

Lerneinheit

Letzte Fragen?

- Buddhistische und westliche Philosophie im Vergleich -

Zielgruppe: Oberstufe

Erstellt von Hans-Günter Wagner

Inhalt

Inhaltsangabe und Zielgruppe	3
Methoden	3
Lernziele	3
Fachwissenschaftliche Hinweise	4
Didaktische Hinweise	15
Möglicher Unterrichtsverlauf	16
Motivation und Einleitung	17
Tafelbild 1 – Brainstorming an der Tafel (Beispiele möglicher Schülerantworten)	17
Weitere Hinweise für die Lehrkraft	17
Tafelbild 2 – Die wichtigsten „letzten Fragen“ – Zusammenfassung und Fokussierung der Schüleräußerungen	18
Erste Gruppenarbeitsphase (Metaphysik im Buddhismus und der westlichen Philosophie)	18
Lösungshinweise für die Lehrkraft	19
Zweite Gruppenarbeitsphase oder Partnerarbeit (Zeit, Seele und die Substanz der Welt)	22
Lösungshinweise für die Lehrkraft	24
Weitere Hinweise für die Lehrkraft	30
Mögliche Vertiefung	32
Dritte Gruppenarbeitsphase (Gesamtübersicht und neue Entwicklungen)	32
Lösungshinweise für die Lehrkraft	34
Weitere Hinweise für die Lehrkraft	35
Tafelbild 3 – Übersicht über die innerbuddhistischen Kontroversen zu den „letzten Fragen“	36
Tafelbild 4 – Die spätbuddhistische Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit	38
Arbeitsblätter	40
Literatur	86

Inhaltsangabe und Zielgruppe

Diese Lerneinheit wendet sich an Schüler/innen ab der 11. Klasse und kann in Fächern wie Ethik, Religion oder Praktische Philosophie eingesetzt werden. Buddhistische Philosophie und Weltsicht werden hinsichtlich ihrer elementaren Grundlagen und erkenntnistheoretischen Paradigmen mit entsprechenden westlichen Gegenstücken verglichen. Durch historische Texte und Sekundärmaterialien machen sich die Lernenden mit dem buddhistischen Denken hinsichtlich der „letzten Fragen“ vertraut und setzen dieses in Bezug zu westlichen Traditionen. Dabei sollen Unterschiede wie Gemeinsamkeiten deutlich werden.

Methoden

Im Vordergrund steht die Arbeit mit historischen Texten sowie Sekundärquellen zu philosophischen und metaphysischen Fragen. Ziel ist ein paradigmatischer Vergleich buddhistischer mit westlichen Denktraditionen. Neben einer Einführung in die Grundlinien der östlichen und westlichen Diskurse zu diesen Themen werden vor allem lernprozessuale Ziele verfolgt: Die Lernenden werden inspiriert über „letzte Fragen“ selbstständig zu reflektieren und vertiefen zugleich ihrer Fertigkeiten im Erschließen komplexer Texte.

Methoden: Gruppenarbeit mit Textvorlagen, Schüler-Lehrer-Dialoge, Mind-mapping, kurze themenbezogene Lehrervorträge, selbständige Ergebnispräsentation durch Schüler mit anschließender Diskussion.

Für die gesamte Lerneinheit werden drei bis vier Doppelstunden benötigt. Dabei wird paralleles Arbeiten in Gruppen mit verschiedenen Texten vorausgesetzt, welche anschließend ihre Ergebnisse präsentieren, das heißt, nicht alle Schüler arbeiten mit allen Texten. Soll die gesamte Bandbreite für alle Lernenden erschlossen werden, so ist wesentlich mehr Zeit zu veranschlagen. Bei Klassen mit solidem Vorwissen, entweder zum Thema Buddhismus oder westliche Philosophie, kann die Thematik auch in kürzerer Zeit bearbeitet werden. Die gesamte Einheit ist als Menü konzipiert, das heißt, die Lehrkraft kann sich auch auf die Behandlung einzelner Themenkomplexe beschränken. Für jeden Bereich stehen Tafelbilder und Arbeitsaufgaben (mit Lösungshinweisen) zur Verfügung. Für die einzelnen Teile existieren entsprechende Lernziele.

Lernziele

- Die Lernenden können einige Gründe für die metaphysische Abstinenz Buddhas nennen.
- Die Lernenden können erklären, warum es im späteren Buddhismus dennoch zu breiten Diskussionen philosophischer und metaphysischer Probleme kam und einige der kontroversen Fragen benennen (beispielsweise hinsichtlich der Definition der „dharma“ und der Problematik ihres Realitätsgehalts oder des unterschiedlichen Verständnis von Shūnyatā).
- Die Lernenden können die Anatta-Lehre des Buddhismus und das Modell der fünf Skandhas in seinen Grundzügen beschreiben.
- Die Lernenden können einige Bereiche der griechischen Philosophie (bzw. griechische Philosophen) nennen, die auf ähnliche Fragen gleiche oder verschiedene Antworten gaben (beispielsweise Heraklit, Platon oder Aristoteles).
- Die Lernenden können einige grundlegende paradigmatischer Differenzen zwischen europäischer und buddhistischer Philosophie benennen, (beispielsweise hinsichtlich des Subjektbezugs, der Substantialität oder den Quellen der Erkenntnis).

- Die Lernenden können in der Suche nach Wahrheit einerseits und richtigem Leben andererseits zwei unterschiedliche Prioritätensetzungen östlicher und westlicher Philosophie identifizieren.
- Die Lernenden können einige der zentralen Streitpunkte innerhalb der buddhistischen Philosophie in ihren Grundpositionen beschreiben, beispielsweise die Kontroverse zwischen Realisten, Nur-Geist-Schule und den Anhängern des „mittleren Wegs“.
- Die Lernenden können anhand ausgewählter Beispiele erklären, warum buddhistisches Denken in Gegensatz zu philosophischen Denkmodellen europäischen Neuzeit steht, beispielsweise der radikalen Subjekt-Objekt-Dichotomie eines René Descartes.
- Die Lernenden können anhand ausgewählter Beispiele darstellen, wie sich buddhistisches Denken in einigen philosophischen Diskursen der Gegenwart spiegelt, beispielsweise in der Frage nach dem erkennenden Subjekt, in Martin Heideggers Ähnlichkeit des Zeitbegriffs mit Buddhas *Anicca*-Lehre oder des *dharma*-Begriffs mit der Qualia-Kontroverse innerhalb der zeitgenössischen Phänomenologie.
- Die Lernenden können Handlungssituationen reflektieren, die sich unter Umständen aus der Anwendung der buddhistischen Philosophie auf das Alltagsleben ergeben.
- Die Lernenden entwickeln anhand der Auseinandersetzung mit der buddhistischen und westlichen Philosophie eigene Standpunkte und handlungsleitende Paradigmen.
- Die Lernenden vertiefen ihre analytischen und interpretativen Fertigkeiten im Umgang mit verschiedenen Textarten (Strategien der hermeneutischen und historisch-kritischen Textarbeit) sowie Fähigkeiten der textkritischen Meta-Reflexion.

Fachwissenschaftliche Hinweise

Als „letzte Fragen“ gelten solche, welche die Religion und Metaphysik stellen. Im Unterschied zu wissenschaftlich erschließbaren Problemen sind die gegebenen Antworten entweder nicht beweisbar oder führen zu logischen Paradoxien. Im westlichen und im östlichen Denken tauchen sie in unterschiedlichen Kontexten auf. Zumeist spielt die religiöse Dimension eine Rolle. Während im alten Indien und China Religion und Philosophie nicht getrennt waren, sind letzte Fragen in der griechischen Denktradition solche, die jenseits des empirisch oder logisch Aufklärbaren liegen und daher entweder in den Bereich des Glaubens oder der Metaphysik gehören. Damit geht zugleich ein bestimmtes Verständnis von Wissenschaft und Wahrheitssuche einher. Was sind die Quellen wahrer Erkenntnis: die sinnliche Wahrnehmung (als zwar beschränkte aber dennoch zuverlässigste Quelle der Welterkenntnis, wie Aristoteles lehrte) oder sind die Sinne trügerisch und die Welt letztlich unerkennbar (wie es Plato mit seinem Höhlengleichnis zum Ausdruck bringen will)? Ist es die geistige Innenschau der Versenkung, die allein höchste Erkenntnis ermöglicht? Und nicht zuletzt die Überlegung, warum die Beschäftigung mit solchen Dingen überhaupt relevant sein soll. Gegen das Primat der Wahrheitssuche im Erkenntnisprozess der griechischen Philosophen steht das Streben nach Erkenntnis im östlichen Denken vor allem im Dienste der „richtigen“, das heißt ethischen Lebensführung. Die Wahrheit „an sich“ gilt als sekundäres Anliegen. So stehen dort gegen die aristotelische Lehre vom ausgeschlossenen Dritten Vorstellungen einer Dichotomie von relativer und einer absoluter Wahrheit, eine Methode der Wahrheitsfindung durch fortgesetzte Negation (bis allein das Nicht-Negierbare bleibt), sowie ein (zumindest teilweise) völliger Verzicht auf Wahrheitssuche, ausgehend von der Erkenntnis, dass das Höchste unausdrückbar sei und Schweigen daher die angemessenste Form seiner Repräsentation (so im Daoismus und teilweise im Chan-/Zen-Buddhismus).

Doch sind sich weder die östlichen Religionen insgesamt noch die Buddhisten untereinander hier in allen Fragen einig. Wir finden sowohl einen Ansatz, der Glaube und Vertrauen an die Stelle des Zweifels setzt (etwa in der Mahayana-Schule des Reinen Landes) als auch die Akzeptanz des Zweifels als letzte und einzige Gewissheit (kein Zweifel – kein Erwachen, beispielsweise im Zen-Buddhismus), allerdings handelt es sich dabei nicht um den cartesianischen Zweifel, der auf einer Teilung der Welt in Geist und Materie und beruht.

Um die Unterrichtseinheit nicht zu komplex werden zu lassen, empfiehlt sich die Reduktion auf einige „letzte Fragen“ und deren Implikationen. So soll es im Wesentlichen um Fragen der Substantialität oder Leerheit der Wirklichkeit gehen, die Kategorie der Zeit (als real oder illusionär, als linear oder zyklisch) die Unsterblichkeit der Seele sowie die Frage von Determinismus, Zufall oder karmischer Kausalität.

Einige Hinweise zur unterrichtlichen Gestaltung dieser Themen:

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

Ganz anders ist die Sichtweise des Buddhismus. Buddha selbst war in metaphysischen Fragen äußerst abstinenter, sie galten ihm als unerklärbar, weil womöglich die Auffassungsgabe des menschlichen Geistes überschreitend. Dennoch haben seine späteren Anhänger sehr ausgefeilte philosophische Systeme entwickelt. Schon bald nach Buddhas Tod stachelten gerade die philosophischen und metaphysischen Implikationen seiner Lehre das besondere Interesse der Nachfolger an. Und so kam es, dass sich um Fragen nach dem wahren Ich, der Wirklichkeit der wahrnehmbaren Welt, der Beschaffenheit der höchsten Wirklichkeit sowie der Endlichkeits-Ewigkeitsproblematik bald eigene Schulrichtungen gruppierten. Diese Gruppen formierten sich entlang der logischen Probleme, die aus der Leugnung des ontologischen Subjekts und der gleichzeitigen Annahme eines Absoluten resultierten. Buddha selbst hatte sich Zeit seines Lebens die Beschränkung auferlegt, nur das zu erklären, was erklärbar und dem Heilsweg dienlich ist: Das Leiden und die Ursachen des Leidens sowie den Weg seiner Überwindung. Damit kam er allerdings nicht umhin, bestimmte Aussagen über die Beschaffenheit eben jener Wirklichkeit zu formulieren, aus der Leiden resultiert. So nennt Buddha Unbeständigkeit und Nicht-Selbst als grundlegende Merkmale der phänomenalen Welt. Soweit fühlende Wesen betroffen sind, ist diese Unbeständigkeit die Quelle von Leid. Dieser vergänglichen Welt der erschaffenen und geborenen Dinge stellt er die Welt des Ungeborenen, Unsterblichen und Unerschaffenen, das heißt, des nicht der Zeit und der Vergänglichkeit unterworfenen gegenüber. Da alle Merkmale, die zur Entstehung von Leiden führen, hier fehlen, ist dies der vollkommene Zustand, das Heilsziel des Nirvana. Mit seiner *Anatta*-Lehre behauptet Buddha das Nichtvorhandensein eines

permanenten und unveränderlichen Selbst, eines festen Wesenskerns oder einer *Seele*. Es gibt nur ein Tun ohne Täter, eine Vorstellung, die das westliche Denken mit seinem Fokus auf das im Zentrum aller Dinge handelnde und reflektierende Ich von Anfang an herausforderte. Ein bedingtes Ich ist der westlichen Kultur nur verständlich als ein durch einen allmächtigen Gott geschaffenes, aber auch noch in dieser Funktion gilt es als völlig autonom. Jedoch leugnet auch der Buddhismus nicht das Ich als wirkmächtige Triebkraft des Lebensprozesses, sondern bestreitet allein seinen ontologischen Status. Im Leben sind alle Dinge kontinuierlicher Veränderung unterworfen. Alles existiert nur in Abhängigkeit von Bedingungen, welche ebenfalls nicht dauerhaft sind. Was normalerweise als „*Selbst*“ betrachtet wird, ist in Wirklichkeit nur eine Ansammlung sich ständig verändernder, physischer und psychischer Bestandteile – die als *Skandhas* bezeichnet werden. (Wir kommen auf dieses Modell gleich zu sprechen). Während die frühen Buddhisten das Heilsziel vor allem hinsichtlich der Abwesenheit von Leiden, Krankheit und Tod charakterisiert haben und auf jedwede positive Ausschmückung verzichteten, um begehrliehen Triebkräften keine Nahrung zu geben, haben die späteren Mahayana-Anhänger vor allem die segensreichen Wirkungen dieses Zustandes in den Mittelpunkt gestellt und waren zudem der Meinung, (zumindest einige Schulen dieser Richtung), dass das Absolute es wert sei, als das „wahre“ oder „wirkliche“ Selbst bezeichnet zu werden. Das Selbst im Frühbuddhismus ist lokalisiert als eine empirische Funktion der Wesen im Samsara, abhängig entstanden unter gegebenen Bedingungen und daher vergänglich. Gefesselt an die Ketten zahlloser Wiedergeburten ist es vollständig dem Karmagesetz unterworfen. Buddha lehrte, dass alles Anhaften an die Vorstellung eines festen Selbst falsch ist und auf Verblendung beruht. Damit richtete er sich vor allem gegen die in der damaligen Zeit vorherrschenden Lehren der *Upanishaden*, welche die Existenz einer ewigen Seele verkündeten. Allerdings behauptete Buddha auch nicht das Gegenteil, sondern sagte lediglich, dass er über die Existenz einer Seele keine Aussage machen könne. Dies hat seine späteren Anhänger freilich nicht davon abgehalten, solche Aussagen zu formulieren, die dann zum Gegenstand einiger der kontroversen Diskussionen wurden, die im Rahmen dieser Lerneinheit erarbeitet werden sollen.

Nicht nur, weil er keinen rechten Nutzen für den Heilspfad erkennen konnte, war der historische Buddha an der Erörterung rein philosophischer Fragen nicht sonderlich interessiert, zudem war er der Auffassung, dass es für Dinge wie diese keine geeignete Sprache gebe und sie sich letztlich dem menschlichen Verständnis entzögen. Daher beschränkte er seine Lehre auf die Erklärung des Erklärbaren. Weil er sie für wenig zielführend hielt, wies er alle metaphysischen Deutungen von Leben und Dasein zurück. Ein Beispiel hierfür ist sein Pfeilgleichnis, anhand dessen die Schüler an sein Denken herangeführt werden sollen.

Ein im innerbuddhistischen Diskurs vieldiskutiertes Problem ist die Frage nach der letztlichen Existenz der sogenannten dharmas¹, damit sind die kleinsten und unteilbaren Einheiten der Wirklichkeit und Wirklichkeitserfahrung (im Bewusstsein) gemeint. Existieren diese wirklich oder sind sie wie alles andere nichts als reine Imagination? Dies war kein rein philosophisches Problem, sondern stellte sich im Kontext der richtigen Meditationsmethoden und des Weges zur Erleuchtung. Das Schülerarbeitsblatt liefert einige Hinweise zum Verständnis dieses komplexen Phänomens. Mit der Zeit bildeten sich Auffassungen, welche die dharmas für letztlich gar nicht existent hielten oder ihnen allein ein rein nominales Dasein (bloße Wörter, Konstrukte) zubilligten.² Umstritten war fernerhin der Status des dharmas „Nirvana“: Da dieser Zustand einerseits als unconditioniert galt (das heißt, unabhängig von allen anderen Dingen), ließ sich andererseits schwer erklären, wie er gleichzeitig von etwas anderem abhängig sein konnte. Einige buddhistische Schulen formulierten recht ausgefeilte Lehren von den *dharmas*, wobei sie in diesen reale und grundlegende Elemente der Wirklichkeit

¹ Nicht zu verwechseln mit *dem Dharma* (groß geschrieben) als Lehre von den Grundfesten der Wirklichkeit, eine Bezeichnung für die buddhistische Lehre als Ganzes.

² Zur Bandbreite der dharmas-Lehren siehe Conze 1988, S.315ff.

sahen: dharmas seien Eigenschaften ohne irgendeinen Träger, die ein eigenständiges Dasein führen. Das galt zum Beispiel für die durch die Objekte ausgelösten Sinneswahrnehmungen, wie Form, Geruch, Geschmack und taktile Empfindungen. Nach dieser Auffassung sind dies nicht Eigenschaften, die den Dingen anhaften, sondern selbständige Wesenheiten. Andere hingegen erklärten die dharmas insgesamt zu geisterzeugten Phänomenen.

Im Milindapañhā (siehe Schülerarbeitsblatt), einem Werk, das ein (echtes oder hypothetisches) Gespräch zwischen dem griechischen König Menandros (Milanda) (Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts) mit einem Mönch namens Nāgasena wiedergibt, wird, um einen Begriff aus der abendländischen Philosophie zu verwenden, ein „radikaler Monismus“ vertreten. Am Beispiel eines Wagens will Nāgasena verdeutlichen, dass dieser aus einzelnen Teilen besteht, wie dem Wagenkasten, den Fahnenstangen, den Rädern, dem Joch, den Zügeln und dem Treibstock usw., jedoch keines dieser Teile den Wagen selbst bilde oder sein Wesen ausmache. Ähnlich lasse sich auch der Mensch, wenn man ihn in seinen Einzelteilen betrachtet nach Haupt- und Körperhaar, Fleisch, Knochen, Gelenköl, Gehirn im Kopf, Empfindungen, Bewusstsein usw., nicht als den Menschen als solches bestimmen. Was also sind Mensch und Wagen? – nichts weiter als bloße Bezeichnungen! Die Illusion von Existenz wird somit erzeugt, weil den Dingen bleibende Namen gegeben werden. Während der frühe Buddhismus die wahrnehmbare Welt als abhängigen, die Sinnesdaten konstituierenden Teil der Wirklichkeit auffasste und sie in ihre Elementarfaktoren zergliederte, vollzieht sich mit dem Beginn des Mahayana-Buddhismus ein grundlegender Wandel. Zwar glaubten auch die älteren Schulen nicht an eine inhärente Substantialität, aber sie anerkannten die Wirkungen separater Elemente, ein momentanes Aufblitzen energetischer Kräfte, die sich zu einem Strom existentieller Momente verdichten. Die späteren Mahayana-Schulen bestritten dann auch die Realität dieser Elemente und sahen in ihnen nicht länger die konstituierenden Faktoren der Wirklichkeitserfahrung. Im Lankavatara-Sutra werden schließlich Nicht-Existenz und Nicht-Entstehen zu den Merkmalen des wahren Moments: *„Das Geschaffene ist leer, unbeständig, augenblicklich – so unterscheiden die Törichten (...) Alle Dinge sind nichtexistent, sie sind nichtaugenblicklich, ruhend, nicht der Zerstörung unterworfen und unentstanden – dies, sage ich, ist die Bedeutung der Augenblicklichkeit.“*¹

Bereits in der vorbuddhistischen Philosophie Indiens hatte man die Wirklichkeit in winzige, punktförmige Elemente zerlegt. Solche „Atome“ standen dann als Wahrnehmungsobjekte einer nicht weiter zerlegbaren (unsterblichen) Seele gegenüber. Zwar wurden auch dort schon die Wahrnehmungsorgane und der Wahrnehmungsprozess (die physisch-psychischen Elemente der Erkenntnis) sowie die einhergehenden Gemütsbewegungen und Bewusstseinsvorgänge in die Betrachtung einbezogen, doch kommt es mit dem Buddhismus zu einer entscheidenden Kehrtwende. Warum sollte in einer Welt, in der alles vergänglich ist und sich im Prozess unablässiger Veränderung befindet, gerade die Seele das einzige und ewig unveränderliche im kosmischen Geschehen sein? Die buddhistische Innovation besteht im Weggehen vom früheren, unbestrittenen Ausgangspunkt eines unveränderlichen Betrachters (mit einem beharrenden Selbst) hin zur Betrachtung eines Menschen, der zur gegebenen Zeit ein gegebenes Objekt auf eine bestimmte Weise wahrnimmt. Wolfgang Bauer hat diesen Wechsel in der Erkenntnisperspektive so formuliert:

„Analysiert wurde ausschließlich (...) der Mensch, der die Sonne anblickt, und nicht Mensch und Sonne separat, wobei zusätzlich angenommen wurde, daß der Vorgang des Anblickens in eine Kette von Augenblicken zerfällt, in denen sich dieses ganze komplizierte Wechselverhältnis ständig neu formiert. Es ist offensichtlich, daß unter dieser Betrachtungsweise das Ich oder die Seele des Menschen, scheinbar so fest gefügt, in sich zerfiel. Das Ich nahm ein kaleidoskopartiges Wesen an, bei dem sich nicht bloß die

¹ Lankavatara-Sutra 2010, S.240.

Kombinationen der Einzelteile fortwährend neu bildeten, sondern zusätzlich auch noch (...) die Einzelteile selbst.“¹

Anstelle der bleibenden Identität eines wahrnehmenden Subjekts gibt es jetzt nur noch die Erfahrung als ein Konglomerat von Einzelelementen. Die Analyse des Wahrnehmungsaktes selbst tritt an die Stelle der Betrachtung der ontologischen Natur der Objektwelt und des Wahrnehmenden. Damit wirft die Lehre von den dharmas unvermeidlich die Frage nach deren Eigenschaften jenseits der Wahrnehmung, also dem Kantschen Ding an sich auf. Als Folge brach unter den buddhistischen Schulen bald ein Streit darüber aus, was letztlich real und was Illusion sei. Auf die Frage, ob es eine Wirklichkeit der dharmas losgelöst vom Akt der Wahrnehmung gäbe, ob letztlich alles, was existiert, rein geistige Vorgänge seien, oder ob vielleicht eine mittlere Sicht, jenseits von Sein und Nichtsein einzig korrekt ist, daran schieden sich im Mahayana-Buddhismus schließlich die Madhyamakas von den Yogācārins und beide von den frühbuddhistischen Philosophen.

Während letztere hinter allen Phänomenen in erster Linie entweder die dharmas oder ihre Wesenlosigkeit erblickten, dominiert bei den späteren Buddhisten die Lehre von der Großen Leere oder der Buddha-Natur, welche allen Wesen eigen sei.²

Fassen wir kurz zusammen: Buddhas zentrale Lehre vom Nicht-Selbst (Anatta, Pali: Anātman-Lehre) stellt nach Auffassung der frühen buddhistischen Schulen nicht die Existenz der dharmas als den real wirkenden Elementen der Wirklichkeit in Frage. Lediglich das Selbst wurde für illusionär und das Festhalten an ihm zur Quellen des Leidens erklärt. Die Mahayana-Philosophen der Madhyamaka-Schule gingen später noch einen Schritt weiter und erklärten, dass auch die dharmas selbst frei von inhärenter Eigenexistenz seien. Damit entstand die Frage, was denn letztlich wirklich existiere. Die Madhyamakas wichen der Antwort durch die Aufzählung aller deklinierbaren Negationen aus und erklärten die höchste Wirklichkeit als ohnehin jenseits der Worte menschlicher Sprache liegend. Jenseits der Extreme von Sein und Nicht-Sein sowie von Weder-Sein-noch-Nicht-Sein glaubten sie, die Wahrheit endlich gefunden zu haben. Ihre philosophischen Gegenspieler, die Yogācārins, leugneten zwar die Realität einer äußerlichen Wirklichkeit, akzeptierten allerdings die Realität des Bewusstseins, welches eben solche und unzählige andere Vorstellungen zu erzeugen imstande sei. Alle Realität wird bei ihnen zur Kreation des Geistes.

Um unvermeidlichen Widersprüchen vorzubeugen, wird jetzt die Lehre von den „zwei Wahrheiten“ formuliert: einer relativen Wahrheit der sinnlich erfahrbaren Welt stehe eine absolute gegenüber, die allein auf der höchsten Stufe der Innenschau erfahren werden könne. Diese beiden Erlebnissphären erschienen jedoch nur den Verblendeten als völlig getrennte Bereiche, tatsächlich seien Alltagserfahrung und höchste Prinzipien im Grunde gar keine Gegensätze, sondern komplementäre Seiten der einen Wirklichkeit. Die alten Diskussionen um die Frage nach den Unterschieden zwischen bedingten und unbedingten dharmas mündeten so schließlich in die Feststellung, dass Nirvana und Samsara letztlich eins seien. Doch diese Auffassung wurde recht bald als Widerspruch zur Karmalehre aufgefasst: Wenn beide eins sind (oder zumindest beide faktische Realität besitzen), dann ist auch alles Karma null und nichtig: ob wir das Richtige oder das Falsche tun, letztlich endet alles im Nichts. Warum das Gute tun, wenn es zwischen nirvanischem Heil und samsarischer Qual keinen Unterschied gibt? Damit war eine Paradoxie erzeugt, denn die Wesen leben nach der Karmalehre in einer Welt, in der sie ihren Platz und ihre realen Lebensumstände durch ihr Handeln ja selbst geschaffen hatten.

Kommen wir noch einmal auf die westliche Philosophie zurück. Die philosophischen Debatten im Buddhismus kreisen nur teilweise um die gleichen Probleme wie im antiken Griechenland, so zum Beispiel um die Fragen

¹ Bauer 2009, S.175.

² Siehe zum Beispiel Zhang Taiyan 1995, S.109ff.

von Existenz bzw. Nichtexistenz der wahrgenommenen Wirklichkeit oder um die Schaffung eines Systems zur Generierung logisch konsistenter Aussagen über die Welt. Zu einem erheblichen Teil geht es allerdings um Probleme, die auf diese Weise in der westlichen Philosophie nicht oder nur am Rande erörtert wurden. Die Trennung der Wirklichkeit in Erkanntes und erkennendes Subjekt war im philosophischen Diskurs der Antike die implizite Voraussetzung aller Debatten. Das Individuum als das letztlich Unteilbare muss sich in einer Welt behaupten, an die es sich anpassen oder die es unterwerfen kann, die ihm aber stets als Getrenntes, als das Andere, als Nicht-Ich gegenübertritt. Erst über das Nicht-Ich konstituierte sich das empirische Subjekt. In der Neuzeit sucht dann das cartesianische Ich die logische Begründung seiner Existenz aus der Erfahrung des Zweifels. Descartes beschrieb in seinen Meditationen, wie das Ich mit Fug und Recht die Existenz der Außenwelt in Zweifel ziehen kann, wie es diese Zweifel auch ausdehnen kann auf den Körper und sogar den Geist, aber sobald der Zweifelnde seine eigene Existenz in Frage stellt, ist der Punkt der Umkehr endgültig erreicht. Eine logische Unmöglichkeit wird offenbar: Die Tatsache des Zweifels belegt ja gerade die Existenz des Zweifelnden, und dieser logische Existenzbeweis bildet im nächsten Schritt die Basis der cartesianischen Kategorien *res cogitans* (der Geist) und *res extensa* (die ausgedehnte Welt der Objekte bzw. der Materie).

Wie bereits erwähnt wird das Wirken eines empirischen Ich auch im Buddhismus nicht in Frage gestellt, wohl aber seine ontologische Existenz bestritten. Diese Auffassung ist prägend für die buddhistische Erkenntnistheorie. An die Stelle einer immer schon vorausgesetzten Dichotomie der Wirklichkeit tritt der Erfahrungsprozess selbst, der nach dem eigentlichen Wesen der Erfahrung und ihrer Wirklichkeit fragt. Der Referenzbereich ist dabei nicht allein die empirische Begegnung des Menschen mit seiner Außenwelt im alltäglichen Leben, sondern insbesondere die Erfahrung in den höchsten Stufen der Meditation, wenn die Außenwelt allmählich schwindet, die Grenzen zu fließen beginnen, die Wahrnehmung sich ins Unendliche weitet und in der Erfahrung der Non-Dualität schließlich auch das Selbst verschwunden ist. Plötzlich ist da so etwas wie das Paradox einer „reinen“ Wahrnehmung. Die reine Wahrnehmung ohne einen Wahrnehmenden ist in buddhistischer Sicht jedoch lediglich eine Stufe im Versenkungsprozess, nicht das eigentliche Ziel. Wahrnehmung ohne Wahrnehmenden ist unvorstellbar, denn nach dem Alltagsverständnis setzt das eine die Existenz des anderen voraus. Genau dies ist eine der zentralen Probleme der buddhistischen Philosophie. Wenn der Meditierende nichts weiter mehr erfährt als die Erfahrung selbst, dann ist eben diese das Objekt der Erfahrung und somit kein Nichts. Selbst wenn er über die Betrachtung der Betrachtung der Betrachtung in einen unendlichen Regress zu fallen droht, so bleibt dabei die alte Dualität dennoch ungelöst. Aufgelöst wird alles erst mit dem Ende der Betrachtung und dem Schwinden des Objekts. Denn wenn der Betrachtende erlischt und das Objekt weiterbesteht, so würde es einen eigenen ontologischen Status besitzen. Schwindet hingegen das Objekt, während der Betrachtende weiterexistiert, käme eben dessen Selbst die Eigenschaften von Konstanz und Dauer zu.

Geprägt durch die Yogācāra-Philosophie kommt Xiong Shili, einer der bekannten chinesischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, zu der Auffassung, dass die Wahrheit letztlich nicht im Bereich der objektiven Dinge, sondern im Bereich unseres eigenen Geistes zu finden sei.¹ Viele weitere Fragen schließen sich an, die aus der Erfahrung tiefster Versenkung heraus zum Gegenstand der buddhistischen Philosophie wurden, zum Beispiel die nach den Eigenschaften der Objektwelt: Ist sie vergänglich, dauerhaft, vielleicht nur Augenblicke bestehend? Was ist es eigentlich, was da besteht und was vergeht? Diskussionen über die Natur der letzten

¹ „... daß die Grundwirklichkeit (*benti*) nicht außerhalb des eigenen Geistes (*zixin*), nämlich nicht im Bereich des Objektiven, wo die objektivierende Erkenntnis sich bestätigt, besteht, da man sie nur durch reflexives Gewahren (*fanqin*) bezeugen (*shizheng*) und ihr dann entsprechen (*xiangying*) kann.“ (Übersetzung von Zhang Qingxiong, siehe Zhang 1993, S.11).

Wirklichkeit kreisen dabei oft um die Frage, ob diese real existiere oder nur eine Imagination des erkennenden Geistes sei. Damit wurde ein logischer Widerspruch erzeugt, der aus der Anwendung der Frage auf den Kern des Gegenstandes selbst resultiert: Eine Erkenntnis der Unwirklichkeit der Welt konstituiert zumindest die Wirklichkeit des Erkenntnisaktes, denn wäre auch diese Erkenntnis unwirklich, so stürzte tatsächlich alles ins Nichts. Aber dieses Nichts wäre ein völlig Unbestimmbares und letztlich undefinierbares, da es aufgrund eines fehlenden realen Seins auch keinerlei Gegensätze und keine substantielle Negation geben könnte. Es wäre etwas gleich dem „nichtenden Nichts“ Heideggers – ein Unding. Jahrtausende vor dem Aufkommen der modernen Sprachphilosophie hatten die buddhistischen Philosophien Indiens und China bereits erkannt, dass sie mit ihren Gedanken an die Grenzen der menschlichen Sprache gelangt waren. Die Unausdrückbarkeit der höchsten Wahrheit wurde fortan zur Standardantwort, wenn alle logischen Möglichkeiten durchdekliniert waren. Das Eine ist jenseits von Bezeichnung, Bezeichnetem und Bezeichnendem. Yang Du (1875-1931), ein Chan-Buddhist drückt es so aus:

„Wahrheit, Entstehen und Vergehen sind nichts als Bezeichnungen, (aber) keine Tatsachen. Wenn der Geist nicht im Einen, dann teilt sich alles in zwei. Jenseits der Wahrheit kein Entstehen und kein Vergehen, jenseits von Entstehen und Vergehen keine Wahrheit (...) Alle Objekte entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit. (Doch ursprünglich) ist alles eins und ungeteilt. Und ohne jede Unterscheidung.“¹

Allein das Bild und die Metapher blieben, wo die Logik versagen muss. Im Chan-Buddhismus entstand schließlich mit Koan und Huatou eine eigenständige Kommunikationsform, in der die Worte das Eigentliche nur treffen konnten, indem sie es kunstreich verfehlten.

Im späteren Buddhismus tritt neben die Lehre vom Nirvana als dem finalen Heilsziel zunehmend die Vorstellung einer Großen Leere (*shūnyatā*), die allem zugrunde liegt. Das Shūnyatā des Mahayana hat seinen Ausgangspunkt in der Lehre vom Nicht-Selbst der frühen Buddhisten, doch wird nun in einem weiteren Schritt das Nirvana selbst zu Shūnyatā. Viele Attribute, die früher allein ihm zugeordnet wurden, finden sich jetzt zur Kennzeichnung der Großen Leere. So bilden sich schließlich Schnittmengen zur Definition beider Bereiche, deren Grenzen verschwimmen, insbesondere was die Auslöschung eines persönlichen Selbst in der Leere betrifft.² Synonyme – oder zumindest Begriffe mit fehlender Trennschärfe – für Shūnyatā sind: *dharmadhātu*, *dharmakāya* und *buddhadhātu*.³

Zwei bis drei Jahrhunderte nach Buddhas Tod entfaltete sich um die bereits angedeutete Frage nach dem Subjekt der Erlösung ein weiterer Streit. Buddha selbst hatte auf ein wichtiges Problem hingewiesen, aber keine fassbare Lösung präsentiert: Einerseits sind die Wesen alle der Vergänglichkeit unterworfen, andererseits jedoch muss es eine Kontinuität zwischen den verschiedenen Wiedergeburten geben. Er hatte von der Flamme einer Kerze gesprochen, mit der eine andere Kerze entzündet wird und dabei angedeutet, dass die neue Flamme weder mit der alten identisch noch von ihr verschieden sei. Ebenso verhalte es sich mit dem Träger der Wiedergeburten. Doch nun wurde nach eindeutigen Antworten gesucht. So behauptete beispielsweise die Pudgalavāda-Schule (Lehre von der Person), dass es eine Person geben müsse, die weder mit den fünf Gruppen (Körper, Wahrnehmung, Empfindung, Willenskräfte und Bewusstsein) identisch noch von ihnen verschieden wäre. Die Mahāsāṅghikas hingegen ließen diese Auffassung nicht gelten und sprachen allein vom „reinen Geist“. Eine dritte Richtung, die Sarvāstivādins verwiesen einfach auf die Lehre von den dharmas, den letzten tragenden Gegebenheiten aller Wirklichkeit, die sich ihrerseits jedoch jeder weiteren Analyse

¹ Yang Du 1995, S.176 (eig. Übers.).

² Zum Zusammenhang von Nirvana- und Shūnyata-Vorstellungen im Mahayana und im frühen Buddhismus siehe Gómez 1989, S.79f.

³ Siehe Hajime 1989, S.223.

entzögen. Mit ihrer Existenz, so machten sie geltend, sei die Falschheit der Pudgalavāda-Lehre bewiesen und die Korrektheit der Anatta-Lehre des Buddha wiederhergestellt.

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

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

Die Ich-Problematik ist heute noch genauso aktuell und umstritten wie in der Vergangenheit. Ein zentraler Unterschied der buddhistischen Erkenntnislehre zur westlichen Philosophie liegt in der erwähnten Fokusverschiebung weg von den äußeren Objekten der Wirklichkeit und hin zur Erfahrung des Subjekts selbst als dem eigentlichen Kern der Betrachtung. Damit stellt sich unvermeidlich die Frage nach der Natur der Wahrnehmung bzw. Erfahrung: Ist sie rückbezüglich zu Objekten jenseits ihrer selbst oder ist alle Erfahrung letztlich nur Erfahrung des Geistes mit sich selbst? Diese Frage taucht unter neuen Begrifflichkeiten auch in den modernen Debatten um die Phänomenologie des Geistes immer wieder auf, wobei der Bewusstseinsbegriff in andere Kategorien gefasst wird, so wenn beispielsweise bei einigen zwischen Wahrnehmungsbewusstsein, introspektiven Bewusstsein oder reflexiven Bewusstsein und bewussten Gewahrsein unterschieden wird, während andere es bevorzugen, von Aufmerksamkeit und Wachbewusstsein zu sprechen und diesen beiden dann das reflexive oder Selbstbewusstsein gegenüberstellen.¹

Kontroverse Debatten entfalten sich heute um die Frage, ob das Bewusstsein Eigenschaften besitzt, die sich dem naturwissenschaftlichen Zugriff (etwa der neuronalen Forschung) grundsätzlich entziehen oder ob es sich lediglich um physikalische Phänomene mit einer langen biologischen Geschichte handelt (reduktive Erklärungen).² Während im Unterschied zu den Debatten der alten Inder und Chinesen die Erlösungsperspektive fehlt, spielt das Leib-Seele-Problem, obwohl nicht immer explizit ausgesprochen, auch im heutigen Diskurs eine fundierende Rolle. Während früher die Frage der unsterblichen Seele im Mittelpunkt stand, kreisen die heutigen Debatten um Probleme der „psychophysischen Kausalität“, der möglichen Identität von Körper und Geist oder die einfachsten Bausteinen des bewussten Erlebens.³ Der Introspektion als Erkenntnisquelle wird dabei zumeist nur ein inferiorer Status zugewiesen.

¹ Siehe zum Beispiel Revensuo 2009, S.506.

² Siehe zum Beispiel Metzinger 2009, S.16.

³ Siehe zum Beispiel Bieri 2009, S.37ff; siehe Metzinger 2009, S.17.

Obwohl er sich selbst nie zum Buddhismus äußerte und in seinem Werk auf ihn keinen Bezug nimmt, ist Martin Heidegger ein dem buddhistischen Denken durchaus nahestehender Philosoph. Wie es die Inder vor ihm taten, so wollte auch er weg von der substantiellen Seinsmetaphysik, deren Ende er verkündete. Indem er Sein als Zeit und Zeit als Sein erkennt, kommt er dem Daseinsmerkmal *anicca* des Buddha schon sehr nahe. Und mit den Existentialien „Sorge“ und „Angst“ finden wir auch das *dukkha* und später dann in der „Gelassenheit“ (Losgelassenheit des Selbst, Offenheit, Lichtung) auch das *anatta*. Im Begriff der „Geworfenheit“ lassen sich sogar gewisse Ähnlichkeiten mit der Karma-Lehre erkennen, obwohl nach den vorliegenden Quellen sich Heidegger niemals explizit damit befasst hat. Das buddhistische Erlöschen des Willens taucht bei ihm als das „Nicht-Wollen wollen“ auf. Unterschiede zeigen sich allerdings im Zeitbegriff. Viele buddhistische Denker sehen in der Zeit im Unterschied zu Heidegger ein „bedingtes dharma“ und weigern sich daher, ihr einen ontologischen Status zu verleihen. Anders als Kants Auffassung der Zeit als einer quasi kosmischen Konstante, die vor aller Erfahrung liegt, verstehen sie die Zeit vor allem als Moment der Erfahrung selbst, im Sinne des abhängigen Entstehens, also in Relation zu etwas. Gegen die Substantivierung der Zeit steht somit eine Vielfalt von Zeiterfahrungen, die von ewigen Kalpas (Äonen) bis zu den kürzesten Augenblicken der Wahrnehmung in der Länge eines Augenaufschlags reichen. Nur die Zeit ermöglicht die Karma-Lehre im Sinne der Kausalität, die ein früher und später zwingend voraussetzt. Ohne Zeit gäbe es auch keine Vergänglichkeit. So ist sie eine entscheidende Variable der Wirklichkeit, die diese in ihren grundlegendsten Aspekten erst konstituiert.

Die Heideggersche Frage nach dem Sein der Dinge in der Zeit spielt auch im Buddhismus eine zentrale Rolle. Nach Buddhas Lehre ist alles der Vergänglichkeit unterworfen. Doch vergehen kann nur Bestehendes. Um zu vergehen, müssen die Dinge also zumindest einen kurzen Augenblick unverändert bestanden haben. Gäbe es kein solches Bestehen, so existierte auch nichts, was vergehen könnte. Die Lehre von der Vergänglichkeit, so die damaligen Diskussionen, setze daher das Bestehen immer schon voraus.¹ Dies anerkennend stellte sich die Frage nach der Zeitdauer und der Identität der Dinge im Prozess des Beharrens. Die Dinge (bzw. die bedingten dharmas), so glaubten einige, existierten nur von einem Moment zum nächsten.

Dieses Modell unablässigen Werdens besteht aus der Aufeinanderfolge der drei Phasen des Entstehens, Bestehens und Vergehens. Die Annahme eines wirklichen Bestehens, also einer realen Existenz der Dinge, konnte nicht unwidersprochen bleiben von denen, welche jeder positiven Definition der Wirklichkeit gegenüber skeptisch waren. Der Mahayana-Philosoph Nāgārjuna (ca. 150-250 nach Chr.) wies die Vorstellung real existierender, kürzester Augenblicke vehement zurück. Er vertritt die radikale Substanzlosigkeit der Zeit. Die Zeit sei kein Seiendes mit einem „Eigensein“, das in irgendwelchen Begriffen bestimmbar wäre. Es gelte vielmehr einzusehen, dass sie nicht in einem gegenständlichen Wissen erfasst werden kann. Über diese negative Einsicht hinaus wird das Phänomen der Zeit bei ihm kaum positiv erschlossen. (Der Text über „The Unreality of Time“ von McTaggart (Arbeitsblatt 7a aus dem Jahre 1908 thematisiert die gleiche Problematik, ohne sich auf Nagarjuna zu beziehen). Aus der Unmöglichkeit der Zeitstufen schlussfolgerte Nāgārjuna, dass sich die empirische Welt letztlich nicht vom Nirvana unterscheide. Nirvana sei die Erfahrung des Bewusstseins an sich.

Im Unterschied zur Vorstellung des griechischen Philosophen Heraklit, der lehrte, dass sich alle Dinge im Fluss permanenter Veränderung befänden – und damit deren reale Existenz stillschweigend voraussetzt – behaupteten die meisten frühbuddhistischen Schulen die nur momentane Existenzweise der Dinge. Allein die Momente wechselseitiger Abhängigkeit erzeugen in ihrer ständigen und ununterbrochenen Aufeinanderfolge erst die Illusion von Stabilität und Dauer. Konstanz und Permanenz der Objekte sind also ein Eindruck des

¹ Siehe Zotz 1996, S.132.

Geistes, eine mentale Konstruktion, die jedoch nicht aus der unmittelbaren Empfindung resultiert, sondern das Ergebnis kreativer Imagination ist, das Resultat eines Weggehens vom unmittelbaren sensuellen Kontakt.¹

Alles Erkennen gilt somit als die Vorstellung von etwas Unwirklichem. Die Diskussion entspann sich alsdann um die Natur dieses Unwirklichen. Einerseits ist das Vorgestellte nicht so vorhanden wie es erscheint, weil ihm kein reales Objekt entspricht. Das Nichtvorhandensein des Objekts zu behaupten, wäre jedoch ebenfalls nicht korrekt, weil es ja zumindest in der Vorstellung existiert. Das Vorhandensein einer Vorstellung ist ebenfalls ein Sein. Bei dem Mahayana-Philosophen Maitreyanātha münden solche Überlegungen in das Konzept eines positiven Charakters des Nichtseins, womit er beim „nichtenden Nichts“ Heideggers landet. Nach Maitreyanāthas Auffassung ist die Leerheit das Nichtsein der Zweiheit, also kein bloßes Nicht-Vorhandensein. Und genau darin läge ihr positiver Charakter. Im Sinne einer relativen Betrachtungsweise fasst auch er diesen Zustand als weder seiend noch nichtseiend auf:

„Das Nichtsein der Zweiheit und das Sein des Nichtseins ist das Merkmal des Leeren. (Es ist daher) weder Sein noch Nichtsein, weder durch Verschiedenheit noch durch Einheit gekennzeichnet.“²

Buddha hatte mit Bedacht auf diese unbeweisbaren Fragen keine Antwort gegeben. Seine „philosophischen“ Schüler standen allerdings vor der Herausforderung, zumindest jenes Paradox zu lösen, das aus der Anwendung der Regel auf sich selbst resultiert. Wenn alles in der Welt veränderlich ist, dann musste zumindest diese Tatsache selbst unveränderlich sein, sonst konnte dieses Prinzip nämlich keine universelle Geltung beanspruchen. Ein Lösungsversuch bestand darin, die Wirklichkeit in zwei Sphären zu unterteilen, nämlich die beschränkte Wirklichkeit (*samvṛtiśat*) und das wahrhaft Wirkliche (*paramārtha*), und dann zu erklären, dass bestimmte Aussagen nur für jeweils eine dieser Sphären gelten. Die späteren Mahayana-Schulen haben diese Dichotomie dann als Grundlage ihrer Unterscheidung von der Erscheinungswelt und der wahren Natur der Wirklichkeit genommen. Der erste Bereich sei die empirische Erfahrungswelt, wie sie sich die Menschen im Alltagsleben durch sinnliche Wahrnehmung erschließen, während die zweite, nicht-duale Wirklichkeit, nur durch tiefe Versenkung erfahren werden könne. Diese sei von der Erscheinungswelt unberührt, sei ungebohren und unzerstörbar, grenzenlos, das heißt ohne Anfang und ohne Ende, undenkbar, unwägbare, unmessbar und unermesslich – letztlich unausdrückbar in den Worten der Sprache. Diese Unterscheidung bildete die Grundlage für die erwähnte Dichotomie der „zwei Wahrheiten“.

Kommen wir von der Natur der Wirklichkeit noch einmal auf die Frage nach dem erkennenden Subjekt zurück. Im Fehlen eines bleibenden Ich liegt der große Unterschied zur westlichen Denktradition. Das klassische okzidentale Denken hat das Ich zwar selbst kaum analysiert, seine Funktion als Träger allen subjektiven Erlebens jedoch stets (zumeist stillschweigend) vorausgesetzt. *„Das Ich muss alle meine Vorstellungen begleiten können“*, heißt es bei Kant.³ In der frühkindlichen Entwicklung markiert seine Herausbildung die Fähigkeit, Wünsche und Abneigungen als Regungen des eigenen Selbst zu artikulieren. An die Stelle des „Anna will nicht“ tritt das „Ich will nicht.“⁴ Ein bewusstes Ich ist die Voraussetzung jeder Gegenstandserkenntnis. Mit seinem *cogito ergo sum* hat Descartes schließlich die Existenz des Ich aus dem Denken, genauer dem Zweifeln abgeleitet. Seine Nicht-Existenz erschien so als logische Unmöglichkeit, denn das Denken ließ sich als empirische Tatsache ja nicht bestreiten. Eben dies infrage zu stellen, erscheint manchen als Ungeheuerlichkeit, so zum Beispiel E.V. Zenker mit Blick auf die buddhistische Philosophie: *„Eine Philosophie, die den methodischen Zweifel über*

¹ Siehe Stcharbatsky 1932, S.79ff.

² Maitreyanātha: *Madhyāntavibhāga*, zit. nach Fraunwallner 1956, S.326.

³ Zit. nach Böhme 2014, S.9.

⁴ Siehe Böhme 2014, S.122.

*das Cartesianische 'Cogito ergo sum' hinaustreibt und auch das Ich in Frage stellt, entzieht sich selbst den Boden ...*¹

Die eigentliche Analyse des Ich setzt erst mit der Freudschen Psychoanalyse ein, aber auch hier erfolgt seine Bestimmung vor allem funktional: als Kraft zwischen Es und Über-Ich, getrieben von einer libidinösen Energie, die auf Entladung drängt und eingezwängt in die Norm- und Moralansprüche einer Gesellschaft, die den Dampfkessel des Libido nur zu bestimmten wohl definierten Anlässen zu öffnen gestattet. Zumindest definiert Freud das Ich insoweit, als er in ihm eine um Ausgleich bemühte Rolle zuschreibt, die sich gegenüber dumpfen Instinkten einerseits und moralischen und religiösen Ansprüchen andererseits zu positionieren hat. Der Erhalt des Ich ist dabei die zentrale Aufgabe. Ontologische Fragen nach seinem Beginn und Ende oder etwa seiner Identität spielen in der Psychoanalyse keine Rolle.

Das Wesen eines empirischen Ich anerkennend gilt dieses im Buddhismus als die ausführende Kraft freier Willensentscheidungen und damit jene Macht, die durch karmische Verstrickung das individuelle Schicksal formt. Bezweifelt wird allerdings die ontologische Existenz eines Ichs als den Tod überdauernde Instanz. In der Inkarnationslehre inkarniert also keine ewige Seele, sondern ein „Handlungsmuster“, was gleich dem Übergehen einer Flamme von einer Kerze auf eine andere zwar Feuer bleibt, aber dabei erlöscht und eine neue Flamme entzündet.

Wie die Psychoanalyse, so kennt auch die buddhistische Psychologie nach den Lehren des Abhidhamma das Triebhafte und ebenso das Wirken unbewusster Kräfte. Sowohl Begierde wie Aversion werden dort den zwangsläufigen Impulsen zugeordnet, die nicht dem freien Willen unterworfen sind. Sie stellen einen Zustand der Gebundenheit dar, dem die buddhistische Psychologie das freie Handeln gegenüberstellt. Die Gestaltung dieses Handelns bestimmt die Beziehungen des Subjekts zur Außenwelt und kann grundsätzlich die drei Formen des Begehrens, des Zurückweisens (Widerstreben) oder der Indifferenz, (die frei von beiden vorgenannten Extremen ist) annehmen. Wobei jede dieser Handlungen in der Regel die folgenden determiniert, gleich einem Stoß, der einen Rückstoß auslöst. Jede gestillte Begierde erzeugt den Keim zu neuer Begierde, jede Abwehr erzeugt eine Spannung, die weitere Abwehr nach sich zieht. Allein eine indifferente Haltung schützt vor weiterer Involvierung. Vermeintlich erscheint ein Ich als Gestalter der Handlungen, doch faktisch wird es von den Kräften bewegt, die es durch sein Handeln selbst in Gang setzte.² Über die Frage, inwieweit stark willentlich geprägtes Handeln überhaupt über Triebe und Instinkte triumphieren kann, kam es zu heftigen Meinungsverschiedenheiten zwischen den Schulen der Mahāsāṃghikas und Sthaviravadins. Stein des Anstoßes war die Frage, ob ein Arhat, den im Schlaf noch erotische Träume überkommen und der einen nächtlichen Samenerguss „erleidet“, bereits als jemand bezeichnet werden kann, der das Nirvana verwirklicht hat.³

Bei der buddhistischen Analyse des Individuums handelt es sich um keine rein philosophische und praktisch folgenlose Betrachtung, vielmehr ist die Dimension ethischen Handelns immer schon impliziert. Aus der grundlegenden Vorstellung, das Selbst und das Andere seien identisch, entspringt nicht nur eine Lehre allgemeiner Gleichheit, sondern auch eine Ethik, die im Anderen das Eigene erkennt. Weil alle dem gleichen Gewebe des Lebens entstammen, ist jede Verletzung eines anderen Wesens, die Verletzung des eigenen Selbst. Das Gute zu Tun und alles Schlechte zu meiden wird so zur praktischen Konsequenz einer tieferen Einsicht. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den verschiedenen buddhistischen Schulen. Umstrit-

¹ E.V. Zenker: Geschichte der Philosophie 1926-1927, zitiert nach Petzold 1982, S.214.

² Zur frühbuddhistischen Psychologie des Abhidhamma siehe die Arbeit von Govinda 1962, S.101f.

³ Siehe Bareau 1989, S.201.

ten sind hingegen Einzelheiten der Heilsperspektive und der philosophischen Verortung der höchsten Wirklichkeit. Unstrittig ist, dass philosophische Reflexion in die richtige Lebensgestaltung münden muss, die Suche nach höchster Wahrheit (wie im griechischen Denken) ist demgegenüber nachgeordnet.

Aufgrund der Komplexität und vielfältigen Implikationen dieses Themas ist für die unterrichtliche Bearbeitung eine Reduktion auf einige paradigmatische Aspekte erforderlich. Im Mittelpunkt steht ein Vergleich von Buddhismus und westlicher Philosophie, nicht Religion. Die Frage des Schöpfergottes (als eine der „letzten Fragen“) lässt sich besser im Rahmen eines Religionsvergleichs thematisieren. Doch auch im Rahmen der philosophischen Problematik mussten viele interessante Aspekte außen vor bleiben, beispielsweise Fragen nach evtl. Ähnlichkeiten buddhistischer Philosophie mit dem Solipsismus eines Bischof Berkeley oder Bezüge zum modernen konstruktivistischen Denken. Auch eine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls oder die Thematisierung des achtstufigen Bewusstseinsmodells der Yogacara-Schule hätte den Rahmen gesprengt. Das gleiche gilt für Schnittmengen mit der klassischen griechischen Philosophie etwas Heraklits *panta rhei* oder der monistischen Lehre des Parmenides.

Didaktische Hinweise

Bei dieser Unterrichtseinheit wird mit Texten unterschiedlicher Komplexität gearbeitet. Die Lehrkraft sollte die Schüler zunächst ausdrücklich auffordern, sich auch durch schwierige Sätze nicht von der Lektüre abschrecken zu lassen. Den Lernenden kann dabei durchaus zugestanden werden, dass einige der alten und neuen Texte auf den Arbeitsblättern nicht unbedingt leserfreundlich verfasst wurden. Dies hat zum einen mit der Schwierigkeit des Themas und zum anderen mit dem Alter dieser Dokumente und ihren Entstehungsbedingungen zu tun. Die Lernenden sollten ermutigt werden, den Umgang mit dieser Komplexität als eine Herausforderung zu begreifen, um ihren Verstehenshorizont zu erweitern. Wichtiger als das hundertprozentige Verständnis jeder Nuance und Implikation der Arbeitsblatt-Vorgaben ist die Entwicklung von Inspiration und Interesse, über die aufgeworfenen Fragen selbst weiter nachzudenken. Richtig gestellte Fragen erwecken Neugier, Neugier mündet in neue Fragen, interessante Fragen zu stellen ist wichtiger als Antworten zu geben. Die Arbeit mit den Texten soll vor allem dazu anregen, eigene Weltbilder und Lebensüberzeugungen kritisch zu hinterfragen. Reflexive Potentiale können gefördert und Offenheit eingeübt werden. Der Lernprozess (das Erfassen und Nachdenken über „letzte Fragen“) ist wichtiger als irgendein „Ergebnis“. Gewinnbringend ist die Methode der kognitiven Dissonanz: die Schüler stellen aufgrund solcher Anstöße Dinge in Frage, die ihnen vorher als Gewissheiten galten, indem sie Paradoxien, innere Widersprüche und Erklärungsanomalien selbst entdecken.

Die Lerneinheiten dienen auch dazu, Strategien des Textverständnisses und der Sinn-Erschließung einzuüben. Sie eignen sich auch zur Anwendung von Textkritik, einschließlich der Meta-Ebene von Textkritik, also Fragen von der Art: aus welchen Blickwinkeln, mit welchen Absichten und mit welchen Methoden bearbeiten wir diese Dokumente.

Vorschläge zur didaktischen Reduktion und pädagogischen Bearbeitung:

- Bei der Texterschließung formale und inhaltliche Aspekte trennen (z.B. wann und wo entstand der Text, was weiß ich über den Autor, wie ist der Text einzuordnen – Was sind die Kernaussagen?)
- Strategien kollektiver Sinn-Erschließung einüben – (in Arbeitsgruppen: Was habe ich verstanden, was habe ich nicht verstanden – Was hast du verstanden, was hast du nicht verstanden?)

- Einsatz von Mind-Maps, um abstrakte Inhalte zu visualisieren und Verbindungen und Gegensätze sichtbar zu machen
- Beispiele aus dem Alltagsleben bringen (oder die Schüler bitten, selbst nach solchen Ausschau zu halten)
- Konfrontation divergierender Ansichten
- Fokussierung auf Teilaspekte und einzelne Facetten zulassen (selbst bei einem viel größerem Zeitrahmen wird man die Implikationen der verschiedenen Ansichten nicht alle herausarbeiten können)
- Den Lernenden die Möglichkeit geben, ihre eigenen Auffassungen zu entwickeln und darzulegen, auch wenn sie abwegig und nicht zielführend erscheinen (oder sind) – Redundanz zulassen!
- Ergebnisoffenheit der Diskussionen sicherstellen (über „letzte Fragen“ wird man kaum zu letztgültigen gemeinsamen Ansichten kommen).

Möglicher Unterrichtsverlauf

Die Unterrichtseinheit kann wie folgt gestaltet werden:

- I. Motivation und Einstimmung auf das Thema
- II. Brainstorming Session
- III. Zusammenfassung der Brainstorming Session – Was sind letzte Fragen
- IV. Erste Gruppenarbeitsphase (Metaphysik im Buddhismus und der westlichen Philosophie)
- V. Präsentation der Arbeitsergebnisse mit anschließender Diskussion
- VI. Erarbeitung einiger Grundpositionen von buddhistischer und westlicher Philosophie (insbesondere zum Leib-Seele-Problem, zum Zeitbegriff sowie zur Frage von Zufall versus Karma)
- VII. Zweite Phase der Gruppenarbeit oder Partnerarbeit (Zeit, Seele und die Substanz der Welt)
- VIII. Präsentation der Arbeitsergebnisse mit anschließender Diskussion
- IX. Vertiefung: Erarbeitung einiger innerbuddhistischer Kontroversen zur Wirklichkeit der sinnlich erfahrbaren Welt, zu Augenblick und Ewigkeit sowie zum Verhältnis von Samsara und Nirvana
- X. Dritte Phase der Gruppen- oder Partnerarbeit (Gesamtübersicht und neue Entwicklungen)
- XI. Präsentation der Arbeitsergebnisse mit anschließender Diskussion
- XII. Ergebnisoffene Abschlussdiskussion

Motivation und Einleitung

Einführung

Sicherlich habt ihr alle schon den Ausdruck „letzte Fragen“ gehört. Viele von euch haben wohl auch schon darüber nachgedacht und vielleicht sogar für sich eine Antwort gefunden. Manche Menschen suchen nach Erklärungen in ihrer Religion, andere in ihrer persönlichen Erfahrung. Heute wollen wir uns damit beschäftigen, was die westliche Philosophie und der Buddhismus dazu zu sagen haben. Weil das Thema sehr komplex ist, wollen wir uns auf diese beiden Bereiche konzentrieren.

Frage an die Schülerinnen und Schüler

Wenn also von „letzten Fragen“ die Rede ist, was fällt euch dazu ein? Lasst einfach einmal euren Gedanken freien Lauf. Wir sammeln erst einmal alle Ideen an der Tafel und sehen dann weiter.

Tafelbild 1 – Brainstorming an der Tafel (Beispiele möglicher Schülerantworten)

- | | |
|---|---|
| - Gibt es einen Gott? | - Gibt es Wiedergeburt? |
| - Wo kommt dieser Gott her? | - Hat die Welt einen Anfang? |
| - Warum hat er die Welt erschaffen? | - Hat die Welt ein Ende? |
| - Warum gibt es überhaupt etwas und warum existiert nicht Nichts? | - Hat das Leben ein Ziel oder ist alles ein ewiger Kreislauf? |
| - Leben wir nach dem Tode weiter? | - Gibt es noch andere Universen? |
| - Wo war ich, bevor ich geboren wurde? | - Ist alles vergänglich? |
| - Wer hat die Welt erschaffen? | - Was währt ewig? |
| - Habe ich eine Seele? | - Was ist die Zeit? |
| - Ist die Seele unsterblich? | - Ist die Zeit absolut? |
| - Sind Geist und Materie eins oder verschieden? | - Ist der Raum unendlich? |

Weitere Hinweise für die Lehrkraft

Nachdem das Brainstorming abgeschlossen ist, sollte je nach Schülerantworten zunächst versucht werden, „echte“ und vermeintlich letzte Fragen voneinander zu trennen, mit dem Ziel, letztere zu eliminieren. Dabei können dann auch „Grenzfälle“ thematisiert werden, beispielsweise die Frage, ob die Zeit eine absolute oder relative Größe ist (zum Beispiel mit Blick auf die empirische Bestätigung der Einstein'schen Relativitätstheorie). Die zu vermittelnde Grundidee sollte sein, dass als wirklich letzte Fragen nur solchen gelten, die dem Bereich der Metaphysik zuzuordnen sind und auf die mit wissenschaftlichen Methoden (bis jetzt) keine Antworten gegeben werden können. Um das Thema an den Rändern nicht zerfasern zu lassen, ist eine Fokussierung auf Fragen mit Schnittmengen im Bereich Buddhismus und westliche Philosophie anzustreben. Ein Schwerpunkt auf Fragen der Existenz Gottes (was von Schülerseite möglicherweise geäußert wird) gehört

wie erwähnt eher in eine Unterrichtseinheit, die sich mit einem Vergleich von Buddhismus und Christentum oder Islam befasst.

Je nach den gemachten Schüleräußerungen kann jetzt eine Clusterbildung versucht werden. Dabei ist es natürlich möglich, dass die Lehrkraft noch auf wichtige Fragen hinweist, die vielleicht von den Lernenden nicht genannt wurden.

Cluster könnten beispielsweise wie folgt zusammengefasst werden:

Tafelbild 2 – Die wichtigsten „letzten Fragen“ – Zusammenfassung und Fokussierung der Schüleräußerungen

- Wurde die Welt erschaffen oder existiert sie aus sich heraus?
- Hat alles einen Anfang und ein Ende?
- Gibt es eine unsterbliche Seele?
- Sind Geist und Materie eins oder verschieden?
- Warum lebe ich auf dieser Welt?
- Wer bin ich, woher komme ich und wohin gehe ich?
- Und schließlich auch die Frage: Warum denken wir über all das nach?

➡ Wir nennen solche Fragen **metaphysische Fragen** = Fragen jenseits oder hinter der Natur/ des durch die Wissenschaft Beantwortbaren.

Lehrer-Input: Jetzt wollen wir uns ein wenig eingehender damit befassen, welche unterschiedlichen Antworten der Buddhismus und die westliche Philosophie auf diese (und ähnliche) Fragen geben. Dazu gehen wir in verschiedene Phasen der Gruppenarbeit. Jede Gruppe befasst sich mit verschiedenen Texten und stellt anschließend diese Texte vor. In den Gruppen sollt ihr die Texte gemeinsam erschließen und miteinander diskutieren. Anschließend wird jede Gruppe ihre Ergebnisse und vielleicht auch einen Standpunkt dazu (oder verschiedene Standpunkte) entwickeln und präsentieren.

Erste Gruppenarbeitsphase (Metaphysik im Buddhismus und der westlichen Philosophie)

Wir bilden jetzt drei Arbeitsgruppen, die sich mit Schriften zum grundsätzlichen Stellenwert metaphysischer Probleme befassen. Ist die Befassung mit letzten Fragen eigentlich wirklich wichtig? Was ist überhaupt das Ziel des Nachsinnens darüber?

Zwei Arbeitsgruppen setzen sich mit verschiedenen buddhistischen Schriften auseinander, eine weitere mit solchen der westlichen Philosophie. Jede Arbeitsgruppe enthält einen (oder mehrere) Texte mit Arbeitsaufgaben. Nach der Gruppenarbeitsphase werden die einzelnen Ergebnisse präsentiert.

Arbeitsgruppe 1

„Das Pfeilgleichnis“ – Was ist die Meinung des historischen Buddha Shakyamuni zu den letzten Fragen?

Arbeitsblatt 1 - Aufgaben

- Fasst den Text mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Warum weigert sich Buddha, die Fragen Malunkya-puttos zu beantworten, bzw. welche Antwort wird dem Fragesteller zu teil?
- Es ist von einem Mann die Rede, der von einem Pfeil getroffen wird. Für was, meint ihr, steht der Mann, für was der Pfeil?
- Wie sieht die „Lösung“ Buddhas aus? Ist das Nichtstellen einer Frage bereits eine Antwort? – Wie denkt ihr darüber?

Arbeitsgruppe 2

„Die Fragen des Königs Milanda“ – ein früher buddhistisch-westlicher Dialog eines (fiktiven?) griechischen Herrschers mit dem buddhistischen Mönch Nāgasena.

Arbeitsblatt 2 - Aufgaben

- Fasst den Text mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Was sagt Nāgasena über den Anfang der Welt und das Entstehen der Dinge?
- Welche Auffassung formuliert er hinsichtlich einer (unsterblichen) Seele?
- Sind seine Antworten überzeugend?

Arbeitsgruppe 3

„Die Suche nach letzter Wahrheit in der westlichen Philosophie“ (am Beispiel des griechischen Philosophen Platon)

Arbeitsblätter 3 (a-d) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- In welcher Sphäre der Welt ist nach Platon die höchste Wahrheit zu finden?
- Was würde ein moderner Wissenschaftler wohl zu dieser Auffassung sagen?
- Was ist eure Meinung dazu?

Lösungshinweise für die Lehrkraft

Arbeitsgruppe 1

„Das Pfeilgleichnis“ – Was ist die Meinung des historischen Buddha Shakyamuni zu den letzten Fragen?

Arbeitsblatt 1

- Fasst den Text mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Einer seiner Mönche fragt Buddha, ob die Welt ewig oder zeitlich sei, ob das Leben mit dem Vergehen des Körpers ende und ob der Erleuchtete ewig existiere. Buddha gibt keine Antwort auf diese Fragen, sondern erklärt dem Mann, dass er „nur“ lehre, wie das Leiden entsteht und auf welchem Weg es überwunden werden kann.

- Warum weigert sich Buddha, die Fragen Malunkya-puttos zu beantworten, bzw. welche Antwort wird dem Fragesteller zu teil?

Wenn er warten wolle, bis alle seine Fragen geklärt seien, würde er sterben bevor er das Heilsziel erlangt hat.

- Es ist von einem Mann die Rede, der von einem Pfeil getroffen wird. Für was, meint ihr, steht der Mann, für was der Pfeil?

Das leidhafte Dasein ist gleich einer schmerzhaften Wunde, die ein Pfeiltreffer auslöst. In wessen Körper ein Pfeil steckt, der will ihn zuerst wieder loswerden, damit seine Schmerzen nachlassen. Alle anderen Fragen nach Art und Beschaffenheit des Pfeils, dem Bogen oder dem Schützen sind dagegen sekundär.

- Wie sieht die „Lösung“ Buddhas aus? Ist das Nichtstellen einer Frage bereits eine Antwort? – Wie denkt ihr darüber?

Das menschliche Dasein ist leidhaft, selbst wenn alle diese Fragen beantwortet wären, würde sich daran nichts ändern. Daher ist nach dem Verständnis der Ursachen des Leidens und dem Weg seiner Überwindung zu trachten, das Wichtigste. Buddha zeigt an metaphysischen Fragen kein Interesse, weil die Befassung mit ihnen dem Ziel der Erlösung nicht dienlich ist. Womöglich ist der menschliche Geist gar nicht so beschaffen, dass er auf die „letzten Fragen“ eine Antwort finden kann.

Arbeitsgruppe 2

„Die Fragen des Königs Milanda“ – ein früher buddhistisch-westlicher Dialog eines (fiktiven?) griechischen Herrschers mit dem buddhistischen Mönch Nāgasena.

Arbeitsblatt 2 - Aufgaben

- Fasst den Text mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Ein König stellt an den Mönch Nāgasena eine Reihe von Fragen, zum Beispiel, ob alle Dinge einen Anfang haben und wo dieser Anfang zu finden sei und ob es ein Ende der Zeit gäbe. Auch will er wissen, wer das Ich sei, das die Welt durch die Pforten der Sinne wahrnimmt, und er will verstehen wie die Sinneswahrnehmung überhaupt funktioniert.

- Was sagt Nāgasena über den Anfang der Welt und das Entstehen der Dinge?

Wie ein Samenkorn stets wieder eine neue Pflanze hervorbringt, die erneut Früchte und Samen trägt und das über alle Zeiten, oder aus einem Ei immer wieder ein Huhn entsteht, genauso wenig sei ein Anfang des Zeitens laufs denkbar. Wie ein Kreis sei die Zeit, ohne Anfang und ohne Ende. Genauso verhalte es sich auch mit den Sinnesorganen, dem was sie erblicken und auch mit demjenigen, der erblickt. Die Vereinigung der drei erzeuge einen Sinnesindruck, aus der dann Begehren entspringt (man möchte gerne haben, was man gerade gesehen, gehört oder erfühlt hat). Aus dem Begehren erwachsen also die Sinne. Das Anhaften an ihnen ist die Quelle allen Leidens.

- Welche Auffassung formuliert er hinsichtlich einer (unsterblichen) Seele?

Eine Seele oder ein bleibendes Ich sind nirgendwo zu entdecken. Es gibt nur Sinnesregungen, wenn Sinnes- eindrücke vorliegen, die dann Verlangen erzeugen. Vereinfacht ausgedrückt: Das Auge sieht nur dann, wenn es etwas zu sehen gibt. Und wenn es etwas Schönes ist, will es es haben oder zumindest weiter betrachten. Gäbe es im Innern ein beharrendes Ich, das von Verlangen getrieben ist, dann müsste es durch jede einzelne Sinnespforte die Objekte der Außenwelt wahrnehmen können, das Auge beispielsweise auch hören und rie- chen können. Dass die Sinnesorgane unabhängig voneinander funktionieren, ist für Nāgasena ein Beweis, dass kein umfassendes Ich besteht, sondern es sich um den wesenlosen Ablauf von ewigen Reiz-Reaktions- mustern handelt. Erst wo alle Anhaftung schwindet, gibt es kein neues Werden (und damit kein Leiden) mehr. Das Erlösungsziel ist erreicht.

- Sind seine Antworten überzeugend?

Ein Einwand könnte lauten: Visuelle, akustische, taktile, olfaktorische und gustatorische Sensationen treten stets zusammen auf (wir sehen, hören und reichen zum Beispiel gleichzeitig), die Trennung Nāgasena sei daher ein idealtypisches Modell. In Wirklichkeit sind die Abläufe wesentlich komplexer und ohne das Wirken einer organisierenden Instanz im Körper gar nicht denkbar. Damit ist jedoch die Präsenz eines Ich gefragt, dessen Existenz der Mönch vehement in Frage stellt.

Arbeitsgruppe 3

„Die Suche nach letzter Wahrheit in der westlichen Philosophie“ (am Beispiel des griechischen Philosophen Platon)

Arbeitsblatt 3 (a-d) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Platon fragt, wie wir zu wirklicher Erkenntnis gelangen. Die Wahrnehmung durch die menschlichen Sinne hält er dabei für eine ganz unzuverlässige Quelle, denn wie oft unterliegen wir doch Sinnestäuschungen! Außerdem ist das, was sie wahrnehmen, veränderlich und vergänglich. Er vergleicht die Sinneswahrnehmung mit einem Menschen, der mit dem Rücken zum Eingang in einer Höhle hockt. Während draußen die Sonne scheint, sieht er lediglich die Bewegungen von Schatten an der Welt. Die Sinne zeigen also nur Abbilder der äußeren Welt, liefern uns aber keine Informationen darüber, wie diese in Wirklichkeit beschaffen ist.

Die menschliche Seele ist für Platon Teil der Weltseele, die einst von einem Schöpfer (Demiurgen) aus dem ewigen Sein der Ideenwelt in die materielle Welt gebracht wurde, um sie durch Vernunft vollkommener zu machen.

- In welcher Sphäre der Welt ist nach Platon die höchste Wahrheit zu finden?

Nach Platons Auffassung ist die Welt der Ideen ewig und unveränderlich. Damit sind nicht „Ideen“ im modernen Sprachgebrauch, etwa im Sinne von Einfällen oder Gedanken gemeint. Für Platon sind Ideen die Wirklichkeit in ihrer reinen Form, dazu zählt er auch Teile der Mathematik. Urbilder der Wirklichkeit seien sie, die in der sinnlich erfahrbaren Welt nur mehr oder weniger angemessen abgebildet werden. So gibt es den idealen Kreis, aber in der Natur nur Gebilde, die ihm mehr recht als schlecht nahekommen. Es gibt die Idee der Gerechtigkeit, doch wie schwer sie es hat, sich in der menschlichen Gesellschaft auch nur teilweise durchzusetzen, weiß jeder selbst. Genauso ist es mit der Idee der reinen Liebe, wenn wir uns einmal die konkreten menschlichen Beziehungen ansehen. Für Platon ist klar, dass wahre Erkenntnis nicht durch die Sinne, sondern allein aus den reinen Ideen kommen kann. Dieser Weg ist dem Menschen nicht verwehrt, er kann an der großartigen Welt der Ideen teilhaben, allein, weil seine Seele sich von der Weltseele ableitet, die den Ideen des Wahren, Guten und Schönen wesensverwandt ist.

- Was würde ein moderner Wissenschaftler wohl zu dieser Auffassung sagen?

Wissenschaftler akzeptieren als gültige Aussagen nur, was entweder bewiesen ist (Verifikation) oder als Aussage bisher nicht widerlegt worden ist (Falsifikation). Letzteres gilt aber nur unter der Voraussetzung, dass es im Prinzip widerlegt werden könnte, das heißt metaphysische Aussagen sind grundsätzlich nicht „wahrheitsfähig“. Platons Modell erlaubt keinerlei Bestätigung oder Widerlegung durch empirische Methoden, damit sind solche gemeint, die auf (sinnlicher) Erfahrung beruhen. Man kann seine Behauptungen weder widerlegen noch bestätigen. Gleiches gilt für seine Auffassungen von der menschlichen Seele und der Weltseele.

- Was ist eure Meinung dazu?

Einen Einwand findet man bereits bei Platons Schüler Aristoteles: Die Trennung von „reinen Ideen“ und Sinneswahrnehmungen führe zu einer unnötigen „Verdopplung“ der Welt. Kein wirkliches Problem würde durch sie gelöst. Die Sinne mögen unvollständige Eindrücke der Wirklichkeit liefern, aber sie sind immer noch die

zuverlässigste Quelle, über die wir verfügen. Nicht umsonst haben sie die Evolution des Menschen unter oft sehr widrigen Umweltbedingungen überhaupt erst ermöglicht.

Weitere Fragen: Wie entstand eigentlich (oder woher kommt) der Demiurg, der aus der ewigen die veränderliche Welt erschuf? Wenn es einen Welterzeuger gibt, wer hat dann diesen erschaffen und warum? Was war vor allem Anfang?

Wenn das ursprüngliche Sein vollkommen ist, wie konnte aus dem Vollkommenen überhaupt eine so unvollkommene Welt entstehen, in der wir leben? Wie kann Vollkommenes etwas Unvollkommenes hervorbringen – spricht das nicht gegen seine Vollkommenheit?

Zweite Gruppenarbeitsphase oder Partnerarbeit (Zeit, Seele und die Substanz der Welt)

Nachdem wir nun einige Unterschiede in den grundsätzlichen Zielen und Orientierungen buddhistischer und westlicher Philosophie hinsichtlich der „letzten Fragen“ herausgearbeitet haben, wollen wir uns einigen dieser Probleme ein wenig eingehender zuwenden. Dazu bilden wir jetzt neue thematische Arbeitsgruppen, die sich jeweils anhand eines Textes mit einer spezifischen Frage befassen. Anschließend präsentieren diese ihre Texte und das Ergebnis ihrer Erörterungen der ganzen Klasse. Da es viele Einzelheiten zu bearbeiten sind, werden die Arbeitsgruppen jetzt kleiner.

Arbeitsgruppe 1 (Seele und Substanz der Wirklichkeit)

Der griechische Philosoph Aristoteles über die Seele und die Substanz (als die wahre Wirklichkeit der Welt). Descartes Teilung von geistiger und materieller Welt.

Arbeitsblatt 4 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Was ist Substanz der Welt im Sinne von Aristoteles?
- Was sagt er über die Natur der Seele und deren Unsterblichkeit?
- Sind seine Antworten überzeugend?
- Wie begründet René Desartes die Existenz des Ich?
- Was ist sein Bild der Natur und was folgt daraus?

Arbeitsgruppe 2 (Die drei bzw. vier Siegel des Buddhismus - Nicht-Selbst und die „Große Leere“)

Wie lässt sich die Grundlage der buddhistischen Weltsicht zusammenfassen? Die buddhistische Anatta-Lehre und die „Große Leerheit“ (*shūnyata*).

Arbeitsblatt 5 (a-f) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Was ist die buddhistische Antwort auf den Substanzbegriff des Aristoteles? (Sprecht mit der AG eins, um herauszufinden, was damit gemeint ist). Wodurch unterscheidet sich die buddhistische „Ichlosigkeit“ von der David Humes?
- Was folgt daraus im Hinblick auf die Unsterblichkeit der Seele?
- Was denkt ihr über diese Erklärungen?

Arbeitsgruppe 3 (die „dharmas“)

Was ist letztlich wirklich?

Arbeitsblatt 6 (a-c) - Aufgaben

- Fasst den Text mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- die Elemente, die Atome und die *dharmas* – Nennt Gemeinsamkeiten und Unterschiede.
- Was ist nach der Lehre von den *dharmas* letztlich wirklich und warum?
- Was haltet ihr von diesen Erklärungen?

Arbeitsgruppe 4 (Die Zeit bei Augustinus und McTaggart)

Wie wirklich ist die Zeit überhaupt?

Arbeitsblatt 7 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Was ist der grundlegende Unterschied zwischen der Zeit-Auffassung von Augustinus (einem christlichen Mönch aus dem 4. Jahrhundert) und McTaggart (einem schottischen Philosophen des 20. Jahrhunderts)?
- Was folgt daraus, wenn wir über Dinge wie die Ewigkeit oder den Augenblick nachdenken?
- Was ist eure Meinung dazu?

Arbeitsgruppe 5 (Der Zeitbegriff bei Hegel und Nietzsche – die buddhistischen *Kalpas*)

Zeit als zielgerichtete Größe oder die „ewige Wiederkehr des Gleichen“?

Arbeitsblatt 8 (a-d) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Wodurch unterscheiden sich die Zeitauffassungen von Hegel und Nietzsche?/ Gibt es Übereinstimmungen mit dem Buddhismus? Was folgt aus dem Bibeltext und dem Zitat aus dem Roman Momo?
- Was folgt aus diesen verschiedenen Texten, wenn wir über Dinge wie die Ewigkeit oder den Augenblick nachdenken? Konsequenzen für das Alltagsleben?
- Könnt ihr sagen, wer eurer Meinung nach eher Recht hat?

Arbeitsgruppe 6 (Die Zeit im buddhistischen Denken)

Augenblick und Ewigkeit – Nirvana als Zeitlosigkeit

Arbeitsblatt 9 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Wodurch unterscheiden sich die verschiedenen Zeitauffassungen der Buddhisten?
- Was folgt daraus, wenn wir über Dinge wie die Ewigkeit oder den Augenblick nachdenken?
- Könnt ihr sagen, wer eurer Meinung nach eher Recht hat?

Arbeitsgruppe 7 (Zufall, freier Wille und Karmalehre)

Was entscheiden wir wirklich? – Bestimmt der Zufall unser Leben? – Ernten wir, was wir säen?

Arbeitsblatt 10 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Gibt es einen Widerspruch zwischen der Karmalehre und der buddhistischen Lehre vom Nicht-Selbst?
- Seht ihr eine Beziehung zwischen der Zufallstheorie und der Frage, ob die Menschen frei in ihrem Handeln sind?
- Was folgt aus diesen verschiedenen Auffassungen, wenn wir über die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Leben und das anderer Wesen nachdenken?
- Könnt ihr sagen, wer eurer Meinung nach eher Recht hat?

Lösungshinweise für die Lehrkraft

Arbeitsgruppe 1 (Seele und Substanz der Wirklichkeit)

Der griechische Philosoph Aristoteles über die Seele und die Substanz (als die wahre Wirklichkeit der Welt).
Descartes Teilung von geistiger und materieller Welt.

Arbeitsblatt 4 (a-c) - Aufgaben

- Fasst den Text mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Aristoteles fragt vor allem nach den wahrnehmbaren Wirkungen der Seele. Dabei betrachtet er sie weder als etwas Immaterielles (wie Platon) noch als etwas Körperliches. Er weist auf die Schwierigkeit hin, überhaupt von etwas Einheitlichem zu sprechen. Bei Pflanzen, Menschen und Tieren erfülle sie durchaus unterschiedliche Funktionen. Bei Pflanzen ermöglicht sie allein die Lebensfunktionen, bei Tieren auch die Empfindungen und beim Menschen darüber hinaus das geistige Bewusstsein.

- Was ist Substanz der Welt im Sinne von Aristoteles?

Er sieht in allen Dingen ein Prinzip am Wirken (*ousia*), eine Ursache für ihr Sein in der Welt. Dieses Sein sei unabhängig von allen veränderlichen und zufälligen Eigenschaften der Objekte.

- Was sagt er über die Natur der Seele und deren Unsterblichkeit?

Wenn sie auch vom Körper lösbar wäre, würde sie in den Gegenstandsbereich der Metaphysik fallen. Den „tätigen Geist“ hält er für denjenigen Teil der Seele, der auch abgetrennt vom Körper existieren könnte (da ist er wieder nahe bei Platon), demgegenüber sei der „aufnehmende Geist“ auf den Körper angewiesen und könne ohne ihn nicht wirken. Inwieweit die beiden Seelenteile identisch sind, ist offen.

- Sind seine Antworten überzeugend?

Möglicher Einwand: Aristoteles legt für die Existenz der *ousia* keine überzeugenden Belege vor. Die Funktionen, die er dieser Substanz zuschreibt, lassen sich auch ohne ihr Vorhandensein erklären.

- Wie begründet René Desartes die Existenz des Ich?

Er liefert eine logische Begründung. Ich kann an allem zweifeln, aber nicht daran, dass ich zweifle, sonst wäre ich ja nicht da und könnte nicht zweifeln. Daher sein Satz: „Ich denke, also bin ich“ (*cogito ergo sum*).

- Was ist sein Bild der Natur und was folgt daraus?

Die Welt besteht aus zwei nicht miteinander wechselwirkenden und voneinander verschiedenen Größen: Geist und Materie (*res extensa* und *res cogitans*). Descartes Weltbild ist also dualistisch. Die Natur und der menschliche Organismus funktionieren nach ihm wie Maschinen. Damit hat er Seele und Geist aus der Natur

hinausdefiniert. Dieses Denken bildet das methodische Grundprinzip der modernen Naturwissenschaft (Reduktionismus).

Arbeitsgruppe 2 (Die drei bzw. vier Siegel des Buddhismus - Nicht-Selbst und die „Große Leere“)

Wie lässt sich die Grundlage der buddhistischen Weltsicht zusammenfassen? Die buddhistische Anatta-Lehre und die „Große Leerheit“ (*shūnyata*).

Arbeitsblatt 5 (a-f) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Alle erzeugten Dinge sind vergänglich. Was wir durch die Sinne aufnehmen ist unrein, weil aus Begehren erzeugt. Alles Begehren ist leidhaft. Doch ist auch die Erfahrung des Leidens vorübergehend.

- Was ist die buddhistische Antwort auf den Substanzbegriff des Aristoteles? (Sprecht mit der AG eins, um herauszufinden, was damit gemeint ist). Wodurch unterscheidet sich die buddhistische „Ich-losigkeit“ von der David Humes?

Von der höchsten (nicht-sinnlichen) Wirklichkeit aus gesehen, haben die Dinge keinen bleibenden Kern, sie sind „leer“, das heißt, frei von allen Eigenschaften. Wo Aristoteles das Wirken einer Seele zu erkennen glaubt, sieht der Buddhismus lediglich Reiz-Reaktionsmuster am Wirken.

Dem Buddhismus ähnlich ist die Auffassung Humes. Auch er stellt die Existenz eines den Körper dauerhaft behausenden Ichs in Frage, allerdings hält er im Unterschied zu den Buddhisten die Sinneseindrücke für das einzig und wahrhaft Wirkliche. Seine Überlegungen haben ihren Ausgangspunkt zudem in der Wissenschaft. Er wollte eine zuverlässige Erkenntnistheorie formulieren, ihm ging es nicht um Fragen von Erlösung und religiösem Heil.

- Was folgt daraus im Hinblick auf die Unsterblichkeit der Seele?

Es existiert weder ein beharrendes Ich noch eine ewige Seele. Unsere Erfahrung der Welt wird über die fünf skandhas: den Körper, die Gefühle, unsere Wahrnehmungen und Willensregungen sowie unseren Geist gesteuert. Diese sind ebenso vergänglich wie alle anderen Phänomene.

- Was denkt ihr über diese Erklärungen?

Ein möglicher Einwand (oder Folgefragen) könnten lauten: Wenn es kein Ich und keine Seele gibt, wer ist es dann, der überhaupt leidet, wer ist es, der im Nirvana erlöst wird? Widerspricht diese Lehre nicht sich selbst? Was ist (oder was symbolisiert) eigentlich das Wasser oder das Feuer, von dem in den Gleichnissen die Rede ist, die diese Paradoxien auflösen wollen?

Arbeitsgruppe 3 (die „dharmas“)

Was ist letztlich wirklich?

Arbeitsblatt 6 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Es geht um die Frage, was ist wirklich an der Wirklichkeit. Sind Geist und wahrnehmbare Welt letztlich eins oder verschieden. Die grundlegenden Elemente der Wirklichkeit, die sich nicht weiter zerlegen lassen, werden im Buddhismus als „dharmas“ bezeichnet. Diese gelten zugleich als unerschaffen und unzerstörbar, als frei von Merkmalen und damit leer. Bis auf wenige (wie der dharma Nirvana) seien sie von etwas außerhalb ihrer selbst abhängig. Man versuchte im Buddhismus die eigene Auffassung von den dharmas mit den seinerzeit herrschenden Vorstellungen von Atomen bzw. den vier Elementen als den Grundbausteinen der Wirk-

lichkeit in Einklang zu bringen. Dabei ging es um die Frage, wie Form und Materie eigentlich zusammenhängen. Das Zerstören der Form, zum Beispiel das Zerschlagen einer Tasse, führt ja nicht zum Verschwinden des Porzellans (der Materie).

- die Elemente, die Atome und die *dharmas* – Nennt Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Alle drei hält man für Grundelemente der Wirklichkeit (zumindest bei den Atomen hat sich das allerdings als falsch herausgestellt). Die Atome gelten allein als die konstituierenden Elemente der physikalischen Welt, während die *dharmas* sich auch auf nicht-physikalische Gegebenheiten beziehen und auch Abstraktionen und soziale Phänomene umfassen. Die buddhistische Lehre von den Elementen analysiert diese vor allem als Eigenschaften der Wahrnehmung.

- Was ist nach der Lehre von den *dharmas* letztlich wirklich und warum?

Die Buddhisten sind darin eins, dass die *dharmas* frei von inhärenten Eigenschaften sind. Umstritten ist jedoch, ob sie real existieren oder ob es sich um Imaginationen des Geistes handelt. Kontrovers ist damit, ob Eigenschaften generell ein Merkmal der Dinge sind oder es sich lediglich um gedankliche Konstruktionen innerhalb des Wahrnehmungsprozesses handelt. Im ersten Fall wird die Existenz einer vom Geist unabhängigen Außenwelt vorausgesetzt, im zweiten wird die Existenz einer eben solchen verneint, zumindest jedoch in Frage gestellt.

- Was haltet ihr von diesen Erklärungen?

Möglicher Einwand (oder Folgefragen): Letztlich ist das aristotelische Problem der Substantialität von Wirklichkeit auch im Buddhismus nicht befriedigend gelöst. Nur-Geist-Philosophen liegen im Streit mit Anhängern eines letztlichen Dualismus von Geist und der vom Geist erkannten Wirklichkeit. Wenn letztlich alles Geist ist, warum nehmen wir dann überhaupt die physikalische Wirklichkeit als getrennt von diesem wahr?

Arbeitsgruppe 4 (Die Zeit bei Augustinus und McTaggart)

Wie wirklich ist die Zeit überhaupt?

Arbeitsblatt 7 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

McTaggart hält die Zeit für unwirklich. Weil sie sich nicht auf einen Punkt bringen lässt, sei die Gegenwart niemals bestimmbar. Dennoch gibt es ein „früher“ (bereits geschehen) und ein „später“ (noch nicht geschehen). Für Augustinus ist allein die Gegenwart wirklich. Ganz anders die Tralfamadorianer in Vonneguts „Schlachthof fünf“: Diese Außerirdischen leben zu allen Zeiten gleichzeitig, das Vergangene ist somit genauso real wie das Gegenwärtige und das Zukünftige immer schon geschehen ist.

- Was ist der grundlegende Unterschied zwischen der Zeit-Auffassung von Augustinus (einem christlichen Mönch aus dem 4. Jahrhundert) und McTaggart (einem schottischen Philosophen des 20. Jahrhunderts)?

Während McTaggart die Wirklichkeit der Gegenwart in Frage stellt, behauptet Augustinus, dass allein die Gegenwart wirklich sei, denn das Vergangene sei vergangen und das Künftige noch nicht geschehen.

- Was folgt daraus, wenn wir über Dinge wie die Ewigkeit oder den Augenblick nachdenken?

Wenn ein Moment der Gegenwart sich nicht wirklich auf einen Punkt bringen lässt, können wir die Gegenwart niemals präzise bestimmen. Jeder Augenblick unterteilt sich somit in das Geschehene und das noch nicht Geschehene, ist also frei von eigener Dauer. Ist der Augenblick somit zeitlos? Was unterscheidet ihn dann von der Ewigkeit?

- Was ist eure Meinung dazu?

Mögliche Reflexionen: Was folgt aus diesen Erwägungen für das Alltagsleben – vielleicht am Ende gar nichts? Gibt es vielleicht gar keine objektive Zeit? Stehen diese Gedanken in irgendeiner Beziehung zur persönlichen Zeiterfahrung eines jeden: dem einen rennt zum Beispiel die Zeit fort und der Tag müsste 48 Stunden haben, ein anderer hingegen langweilt sich unentwegt und empfindet die Zeit als einen dickflüssigen, trägen Strom. Ist Zeit am Ende eine rein subjektive Kategorie, hat jedes Wesen am Ende allein seine eigene Zeit? Kleine Kinder sagen es oft so: Wenn etwas schön ist, dann ist es im Nu vorbei, aber alles Langweilige und Lästige zieht sich endlos hin.

Arbeitsgruppe 5 (Der Zeitbegriff bei Hegel und Nietzsche – die buddhistischen *Kalpas*)

Zeit als zielgerichtete Größe oder die „ewige Wiederkehr des Gleichen“?

Arbeitsblatt 8 (a-d) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Bei Hegel ist die Zeit auf ein Ziel gerichtet. Anders als von einem leeren Raum (der bleibt, wenn man alle Dinge aus ihm entfernt), kann man nicht von einer leeren Zeit sprechen, in der alle Geschehnisse stattfinden. Vielmehr ist die Zeit selbst das Werden, Entstehen und Vergehen aller Dinge. Ungleich dem Raum, ist sie also kein leeres Gefäß. Sie hat kein Sein, sie ist Werden. Die Dinge gehen nicht unter, weil sie in der Zeit existieren, sondern ihre Endlichkeit ist der Grund ihrer Zeitlichkeit. Die Ewigkeit hebt die Zeit auf. Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit sind rein äußerliche Phänomene, die Ewigkeit ist das Sein und liegt (auch) im Jetzt.

Nietzsche verkündete (möglicherweise gar nicht ernst gemeint, sondern als Beschreibung eines Albtraums) die „Ewige Wiederkunft des Gleichen“, das heißt, die Vorstellung, das alles Geschehene schon unendlich oft geschehen ist und unendlich oft wiederkehren wird. Vielleicht steht im Hintergrund die Forderung, das Leben zu bejahen, um es so zu leben, dass man jeden Augenblick noch unendlich oft durchleben will.

Die Bibel lehrt, dass jedes Tun seine Zeit hat. Die Zeit selbst sei von Gott gegeben, der Mensch kann sie nicht ergründen. Im Roman Momo ist die Zeit ein großes Geheimnis, über das man viel nachdenken sollte.

- Wodurch unterscheiden sich die Zeitauffassungen von Hegel und Nietzsche?/ Gibt es Übereinstimmungen mit dem Buddhismus? Was folgt aus dem Bibeltext und dem Zitat aus dem Roman Momo?

Nietzsche erwägt die zyklische Zeit als die ewige Wiederkehr aller Ereignisse. Hier lassen sich Ähnlichkeiten zwischen der buddhistischen Vorstellung endlos aufeinander folgender Zeitalter mit seiner „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ herausarbeiten. Die Lernenden sollten selbst darauf kommen. Aber es gibt gravierende Unterschiede: Während Nietzsches Bild eher eine Horrorvision ist, will die buddhistische Lehre mit den Kalpas die Anfangs- und Endlosigkeit der leidhaften Wandelwelt definieren. Anders als bei Nietzsche gibt es einen Ausweg: das Nirvana liegt jenseits von Zeit, Werden und Wiederkehr.

Für Hegel ist die Zeit geschichtliches Werden, sie ist linear und auf ein Ziel gerichtet (in seiner Philosophie ist dies die Entfaltung und Erfahrung des Geistes in sich selbst). Seine Vorstellung einer Ewigkeit jenseits allen Werdens zeigt gewisse Ähnlichkeiten mit dem buddhistischen Nirvana.

Nach der Bibel ist die Zeit offensichtlich ein Geschenk Gottes an die Menschen. Bei „Momo“ offenbart sie ihr Geheimnis stets nur von Augenblick zu Augenblick.

- Was folgt aus diesen verschiedenen Texten, wenn wir über Dinge wie die Ewigkeit oder den Augenblick nachdenken? Konsequenzen für das Alltagsleben?

Wäre die Zeit zyklisch und ewig, hätte ein einzelner Augenblick keinerlei Wert und Bedeutung, unendlich wären alle Möglichkeiten und das Messen und Einteilen der Zeit ohne besonderen Wert und Nutzen. Ist die Zeit hingegen linear und irreversible, dann ist jeder Augenblick kostbar und unwiederbringlich. Jede Stunde des Lebens muss im Licht eines zu erreichenden Ziels sowie ihrer Einmaligkeit und Vergänglichkeit und damit

unter dem Gesichtspunkt der Verschwendung bzw. der Nutzung alternativer Möglichkeiten betrachtet werden.

Nach der Bibel soll man alles gut machen während der Zeit, die einem gegeben ist. Nach „Momo“ ist die Zeit das Leben selbst. Wer richtig lebt und jeden Atemzug bewusst wahrnimmt, der nutzt auch seine Zeit auf richtige Weise. Nicht aber jemand, der stets auf große und ferne Ziele blickt, statt auf das, was jeder Augenblick bereithält. Das ist auch der Kern buddhistischen Denkens.

Die westliche Kultur behandelt die Zeit zumeist als knappes Gut („time is money“), während man in Asien traditionell entspannter lebte. Doch heute hat sich das vielfach nivelliert.

- Könnt ihr sagen, wer eurer Meinung nach eher Recht hat?

Hinweis: Diese Frage kann weder empirisch noch logisch geklärt werden. Einen Anhaltspunkt liefert möglicherweise die Relativitätstheorie mit ihrer Lehre von der Zeit in Abhängigkeit von Raum und Lichtgeschwindigkeit – Doch hat dies irgendeine Relevanz für die menschliche Lebenswelt?

Neben weiteren Denkmodellen einer synchron existierenden Zeit (vgl. z.B. Arbeitsblatt 7c der Arbeitsgruppe 5) kann hier auch die Vorstellung einer rückwärts verlaufenden Zeit thematisiert werden, etwa wenn nach Erschlaffen der gewaltigen, einst durch den „Urknall“ ausgelösten Expansionsphase des Weltalls diese in eine Kontraktionsbewegung umschlägt. Ändert sich dann womöglich auch die Richtung der Zeit? Das Ende des Lebens würde so zu seinem Anfang: Auf den Friedhöfen erheben sich Menschen ihren Gräbern, statt zu altern werden sie von Tag zu Tag jünger, im Rückwärtslauf verstreicht die Zeit bis sie am Ende zu kleinen Kindern werden, in den Mutterleib zurückkehren und das Leben mit der Begegnung zweier Menschen schließlich sein Ende findet. In dem Film „Der seltsame Fall des Benjamin Button“ von David Fincher aus dem Jahr 2008 mit Brad Pitt und Cate Blanchett in den Hauptrollen wurden Aspekte dieser Thematik künstlerisch bearbeitet (basierend auf der Kurzgeschichte *The Curious Case of Benjamin Button* von F. Scott Fitzgerald). Für die Unterrichtseinheit wäre vor allem die Verbindung mit dem Kausalitätsprinzip und dem freien Willen interessant. Wenn die Wirkung nicht der mehr Ursache folgt, sondern ihr vorausgeht hätte weder die Karmalehre noch das Prinzip des freien Willens eine Grundlage.

Arbeitsgruppe 6 (Die Zeit im buddhistischen Denken)

Augenblick und Ewigkeit – Nirvana als Zeitlosigkeit

Arbeitsblatt 9 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Zeit existiert nur im Samsara, dem ewigen Kreislauf von Geburt und Tod, das Nirvana ist zeitlos. Nach der frühbuddhistischen Philosophie existieren die Dinge nur von Augenblick zu Augenblick, alle wirkliche Existenz ist somit nur momentan. Die Chan-Episode lehrt, dass die Zeit selbst das eigentliche Leben ist. Wer die un schönen Momente nicht erfahren will, kann auch die guten nicht wirklich wertschätzen. Ihm fehlt wirkliche Achtsamkeit.

- Wodurch unterscheiden sich die verschiedenen Zeitauffassungen der Buddhisten?

Die frühbuddhistischen Philosophen halten die Zeit offensichtlich für real, allerdings existiere sie nur für jeweils kurze Momente. Spätere buddhistische Philosophen wie Nāgārjuna lehren (wie auch der schottische Philosoph McTaggart) die Unwirklichkeit der Zeit, da sich die Gegenwart niemals auf einen Punkt bringen lasse. Daher sei die Zeit letztlich gar nicht existent. Ein anderer Philosoph des Mahayana-Buddhismus, Seng Zhao, hingegen interpretiert die Zeit als Gleichzeitigkeit von Stillstand und Bewegung, in ihrem Grunde sei sie unvergänglich.

- Was folgt daraus, wenn wir über Dinge wie die Ewigkeit oder den Augenblick nachdenken?

Liegt in jedem Augenblick die Ewigkeit? Sind Augenblick und Ewigkeit womöglich eins? Ist die Zeit am Ende einfach das, was jenseits von Augenblick und Ewigkeit liegt?

- Könnt ihr sagen, wer eurer Meinung nach eher Recht hat?

Hinweis: Ein zentrales Problem liegt in der Bestimmung der Zeitdauer eines Moments und damit in der korrekten Bestimmung, was mit diesem Begriff überhaupt gemeint ist. Wer dabei einen nachvollziehbaren menschlichen Maßstab zugrunde legt (etwa die Länge eines Augenaufschlags), der macht den Anthropozentrismus zur Messlatte der Welt, wer hingegen in winzigsten technischen Maßeinheiten (Bruchteile von Nanosenkungen u.ä.) glaubt, eine Antwort gefunden zu haben, wird eine Relevanz für das menschliche Leben kaum darstellen können. Philosophisch entzieht sich der Zeitbegriff einer endgültigen Definition. Vielleicht ist Zeit vor allem eine subjektive Erfahrung. Was zählt, ist das eigene Erleben der Zeit. Wie die Chan-Episode lehrt, soll man jeden Moment so nehmen, wie er ist. Wer in Hast und Eile lebt, nutzt die ihm zur Verfügung stehende Zeit nicht wirklich.

Arbeitsgruppe 7 (Zufall und freier Wille)

Was entscheiden wir wirklich? – Bestimmt der Zufall unser Leben?

Arbeitsblatt 10 (a-c) - Aufgaben

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Fan Zhen meint, dass die Seele identisch mit dem Körper sei. Wenn keine den Tod überdauernde Seele existiert, kann es auch keine Wiedergeburt und keine karmische Vergeltung in einem zukünftigen Dasein geben. Alles, was geschieht, ob einer Glück oder Pech hat im Leben, ob er reich oder arm, gesund oder krank ist, alles dies hängt wesentlich vom Zufall ab. Zufall kann mehreres bedeuten: etwas geschieht ohne oder ohne eine erkennbare Ursache oder vielleicht gibt es eine Ursache, aber man kann sie nicht genau bestimmen oder messen. Auch ist der Zusammenhang zwischen einer Ursache und einer (anderswo oder zu einem anderen Zeitpunkt) auftretenden Wirkung nicht klar oder nicht belegbar.

Der Buddhismus lehrt, dass unsere Taten, Worte und Gedanken darüber entscheiden, wie unser Dasein in dieser und künftigen Existenzen sein wird. Erfahren wir Glück und Freude, so geschieht dies, weil wir durch unser Tun in der Vergangenheit, die Grundlage dafür schufen, müssen wir hingegen Leid und Schmerz erfahren, so ist dies die Frucht früherer schlechter Handlungen, Worte oder Gedanken. In jedem Augenblick entscheiden wir somit selbst, wie unser künftiges Leben sein wird, „Schaffsal“ statt Schicksal sozusagen.

- Gibt es einen Widerspruch zwischen der Karmalehre und der buddhistischen Lehre vom Nicht-Selbst?

Auf den ersten Blick ja, denn wenn es keine bleibende Seele gibt, wer ist es dann, der das Karma, welches er heute erzeugt, in einem künftigen Leben erfahren wird? Doch heißt es, dass eine karmische „Schuld“ erst erlösche, wenn sie abgetragen ist, gleich einer Geldschuld, die solange bestehen bleibt, bis sie beglichen wird. Schuld und Schuldentilgung sind also unabhängig von der Person des Schuldners. Welche konkrete Rolle dabei das Ich spielt, ist eine im Buddhismus umstrittene Frage.

- Seht ihr eine Beziehung zwischen der Zufallstheorie und der Frage, ob die Menschen frei in ihrem Handeln sind?

Zufallslehre: Wenn alles nur Zufall wäre, könnten wir nicht voraussagen, welche Folgen bestimmte Handlungen oder Ereignisse haben. Vieles bliebe unerklärbar und in einer unerklärlichen Welt zu leben, wäre für viele Menschen mit großen Unsicherheiten und Ängsten verbunden.

Karmalehre: Der Mensch ist voll verantwortlich für alle seine Taten. Kein Handeln ist folgenlos, weder für ihn noch für andere Wesen. Wer achtsam lebt, keinem anderen Wesen Schaden zufügt, und auch auf seine Gedanken achtet und seine Worte mit Bedacht wählt, das heißt so, dass sie niemanden verletzen, der wird heute und in Zukunft die Früchte solch guten Tuns ernten.

- Was folgt aus diesen verschiedenen Auffassungen, wenn wir über die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Leben und das anderer Wesen nachdenken?

Menschen können zwar Verantwortung übernehmen, aber müssten sich evtl. eingestehen, dass die Früchte ihres Handelns nicht in ihren Händen liegen. Die Zufallstheorie würde auch das Wirken eines höheren Wesens in Frage stellen, es sei denn, man unterstellt, dass entweder willkürlich oder gar nicht handelt.

- Könnt ihr sagen, wer eurer Meinung nach eher Recht hat?

Hinweis: Hier stellt sich die Frage, wie bestimmte Auffassungen über den Zufall, die Determination des Weltgeschehens oder die karmische Kausalität die Art und Weise unser Handeln bestimmten. Damit im Zusammenhang kann reflektiert werden, wie die täglichen Erfahrungen im Leben entweder die Zufallstheorie oder die Karmalehre bestätigen bzw. in Frage stellen. Die Determinationslehre steht nicht in einem absoluten Gegensatz zum freien Willen. Es gibt auch Philosophen, die einen eingeschränkten freien Willen innerhalb eines im Großen und Ganzen vorgestimmten Geschehens für möglich halten.

Weitere Hinweise für die Lehrkraft

Um an den Gedanken einer Wirklichkeit jenseits sinnlicher Erfahrung heranzuführen, kann die Lehrkraft die Schüler zum Beispiel bitten, ihre Augen zu schließen und sich vorzustellen, dass sie nun keinen Gegenstand mehr sehen können. Alsdann können sie sich vorstellen, nun auch ihre Ohren mit Watte zu verstopfen, um auch keine Töne mehr zu vernehmen, sodann auch nichts mehr berühren, nichts zu schmecken und auch ihre Nasenlöcher vor allen Geruchsempfindungen zu verschließen. Wenn so die empirische Wirklichkeit schwindet, was bleibt dann noch? – Die Schülerinnen und Schüler sollten nach einigem Nachdenken selbst darauf kommen: der leere Raum und der stetige Strom der Zeit.

Anschließend an diese Übung kann man nachfragen, wie den Schülerinnen und Schülern denn die Objekte der Welt erschienen sind, nachdem die Augen verschlossen waren. Manche werden antworten: in Form von Bildern, andere vielleicht als Wörter und Gedanken. Auf diese Weise kann jetzt ein Bogen zu den Mahayana-Schulen des *Madhyamaka* und *Yogācāra* geknüpft werden: Man stellt sich zum Beispiel eine Vase vor, aber nachdem sie zerbrochen ist, sind nur noch die Scherben da. Die Vorstellung hat keine begriffliche Entsprechung mehr, existiert in unserem Kopf aber dennoch weiter. Daraus haben einige der Mahayana-Philosophen abgeleitet, dass die Dinge nur ihrer Benennung nach existieren, in Wirklichkeit aber wesenlos und leer (*śūnyā*) seien. Unsere alltägliche Wirklichkeit sei somit nichts als eine Illusion, einem Traumgebilde gleich. Daraus entsprang die Frage, was denn diesen Traum verursacht habe, bzw. was Wirklichkeit in letzter Instanz überhaupt sei. Wer sich im Dunkeln erschrickt, weil er meint eine Schlange vor sich zu erblicken und dann feststellt, dass es nur ein Stock war, saß einer Täuschung auf. Aber der Stock, der die Täuschung auslöste, war doch real! – Und ebenso der der Täuschung erliegende Geist? Um diese Frage entbrannte bereits vor über zweitausend Jahren ein Streit unter den buddhistischen Philosophen Indiens.¹ Die Anhänger der *Yogācāra*-Richtung (Nur-Geist-Schule) vertraten die Auffassung, dass alles nur im Geist existiere. Weder Schlange noch Stock seien also real. Der Geist bestehe außer den Wahrnehmungen der fünf Sinne als Grundlage des individuellen Bewusstseins noch aus den Willenskräften (*manas*) und dem universellen Speicherbewusstsein (*ālaya vijñāna*), dem Ozean des überindividuellen Bewusstseins seit anfangsloser Zeit. Auch das Nirvana wird so zu einer Konstruktion des Geistes. Demgegenüber behaupten die Vertreter der *Madhyamaka*-Richtung, dass man über die Realität hinter den Dingen nicht wirklich etwas sagen könne, da die Worte hier versagten. Doch ließen ihre Verneinungen das Eigentliche ungesagt und so schlossen sie aus der wechselseitigen Abhängigkeit aller Phänomene im Wahrnehmungsakt lediglich auf deren substantielle Leerheit.

¹ Im Lankavatara-Sutra heißt es, dass es kein Unterschied sei, ob man über das Horn eines Hasen (Einbildung) oder das Horn eines Bullen (real) spreche, beiden käme, von der höchsten Wirklichkeit aus gesehen, keinerlei substantielle Existenz zu (siehe Lankavatara-Sutra a.a.O.).

Hinsichtlich der Frage der Willensfreiheit kann die Lehrkraft ggf. auch auf neuere Beiträge der Hirnforschung zur Debatte um die Willensfreiheit verweisen. In einem klassischen Experiment Anfang der 1980er Jahre untersuchte der Neurophysiologe Benjamin Libet von der University of California den Zusammenhang zwischen Hirnaktivitäten und Willensentscheidungen. Versuchspersonen sollten dabei die rechte Hand oder die linke Hand bewegen, sobald sie den Drang dazu verspürten. Mit Hilfe einer speziellen Uhr mussten sie diesen inneren Impuls datieren. Währenddessen registrierten die Wissenschaftler mittels Elektroenzephalografie das so genannte negative Bereitschaftspotenzial im motorischen Cortex – eine Hirnaktivität, die im Vorfeld von willkürlichen Bewegungen auftritt. Zu seiner eigenen Überraschung musste Libet feststellen: Das Bereitschaftspotenzial trat einige hundert Millisekunden vor der bewusst erlebten Handlungsabsicht auf. Einige Neurowissenschaftler und Philosophen schlossen daraus, dass nicht die bewusste Willensentscheidung, sondern unbewusste Hirnaktivitäten für die Handlungen eines Menschen kausal bestimmend sind. Doch das Experiment und die Interpretationen gerieten im Laufe der Jahre immer wieder unter Beschuss. 2008 wurden ähnliche Experimente durchgeführt. Bei aller medialen und fachlichen Aufmerksamkeit erfuhr auch diese Studie einige Kritik. So lag die Trefferquote der Voraussage nur bei etwa 60 Prozent und damit nur leicht über dem Zufallsniveau von 50 Prozent. Ob „das Hirn den Willen bestimmt“ ist also nach wie vor umstritten.¹ Auch kann man grundsätzlich in Frage stellen, ob solche Befunde der neurophysiologischen Forschung überhaupt etwas Substantielles zum Problem freier Willensentscheidung als Frage ethischer Urteilsbildung im Geflecht von Freiheit und Umweltdeterminanten aussagen. Die Frage, ob der Wille frei ist, so eine mögliche Kritik, hängt doch nicht von hundert Millisekunden in neuronalen Prozessen ab!

Ergebnisoffenes Unterrichtsgespräch über die philosophische Haltung des Buddhismus, etwa entlang der folgenden Fragen und Beispiele:

1. Unbeständigkeit

- a) Die Welt besteht aus Atomen und noch kleineren Elementen, die ständig neue Verbindungen eingehen. Was uns als fest und unveränderlich erscheint, ist in Wirklichkeit unablässiger Veränderung unterworfen.
- b) Ein Mensch erscheint als festes Gebilde, doch sein Leib besteht aus den Elementen, aus denen auch der übrige Kosmos gemacht ist. Alles Leben vergeht schließlich. Die Sterblichkeitsrate aller geborenen Geschöpfe beträgt 100%.
- c) Unsere Umgebung ist ebenfalls unbeständig. Betrachten wir einmal eine Landschaft im Zeitraffer: Wo vor kurzem noch Blumen blühten, welken heute die Gräser und bald verschwinden auch diese. Einst war an diesem Ort vielleicht ein See, dann sank der Wasserspiegel und ein Sumpf entstand. Andauernde Trockenheit brachte auch ihn zum Verschwinden und ließ später eine Wiese entstehen. Schließlich verödete auch dieses Land, und wo sich einst die Wolken in Wasser spiegelten, ist heute eine Wüste.

2. Leidhaftigkeit

- a) Alles Unreine (gemeint ist damit: alles auf Wollen und Verlangen Gegründete) ist leidhaft.
- b) Die Leidenschaft ist das, was das Leiden schafft.
- c) Verlangen führt zu Leiden: Ich bekomme nicht, was ich begehre (z.B. schicke Klamotten) und das führt zu Enttäuschung.
- d) Bekomme ich hingegen, was ich haben will, so stellt sich oft recht schnell heraus, dass es meine Erwartungen nicht erfüllt (z.B. wenn ein Kleidungsstück aus der Mode kommt oder ich mich am Objekt meiner Begierde satt gesehen habe). Als Folge tritt wiederum Unzufriedenheit ein.

3. Leere – Alles ist frei von einem dauernden Selbst

¹ Quelle: <https://www.dasgehirn.info/entdecken/moral-und-schuld/frei-oder-nicht-frei-8200> (20.2.2016).

- a) Ich suche das Ich in meinem Körper, doch kann es dort nicht finden: auch schaue ich im Herzen nach und im Kopf: es ist auch dort nicht auszumachen.
- b) Ist mein Ich dauerhaft: Bin ich identisch mit dem, der ich als kleines Kind war? Werde ich im Alter noch derjenige sein, der ich jetzt bin? Gibt es etwas, das mein Wesen ausmacht? Ist es vielleicht die Erinnerung – oder schwindet diese am Ende ebenfalls, (man denke nur an Demenzkranke oder Alzheimer Patienten).
- c) Wie kommen mein Sinneseindrücke und mein Geist eigentlich zustande? Existieren sie in nur in Verbindung mit einer äußeren Wirklichkeit, die mir diese Eindrücke verschafft und meine psychischen Prozesse erst ermöglicht? Wo verläuft die Grenzlinie zwischen der Wahrnehmung und dem Wahrgenommenen?

4. Die Erlösung - das Nirvana

- a) Das Nirvana ist der Zustand des Unbedingten und Unerschaffenen. Der Wortstamm ist *va* (wehen, verwehen) und steht für das Verschwinden der Begierden und des Verlangens nach Verkörperung. Der Buddhismus spricht von „Triebversiegung“ und dem „Verlöschen des Lebensdurstes“.
- b) Nach der buddhistischen Lehre gibt es im Nirvana kein Kommen und Gehen, keine Geburt und keinen Tod, kein Werden und Vergehen, keine Reinheit und keine Befleckung. – Existiert ein solcher Zustand oder existiert er nicht? Das Lankavatara-Sutra lehrt zum Beispiel: *Das Nirvana ist frei von Existenz wie von Nicht-Existenz!*¹
- c) Nirvana ist der Zustand frei von aller Anhaftung und frei von allem Leid. Nirvana wird auch als das Unausprechliche, das Zeichenlose, das Wunschlose oder das Todlose bezeichnet.
- d) Als das Unausprechliche entzieht es sich jedweder Definition, als Zeichenloses besitzt es nichts, woran es zu erkennen wäre. Man soll auch nicht danach streben, es zu definieren und in Worte zu fassen, sondern sich mit seiner Unbeschreibbarkeit zufrieden geben. Als das Wunschlose entzieht sich das Nirvana dem Begehren, es ist gleich einem anderen Namen des Buddha: die *Soheit*.

Mögliche Vertiefung

Im Folgenden werden einige Beziehungen zur Philosophie der Gegenwart sowie einige weitere innerbuddhistischer Kontroversen zur Wirklichkeit der sinnlich erfahrbaren Welt und des Nirvana erarbeitet.

Lehrervortrag

Wir haben uns nun bereits mit einigen Standpunkten zu den „letzten Fragen“ aus buddhistischer und westlich-philosophischer Sicht ein wenig vertraut gemacht. Dabei ist uns klar geworden, dass es weder innerhalb der westlichen Denker noch innerhalb der Buddhisten selbst dazu einheitliche Auffassungen gibt. Zum Abschluss wollen wir uns daher mit einigen kontroversen Positionen im Einzelnen befassen. Auch hier wollen wir den Blick sowohl auf Gemeinsamkeit als auch Unterschiede zwischen West und Ost legen.

Dritte Gruppenarbeitsphase (Gesamtübersicht und neue Entwicklungen)

Jetzt bilden wir zwei Arbeitsgruppen, eine zum Vergleich von Buddhismus und moderner Phänomenologie (damit ist eine Richtung der Philosophie gemeint, die den Ursprung der Erkenntnisgewinnung in unmittelbar gegebenen Erscheinungen sieht) und zum zweiten eine zur Vertiefung der (alten und neuen) Frage nach dem Wesen der Zeit. Grundlage ist Martin Heideggers Werk „Sein und Zeit“.

¹ Lankavatara-Sutra: Die makellose Wahrheit erschauen, aus dem Sanskrit übersetzt von Karl-Heinz Golzio. München 2010.

Die beiden Arbeitsgruppen erhalten unterschiedliche Texte, jedoch mit teilweise gleichen Aufgaben. Die Ergebnisse der Bearbeitung können dann in einer Diskussion mit der gesamten Klasse verglichen werden.

Lest die Arbeitsblätter gründlich durch. Hier wird eine Reihe verschiedener Positionen dargestellt. Versucht ein wenig Struktur in diese Fragen zu bringen. Welche Probleme sind miteinander verbunden und auf welche Weise? Denkt dabei an das, was wir bereits in den vorangegangenen Arbeitsgruppen erarbeitet haben. Wo sind Übereinstimmungen zu finden, wo herrschen Gegensätze?

Arbeitsgruppe 1 (Buddhistische und moderne phänomenologische Diskussionen über die Beziehung von Geist und materieller Welt)

Qualia und dharmas - Wie wirklich ist die sinnlich erfahrbare Welt eigentlich?

Arbeitsblatt 11 (a-c) - Aufgaben – (Arbeitsblatt 13 und 14 für beiden Gruppen)

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Gibt es Übereinstimmungen zwischen dem Qualia-Begriff der modernen Phänomenologie und der buddhistischen Lehre von den dharmas?
- Macht euch noch einmal klar, was mit Begriffen wie Nirvana, Samsara, dharmas und Shūnyata gemeint ist.
- Versucht zum Schluss, die innerbuddhistischen Kontroversen und Gemeinsamkeiten zu den „letzten Fragen“ zusammenzufassen. Auf den ersten Blick werden sehr viele verschiedene Dinge angesprochen, so dass manches vielleicht sehr kompliziert oder gar verworren wirkt. Erstellt eine Mind-Map und versucht, die verschiedenen Positionen ein wenig zu veranschaulichen? Was hängt wie zusammen? Versucht die „großen Fragen“ herauszufiltern, aus denen sich dann weitere Einzelfragen ableiten lassen. Schreibt alles auf eine Folie oder einen großen Bogen Blatt Papier und stellt durch Kreise, Verbindungslinien oder mit anderen Hilfsmittel Beziehungen her!
- Was ist eure persönliche Meinung zu diesen Fragen?

Arbeitsgruppe 2 (Welche Berührungspunkte gibt es zwischen Heidegger und den alten Lehren der buddhistischen Philosophie)

Zeit und Sein

Arbeitsblatt 12 (a-b) – Aufgaben (Arbeitsblatt 13 und 14 für beiden Gruppen)

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.
- Gibt es Ähnlichkeiten zwischen Heideggers Daseinslehre und den buddhistischen Auffassungen von Sein und Zeit?
- Macht euch noch einmal klar, was mit Begriffen wie Nirvana, Samsara, dharmas und Shūnyata gemeint ist.
- Versucht zum Schluss, die innerbuddhistischen Kontroversen und Gemeinsamkeiten zu den „letzten Fragen“ zusammenzufassen. Auf den ersten Blick werden sehr viele verschiedene Dinge angesprochen, so dass manches vielleicht sehr kompliziert oder gar verworren wirkt. Erstellt eine Mind-Map und versucht, die verschiedenen Positionen ein wenig zu veranschaulichen Was hängt wie zusammen? Versucht die „großen Fragen“ herauszufiltern, aus denen sich dann weitere Einzelfragen ableiten lassen. Schreibt alles auf eine Folie oder einen großen Bogen Blatt Papier und stellt durch Kreise, Verbindungslinien oder mit anderen Hilfsmitteln Beziehungen her!
- Was ist eure persönliche Meinung zu diesen Fragen?

Lösungshinweise für die Lehrkraft

Arbeitsgruppe 1 (Buddhistische und moderne phänomenologische Diskussionen über die Beziehung von Geist und materieller Welt)

Qualia und dharmas - Wie wirklich ist die sinnlich erfahrbare Welt eigentlich?

Arbeitsblatt 11 (a-c) – Aufgaben (Arbeitsblatt 13 und 14 für beiden Gruppen)

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Thomas Nagel geht es um den subjektiven Charakter von Erfahrung. Ein Mensch nimmt die Welt anders wahr als ein Hund oder eine Fledermaus. Können wir jemals nachvollziehen, wie andere Wesen fühlen und was sie auf welche Weise wahrnehmen? – das ist seine Ausgangsfrage.

Qualia sind die subjektiven Empfindungen und Erfahrungen, persönlichen Erlebnisse sozusagen, ausgelöst durch Reize unserer Umwelt. Eines ihrer Merkmale ist, dass sie sich aufgrund ihrer Subjektivität nicht wissenschaftlich erforschen lassen. Ein Beispiel: Zwei Menschen und ein Hund betrachten einen Sonnenuntergang. Löst er bei allen die gleichen Wahrnehmungen aus? Dem einen ist vielleicht kalt und er will schnell nach Hause, der andere wird von romantischen Gefühlen überwältigt. Dem Hund wiederum sind die Gerüche der Umgebung viel wichtiger als das Licht des untergehenden Sonnengestirns. Was wäre, wenn einer der beiden Betrachtenden farbenblind ist? Aus dieser Frage folgen weitere Überlegungen: Nehmen wir bei gleichen Objekten und in gleicher Umgebung Gleiches wahr oder vielleicht ganz Unterschiedliches? Und wie ist die Welt jenseits unserer Wahrnehmungen? Wenn es so viele verschiedene Wahrnehmungen wie es Lebewesen gibt, sind dann diese Wahrnehmungen alle real oder am Ende nur unterschiedliche Arten von Täuschungen?

- Gibt es Übereinstimmungen zwischen dem Qualia-Begriff der modernen Phänomenologie und der buddhistischen Lehre von den dharmas?

Qualia und dharmas beziehen sich beide auf die Art und Weise, wie die Dinge dem Geist erscheinen, gemeinsam ist ihnen also der Bezug auf Wahrnehmungs- und Bewusstseinsprozesse sowie die dabei stets eingeschlossene Problematik, dass die Dinge nicht so sind, wie sie erscheinen. Umstritten ist zudem, ob man sie überhaupt als existent betrachten kann.

- Macht euch noch einmal klar, was mit Begriffen wie Nirvana, Samsara, dharmas und Shūnyata gemeint ist.

Samsara ist der ewige Kreislauf von Geburt und Tod. Nirvana ist das Unbedingte und Unerschaffene, Shūnyata die allen Dingen zugrunde liegende Leerheit. Im frühen Buddhismus ist mit letzterem nur das Nicht-Selbst gemeint, im späten Mahayana-Buddhismus wird Shūnyata zu einer sehr geläufigen Kategorie, die teilweise an Stelle von Nirvana gebraucht wird, zumindest zerfließen die Grenzen. Die dharmas sind die Grundelemente der Wirklichkeitserfahrung, dies schließt Atome ebenso ein wie psychische und soziale Phänomene.

- Versucht zum Schluss, die innerbuddhistischen Kontroversen und Gemeinsamkeiten zu den „letzten Fragen“ zusammenzufassen. Auf den ersten Blick werden sehr viele verschiedene Dinge angesprochen, so dass manches vielleicht sehr kompliziert oder gar verworren wirkt. Erstellt eine Mind-Map und versucht, die verschiedenen Positionen ein wenig zu veranschaulichen Was hängt wie zusammen? Versucht die „großen Fragen“ herauszufiltern, aus denen sich dann weitere Einzelfragen ableiten lassen. Schreibt alles auf eine Folie oder einen großen Bogen Blatt Papier und stellt durch Kreise, Verbindungslinien oder mit anderen Hilfsmitteln Beziehungen her!

siehe Tafelbild 5.

- Was ist eure persönliche Meinung zu diesen Fragen?

Hier können nun hundert Blumen erblühen.

Arbeitsgruppe 2 (Welche Berührungspunkte gibt es zwischen Heidegger und den alten Lehren der buddhistischen Philosophie)

Zeit und Sein

Arbeitsblatt 12 (a-b) – Aufgaben (Arbeitsblatt 13 und 14 für beiden Gruppen)

- Fasst die Texte mit euren eigenen Worten so kurz wie möglich zusammen.

Für Heidegger ist das Sein des Menschen durch seine Zeitlichkeit bestimmt, also dadurch, dass er selbst endlich ist. Jeder, der darüber nachdenkt, wird gewahr, dass er sterben muss. Dieser Gedanke erfüllt die meisten Menschen mit Sorge. Um von dieser loszukommen, stürzt man sich in alle möglichen Geschäftigkeit und sucht alle möglichen Zerstreuungen. Doch was wir auch tun, der Tod und damit das Ende unserer Zeitlichkeit sind unvermeidlich. Daher sagt Heidegger, dass alles Sein im Tode endet. Die Endlichkeit unserer Zeit ist das erste und naheliegende. Die Vorstellung einer möglicherweise unendlichen Zeit, also einer nach dem Tode weitergehenden Zeit, ist erst eine daraus abgeleitete Vorstellung. Nur aus dem Gefühl der endlichen Zeit fangen wir an, diese einzuteilen und zu berechnen. Und stets erinnert uns der Tod: Die Zeit ist knapp. Vielleicht kann man Heidegger so interpretieren: Es gibt nur eine Zeit – deine Zeit!

- Gibt es Ähnlichkeiten zwischen Heideggers Daseinslehre und den buddhistischen Auffassungen von Sein und Zeit?

Heidegger setzt die Zeit mit dem Sein gleich. Weil die Zeit unbeständig ist, kommt er damit dem Daseinsmerkmal der Unbeständigkeit (siehe die Drei/Vier Siegel der buddhistischen Lehre) recht nahe. Allerdings scheint er im Unterschied zur buddhistischen Philosophie die Zeit als Seiendes wahrzunehmen. Doch ob sie wirklich unabhängig von etwas anderem existiert, (wie die „Substanz“ des Aristoteles), ist strittig. Aus buddhistischer Sicht ist sie ein „bedingter dharma“, das heißt, ihr in Erscheinung treten ist von weiteren Faktoren abhängig. Die Zeit existiert nicht aus sich heraus.

- Macht euch noch einmal klar, was mit Begriffen wie Nirvana, Samsara, dharmas und Shūnyata gemeint ist.

s.o.

- Versucht zum Schluss, die innerbuddhistischen Kontroversen und Gemeinsamkeiten zu den „letzten Fragen“ zusammenzufassen. Auf den ersten Blick werden sehr viele verschiedene Dinge angesprochen, so dass manches vielleicht sehr kompliziert oder gar verworren wirkt. Erstellt eine Mind-Map und versucht, die verschiedenen Positionen ein wenig zu veranschaulichen. Was hängt wie zusammen? Versucht die „großen Fragen“ herauszufiltern, aus denen sich dann weitere Einzelfragen ableiten lassen. Schreibt alles auf eine Folie oder einen großen Bogen Blatt Papier und stellt durch Kreise, Verbindungslinien oder mit anderen Hilfsmitteln Beziehungen her!

s.o.

- Was ist eure persönliche Meinung zu diesen Fragen?

s.o.

Weitere Hinweise für die Lehrkraft

Im japanischen Zen-Buddhismus hat Meister Dogen im Shōbōgenzō (Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges, ein im 13. Jahrhundert entstandenes Werk) Sein und Zeit in der Weise bestimmt, dass das Seiende

selbst die Zeit sei, das heißt, für ihn gibt es kein ewiges oder überzeitliches Sein.¹ Eine Auffassung, die sich im 20. Jahrhundert dann in Heideggers „Sein und Zeit“ wiederfindet. Anders als für Heidegger, der dieses Sein vor allem auf den Geist und die Furcht vor Tod bezieht, sind es bei Dogen Körper und Geist selbst: „*Die Zeit, die mit dem Herzschlag und dem Atem hervorgeht ist die eigene Lebenszeit.*“²

Die Idee, dass der Zeit nur ein vorübergehendes Sein zukomme, haben die Lernenden bereits bei Augustinus kennengelernt, dem die Vergangenheit nur Erinnerung, die Zukunft allein Erwartung war. Die Gegenwart als flüchtiger Augenblick der Aufmerksamkeit hingegen existiere wirklich. Allein der Augenblick sei wirklich, obgleich er nicht mehr sei als ein Vorüberhuschen von der Zukunft in die Vergangenheit. Aristoteles hat die Gegenwart als ausdehnungsloses „Jetzt“ gedacht. Über die Unwirklichkeit des auf diese Weise hypostasier-ten Augenblicks hat sich bereits McTaggart (1908, S.456ff) Gedanken gemacht. Er hielt umgekehrt die Gegenwart für unwirklich und ließ nur die Vergangenheit im Sinne von „bereits geschehen“ sowie die Zukunft im Sinne von „noch nicht geschehen“ gelten. Im Unterschied zu den frühen Buddhisten sah er keine Möglichkeit, die Zeit auf einen Punkt zu bringen. Deren Auffassung nicht ganz unähnlich ist hingegen die Position Kants, wie er sie in der Kritik der Urteilskraft niedergelegt hat: Eine Einheit für die Zeitmessung könne nur gelingen, wenn sie durch rein „sinnliche Apprehension“ zustande komme. (Kritik der Urteilskraft, Paragraphen 26 u.27, bes. A 99).

Wie bei den dharmas so gibt es auch in der modernen Phänomenologie eine Kontroverse darüber, um was es sich bei ihnen überhaupt handelt, bzw. sie tatsächlich existieren. Sind Qualias bloße Charakterisierungen eines bewussten Zustands „... im Hinblick darauf (...) wie es ist in ihm zu sein“³ oder handelt es sich um manifestierte Eigenschaften der physikalischen Wirklichkeit? Unter den frühbuddhistischen Philosophen wurden die dharmas ursprünglich als die konstituierenden Elemente der Wirklichkeit angesehen, erst später kam die Vorstellung auf, sie als Teile des Wahrnehmungsapparates aufzufassen. Die dahinter liegende Monismus-Dualismus Kontroverse spiegelt sich auch in der heutigen Diskussion um die Natur der Qualia. Es findet sich eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Auffassungen.

Beiden, Qualia und dharmas, ist also der Streit um ihren ontologischen Status gemeinsam, wobei die Diskussion sich jeweils unterschiedlicher Begrifflichkeiten bedient. Die indischen und chinesischen Denker konnten sich nicht einigen, ob es sich bei den dharmas um Elementarfaktoren des Geistes oder der Wirklichkeit handelt, während die modernen Qualia-Diskutanten darüber streiten, ob die Qualias als mentale Phänomene physikalisch reduziert werden können oder ob sie kontingent sind.

Tafelbild 3 – Übersicht über die innerbuddhistischen Kontroversen zu den „letzten Fragen“

„dharmas“ → das letztlich Reale ?
 → oder ist die gesamte erfahrbare Welt nur Täuschung ?

- Ist die höchste Wirklichkeit nicht dual ist (sie kann nicht wirklich in einen Wahrnehmenden und das Objekt seiner Erkenntnis geteilt werden)?

DARAUS FOLGT:

¹ Siehe zum Beispiel die Analyse bei Böhme 2014, S.166ff, unter Verweis auf Ohashi Elberfeld.

² Böhme 2014, S.172.

³ Chalmers 2009, S.119.

Alle Erkenntnis wäre somit Selbsterkenntnis des Geistes.

- Problem: Ist der erkennende Geist real?
- **Unterschiedliche Auffassungen über die Existenz:**
 1. Nur-Geist-Schule: „Auch die dharmas sind nur eine Illusion“
 2. Realisten: Der Geist und die Wirklichkeit sind beide real.
 3. „Mittlerer Weg“: Eine Auffassung jenseits von „Die Dinge existieren und die Dinge existieren nicht“ (Methode: Alles wird in Frage gestellt, bis das gilt, was nicht mehr in Frage gestellt werden kann)

Orientierungspunkte für mögliche Diskussionen in einem abschließenden Unterrichtsgespräch

Mögliche Fragen (und Antworten) als Grundlage zur vertieften (ergebnisoffenen) Diskussion:

Wenn Nirvana und Samsara letztlich eins sind, wie kann es dann eine Erlösung aus dem Daseinskreislauf geben?

Wenn es keine Seele gibt, die den Tod überdauert, welchen Sinn hat dann noch die Karmalehre. Es gäbe ja dann nichts mehr, was die Existenz des Handelnden verbürgt. Sind die buddhistischen Beispiele von Feuer und Kerze, vom „subjektlosen Ausgleich“ wirklich nachvollziehbar und akzeptabel?

Wenn man behauptet, dass alles unwirklich sei, könnte man dann nicht auch sagen, dass alles wirklich ist? Denn wenn kein Unterschied mehr existiert, ergibt auch dieses Begriffspaar keinen Sinn.

Der Buddhismus unterscheidet zwei Realitätsebenen: die konventionelle (Alltagswirklichkeit) und die höhere Wirklichkeit. Wie lassen sich diese beiden unterschiedlichen Ebenen abgrenzen? Die Lehre von den zwei Wahrheiten wirft die Frage auf, ob diese völlig getrennt voneinander existieren, oder es nicht eine dritte, also eine noch höhere und beide umgreifende Wahrheit geben müsste?

Wenn die Aussage von der Vergänglichkeit aller Dinge zutreffend ist, müssen sie doch zumindest für einen Augenblick existiert haben, denn nur existierende Dinge sind vergänglich. Was jedoch niemals bestanden hat, wie könnte es zum Objekt von Vergänglichkeit werden? Damit stellt sich die Frage, wie lange die Dinge bestehen, bevor sie in die Vergänglichkeit eintreten? Können wir diese Zeitspanne erfahren, und wenn ja, wie?

Gibt es einen überzeugenden dritten Weg jenseits der Standpunkte: „Die Dinge existieren“ und die „Dinge existieren nicht“ oder muss diese Frage unbeantwortet bleiben?

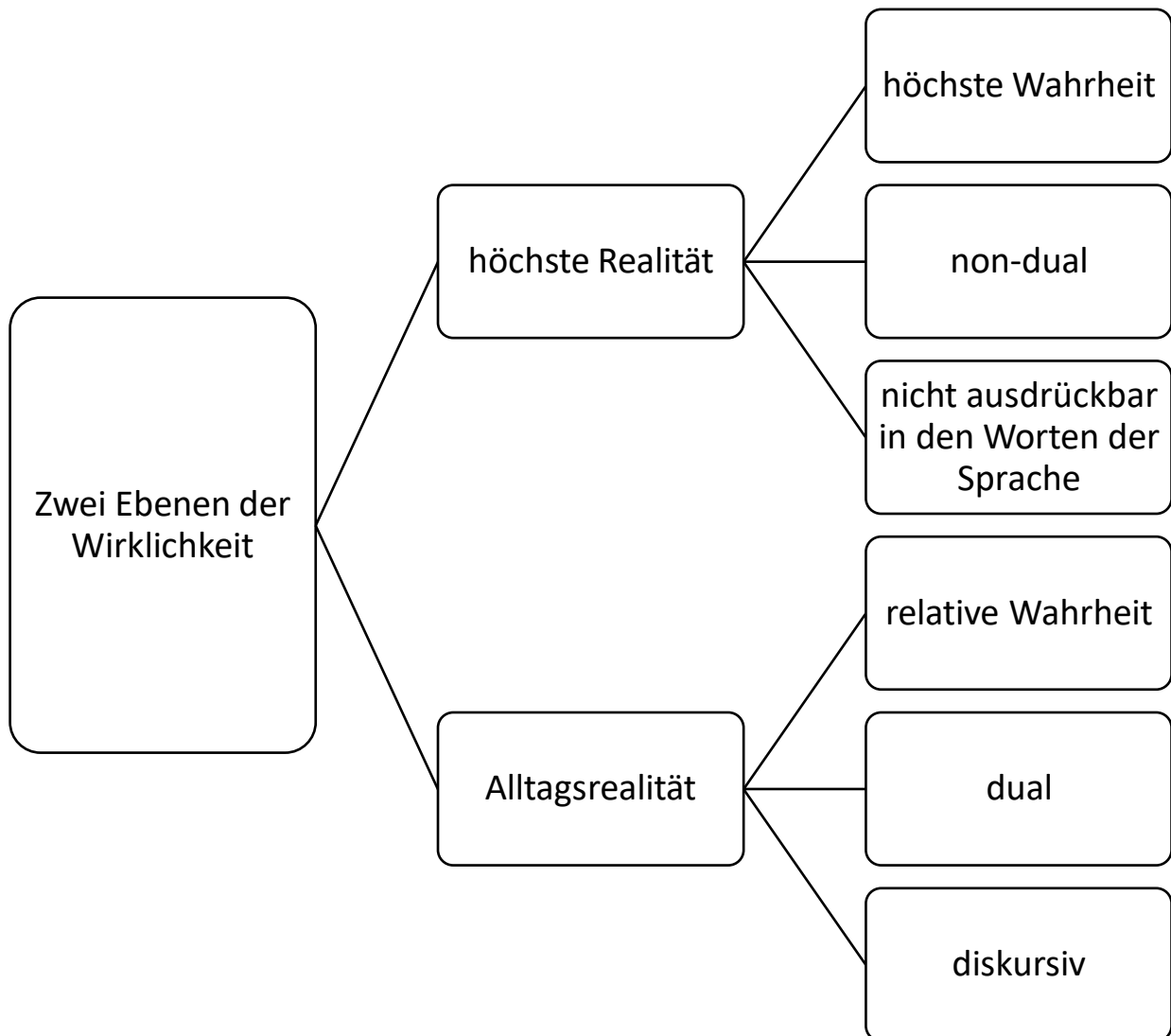
Was ist von der Negation aller logischen Möglichkeiten durch Nagarjuna zu halten, etwa im Sinne von „Die Dinge sind nicht existierend und sie sind auch nicht nicht-existierend“? – eine unwiderlegbare Lösung, ein Trugschluss oder eine gehaltlose Aussage (wie beispielsweise: „Über die nicht-grünen Felder läuft kein nicht-weißer Hase“)

Nāgārjuna erklärte darüber hinaus, die Dinge existierten nur in ihrer wechselseitigen Verbindung. So existiere ein Sohn nur, weil es einen Vater gäbe. Aber es sei auch umgekehrt so: Den Vater gäbe es nur aufgrund dessen, weil der Sohn da sei. Stimmt das? – Vater zu sein ist doch nur eine der vielen möglichen Eigenschaften eines Mannes, eine Benennung – doch hängt davon seine physische Existenz ab?

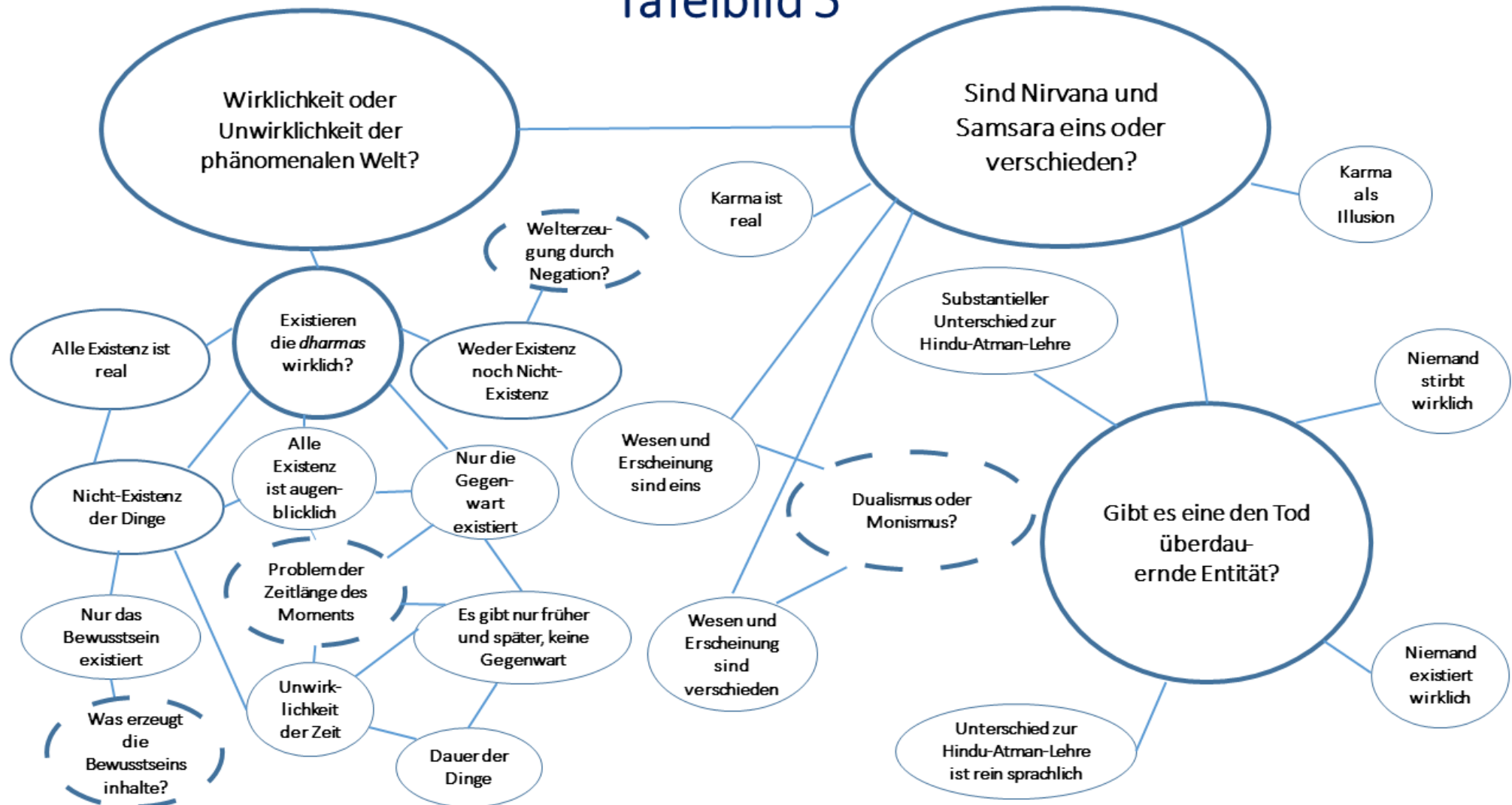
Wenn die Dinge nur aufgrund ihrer Benennung existieren, gäbe es dann ohne Sprache überhaupt keine Welt? Wäre dem so, wie ist dann die Existenz der Welt zu erklären, bevor die Evolution den Menschen hervorbrachte?

Tafelbild 4 – Die spätbuddhistische Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit

Ein Lösungsansatz des Mahayana-Buddhismus ist die Unterscheidung zwischen alltäglicher (auf Sinneswahrnehmungen gegründeter) Wahrheit und höchster Wahrheit (relative und absolute Wahrheit).



Tafelbild 5



Arbeitsblätter

Erste Gruppenarbeitsphase: 1 – 3 d

Zweite Gruppenarbeitsphase: 4 a – 10 c

Dritte Gruppenarbeitsphase: 11a - 14

Arbeitsblatt 1

Text für die Arbeitsgruppe 1 (erste Gruppenarbeitsphase)

BUDDHA (ca. 563 v. – ca. 483 v. Chr.)

Majjhima Nikaya, Mittlere Sammlung

M. 63. (VII,3) Cūlamālunkya Sutta, Der Sohn der Malunkya I

DAS HAB' ICH GEHÖRT. Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Sāvattthī, im Siegerwalde, im Garten Anāthapindikos.



Da kam nun dem ehrwürdigen Malunkyaputto, während er einsam zurückgezogen sann, folgender Gedanke in den Sinn: 'Es gibt da manche Ansichten, die der Erhabene nicht mitgeteilt, gemieden, zurückgewiesen hat, als wie

- 'Ewig ist die Welt' oder
- 'Zeitlich ist die Welt',
- 'Endlich ist die Welt' oder
- 'Unendlich ist die Welt',
- 'Leben und Leib ist ein und dasselbe' oder
- 'Anders ist das Leben und anders der Leib',
- 'Der Vollendete besteht nach dem Tode' oder
- 'Der Vollendete besteht nicht nach dem Tode' oder
- 'Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tode' oder
- 'Weder besteht noch besteht nicht der Vollendete nach dem Tode.

Das hat mir der Erhabene nicht mitgeteilt. Und daß es mir der Erhabene nicht mitgeteilt hat, das gefällt mir nicht, das behagt mir nicht. So will ich denn zum Erhabenen gehn und ihn darum befragen. Wenn es mir der Erhabene mitteilen kann, so will ich beim Erhabenen das Asketenleben führen: wenn es mir aber der Erhabene nicht mitteilen kann, so werd' ich die Askese aufgeben und zur Gewohnheit zurückkehren.'

Als nun der ehrwürdige Malunkyaputto gegen Abend die Gedenkensruhe beendet hatte, begab er sich dorthin wo der Erhabene weilte. Dort angelangt begrüßte er den Erhabenen ehrerbietig und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach nun der ehrwürdige Malunkyaputto also zum Erhabenen:

"Während ich da, o Herr, einsam zurückgezogen sann, kam mir folgender Gedanke in den Sinn: 'Es gibt da manche Ansichten, die der Erhabene nicht mitgeteilt, gemieden, zurückgewiesen hat, als wie

- 'Ewig ist die Welt' oder
- 'Zeitlich ist die Welt',
- 'Endlich ist die Welt' oder
- 'Unendlich ist die Welt',
- 'Leben und Leib ist ein und dasselbe' oder
- 'Anders ist das Leben und anders der Leib',
- 'Der Vollendete besteht nach dem Tode' oder
- 'Der Vollendete besteht nicht nach dem Tode' oder

- 'Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tode' oder
- 'Weder besteht noch besteht nicht der Vollendete nach dem Tode'.

Das hat mir der Erhabene nicht mitgeteilt. Und daß es mir der Erhabene nicht mitgeteilt hat, das gefällt mir nicht. So will ich denn zum Erhabenen gehn und ihn darum befragen. Wenn es mir der Erhabene mitteilen kann, so will ich beim Erhabenen das Asketenleben führen: wenn es mir aber der Erhabene nicht mitteilen kann, so werd' ich die Askese aufgeben und zur Gewohnheit zurückkehren.' (...)

[Der Buddha antwortete Malunkyauputto mit dem Gleichnis des von einem Pfeil Getroffenen]

"Gleichwie etwa, Malunkyauputto, wenn ein Mann von einem Pfeile getroffen wäre, dessen Spitze mit Gift bestrichen wurde, und seine Freunde und Genossen, Verwandte und Vettern bestellten ihm einen heilkundigen Arzt; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein Krieger oder ein Priester, ein Bürger oder ein Bauer ist'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, wie er heißt, woher er stammt oder hingehört': er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob es ein großer oder ein kleiner oder ein mittlerer Mensch ist'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, ob seine Hautfarbe schwarz oder braun oder gelb ist'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich nicht weiß, wer jener Mann ist, der mich getroffen hat, in welchem Dorf oder welcher Burg oder welcher Stadt er zu Hause ist'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich den Bogen nicht kenne, der mich getroffen hat, ob es der kurze oder der lange gewesen'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich die Sehne nicht kenne, die mich getroffen hat, ob es eine Saite, ein Draht oder eine Flechse, ob es Schnur oder Bast war'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich den Schaft nicht kenne, der mich getroffen hat, ob er aus Rohr oder Binsen ist'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich den Schaft nicht kenne, der mich getroffen hat, mit was für Federn er versehn ist, ob mit Geierfedern oder Reiherfedern, mit Rabenfedern, Pfauenfedern oder Schnepfenfedern'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich den Schaft nicht kenne, der mich getroffen hat, mit was für Leder er umwickelt ist, mit Rindleder oder Büffelleder, mit Hirschleder oder Löwenleder'; er aber spräche:

'Nicht eher will ich diesen Pfeil herausziehn bevor ich die Spitze nicht kenne, die mich getroffen hat, ob sie gerade oder krumm oder hakenförmig ist, oder ob sie wie ein Kalbzahn oder wie ein Oleanderblatt aussieht':

nicht genug könnte, Malunkyauputto, dieser Mann erfahren: denn er stürbe hinweg.

"Ebenso nun auch, Malunkyauputto, ist es wenn einer da spricht: 'Nicht eher will ich beim Erhabenen das Asketenleben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht oder besteht und nicht besteht oder weder besteht noch nicht besteht'; nicht genug könnte, Malunkyauputto, der Vollendete einem solchen mitteilen: denn er stürbe hinweg.

"Wenn die Ansicht 'Ewig ist die Welt', Malunkyauputto, 'besteht, kann Asketentum bestehn': das gilt nicht. 'Wenn die Ansicht 'Zeitlich ist die Welt', Malunkyauputto, 'besteht, kann Asketentum bestehn', auch das gilt

nicht. Ob die Ansicht 'Ewig ist die Welt', Malunkyaputto, besteht oder die Ansicht 'Zeitlich ist die Welt': sicher besteht Geburt, besteht Alter und Tod, besteht Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung, deren Zerstörung ich schon bei Lebzeiten kennen lehre (...)

"Darum also, Malunkyaputto, mögt ihr was ich nicht mitgeteilt als nicht mitgeteilt, und was ich mitgeteilt als mitgeteilt halten.

"Was aber, Malunkyaputto, hab' ich nicht mitgeteilt?

- 'Ewig ist die Welt', Malunkyaputto, hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Zeitlich ist die Welt' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Endlich ist die Welt' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Unendlich ist die Welt' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Leben und Leib ist ein und dasselbe' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Anders ist das Leben und anders der Leib' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Der Vollendete besteht nach dem Tode' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Der Vollendete besteht nicht nach dem Tode' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tode' hab' ich nicht mitgeteilt,
- 'Weder besteht noch besteht nicht der Vollendete nach dem Tode' hab' ich nicht mitgeteilt.

Und warum hab' ich das, Malunkyaputto, nicht mitgeteilt? Weil es, Malunkyaputto, nicht heilsam, nicht urasketentümlich ist, nicht zur Abkehr, nicht zur Wendung, nicht zur Auflösung, nicht zur Aufhebung, nicht zur Durchschauung, nicht zur Erwachung, nicht zur Erlöschung führt: darum hab' ich das nicht mitgeteilt.

"Was aber, Malunkyaputto, hab' ich mitgeteilt?

- 'Das ist das Leiden', Malunkyaputto, hab' ich mitgeteilt,
- 'Das ist die Leidensentwicklung' hab' ich mitgeteilt,
- 'Das ist die Leidensauflösung' hab' ich mitgeteilt,
- 'Das ist Leidensauflösung führende Pfad', hab' ich mitgeteilt.

Und warum hab' ich das, Malunkyaputto, mitgeteilt? Weil es, Malunkyaputto, heilsam, weil es urasketentümlich ist, weil es zur Abkehr, Wendung, Auflösung, Aufhebung, Durchschauung, Erwachung, zur Erlöschung führt: darum hab' ich das mitgeteilt.

"Darum also, Malunkyaputto, mögt ihr was ich nicht mitgeteilt als nicht mitgeteilt, und was ich mitgeteilt als mitgeteilt halten."

Also sprach der Erhabene. Zufrieden freute sich der ehrwürdige Malunkyaputto über das Wort des Erhabenen.

Quelle: palikanon.de/majjhima/m063n.htm (16.12.2015)

Arbeitsblatt 2

Text für die Arbeitsgruppe 2 (erste Gruppenarbeitsphase)

Ein der buddhistischen Schule des Theravada zugeordneter Pali-Text aus dem 4.-5. Jahrhundert n. Chr.

Milindapañha

Mil. 2.3.2. Uranfangslosigkeit des Daseins - 2.3.2. Purimakotipañho

Der König sprach: «Du sagtest da eben, ehrwürdiger Nāgasena, ein erster Anfang sei undenkbar. Erläutere mir dies!»

«Nimm an, o König, ein Mann pflanzte ein kleines Samenkorn in den Boden, und der Keim ginge auf, wüchse und würde nach und nach größer und entfaltete sich zu einem Baume, der Früchte brächte. Und gesetzt, der Mann nähme stets den Samen aus diesen Früchten heraus und pflanzte ihn wieder, sodaß sich immer und immer derselbe Vorgang wiederholte. Gäbe es da wohl ein Ende in dieser ganzen Entwicklungsreihe?»

«Gewiß nicht, o Herr.»

«Ebenso auch, o König, ist ein erster Anfang des Zeitlaufes undenkbar.»

«Gib mir ein weiteres Beispiel!»

«Aus der Henne, o König, kommt das Ei und aus dem Ei wieder eine Henne und aus dieser wieder ein Ei. Gibt es da wohl ein Ende in dieser ganzen Entwicklungsreihe?»

«Gewiß nicht, o Herr.»

«Ebenso nun aber auch, o König, ist ein erster Anfang des Zeitlaufes undenkbar.»

«Gib mir noch ein Beispiel!»

Und der Ordensältere zog auf dem Boden einen Kreis und sprach zum König Milinda: «Gibt es wohl, o König, ein Ende dieses Kreises?»

«Nein, o Herr.»

«Gerade so auch, o König, hat der Erhabene folgende Kreisläufe gelehrt: Durch Sehorgan und Formen bedingt entsteht das Sehbewußtsein. Die Vereinigung der drei ergibt den Sinneneindruck. Durch den Sinneneindruck bedingt ist das Gefühl, durch das Gefühl bedingt ist das Begehren, durch das Begehren bedingt ist das Anhaften, durch das Anhaften bedingt ist das Wirken (kamma), und aus dem Wirken entspringt künftighin wieder das Sehorgan. Und ebenso verhält es sich mit den übrigen Sinnen.

(...)

Gibt es da wohl ein Ende in dieser ganzen Entwicklungsreihe?»

«Nein, o Herr.»

«Ebenso aber auch, o König, ist ein erster Anfang des Zeitlaufes undenkbar.»

«Klug bist du, ehrwürdiger Nāgasena!»

Mil. 2.3.6. Keine Seele im Innern - 2.3.6. Vedagūpañho

Der König sprach: «Gibt es wohl, o Herr, einen Wahrnehmer (*vedagu*)?»

«Was verstehst du unter diesem Wahrnehmer, o König?»

«Dieses Seelenwesen im Innern, o Herr, das mit dem Auge die Formen erblickt, mit dem Ohre die Töne vernimmt, mit der Nase die Düfte riecht, mit der Zunge die Säfte schmeckt, mit dem Körper die Tastobjekte tastet und mit dem Geiste die Geistobjekte wahrnimmt. Gerade nämlich wie wir, die wir hier in diesem Palaste sitzen, je nach Belieben durch irgend eines der Fenster blicken können - sei's durchs östliche, westliche, nördliche oder südliche - ebenso, o Herr, schaut dieses im Innern befindliche Seelenwesen je nach Belieben durch dieses oder jenes der Sinnestore.»

Der Ordensältere aber sprach: «Die fünf Sinnentore will ich dir erklären, o König. So höre denn und sei recht aufmerksam! Wenn es im Innern ein Seelenwesen gäbe, das durch das Auge die Formen erblickt gerade wie wir hier durch irgend eines der Fenster die Gegenstände erblicken - so müßte dieses Seelenwesen ebenfalls durch Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist die Formen erblicken können. Und es müßte imstande sein, durch jedes einzelne der Sinnestore ebenfalls Töne zu vernehmen, Düfte zu riechen, Säfte zu schmecken, Tastobjekte zu tasten und Geistobjekte wahrzunehmen.»

«Das kann es freilich nicht, o Herr.»

(...)

«Wenn man nun, o König, einen geschmackbesitzenden Gegenstand auf die Zunge legen sollte, wüßte da wohl jenes im Innern befindliche Seelenwesen, ob derselbe sauer, salzig, bitter, scharf, herb oder süß ist?»

«Ja, o Herr, das wüßte es.»

«Wenn nun aber jener Gegenstand sich im Magen befinden möchte, könnte da wohl jenes Seelenwesen seinen Geschmack erkennen?»

(Erläuterung: Der Geschmack, als rein subjektive Empfindung, ist bedingt durch Einwirkung einer stofflichen Lösung auf die Endorgane der Geschmacksnerven, ohne daß etwa bei diesem Vorgange irgend ein im Körper hausendes Ich-Wesen beteiligt wäre, das vermittelt des Schmeckorganes den Geschmack empfindet. Man sagt zwar «Ich schmecke», doch ist es in Wirklichkeit kein «Ich», welches schmeckt - ein «Ich» gibt es als etwas beständiges überhaupt nicht - sondern eben ein bloßes Schmecken findet statt. Bloße momentane Sinnesempfindungen und damit gleichzeitig entstehende und vergehende geistige Elemente, wie Gefühl, Wahrnehmung, Wille usw. sind anzutreffen aber keine Wesenheit, keine Person, kein Ich, das etwa der Besitzer derselben wäre, oder ihr Ausübender.)

«Das freilich nicht, o Herr.»

«Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erstere mit dem Letzteren und das Letztere mit dem Ersteren. Nimm an, o König, ein Mann brächte hundert Töpfe voll Honig und füllte denselben in ein Faß. Darauf bände er einem anderen den Mund zu und steckte ihn in dieses Faß voll Honig. Könnte da wohl jener andere erkennen, ob diese Masse süß ist oder nicht?»

«Gewiß nicht, o Herr.»

«Und warum nicht?»

«Weil ja gar kein Honig in seinen Mund eingedrungen ist.»

«Ja, o König, du verbindest eben nicht das Erstere mit dem Letzteren und das Letztere mit dem Ersteren.»

«Ich bin außerstande, mit einem solchen Gegner wie dir zu diskutieren. So erkläre mir denn, bitte, die Sache!»

Und der Ordensältere unterwies den König Milinda in einer mit der höheren Lehre (*abhidhamma*) verbundenen Darstellung, indem er sprach: «Die Entstehung des Sehbewußtseins, o König, ist durch das Sehorgan und die Formen bedingt. Und die gleichzeitig damit entstehenden Erscheinungen, wie Sinneneindruck, Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Sammlung, Lebenskraft und Aufmerksamkeit, (Dies sind, dem Abhidhamma zufolge, die sieben jedem Bewußtsein gemeinsamen Geistesfaktoren (*cetasika*)) entstehen in Abhängigkeit davon. Und genau so verhält es sich mit den übrigen Sinnen. Ein erkennendes Seelenwesen aber ist da nicht anzutreffen.»

«Klug bist du, ehrwürdiger Nāgasena!»

Mil. 2.3.4. Der Gebilde Entstehung - 2.3.4. Saṅkhārajāyamānapañho

Der König sprach: «Gibt es wohl, ehrwürdiger Nāgasena, Gebilde, die eine Entstehung haben?»

«Gewiß, o König. Es gibt Gebilde, die eine Entstehung haben.»

(...)

«Welche aber sind dies, o Herr?»

«Wo es ein Sehorgan und Formen gibt, da gibt es auch Sehbewußtsein; wo aber Sehbewußtsein da Seheindruck, wo Seheindruck da Gefühl, wo Gefühl da Begehren, wo Begehren da Anhaften, wo Anhaften da der Werdeprozeß, wo der Werdeprozeß da Geburt, und wo Geburt ist, da entstehen Alter und Tod, Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. Auf diese Weise kommt es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle. Ohne das Sehorgan und die Formen aber gibt es kein Sehbewußtsein, ohne Sehbewußtsein keinen Seheindruck, ohne Seheindruck kein Gefühl, ohne Gefühl kein Begehren, ohne Begehren kein Anhaften, ohne Anhaften keinen Werdeprozeß, ohne Werdeprozeß keine Geburt, und wo keine Geburt ist, da können Alter und Tod, Sorge, Klage, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung nicht mehr entstehen. Auf diese Weise findet die Aufhebung dieser ganzen Leidensfülle statt.»

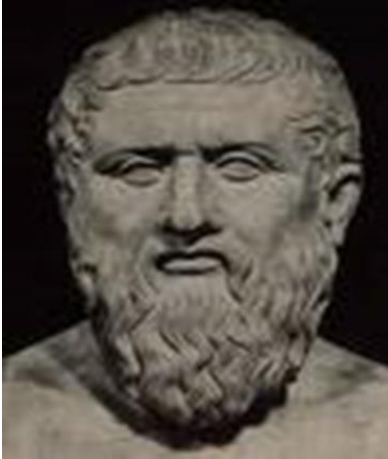
«Klug bist du, ehrwürdiger Nāgasena!»

Quelle: <http://www.palikanon.com/diverses/milinda/milinda02a.htm> (27.1.2016)

Arbeitsblatt 3 a

Texte für die Arbeitsgruppe 3 (erste Gruppenarbeitsphase)

Platon (427 v. Chr. - 347 v. Chr.) – griechischer Philosoph



Platons Ideenlehre (nach Thomas Fornet Ponse)

Platons Metaphysik beschreibt man im allgemeinen mit dem Stichwort "Ideenlehre" (...) Platon unterscheidet zwischen einem wahren Sein und dem Seienden. Seiendes kann seine Idee, sein eigentliches Sein, nie erreichen, die Idee selbst ist das Wahre. Etwas Wahres muss bei Platon immer unveränderlich, mit sich selbst identisch sein. Insofern ist Wahrheit ewig bzw. zeitlos.

Wo aber kann Wahrheit gefunden werden? Platon verneint die Möglichkeit der Sinnlichkeit als Wahrheitsquelle. Denn die Wahrheit, Gewissheit und Einsicht in das wahre Wesen der Dinge können nicht aus den Sinneswahrnehmungen stammen, da das Wahrgenommene wandelbar und relativ ist und nichts bleibt, man Sinnestäuschungen unterliegen kann, sowie Sinneswahrnehmungen nur Material für Erkenntnis sein können, nie formelle Erkenntnis. Die Sinneswahrnehmungen werden immer miteinander verglichen und erst das ihnen Gemeinsame meinen wir mit Aussagen der Erkenntnis. Also muss die Wahrheit in der Seele gesucht werden, womit Platon den Geist, das reine Denken meint. (...) Die Seele enthält das Wissen um die Wahrheit also a priori, muss sie nicht erst erwerben. Dieses Wissen vom an sich Gleichen, Grossen, Kleinen, Guten, Schönen, Menschen, Bett, also von jeder Wesenheit an sich sind die Ideen. Sie sind unveränderlich und "angeboren". Um die Möglichkeit solcher erfahrungsunabhängigen Wesensgehalte zu stützen, verweist Platon auf die Lehre von der Wiedergeburt. Nach ihr hat die Seele diese Ideen schon vor der Geburt bei den Göttern geschaut und wendet sie angeregt von konkreten Erfahrungen durch Wiedererinnerung (*anamnesis*) auf die Gegenstände an.

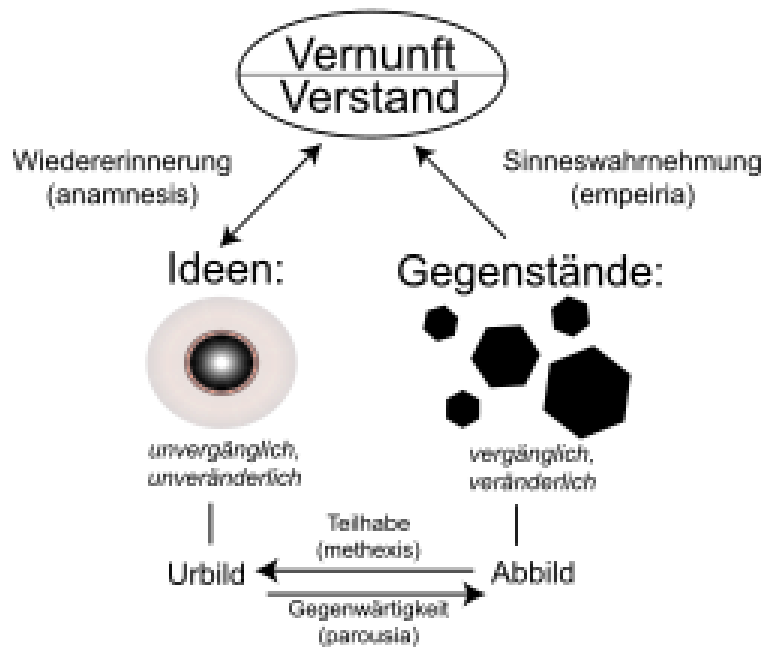
(...) So wie die Sonne der Grund des Seins in der Welt ist, ist die Idee des Guten der Grund des Seins der übrigen Ideen. Die Idee des Guten verleiht dem Erkennbaren Wahrheit, dem Erkennenden das Vermögen, den Dingen Sein und Wesen und ragt noch über das Wesen an Würde und Kraft hinaus. Die nächste Stufe bilden die Ideen von allen Wesenheiten, die im Höhlengleichnis den natürlichen Dingen entsprechen. Danach kommen die mathematischen Gegenstände, denen der Schatten der natürlichen Dinge zugeordnet ist. Die Sonne bildet die nächste Stufe und entspricht dem Feuer. Es folgen die Lebewesen und Gegenstände, die durch die vom Feuer beschienenen künstlichen Gegenstände verdeutlicht werden. Die unterste Stufe bilden die Bilder der Gegenstände, also der Schatten der künstlichen Gegenstände, die von den angebundenen Menschen gesehen und für die wahre Wirklichkeit gehalten werden. Beide Welten sind aber nicht total getrennt, die Ideen sind zwar das eigentliche Sein, aber das Seiende hat durch Anwesenheit und Teilhabe an diesem Sein teil.

Die Ideen sind (...) unräumlich, zeitlos, unveränderlich und nur dem Denken zugänglich. (...) Eine Idee ist der letzte und wahrhafte Grund und das Urbild nicht nur für das Sein eines jeden Exemplars einer Art von Dingen, also dessen Seinsgrund, sondern auch für die Wahrheit unseres Wissens von ihm, mithin auch Erkenntnisgrund. (...). Im Gegensatz zu modernen Vorstellungen sind Ideen keine Begriffe oder Vorstellungen, die sich der Mensch gemacht hat, sondern Wesensgehalte a priori, die der Mensch vorfindet. (...) Den anderen Bereich, den der scheinbehafteten Erscheinungen der Ideen bilden die Dinge in Raum und Zeit. Sie sind das ewig Werdende und daher das niemals Seiende. Die sichtbaren Dinge sind die bloßen Abbilder der Urbilder, rein relationale Exemplifikationen der Ideen, zusammengesetzt, veränderlich, vielgestaltig und zerstörbar, haben also den Ideen genau entgegengesetzte Eigenschaften.

Quelle: <http://mythopoeia.garten-eden.org/index.php/logos/argumente/56-platons-ideenlehre> (1.2.1016)

Arbeitsblatt 3 b

Platons Ideenlehre



Quelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/7/7d/Platon_Ideenlehre.svg/260px-Platon_Ideenlehre.svg.png
(1.2.2016)

Arbeitsblatt 3 c

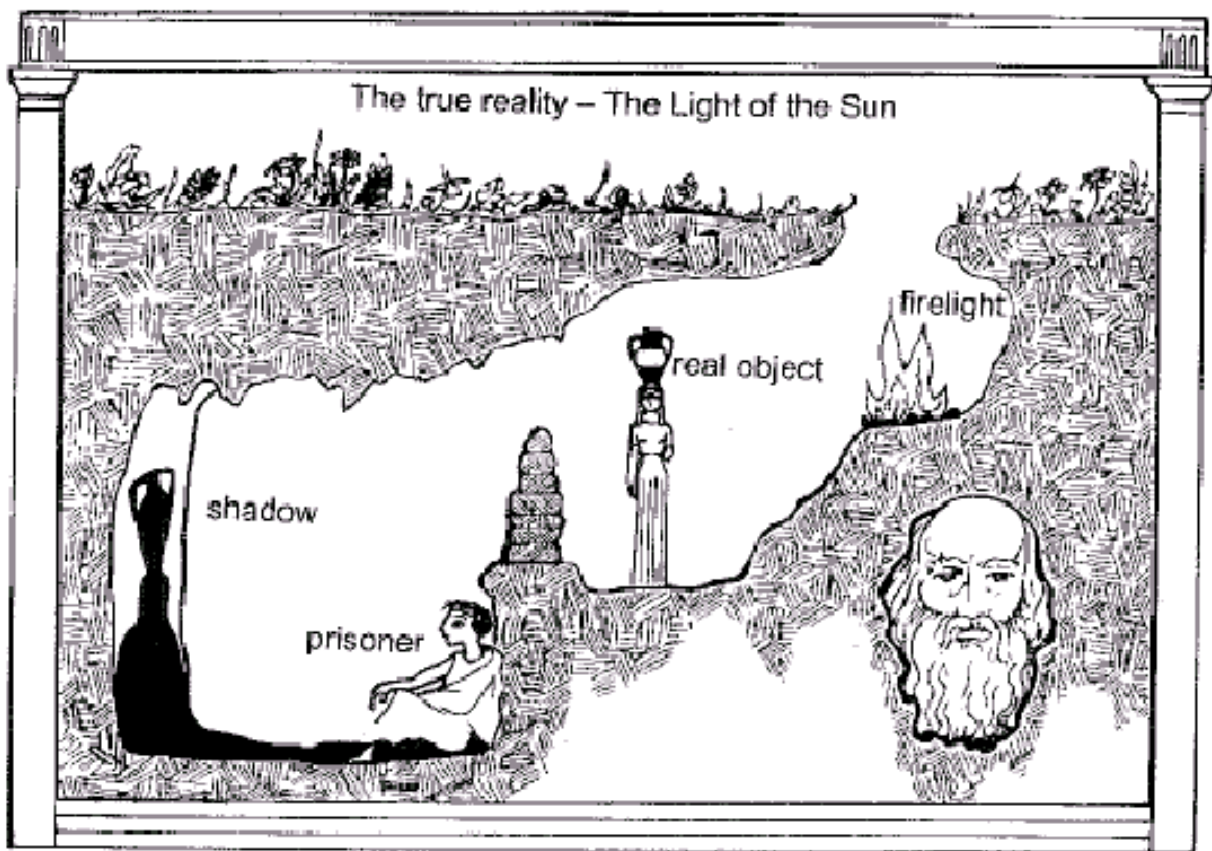
Platons Höhlengleichnis

In seiner Schrift *Politeia* diskutiert Platon die Möglichkeit einer idealen Staatsordnung. Bei der Frage, ob und wie die Menschen gebildet werden können, verwendet Platon ein Gleichnis, das berühmte Höhlengleichnis. Es geht darum, ob und wie der Mensch die Wahrheit erkennen kann:

"Stelle dir Menschen vor in einer unterirdischen Wohnstätte... von Kind auf sind sie in dieser Höhle festgebannt. ... (sie) sehen nur geradeaus vor sich hin... von oben her aber aus der Ferne von rückwärts erscheint ihnen ein Feuerschein; zwischen dem Feuer aber und den Gefesselten läuft oben ein Weg hin, längs dessen eine niedrige Mauer errichtet ist... Längs dieser Mauer... tragen Menschen allerlei Gerätschaften vorbei...

Können solche Gefangenen (...) gesehen haben als die Schatten, die durch die Wirkung des Feuers auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle geworfen werden? Durchweg also würden die Gefangenen nichts anderes für wahr gelten lassen als die Schatten der künstlichen Gegenstände."

Quelle: <http://www.thur.de/philo/philo5.htm> (1.2.2016)



Quelle: http://media.radiosai.org/German/0705may/page/0705_plato2/0705_plato2_de01_clip_image002.gif (16.12.2015)

Arbeitsblatt 3 d

Platon über die Seele

„Diejenigen, welche die Psyche, Seele, so benannten, haben sich (...) dabei gedacht, daß sie, wenn sie sich bei (...) Leibe hält, die Ursache ist, daß er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atmens mitteilt, und ihn dadurch als ein Selbst hält und erfrischt, anapsychon, sobald aber dieses selbige fehlt, kommt der Leib um und stirbt, deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt.“

(Platon, Kratylos 399e)

Die essentielle Aufgabe der Seele ist (...) das Leben (Platon, *Politeia* 353d). Dabei unterscheidet Platon zwischen der Weltseele und der Einzelseele. Der Sache nach geht er dabei von einer Analogie zwischen Mensch und Kosmos aus: Der Körper des Menschen wird durch die Seele belebt, die Materie des Kosmos wird durch die Weltseele belebt. Zwischen der Weltseele und der Seele des Menschen besteht eine Wesensgleichheit

(Platon, Timaios 41d - 42d; Michael Bordt: Art. Weltseele, in: Christian Schäfer (Hrsg.), Platon-Lexikon, 2007, S. 320).

Weltseele

Der Kosmos besteht aus Materie und wird von der Weltseele umgeben und durchdrungen (...). Als Bindeglied von immer Seiendem (Intelligiblem, *nus*) und Werdendem/Vergehendem hat die Weltseele an beidem Anteil. Beides ist vermittels der Seele zu der intelligiblen Ordnung des wahrnehmbaren Kosmos gestaltet, der als ein Lebewesen (*zöon*) alles Lebendige wie ein Ganzes seine Teile in sich umfasst und in unaufhörlicher Rotation begriffen ist. Die Vernunft des Kosmos hat ihren Sitz in der Weltseele. Die Weltseele ist von dem Demiurgen durch Mischung aus der unteilbaren, sich selbst gleichbleibenden Seiendheit der Ideenwelt und aus dem teilbaren, veränderlichen Sein der körperhaften Welt gebildet und in die Welt gepflanzt, um die Vernunft in das Weltganze zu bringen und es dadurch vollkommener zu machen.

Menschliche Seele

Die Seele ist das, was das Selbst eines jeden von uns ausmacht. (...) Sie ist wie die Weltseele unsterblich. Die Seele des Menschen ist einfach, geistig und göttlich. Die Einzelseele ist das belebende Prinzip des Körpers. Sie leitet sich von der Weltseele ab und ist wesensverwandt mit den Ideen des Wahren, Guten und Schönen.

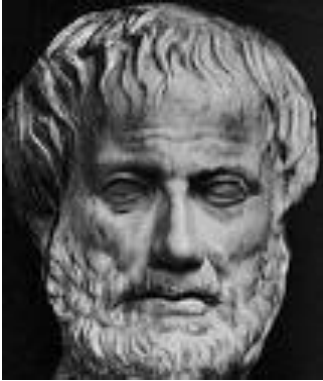
Quelle: platon-heute.de/seelenlehre.html (3.2.2016)

Arbeitsblatt 4 a

Arbeitsgruppe 1 (zweite Gruppenarbeitsphase)

Aristoteles (384 v. Chr.- 322 v. Chr.) – griechischer Philosoph (Schüler Platons)

Aristoteles über den Leib und die Seele



Aristoteles distanziert sich in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Leib und Seele sowohl von denjenigen, die wie Platon die Seele ihrem Wesen nach als etwas Immaterielles ansehen, als auch von denjenigen, die sie wie die Atomisten als etwas Körperliches betrachten oder wie die Pythagoreer als eine Art Harmonie oder Gestimmtheit des Körpers auffassen. Für ihn selbst ist gar nicht klar, ob es überhaupt einen einheitlichen Begriff der Seele gibt, denn "beseelt" zu sein bedeute für Pflanzen etwas anderes als für Tiere und noch einmal etwas anderes für Menschen. Zwar teilten Menschen und Tiere mit den Pflanzen die durch die Seele vermittelten Vermögen der Nahrungsaufnahme und des Wachstums, die Fähigkeiten der Bewegung und Wahrnehmung kämen jedoch nur Tieren und Menschen zu, das Denkvermögen schließlich sei dem Menschen allein vorbehalten. Insofern diese verschiedenen Funktionen der Seele zu ihrer Erfüllung eines Leibes bedürfen, gehöre ihr Studium in den Bereich naturwissenschaftlicher Forschung. Sollte sich jedoch herausstellen, daß es auch vom Körper abtrennbare Seelenvermögen geben kann, dann gehöre das Studium dieser Seelenart nicht mehr zum Gegenstandsbereich der Naturphilosophie, sondern zum Gegenstandsbereich der "ersten Philosophie", also der Metaphysik.

Bei den meisten psychischen Vorgängen ist Aristoteles zufolge der Leib beteiligt, und zwar nicht nur beiläufig, sondern so, daß die Seele ohne den Leib zu ihren Leistungen gar nicht fähig wäre. Für Wahrnehmungsakte sei dies offenbar; aber auch die Heftigkeit von Gefühlsregungen sei vom körperlichen Zustand des emotional Erregten abhängig. Doch während es nur dann zu Wahrnehmungen kommen könne, wenn das Wahrgenommene auch tatsächlich im Wahrnehmungsfeld präsent sei, sei das Denken nicht in gleicher Weise von externen Stimulierungen abhängig. Einer vom Leib getrennten Seele könnten die Gegenstände ihres Denkens nämlich auch ohne Leib und ohne deren körperliche Anwesenheit gegeben sein. Daher könne der für das Nachdenken zuständige Teil der Seele, den Aristoteles den tätigen Geist der Seele (*nus poiethikos*) nennt, auch abgetrennt vom Körper existieren. Ihn hält Aristoteles, und in dieser Hinsicht ähnelt seine Position derjenigen Platons, für ewig und unsterblich. Hingegen sei der leidende oder rezeptive Geist (*nus pathetikos*) wie alle anderen Seelenvermögen auf den Körper angewiesen und wie dieser vergänglich. Bei diesen Annahmen stellt sich allerdings die Frage, inwiefern der vom Leib abgetrennte Geist noch mit der im Leib denkenden Seele identisch sein kann.

Quelle: <http://www.spektrum.de/lexikon/neurowissenschaft/leib-seele-problem/6967> (5.2.1016)

Arbeitsblatt 4 b

Die dreigeteilte Seele des Aristoteles

Objekt:	Seelenteil:	Prinzip verantwortlich für:
Mensch	Geistseele	Geistiges Bewußtsein des Menschen (begriffliches Denken)
Tier	Sensitive Seele	Geistloses Bewußtsein der Tiere und des Menschen
Pflanze	Vitalseele, Entelechie	Ernährung, Stoff- und Energie-wechsel, Wachstum u.Reproduktion der Lebewesen

Die Substanzlehre als zentrales Element der Philosophie Aristoteles'

Grundlegend für Aristoteles' Philosophie insgesamt ist die Frage: Worin besteht die Grundlage allen Seins? Hierbei ist der Begriff der ousía (griechisch οὐσία) zentral, der in der späteren Tradition mit Substanz übersetzt wurde. Was ist nun die ousía einer Sache? Ousia ist, was diese Sache ihrem Sein nach ist, unabhängig von kurzfristig zukommenden und zufälligen Eigenschaften. Die ousía ist dabei dasjenige, was selbst unabhängig von diesen Eigenschaften ist und wovon diese abhängig sind. Grammatisch oder kategorial ausgedrückt, heißt dies, dass die Substanz dasjenige ist, dem die Eigenschaften zugeschrieben werden oder wovon überhaupt etwas ausgesagt wird; das, was von den Substanzen ausgesagt wird, sind deren Prädikate. (...) Was ist nun unter Substanz zu verstehen? Substanz ist etwas, das als Bestandteil von Dingen seinsbestimmend ist, also ein Prinzip oder eine Ursache für das Sein der Dinge.

Quelle: <http://anthrowiki.at/Aristoteles> (11.2.1016)

Aristoteles über den „unbewegten Beweger“

Aristoteles argumentiert für einen göttlichen Beweger, indem er feststellt, dass, wenn alle Substanzen vergänglich wären, alles vergänglich sein müsste, die Zeit und die Veränderung jedoch notwendig unvergänglich sind. Daher schließt er auf einen unbewegten Beweger, der die ganze Natur bewegt.

Arbeitsblatt 4 c

Kurze Zusammenfassung der cartesianischen Leitgedanken

Réne Descarte (1596 - 1650): Die Ableitung des Ich aus dem Zweifel



Ich kann alles beweifeln. Vielleicht ist die ganze Welt nur eine Täuschung?

Alle Meinungen kommen von den Sinnen, die Sinne aber können mich täuschen. Nicht einmal zwischen Wachsein und Träumen vermag ich zuverlässig zu unterscheiden. Die Bilder, die mir im Traum kommen, setzen sich aus Dingen zusammen, die ich aus der Welt habe. Sie bringen daher nichts wirklich Neues. Wenn die Dinge wie im Traum auch nicht wirklich existieren mögen, finden sich doch folgende Eigenschaften immer an ihnen: Ausdehnung, Gestalt, Größe und Zahl, Ort und Zeit => Arithmetik und Geometrie scheinen also sicher, wie auch die Aussage $2+3=5$ durch nichts erschüttert werden zu können scheint. Vielleicht gibt es aber einen Gott, der mir

diese mathematischen Zusammenhänge nur vorgaukelt, der mich so geschaffen hat, daß mir notwendigerweise alles anders vorkommen muß ...

Ist also die Welt und alles, was sich darauf bezieht, ist eine hartnäckige Täuschung?

Weiter geht's auf der Suche nach dem archimedischen Punkt, auf dem alles sichere Wissen aufgebaut ist. Vielleicht ist die einzige sichere Erkenntnis die, daß es nichts Sicheres gibt. Wenn es nun einen täuschenden Gott gibt, oder ob ich vielleicht selber der Urheber meiner Bewußtseinsinhalte bin, so gibt es doch in jedem Falle ein Ich, das entweder getäuscht wird, oder selber Bewußtseinsinhalte produziert. Ich bin also, solange ich denke, daß ich etwas sei. Aber was bin ich? Um diese Frage zu beantworten, schäle ich alle fehlerhaften Annahmen, die ich früher von mir hatte, ab, um so zum Kern der Sache zu kommen. Ich bin ein Mensch, d.h. nach dem natürlichen Bewußtsein ein Körper, durch eine Form begrenzt, mit Ort, Masse, der bewegt und wahrgenommen werden kann. Dazu gehören noch Seelentätigkeiten wie sich ernähren, gehen, empfinden, denken usw. Die Seele ist irgendein feinstoffliches Etwas. Der Körper kann aber kein Ich ausmachen, weil dies mir ja wie im Traum bloß eingegeben sein könnte, damit fallen auch auf den Körper bezogene Tätigkeiten wie gehen, sich ernähren und empfinden weg. Das Denken aber bleibt: ich bin, solange ich denke. Ich bin also ein *res cogitans* (= ein denkendes Ding), was Geist, Seele, Verstand, Vernunft einschließt.

Quelle: http://www.vaticarsten.de/theologie/philosophie/descartes-meditationes_exzerpt.pdf (5.2.2016) (verändert und stark gekürzt).

Cartesianischer Dualismus

- Descartes lehnt den „Monismus“ von Geist und Materie ab.
- Die Welt besteht aus zwei nicht miteinander wechselwirkenden, voneinander verschiedenen „Substanzen“: Geist und Materie (*res cogitans* und *res extensa*).
- Die Natur und der menschliche Organismus funktionieren wie Maschinen.

Descartes Metaphysik

- Als wissenschaftliche Erkenntnis gilt nur, was durch die eigene schrittweise Analyse und logische Reflexion als plausibel verifiziert wird.
- Glaube an einen Schöpfergott, der sich jedoch in die Prozesse der Natur nicht einmischt (die Existenz von Wundern wird abgestritten). Gott sei gleich einem Uhrmacher, der nach Fertigstellung zufrieden sein Werk betrachtet.
- Die Natur wird durch (zwar gottgegebene), aber allgemeingültige Gesetze geregelt.
- Die Menschen sind der rationalen Erklärung der Natur fähig und haben die Aufgabe, sie zu beherrschen.

Arbeitsblatt 5 a

Arbeitsgruppe 2 (zweite Gruppenarbeitsphase)

Die Lehre von den Drei/Vier Siegeln

Die Kernaussagen Buddhas über die Natur der erfahrbaren Wirklichkeit können auf drei bis vier Aussagen verdichtet werden, die im Buddhismus als die „*Siegel*“ der Lehre betrachtet werden. Diese „*Drei bzw. Vier Siegel*“ in der buddhistischen Lehre sind:

Die Grundlagen der buddhistischen Weltsicht

1. alles Erzeugte ist unbeständig (*anicca*)
2. alles Unreine ist leidhaft (*dukkha*)
3. alle Phänomene sind leer und ohne selbst (*anatta*)
4. Nirvana ist vollkommener Frieden

Nur im Vajrayana-Buddhismus wird das *Nirvana* als eigenes viertes Siegel genannt, im frühen Buddhismus ist lediglich von drei Siegel die Rede.

Mit dem „Unreinen“ ist die sinnesgestützte Wahrnehmung gemeint. Sie gilt als „unrein“, da sie durch Wollen und Verlangen gesteuert wird. Unfähig, die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit zu erfassen, muss sie unvollkommen bleiben. „Unrein“ ist daher auch eine andere Bezeichnung für Unvollkommenheit. Das Versprechen des Begehrens bleibt letztlich uneingelöst. Die *Lehre von den Siegeln* bildet die Grundlage der buddhistischen Weltsicht. Aus ihr ergeben sich die Vier Edlen Wahrheiten als Beschreibung der existentiellen Situation aller fühlenden Wesen sowie der Achtfache Pfad als Weg zur Leidensüberwindung.

„Ohne bleibenden Kern“ - Die Anatta-Lehre des Buddhismus

Die Anatta-Lehre des Buddha (*Lehre vom Nicht-Selbst*) setzt anstelle des hinduistischen Glaubens an eine ewige Seele (Ātman) die Auffassung, dass weder dem Ich noch dem Selbst irgendeine Form von Substanz und Dauer zukommen. Erst die Aufgabe des Selbstbezugs in Form des Glaubens an ein immer währendes Ich, bzw. einen bleibenden Kern, der Tod und Vergänglichkeit überdauert, ermögliche uns wirklich loszulassen. So würden wir frei von unseren Ängsten vor Tod und Vernichtung ebenso wie von Wünschen. Ohne Ich gibt es keine Begierden und auch kein unablässiges Streben nach persönlichen Vorteilen. Allerdings lehrt Buddha nicht, dass das Nirvana die Vernichtung sei.

Offensichtlich stellen die meisten Menschen die Existenz ihres Ichs nie in Frage. Es ist der unveränderliche Bezugspunkt all meiner Erfahrungen. Tatsächlich ist das Ich als die Weise, wie wir durch unsere Sinne und unseren Geist die Welt erfahren - wie alle Dinge im Leben kontinuierlicher Veränderung - unterworfen. Unsere tägliche Erfahrungsweise der Welt können wir auch als das „empirische Ich“ bezeichnen, dessen Wirken wird auch von den Buddhisten nicht bestritten. Alles existiert jedoch nur in Abhängigkeit von Bedingungen, welche ebenfalls nicht dauerhaft sind. Doch ein bleibender Kern ist nirgendwo zu entdecken. Was normalerweise als „Ich“ oder „Selbst“ betrachtet wird, ist in buddhistischer Sicht nur eine Ansammlung sich ständig verändernder, physischer und psychischer Bestandteile, die *skandhas* genannt werden.

Arbeitsblatt 5 b

Buddhas Lehre von den fünf Aggregaten (*skandhas*)

Nach buddhistischer Philosophie ist das, was wir ein Individuum oder eine Person nennen, eine Kombination andauernd wechselnder physischer und mentaler Energien, die in fünf Gruppen aufgeteilt werden können, die man als „Aggregate“ oder *khandhas* (Pali, im Sanskrit: *skandhas*) bezeichnet. Diese fünf Aggregate sind Form, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Bildekkräfte und Bewusstsein. Sie bilden zusammen eine Person: Körper und Geist eines menschlichen Wesens.

Körper (auch *Form* oder *Materie* genannt) - Das erste Aggregat wird als Form oder Materie übersetzt und bezieht sich sowohl auf den Körper als auch auf die physische Welt, die uns umgibt. Dieses Aggregat ist selbst aus physischen Elementen gebildet. Es schließt unseren Körper, die Sinnesorgane und die Objekte, die wir in der äußeren Welt wahrnehmen, mit ein.

Gefühl oder Empfindung - Das zweite Aggregat bezieht sich auf die Empfindungen, die durch den Kontakt unserer Sinnesorgane mit der äußeren Welt erfahren werden. Diese Empfindungen können entweder angenehm, unangenehm oder neutral sein. Jedes Sinnesorgan nimmt nur die Art von Sinnesobjekt wahr, die mit ihm in Verbindung steht – die Augen z. B. nehmen sichtbare Formen wahr und nicht Gerüche oder Geräusche. Die spezifischen Objekte, die der Geist wahrnimmt, sind Gedanken und Gefühle.

Wahrnehmungen - Wahrnehmung bezeichnet die Fähigkeit, Objekte als mentale oder physische zu identifizieren, als Tisch oder Stuhl auseinander zu halten und sie beinhaltet einen ersten Prozess im dem Sinnesdaten zu Konzepten und Vorstellungen verarbeitet werden. Die Wahrnehmungen erkennen, identifizieren und klassifizieren und fassen sinnliche Erfahrung in Begriffe.

Willenskräfte

Dieses Aggregat fasst viele verschiedene Geistesfaktoren und -zustände in Gruppen zusammen. Dazu zählen vor allem die willentlichen Aktivitäten, d. h. jegliche mentale Aktivität, die Willen, Intention oder Entschluss beinhaltet. Das Aggregat der geistigen Bildekkräfte umfasst auch mentale Konditionierung, die aus dem Karma vergangener Leben und aus der früheren Zeit dieses Lebens entstanden ist – und damit das Karma eines Wesens. Gleichmaßen umfasst dieses Aggregat mentale Aktivität, die neue karmische Auswirkungen bewirkt bzw. auslöst – wie z. B. Aufmerksamkeit, Entschlossenheit, Selbstvertrauen, Konzentration, Begierde, Hass, Stolz und die Vorstellung eines Selbst.

Bewusstsein

Bewusstsein bezieht sich in diesem Zusammenhang auf mentale Reaktionen oder Resonanz, die eine der Sinnesfähigkeiten als Grundlage haben. Das visuelle Bewusstsein z. B. hat die Augen als seine Grundlage und sichtbare Formen als Objekt. Es erkennt Objekte nicht, es ist mehr ein Gewahrsein der Präsenz eines Objektes. Wenn das Auge z. B. in Kontakt mit einem blauen Objekt kommt, ist das visuelle Bewusstsein der Anwesenheit einer Farbe gewahr, erkennt aber nicht, dass es blau ist. Es ist die Wahrnehmung, das dritte Aggregat, die erkennt, dass es blau ist. Sehen ist nicht dasselbe wie Erkennen. Zusätzlich haben die Aggregate des Bewusstseins eine koordinierende Rolle bezüglich der Sinnesfähigkeiten, sodass wir in jeder Situation Bilder, Geräusche, Gerüche usw. als ein Gesamtes wahrnehmen können und nicht so voneinander getrennt, als würde jedes für sich stehen. Das Bewusstsein ist daher in der Lage, die einzelnen Wahrnehmungen im Zusammenspiel mit den Aggregaten zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufügen. Und die Art und Weise, wie das jeweils geschieht, macht unsere Mentalität oder unsere geistige Verfassung aus.

Arbeitsblatt 5 c

David Hume über die menschliche Erkenntnis und das Ich



Der schottische Philosoph David Hume (1711 – 1777) ist der Begründer des Empirismus. Nach dieser Lehre und Methode stützt sich alle Erkenntnis auf die Sinne und damit auf gemachte Erfahrungen. Diese sind für Hume auch die Grundlagen der menschlichen Ideen, das heißt, alles wird von Sinneseindrücken (*impressions*) abgeleitet. Sinneseindrücke sind unmittelbare Wahrnehmungen (z.B. „heiß“ oder Farbeempfindungen) und die Vorläufer der späteren Sinnesdaten (*sense-data*). Ideen (*ideas*) hingegen sind Erinnerungen an vergangene Wahrnehmungen oder Vorstellungen. Sie stellen lediglich Wahrnehmungen neu zusammen, z.B. Gedanken an eine Parisreise. Alle Ideen, so komplex sie auch sind, lassen sich alle aus einfachen Sinneseindrücken herleiten. Nicht unähnlich den buddhistischen dharmas gelten Hume die Sinnesempfindungen als nicht weiter teil- und analysierbar. Im Verstand existiert seiner Meinung nach nichts, was nicht vorher durch die Sinne hindurch gegangen ist. Alle Konzeptionen, die sich nicht auf die empirische Basis der Sinnesempfindungen zurückführen lassen, weist er daher zurück.

Was sagt David Hume zu der Frage, ob die raum-zeitlichen Dinge um uns herum unabhängig von uns und von der Tatsache, dass wir sie wahrnehmen existieren?

Die Sinne sind für ihn die einzige Quelle des Wissens über die Außenwelt, doch liefern uns nur diese Wahrnehmung selbst, nicht aber die Information, dass diese Wahrnehmung von etwas außerhalb ihrer selbst verursacht wird. Die Natur, so seine Schlussfolgerung hat dem Menschen keine andere Wahl gelassen als an die Existenz der Außenwelt zu glauben („*Nature has not left this to man's choice.*“). Diejenigen Wahrnehmungen, denen wir eine von uns unabhängige Existenz zuschreiben, unterscheiden sich von den übrigen durch ihre Konstanz und Kohärenz. Dadurch, dass Wahrnehmungen, wenn einmal unterbrochen, später in nahezu identischer Form wieder aufgenommen werden, schafft der menschliche Geist die Fiktion einer realen unabhängigen Existenz des Objekts.

Was sagt Hume über den Wahrnehmenden?

Seine Auffassung hierzu kommt dem Buddhismus sehr nahe, in dieser Frage denkt er ganz anders als seine Zeitgenossen. Für ihn gibt es kein „Selbst“ oder „Ich“, denn dieses lässt sich nicht von einem Sinneseindruck herleiten. Im menschlichen Geist gibt es für Hume nur eine ständige Folge von Sinneseindrücken und Ideen, jedoch keinen konstanten Sinneseindruck, der alles zusammenhält und daher mit dem Ich gleichgesetzt werden könnte.

Letztlich ist es nur der Zusammenhang der Wahrnehmungen, der den Geist dazu bringt, die Abfolge von Wahrnehmungen in einer Identität zu vereinen, die dann „Ich“ genannt wird.

Arbeitsblatt 5 d

Keine Seele und dennoch Glaube an Wiedergeburt?

Wie kann sich nun Wiedergeburt ohne eine ewige Seele vollziehen? Reinkarnation gilt als ein Geschehen der Lebensphänomene, gesteuert durch das individuelle Handeln im Rahmen des Ursache-Wirkungsmechanismus der geistigen Welt. Keines der fünf Skandhas lässt sich als „unser Selbst“ identifizieren.

Die Skandhas weisen allerdings unterschiedliche Qualitäten von Daseins auf. So besteht zum Beispiel der Körper aus den vier Elementen¹, während das Bewusstsein, ohne das keine Wahrnehmung stattfindet, außer auf seine Eingangsbereiche (Seh-, Hör-, Riech-, Tast- und Schmeckbewusstsein) auf keinerlei Bestandteile zurückgeführt werden kann.

Jenseits persönlicher Identität erfahren auf diese Weise die einzelnen Bestandteile der Existenz in jedem Veränderungsprozess ihre wechselseitige Verbundenheit und die Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen. Im unendlichen Ozean des Seins ist das einzelne Leben gleich einer Welle, entstanden aus Ursachen, vergänglich und nur von kurzer Dauer, aber unauflöslich eins mit allem Wasser. Buddha wendet sich entschieden gegen die allgemeine menschliche Neigung, die Welt als eine Ansammlung, eigenständiger und getrennter Dinge zu sehen. Wenn die fünf Skandhas sich im Tode schließlich auflösen, so verschwinden damit nicht die karmischen Muster, welche durch sie einst erzeugt wurden. Diese bleiben wirkmächtig und streben nach neuer Verkörperung. Ein neues Wesen tritt ins Dasein – weder gleich noch verschieden von dem der vorherigen Existenz. Buddha verweist zur Verdeutlichung auf das Bild eines Flusses: aus der Ferne erscheinen die Wasser ein Ganzes zu bilden, doch nicht ein Tropfen des Flusses von gestern findet sich heute noch an der gleichen Stelle. Ein weiteres Beispiel liefert das Kerzengleichnis. Wenn eine Kerze mittels einer anderen entzündet wird, so ist die weitergegebene Flamme die Gleiche, gleichwohl das von ihr verzehrte Wachs verschieden ist. Auch spielt die evolutionäre Komponente eine Rolle: Der Geist, die körperlichen Fähigkeiten und die moralische Urteilskraft eines Kindes unterscheiden sich sehr stark von denjenigen, wenn aus ihm ein alter Mensch geworden ist; dennoch sind beide Entwicklungsstadien des gleichen Lebensstroms.

¹ Das waren im klassischen indischen Denken: Erde, Wasser, Feuer und Luft (Wind).

Arbeitsblatt 5 e

Die Shūnyata-Lehre des Buddhismus

Shūnyatā (Pali: *suññatā*) im Sinne des Mahayana-Buddhismus bedeutet „Leere“, das heißt, alle Phänomene sind im Grunde frei von Substanz und einem ihnen innewohnenden Wesen. „Leere“ in diesem Sinne steht nicht für die Abwesenheit von etwas im Sinne des Nichts oder Nihilismus, sondern vielmehr für das Potential zur Erzeugung möglicher Wirklichkeit. *Shūnyatā* besagt somit, dass alle Dinge ohne bleibendes Selbst sind und nicht aus sich selbst heraus existieren. Die Auffassung der Wirklichkeit als leer, die *Shūnyatā*-Lehre, ist ein zentraler Pfeiler des Mahayana-Buddhismus. Die Vorstellung selbst war nicht neu, bereits im Frühbuddhismus sind alle Dinge leer, unbeständig und nicht-wesenhaft. Ihre Unbeständigkeit (*dukkha*) ist die Quelle des Leidens der Subjekte. Leiden ist ein Gefühl, welches nur lebende Wesen erfahren können. Aber der Erfahrende selbst gründet ja auf keinerlei bleibendem „Ich“ und insofern ist die Erfahrung seines Leidens nicht nur ebenso vergänglich wie alles andere in der Welt, sondern zugleich substanzlos. In Veränderung ist nirgendwo etwas Dauerhaftes zu verorten.

Führen solche Aussagen nicht zu logischen Paradoxien? Um sich verändern zu können, muss etwas existieren, nicht Existierendes kann sich auch nicht verändern! Im frühen Buddhismus trat dieses Paradox noch nicht in Erscheinung, da die letztliche Leere hinter den Dingen dort vor allem auf die Person bezogen wird.

Die Dharmalehre stellt den Grundbegriff abendländischen Denkens, nämlich die aristotelische Vorstellung eines Unveränderlichen inmitten aller Veränderung infrage. Erst dieses Dauerhafte ist nach dem griechischen Denken imstande, die Einheit des Seienden zu verbürgen, nämlich im Sinne seines Beharrens, seiner Identität und seiner Abgrenzung vom Nichtsein. Dem Buddhismus ist das Konzept westlicher Identität jedoch fremd. Alle Phänomene existieren nur in ihrer wechselseitigen Verbundenheit. Nichts besteht aus sich selbst heraus. Während die Substanz voll ist, steht *Shūnyatā* für das Seiende, welches sich beständig entleert. Wenn es kein Selbst und keine bleibende Identität gibt, dann ist da nichts, woran es sich festzuhalten lohnt. Für Buddhisten ist es der Glaube an ein (vermeintliches) Selbst, der eine leidhafte Welt der Unterscheidungen, des Habens und des Besitzergreifens erst erzeugt.

Haben Sie damit das von den griechischen Denkern aufgeworfene Problem gelöst?

Die Shūnyatā-Lehre im Chan-/Zen-Buddhismus

Die *Shūnyatā*-Lehre hat insbesondere die Zen-Schule (in China: Chan-Schule geprägt). Ein Beispiel ist der folgende (fiktive) Dialog von Meister Hui Hai (bekannt auch unter dem Namen Da Zhu):

„Frage: `An welchem Ort verweilt der Geist?`

Antwort: `An einem Ort mit Namen Nirgendwo!`

Frage: `Was ist das für ein Ort, dieses Nirgendwo (...)?`

Antwort: `Niemand behaust ihn, weder das Gute noch das Böse, kein Sein und kein Nicht-Sein, kein Innen und kein Außen (gibt es dort), nicht leer und auch nicht nicht-leer ist dieser Ort; keinerlei Worte können ihn benennen. Der nirgendwo verweilende Geist – das ist das Herz des Buddha.`¹

In der auf plötzliche Erleuchtung insistierenden Südlichen Chan-Schule ist das intuitive Begreifen der Leereheit der Schlüssel zur Befreiung vom Leiden und zur Einsicht in die wahre Natur der Wirklichkeit.

Quelle: Da Zhu Hui Hai Chanshi (1993): Da Zhu Chansi Yulu (Buddhist Association of Heibei Province), Bailin-Tempel, (Übers. hgw).

¹ Da Zhu 1993, S.5 (eig. Übers.).

Arbeitsblatt 5f

Inschrift meiner Überzeugungen (von dem chinesischen Mönch Can Ceng)

Die Wahrnehmung erlischt mit ihrem Gegenstand
der Gegenstand schwindet mit dem Ende seiner Wahrnehmung

Die Welt existiert, weil wir sie erspüren
durch ihre Wahrnehmung entsteht die Welt

Dein Verstand teilt die Dinge der Welt
doch wisse: im Ursprung ist alles leer
Die große Leere birgt auch die Teilung
aus ihr entspringen alle Dinge
(...)

Wenn der Schlaf nicht fesselt deine Lider
So schwinden von selbst alle Träume
Wie der Geist anfänglich frei von allen Unterscheidungen
So ist es wahrhaft mit allen Dingen

Wenn der Ursprung berührt - die Soheit
sind vergessen all die verschlungenen Pfade
Gleich ist nun alles und alle Methoden
zurückgekehrt bist du zu deiner wahren Natur

Can Seng (Mönch Can) lebte gegen Ende der Sui-Dynastie als Mönch. Sein Geburtsdatum ist nicht überliefert; er soll 606, nach anderen Angaben im Jahre 613 verstorben sein.

Quelle: Wagner, Hans-Günter: Wie die Wolken am Himmel – Die Dichtung des Chan-Buddhismus. Frankfurt/Main 2007, S.33.

Arbeitsblatt 6 a

Arbeitsgruppe 3 (zweite Gruppenarbeitsphase)

Die Lehre von den *dharma*s

Für die buddhistische Philosophie ist der Begriff der *dharma*s von grundlegender Bedeutung. Im Frühbuddhismus werden mit *dharma* (zur Unterscheidung von Dharma als Bezeichnung für die Gesamtheit der Lehre zumeist klein geschrieben), die tragenden Fundamente der Wirklichkeit bezeichnet, die sich nicht mehr in weitere Unterelemente zerlegen lassen und daher als Endpunkte gelten. Damit sind nicht nur die grundlegenden Bestandteile der Wirklichkeit gemeint, sondern ebenso die seinerzeit als nicht weiter zerlegbar angenommenen Elemente Feuer, Erde, Wasser und Luft. Jedes Ding hat eine Farbe, die aus der reinen Anschauung heraus nicht weiter zerlegt werden kann, jedes Ding besteht und vergeht. Dahinter werden die *dharma*s „Entstehen und Vergehen“ sowie „Farbe“ erkannt. Ähnlich verhält es sich mit den *dharma*s Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Willensregung und Bewusstsein. Die Lehre von den *dharma*s ist innerhalb des Frühbuddhismus nicht einheitlich und mit der Herausbildung des Mahayana vertiefen sich die existierenden Unterschiede noch. Der zentrale Streitpunkt ist dabei ihr ontologischer Status (das heißt die Frage, ob sie wirklich existieren oder nicht). Das Spektrum der Auffassungen darüber ist sehr weit (und teilweise widersprüchlich). So heißt es unter anderem, alle *dharma*s seien:

- leer
- keine letztgültigen Fakten
- hätten kein Eigensein
- jeder beliebige *dharma* sei von etwas außerhalb seiner selbst abhängig (umstritten)
- alle seien sie ohne Merkmale
- unerschaffen
- unzerstörbar
- hätten die ursprüngliche Leere nie verlassen

Ein Klassifikationsschema des frühen Buddhismus kategorisiert die *dharma*s in die vier Gruppen: psychische Phänomene (*citta dharma*), physische Phänomene (*rūpa dharma*), weder psychische noch physische Phänomene (*cittavipayukta-saṃskāra dharma*) sowie *dharma*s, die durch nichts bedingt sind (*asāṃskṛita dharma*). In die Kategorie der physischen Phänomene fallen Emotionen wie Wut, Trauer und Sorge; Häuser, Flüsse und Bergspitzen sind Beispiele für physische *dharma*s, während Dinge wie Gewinn, Verlust, Sein und Nicht-Sein unter die weder psychischen noch physischen *dharma*s gerechnet werden. Als *asāṃskṛita-dharma* gilt zum Beispiel der Raum, da er nach damaliger Auffassung ungeboren und todlos und durch nichts bedingt betrachtet wurde. Auch wird im Nirvana ein unbedingter *dharma* gesehen. Die Lehre von den *dharma*s bezieht sich also sowohl auf materielle Elemente als auch Abstraktionen, Qualitäten und geistige Grundbefindlichkeiten, dazu kommen noch soziale Faktoren wie beispielsweise der *dharma* „Nicht-Besitz“. Galten im frühen Buddhismus die *dharma*s nicht als Erdachtes, sondern als wahrnehmbare und der Analyse zugängliche Wirklichkeiten, so wird in den späteren Mahayana-Lehren die Leerheit aller *dharma*s betont. Dort heißt es nun, alle *dharma*s seien relativer Natur und bestünden lediglich bedingt, nämlich durch die Existenz anderer *dharma*s. Die Vieldeutigkeit des *dharma*-Begriffs und seine Referenz auf sehr unterschiedliche Phänomene der Wirklichkeit erschwert das Verständnis der buddhistischen Philosophie.

Arbeitsblatt 6 b

Atome, dharmas und die Grundbausteine des Wirklichen in der buddhistischen Philosophie

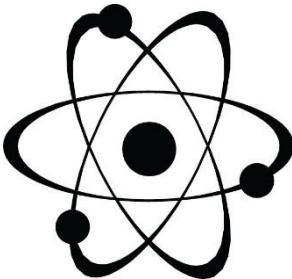
Stellt euch zur Veranschaulichung der folgenden Erläuterungen zunächst einmal die folgenden Gegenstände vor¹:



Eine Vase oder einen Krug (die Dinge vor uns haben gleichzeitig eine Form und sie bestehen augenscheinlich aus Materie)



Ein brennendes Stück Holz (ein Bild der Verzehrung/ des Vergehens)



Atome (als die Urbausteine, aus denen alles besteht)



Die vier Elemente (Erde, Feuer, Wasser und Luft (Wind)² – nach Ansicht der alten Griechen und Inder setzen sich alle Dinge aus ihnen zusammen)

¹ Bildquelle: [www. http://cliparts.co/cliparts](http://cliparts.co/cliparts) (20.2.2012)

² Bildquelle: <http://previews.123rf.com/images/vectomart/vectomart1103/vectomart110300046/8977382-Abbildung-von-vier-Element-der-Erde-Wasser-Luft-Feuer-und-Natur-Lizenzfreie-Bilder.jpg> (20.2.2012).

Arbeitsblatt 6 c

Atome, dharmas und die Grundbausteine des Wirklichen in der buddhistischen Philosophie

In der Vergangenheit gingen Menschen bei der Analyse der Grundlagen der äußeren Welt von zwei verschiedenen Vorstellungen aus:

1. Atomen sind die kleinsten Teilchen, aus denen alles besteht
2. Alles lässt sich auf die vier Elementen, Erde, Feuer, Wasser und Luft (Wind) zurückführen.

Die Atomlehre stand dabei zunächst offensichtlich im Gegensatz zur Lehre von den vier Elementen (Erde, Wasser, Feuer und Wind). Von den Elementen hatte auch Buddha öfter gesprochen hatte - und diese konstituierten nach dem Denken seiner Zeit die erfahrbare Wirklichkeit. Dennoch hatte im alten Indien (wie auch in Griechenland) die Atomtheorie im philosophischen Diskurs weiterhin Bestand. Die Buddhisten hingegen identifizierten die dharmas als die grundlegendsten Elementen der Wirklichkeit und die unserer Wahrnehmung von Wirklichkeit. Um die Atom- mit der dharma-Lehre in Einklang zu bringen, benötigte es eine geistige Anstrengung, denn offensichtlich gingen beide ja von unterschiedlichen Voraussetzungen aus. Um sie auf einen Nenner zu bringen, lehrte man einfach, dass sich die Dinge der Außenwelt nicht aus Elementen zusammensetzen, sondern sie aus Atomen bestünden, die von Farbe, Ton, Geruch, Geschmack und Berührbarkeit gebildet würden. Aus den vier Elementen wurden so deren Eigenschaften, das heißt, sie mutierten nach dieser Lehre in Härte (Erde), Feuchtigkeits- (Wasser), Hitze- (Feuer) und Bewegungsatome (Wind). Diese Elementareigenschaften, so hieß es jetzt, würden nie als einzelne Atome vorkommen, sondern immer nur zu „Molekülen“ vereinigt, und aus diesen Molekülen sei alles aufgebaut. An die Stelle einer materiellen Welt aus Substanzatomen tritt auf einmal ein Verbund von Eigenschaftsatomen.

Psychische Vorgänge werden zu selbständigen Gegebenheiten und gleichzeitig wird jedwede Substantialität radikal geleugnet. Damit glaubte man die neue Lehre von den dharmas gleichzeitig mit den herrschenden Vorstellungen von Atomen und den vier Elementen harmonisiert zu haben. Die Eigenschaften der Elemente werden dabei noch weiter differenziert und zeigen dabei durchaus sehr unterschiedliche Merkmale. So ist die Erde einerseits grob in Form des Bodens, jedoch zugleich fein als „infinitesimaler Raumstaub“. Das Wasser besitzt die Eigenschaft des Unbeständigen (beispielsweise in Flussströmungen oder den Wellen des Meeres), doch verkörpert zugleich Frische und Reinheit. Das Feuer hingegen besitze keine individuelle Natur, sondern sei von Bedingungen und Betrachtungen abhängig. Mit ihm wird das Problem des abhängigen Entstehens erklärt: Woher stammt es – Von der Sonne, dem Brennglas, das es entzündete, oder dem trockenen Reisigholz ohne welches es keinen Bestand hätte? Die Antwort lautete, dass es nur in Verbindung dieser Faktoren zur Entstehung von Feuer komme. Ähnlich verhalte es sich mit dem Wind: Keine sichtbare Substantialität sei ihm eigen und auch keine Beständigkeit, weder in der Bewegung noch in der Ruhe.

Mit der Verschiebung der konstituierenden Elemente der Wirklichkeit auf die Wahrnehmungsebene war jedoch ein neues Problem erzeugt worden. Die Schule der Vaishēṣika und andere Gegner dieser Auffassung machten jetzt geltend, dass die Atome, welche die Substanz die Dinge ausmachten, von ihren Eigenschaften (zum Beispiel ihrer Form) verschieden seien. Eine aus Ton geformte Schale, habe lediglich die Form des Materials verändert. Zur Widerlegung wiesen die Gegner dieser Auffassung auf das Verbrennen eines Gegenstandes: Dieser verschwände vollständig mit seinen wahrnehmbaren Eigenschaften, was nicht der Fall wäre, wenn die Substanz unverändert weiterbestünde. Der Streitpunkt war die Teilbarkeit der kleinsten Elemente der Wirklichkeit und damit verbunden die alte Frage nach der Existenz einer materiellen Welt jenseits des Bewusstseins. Wenn die Atome verschiedene Seiten haben und aus unterschiedlichen Teilen bestehen, so sei dies ein Hinweis darauf, dass sie nicht unteilbar seien. Weil sie anders jedoch gar nicht vorstellbar sind, seien kleinste

Materiepartikel folglich denkunmöglich. Damit, so die Vertreter dieser Auffassung, falle auch die Existenz einer unabhängigen materiellen Welt. Sind nämlich auch die kleinsten Stoffpartikel unendlich teilbar, dann ist Materie nicht länger etwas Dinghaftes. Sie degradiert zur geistigen Vorstellung ohne eigene Substantialität.

Die buddhistischen Philosophen Vasubandhu (der Ältere) und Dignāga formulieren ihre Überlegungen in etwa so: Stellt euch ein einzelnes Teil vor, wie es von anderen Teilen umkreist ist. Es stellt sich dann die Frage, ob seine Vorderseite zu den anderen Elementen vor, hinter und seitlich von ihm jeweils gleich oder verschieden ist. Würden alle Elemente einander mit dem gleichen Antlitz gegenüberreten, könnten sie in eins zusammenfallen, und es gäbe folglich weder Konstruktion noch Zusammensetzung. Wären die äußeren Seiten jedoch verschieden, dann hätte jedes Teil zumindest zwei verschiedene Erscheinungen und wäre somit selbst ein Zusammengesetztes. Auf der Suche nach Elementarbausteinen müsste dann weiter differenziert werden, wobei sich das geschilderte Grundproblem bei jedem Teilungsakt neu stellen würde. Das ungelöste Problem unendlicher Teilbarkeit veranlasste Dignāga festzustellen, dass die Schaffung von Objekten das Resultat eines inneren Vorgangs des Wahrnehmenden ist, nicht jedoch auf ein durch die Sinne wahrgenommenes Objekt verweist. Keinerlei Zusammenballung von Atomen könne die Unterschiede in der Formbildung erklären: Becher und Schale bestehen aus den gleichen Atomen, aber ihre Form ist unterschiedlich. Dignāgas Auffassung steht nicht im grundsätzlichen Widerspruch zu den „Eigenschafts-atomen“, denn nach dieser Lehre ist alle Formgebung ein gedankliches Konstrukt. Alle Akte der Formgebung und des Konstruierens sind daher phänomenal und subjektiv. Doch es blieb die Frage, von welcher Natur denn jene Wirklichkeit ist, die eben zur Erzeugung solcher Konstrukte Anlass gab.¹

Das erwähnte Bild eines Tonklumpens, der zu einer Schale wird, fand sich bereits bei den vorbuddhistischen Denkern. Dem setzten die buddhistischen Schulen das Bild des Holzes gegenüber, das im Feuer verbrennt. Damit war die Grundanschauung vollständiger Vernichtung erzeugt. Die Asche entsteht, während das Holz vergeht, und sie ist etwas völlig anderes. Die gesamte Kontroverse erwies sich letztlich als wenig fruchtbar, vielmehr diente sie als Einleitung zu einem Diskurs um zwei zentrale Fragen, wo fortan die Lehrmeinungen aufeinander prallten und die später auch in China auf lebhaftes Interesse stießen. Das war zum ersten die Auffassung, dass die Objekte nicht real, sondern lediglich ihrer Benennung nach existieren und zum zweiten die Lehre von der Augenblicklichkeit aller Dinge und Erscheinungen. Beide Fragen sind eng miteinander verknüpft. Nach Buddhas Lehre ist alles der Vergänglichkeit unterworfen. Doch vergehen kann nur Bestehendes. Um zu vergehen, müssen die Dinge also zumindest einen kurzen Augenblick unverändert bestanden haben. Gäbe es kein solches Bestehen, so existierte auch nichts, was vergehen könnte. Die Lehre von der Vergänglichkeit, so die damaligen Diskussionen, setze daher das Bestehen immer schon voraus.²

Quellen:

Fraunwallner, Erich (1956): Die Philosophie des Buddhismus. Berlin.

Stcharbatsky, Th. (1932): Buddhist Logic (2 Bde.). Leningrad.

Zotz, Volker (1996): Geschichte der buddhistischen Philosophie. Reinbek bei Hamburg.

¹ Siehe Stcharbatsky 1932, S.201ff und 506ff; Fraunwallner 1956, S.360; siehe Zotz 144ff.

² Siehe Zotz 1996, S.132.

Arbeitsblatt 7 a

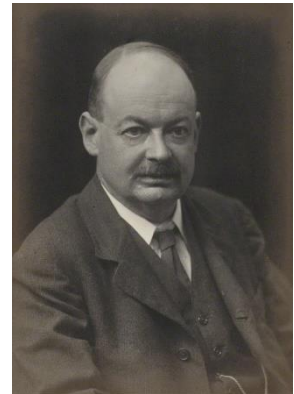
Arbeitsgruppe 4 (zweite Gruppenarbeitsphase)

John Ellis Mc Taggart (1866 – 1925)

The Unreality of Time - By John Ellis McTaggart, in: Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy 17 (1908): pp 456-473.

Zusammenfassung auf Deutsch

Im Jahr 1908 argumentierte John McTaggart gegen die Realität der Zeit:



Seine wichtigsten Gedanken dabei: Was immer wir tun, was wir wahrnehmen und was wir denken, alles findet an einem bestimmten Ort und zu einem bestimmten Zeitpunkt statt. Über den physischen Zustand der Begriffe von Raum und Zeit wird seit Jahrhunderten diskutiert. Wir organisieren unser Leben in Bezug auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Ereignisse in den drei Zeiten unterscheiden sich erheblich voneinander. Was in der Vergangenheit war, kann nicht geändert werden, was in der Gegenwart liegt, kann direkt manipuliert werden kann und was in der Zukunft ist offen.

McTaggart teilt die Zeit in zwei unterschiedliche Reihen ein: eine A- Reihe und eine B-Reihe. Die A-Reihe steht für den unaufhörlichen Strom der Zeit von der Vergangenheit über die Gegenwart zur nahen und fernen Zukunft. Sie beschreibt die unablässige Veränderung, also die zeitliche Sukzession oder einfacher gesagt: Das Verstreichen der Zeit. Die B-Reihe hingegen ist ständig präsent und bezeichnet das Früher und das Später, also das Gewesene und das Kommende. Die eine Sequenz, so McTaggarts Schlussfolgerung, könne nun nicht von der anderen abgeleitet werden, das heißt sie sind nicht miteinander verbunden. Die B-Reihe erzählt uns ein wenig über früher sowie über das, was später passiert, aber kann uns nichts über den Augenblick sagen. Auf der anderen Seite ist die A-Reihe. Sie teilt die Ereignisse in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

McTaggart kommt zu dem Schluss, dass es keine Überschneidungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt. Jedes Ereignis hat eine Funktion - Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft -, von der es abhängt. Aus alledem ergibt sich für ihn die Schlussfolgerung von der „Unwirklichkeit der Zeit.“

Die A-Serie ist die Grundreihe, sie beschreibt unsere direkte Erfahrung mit der Zeit. Die B-Serie hingegen ist eine Struktur, die sich aus unserer Erfahrung speist. Aber wie bereits gesagt, kann die B-Reihe nicht von der A-Reihe abgeleitet sein. Man kann McTaggart so verstehen: Es existiert nur eine Vergangenheit und eine Zukunft. Ihr Wirken zeigt sich uns. Aber es gibt keine Gegenwart. Es gibt nur ein früher und ein später, ein bereits geschehen und ein noch nicht geschehen, aber die Gegenwart ist unbestimmbar, denn die Zeit – und das ist das Entscheidende – lässt sich niemals auf einen Punkt bringen. Jeder Zeitpunkt, ob es sich um die Regierungszeit eines Politikers oder einen bloßen Augenaufschlag handelt, zerfällt wiederum in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei das eigentlich Gegenwärtige stets unfassbar bleibt.

Stark gekürzt und vereinfacht.

Arbeitsblatt 7 b

Augustinus Aurelius (354 - 430)

Über die Zeit



(Bischof von Hippo, Philosoph, Kirchenvater und Heiliger)

Weder Vergangenheit noch Zukunft gibt es, sondern es gibt eine Gegenwart [Vergegenwärtigung] der vergangenen Dinge, ferner eine Gegenwart [Vergegenwärtigung] der gegenwärtigen Dinge, schließlich eine Gegenwart [Vergegenwärtigung] der zukünftigen Dinge. Diese drei Zeitformen nehmen wir in unserem Geiste wahr, aber sonst nirgendwo.

Quelle: Augustinus, Bekenntnisse (Confessiones), 397-401. XI, 16 (30.9.2015)

Wo existieren Vergangenheit und Zukunft?

„Das ist nun wohl klar und einleuchtend, daß weder das Zukünftige noch das Vergangene ist. Eigentlich kann man gar nicht sagen: Es gibt drei Zeiten, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, genau würde man vielleicht sagen müssen: Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Gegenwart, eine Gegenwart in Hinsicht auf die Vergangenheit und eine Gegenwart in Hinsicht auf die Zukunft. In unserem Geiste sind sie wohl in dieser Dreizahl vorhanden, anderswo aber nehme ich sie nicht wahr. Gegenwärtig ist hinsichtlich des Vergangenen die Erinnerung, gegenwärtig hinsichtlich der Gegenwart die Anschauung und gegenwärtig hinsichtlich der Zukunft die Erwartung. Wenn es uns gestattet ist, so zu sagen, so sehe ich allerdings drei Zeitunterschiede und gestehe, daß es wirklich drei gibt. Man mag auch sagen:

Es gibt drei Zeiten, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, wie es einmal der Mißbrauch der Gewohnheit ist; mag man es sagen, ich kümmere mich nicht darum, ich widerstrebe nicht, ich tadele es nicht; wenn man nur versteht, was man sagt, und nicht der Meinung ist, als ob das Zukünftige oder Vergangene jetzt sei. In der Sprache gibt es wenig, was mit dem eigentlichen Ausdruck gesagt werden kann, das meiste uneigentlich, dessen ungeachtet erkennt man, was wir wollen.“

Quelle: <http://www.hoye.de/zeit/zeit3.pdf>Quelle (30.9.2015)

Arbeitsblatt 7 c

Der Roman SLAUGHTERHOUSE FIVE des amerikanischen Schriftstellers Kurt Vonnegut beschreibt das Leben von Billy Pilgrim, einem amerikanischen Soldaten, der als Kriegsgefangener die Zerstörung Dresdens im Februar 1945 miterlebte. Zurückgekehrt in seine Heimat überlebt er als einziger einen Flugzeugabsturz. Wiederholt erzählt der Roman von Billys Begegnungen mit Außerirdischen vom Planeten Tralfamadore, die ihn sogar über ein „Wurmloch“ auf eine Zeitreise zu ihrem Heimatplaneten mitnehmen. Dort lernt er viel über die Lebensweise und die Vorstellungen der Tralfamadorianer, die von denen der Erdbewohner sehr verschieden sind. So können sie beispielsweise in allen Zeiten gleichzeitig existieren. Ein freier Wille ist ihnen eine völlig unbekannte Vorstellung. Vonneguts Werk stieß nach seiner Veröffentlichung auf sehr unterschiedliche Resonanz. Während einige Kritiker diese Passagen als bloße Verdrängungsphantasien eines traumatisierten Kriegsteilnehmers interpretieren, sehen andere darin eine gelungene poetische Exploration in die Tiefendimension des menschlichen Seins.

„Hört! Billy Pilgrim hat sich von der Zeit gelöst!“ Er bewegt sich aus dem Jahr 1945 ins Jahr 1941 und von da an zum Jahr 1963. Billy beteuert, das sei keineswegs lustig. Jedes Mal habe er Lampenfieber, wenn er unerwartet in einem anderen Jahr auftrete. Er stellt sich sein Leben wie ein Kontinuum, eine Einheit vor, in der er sich nach Belieben bewegt.

Billy kann die Aliens auf dem Tralfamadore nicht sehen, denn sind vierdimensional. Dadurch sind sie in der Lage, verschiedene Zeitpunkte synchron zu erleben. Doch obwohl sie zwischen Zukunft und Vergangenheit hin- und herwechseln, können sie nicht in das Geschehen eingreifen und es verändern. Damit haben sie sich längst abgefunden: "Ich habe einunddreißig bewohnte Planeten im Weltall besucht und die Berichte über weitere hundert studiert", berichtet einer der Tralfamadore-Bewohner. "Nur auf der Erde wird von freiem Willen geredet."

»Das Wichtigste, was ich auf Tralfamadore gelernt habe, war, dass eine Person, wenn sie stirbt, nur zu sterben scheint. Sie ist noch sehr lebendig mit der Vergangenheit verknüpft, es ist daher sehr töricht von den Leuten, wenn sie bei ihrer Beerdigung weinen. Alle Augenblicke – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – waren immer vorhanden, wenn werden immer vorhanden sein. Die Tralfamadorianer vermögen alle verschiedenen Augenblicke ganz so zu betrachten, wie wir zum Beispiel einige Bergzüge der Rocky Mountains betrachten können. Sie können sehen, wie Augenblicke fort dauern, und jeden Augenblick beobachten, der sie interessiert. Es ist nur eben eine Illusion, die wir hier auf der Erde haben, dass ein Augenblick dem anderen folgt wie Perlen auf einer Schnur, und dass, wenn ein Augenblick vorbei ist, er für immer vorbei ist. Wenn ein Tralfamadorianer eine Leiche sieht, ist alles, was er denkt, dass der Tote in diesem besonderen Augenblick in einem schlechten Zustand ist, aber dass die gleiche Person in vielen anderen Augenblicken ganz einfach in bester Verfassung ist. Wenn ich jetzt höre, dass jemand tot ist, zucke ich einfach die Schultern und sage, was die Tralfamadorianer über die Toten sagen, nämlich: So geht das.«

Wie die Außerirdischen reist Billy durch die Zeiten, aber er hat keine Kontrolle darüber und stolpert von einer Erinnerung zur anderen. Er erlebt Tod und Geburt, geht auf eine Tür zu und kommt Jahre zuvor auf der anderen Seite heraus. Immer wieder quälen ihn die Erlebnisse während des Infernos in Dresden.

Quelle: Vonnegut, Kurt (1970): Schlachthof Fünf, Hamburg.

Arbeitsblatt 8 a

Arbeitsgruppe 5 (zweite Gruppenarbeitsphase)

G.W.F.Hegel (1770 - 1832)

Über die Zeit

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse

§ 258

(...) In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht alles; wenn von allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahiert wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, - d. i. es sind dann diese Abstraktionen der Äußerlichkeit gesetzt und vorgestellt, als ob sie für sich wären.

Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Kronos.

(...) Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraktion des Verzehrens.

Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit; nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche; so zu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozeß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste. Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, - es ist nichts als das einzelne Jetzt; aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche.

(...) Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die Ewigkeit, die ohne die natürliche Zeit ist (...) Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondern sie ist. Die Dauer ist (...) von der Ewigkeit darin unterschieden, daß sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; (...) Was nicht in der Zeit ist, ist das Prozeßlose (...)

Das Dauernde wird höher geachtet als das bald Vergehende; aber alle Blüte, alle schöne Lebendigkeit hat einen frühen Tod.

§ 259

Die Dimensionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind das Werden der Äußerlichkeit als solches und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Übergehens in Nichts und des Nichts als des Übergehens in Sein. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelheit ist die Gegenwart als Jetzt, welches als die Einzelheit ausschließend und zugleich schlechthin kontinuierlich in die anderen Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein ist. Die endliche Gegenwart ist das Jetzt als seiend fixiert (...)

<http://texte.phil-splitter.com/html/zeit.html> (11.2.2016)



Arbeitsblatt 8 b

Friedrich Nietzsche (1844 - 1900): Über die ewige Wiederkehr des Gleichen



„Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!“ – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: „du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!“ Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem „willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?“ würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?“

„Wenn die Welt als bestimmte Grösse von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden darf – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar – so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein. Und da zwischen jeder »Combination« und ihrer nächsten »Wiederkehr« alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihenfolge bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt.“

Arbeitsblatt 8 c

Buddhistische Weltzeitalter

Kalpa (Pali: *Kappa*) bezeichnet im Hinduismus und Buddhismus ein Äon im Rahmen einer zyklischen Kosmologie. Ein Kalpa umfasst die Zeit, die das Universum braucht, um zu entstehen, zu vergehen (das heißt in den Urgrund der Formlosigkeit und Undifferenzierten zurückzukehren) und wieder neu zu entstehen. Kalpas unterteilen sich in die verschiedenen Perioden der Untergangs, der Chaos, der Weltentstehung und der Fortdauer der entstandenen Welt.

Ein Gleichnis aus dem Samyutta-Nikaya soll die Zeitdauer eines Kalpa veranschaulichen:

*„Wenn sich da, o Mönch, ein Felsblock befände aus einer einzigen Masse, eine Meile lang, eine Meile breit, eine Meile hoch, ungebrochen, ungespalten, unzerklüftet, und es möchte alle hundert Jahre ein Mann kommen und denselben mit einem seidenen Tüchlein einmal reiben, so würde wahrlich, o Mönch, der aus einer einzigen Masse bestehende Felsblock eher abgetragen sein und verschwinden als eine Welt. Das, o Mönch, ist die Dauer einer Welt. Solcher Welten nun, o Mönch, sind viele dahingeschwunden, viele hunderte, viele tausende, viele hunderttausende. Wie aber ist das möglich? Unfaßbar, o Mönch, ist diese Daseinsrunde (*samsāra*), unerkennbar der Beginn der Wesen, die im Wahne versunken und von dem Begehren gefesselt die Geburten durchwandern, die Geburten durcheilen.“*

SAMYUTTA NIKAYA 15-5

Arbeitsblatt 8 d

Aus der Bibel:

DER PREDIGER SALOMO

Vers 3

Alles hat seine Zeit

Ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde: geboren werden hat seine Zeit, sterben hat seine Zeit; pflanzen hat seine Zeit, ausreißen, was gepflanzt ist, hat seine Zeit; (...) schweigen hat seine Zeit, reden hat seine Zeit; lieben hat seine Zeit, hassen hat seine Zeit; Streit hat seine Zeit, Friede hat seine Zeit (...) Ich sah die Arbeit, die Gott den Menschen gegeben hat, dass sie sich damit plagen. Er hat alles schön gemacht zu seiner Zeit, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gelegt; nur dass der Mensch nicht ergründen kann das Werk, das Gott tut, weder Anfang noch Ende.

Aus dem Roman MOMO von Michael Ende

'Siehst Du, Momo', sagte er, 'es ist so: Manchmal hat man eine sehr lange Straße vor sich. Man denkt, die ist so schrecklich lang, die kann man niemals schaffen, denkt man.'

Er blickte eine Weile schweigend vor sich hin, dann fuhr er fort:

'Und dann fängt man an, sich zu eilen. Und man eilt sich immer mehr. Jedes Mal, wenn man aufblickt, sieht man, dass es gar nicht weniger wird, was noch vor einem liegt. Und man strengt sich noch mehr an, man kriegt es mit der Angst zu tun, und zum Schluss ist man ganz aus der Puste und kann nicht mehr. Und die Straße liegt immer noch vor einem.

So darf man es nicht machen!'

Er dachte einige Zeit nach. Dann sprach er weiter:

'Man darf nie an die ganze Straße auf einmal denken, verstehst Du? Man muss nur an den nächsten Schritt denken, den nächsten Atemzug, den nächsten Besenstrich. Und immer wieder nur den nächsten.'

Wieder hielt er inne und überlegte, ehe er hinzufügte:

'Dann macht es Freude; das ist wichtig, dann macht man seine Sache gut. Und so soll es sein.'

"Denn Zeit ist Leben. Und das Leben wohnt im Herzen."

"Es gibt ein großes und doch ganz alltägliches Geheimnis. Alle Menschen haben daran teil, jeder kennt es, aber die wenigsten denken je darüber nach. Die meisten Leute nehmen es einfach so hin und wundern sich kein bisschen darüber. Dieses Geheimnis ist die Zeit."

Arbeitsblatt 9 a

Arbeitsgruppe 6 (zweite Gruppenarbeitsphase)

Zeit im Buddhismus

Auch im Buddhismus stellt sich die Frage nach der Identität der Dinge im Zeitlauf. Nach außen erscheint es oft, als sei die Welt, die uns umgibt, beharrend. In einigen buddhistischen Texten heißt es dagegen, die Dinge (bzw. die bedingten dharmas), existierten in Wirklichkeit nur von einem Moment zum nächsten.

So heißt es zum Beispiel im Visuddhi-Magga:

„Genau genommen ist die Dauer eines Lebewesens außerordentlich kurz: sie ist nicht länger als die Dauer eines Gedankens (...) Darum wurde gesagt: 'Das Lebewesen des vergangenen Bewußtseinsaugenblicks hat gelebt, aber lebt nicht mehr länger und wird nicht leben. Das Wesen eines künftigen Bewußtseinsaugenblickes wird leben, aber es hat noch nicht gelebt und es lebt noch nicht. Das Lebewesen des gegenwärtigen Bewußtseinsaugenblickes lebt (wirklich), hat aber nicht gelebt, noch wird es in Zukunft leben.'“¹

Lama Govinda interpretiert diese Aussage so, dass jeder Augenblick der Übergang zu einer neuen Lebensform sei, denn in jedem Augenblick sterbe etwas, während zugleich etwas Neugeborenes in Erscheinung trete. Tod und Geburt fänden also in jedem Moment und unablässig statt.² Woher kommt dann aber der Eindruck des Beharrens und der Identität? Es wurde geantwortet, dass die gleichzeitige Veränderung von erkennendem Subjekt und dem Objekt des Erkennens die Illusion der Identität erzeuge. So wie man den raschen Lauf eines Schiffes auf einem Fluss nur wahrnimmt, wenn man sich an einem festen Punkt am Ufer befindet und der Eindruck der Bewegung schwindet, wenn man sich parallel in der gleichen Richtung fortbewegt, genau so entsteht aus der unablässigen Ko-Aktivität beider der Anschein der Unveränderlichkeit. Dieser Anschein liefert nun zugleich die Bestätigung des eigenen „Beharrungsdranges“ sowie die willkommene Gelegenheit, die Vorstellungen eines bleibenden, „ewigen“ inneren Selbst zu erzeugen.

Quellen:

- Govinda, Lama Anagarika (1962): Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma. Zürich und Stuttgart.
- Govinda, Lama Anagarika (1988): Grundlagen tibetischer Mystik. Die geheime Lehre des großen Mantra. Bern, München und Wien.
- Visuddhi-Magga - Der Weg zur Reinheit (1989). Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. Konstanz.

¹ Visuddhi-Magga VIII, 1989.

² Siehe Govinda 1962, S.169.

Arbeitsblatt 9 b

Innerbuddhistische Kontroversen zu Frage von Sein und Zeit - Nāgārjuna

Der Annahme eines wirklichen Bestehens der Zeit (als Folge kurzer Augenblicke) und der dharmas (als den „Elementarbausteinen“ der Wirklichkeit) wurde von späteren Buddhisten widersprochen. Einer von ihnen, der indische Philosoph Nāgārjuna (ca. 150-250 nach Chr.) war jeder positiven Definition der Wirklichkeit gegenüber skeptisch. Sein Denken markiert einen Wendepunkt in dieser Debatte. Die Antwort, die er formulierte bediente sich der Methode der Verneinung (Negation): Auch die Idee eines kurzen Zeitpunkts der Existenz der vergänglichen Elemente sei nicht haltbar, da sich die Idee eines Zeitpunkts nicht materialisieren lasse. Die Vergangenheit sei vergangen und die Zukunft noch nicht eingetreten. Die Gegenwart aber lasse sich niemals auf einen Punkt bringen. Sie zerfalle auch in ihren kürzesten Augenblicken stets nur in das Geschehene und noch nicht Geschehene. So gebe es letztlich nur ein „bereits“ und ein „noch nicht“, aber kein wirkliches Jetzt, denn dies wäre die Aufhebung der Zeit. Selbst wenn es solche kürzesten Augenblicke gäbe, in denen die Dinge jenseits der Vergänglichkeiten in der Zeit existieren, so würde doch jeder dieser Augenblicke wiederum in die Trinität von Entstehen, Bestehen und Vergehen zerfallen und das eigentliche Problem bleibt weiterhin ungelöst.

Die frühen Buddhisten hatten dieses Problem wohl ebenfalls erkannt und wohlweislich nicht die Frage nach dem Wesen der Materie oder der Zeit gestellt, sondern nach dem Wesen jener Sinneswahrnehmungen und Erfahrungen gefragt, welche in uns erzeugt werden. Das Materielle galt ohnehin nicht mehr als ein „Sonderfall“ der psychischen Erfahrung die weit umspannender war, und die formgebundene- ebenso wie formlose Welten umfasste. Mit der Zeit verhielt es sich ähnlich. Gleich der Materie war sie vergänglich. Allerdings war ihr Fluss kontinuierlich und beständig. Als Maßeinheit des Bewusstseinsstromes hatten sie das sogenannte Bewusstseinsmoment (*cittakkhana*) identifiziert, von dem es hieß, es dauere so lange, wie der billionste Teil der Zeit, die ein Augenzwinkern beanspruche. Selbst dieser unvorstellbare kurze Augenblick wurde dann noch in drei Phasen (*khanas*) unterteilt: die der Entstehung (*uppada*), die der Vollentwicklung oder des relativen Bestehens (*thiti*) und die des Vergehens oder Auflösung (*bhanga*). Gleich den Atomen als kleinste Einheit der Materie, glaubte man mit den khanas die kleinste Einheit der Zeit identifiziert zu haben.

Quellen zur buddhistischen Philosophie von Sein und Zeit:

- Fraunwallner, Erich (1956): Die Philosophie des Buddhismus. Berlin.
- Stcharbatsky, Th. (1932): Buddhist Logic (2 Bde.). Leningrad.
- Wagner, Hans-Günter (1994): Erkenntnis, Sinnesrealität und letzte Wirklichkeit in der buddhistischen Logik, in: Lotusblätter - Zeitschrift für Buddhismus, Heft 3, S.33-40.

Arbeitsblatt 9 c

Innerbuddhistische Kontroversen zu Frage von Sein und Zeit – Seng Zhao

Anders als der Inder Nāgārjuna interpretiert der chinesische Mönch Seng Zhao die radikale Negation substantiell existierender Zeit positiv um in eine Vorstellung der Zeit als Ineinandersein von Ruhe und Bewegung:

Die Aufdeckung der Stille und ruhenden Gegenwart mitten in der Bewegung dient dazu, das Eins-Sein von Nirvana und Samsara konkret zu erfahren. Die immerwährende Gegenwart lässt alles, was ist, anwesend sein, einschließlich des Vergangenen, das gerade als Vergangenes unverrückbar gegenwärtig bleibt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft haben selbst jeweils wieder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sodass sich insgesamt neun Zeiten ausdifferenzieren lassen, die kraft des Bezugs auf die anderen Zeiten sie selbst sind. Das Ineinssein der neun Zeiten geschieht als zehnte Zeit, die als »Gedanken Augenblick« gekennzeichnet wird, in dem die Zeit als Zeit je neu aus dem gegenwärtigen Vollzug hervorgeht. »Wenn ich so die eine Zeit als alle Zeiten vollziehe, bin ich selber Zeit und damit unvergänglich als Vergänglichkeit, wodurch die Zeit in der Zeit als Zeit ihren Stachel im Sinne der Leiderzeugung verliert.«

Quellen:

- http://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/13_rez_Baier_Elberfeld.pdf
- Elberfeld, Rolf/ Leibold, Michael/ Obert, Matthias (2000): Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation. Köln.

Arbeitsblatt 9 d

Über das Warten im Leben

Ein junger Mann hatte sich mit seiner Geliebten verabredet. Vor Aufregung traf er schon um einiges früher am vereinbarten Ort ein. Kaum war er da, quälte ihn das Warten. Vor seinem geistigen Auge erschien das Bild der Geliebten in strahlender Schönheit. Doch diese kam nicht. Seufzend ließ er sich unter einem großen Baum nieder. Stunde um Stunde verrann. Plötzlich tauchte wie aus dem Nichts ein Zwerg auf, der etwas in seinen Händen hielt, und richtete an den jungen Mann das Wort: „Ich kenne deinen Kummer und kann dir helfen, wenn du es wirklich willst. Sieh diesen Knopf hier, nähe oder hefte ihn an deine Kleidung. Er besitzt Zauberkraft. Jedes Mal wenn du ihn mit zwei Fingern nach rechts drehst, verfliegt die Zeit wie im Fluge. Mit ihm besitzt du die Macht, das Rad der Zeit schneller zu drehen.“

Der Zwerg streckte seine Hand aus und überreichte den Knopf. Sogleich befestigte ihn der junge Mann an seinem Gewand. Kaum war der Zwerg verschwunden, drehte der Wartende ein wenig an dem Knopf, und tatsächlich – plötzlich machte die Zeit einen großen Sprung nach vorn. Im Nu stand die verspätete Geliebte vor ihm. Von ihrem Anblick völlig entzückt, wollte der junge Mann das Mädchen für immer besitzen. Ein Lächeln voller Zärtlichkeit – und sie war sein. Noch einmal eine Drehung und schon war er auf seiner eigenen Hochzeitszeremonie. Ein festlich geschmückter Saal, üppige Speisen und Getränke überall. Das kleine Hochzeitsorchester spielte auf. Er und die Braut saßen am Kopfende des Tisches und lächelten einander zu. Doch bald schon wurde ihm die lärmende und ausgelassene Gästeschar lästig, des dauernden Zuprostens müde, wollte er mit seiner Braut lieber allein sein. Eine weitere kleine Drehung am Knopf und schon waren sie zu zweit und allein in ihrem Hochzeitsgemach. Voller Vergnügen verstrich die Zeit. Bald jedoch wurden die Wünsche größer und die Ungeduld wuchs. Eine Drehung am Ring, schon war das erste Kind geboren, noch eine Drehung, da wohnten sie in einem größeren Haus. Wieder eine Drehung, das zweite Kind war da. Immer mehr Wünsche, immer mehr Drehungen. Die Zeit springt und fliegt dahin. Aus dem Jüngling ist bald ein alter Mann geworden. Schwäche und Krankheiten plagten ihn. Jetzt will er nicht mehr weiter drehen. Am liebsten würde er den Knopf anhalten. Nun erkennt er, dass sich der Knopf auch ohne ihn dreht und sich niemals zurückdrehen lässt. Da bereut er seine Hast und Eile.

Arbeitsblatt 10 a

Arbeitsgruppe 7 (zweite Gruppenarbeitsphase)

Zufall, Vorbestimmung oder Karma?

Die Zufallstheorie

Der Chinese Fan Zhen (450-507) hat sich kritisch mit der buddhistischen Karmalehre befasst. In seiner Abhandlung *Shen Mei Lun* (Über die Zerstörbarkeit der Seele) vertrat er die Auffassung, dass es eine unsterbliche Seele nicht gäbe. Mit dem Tod fände alles ein Ende, so seine Lehre. Mit dieser Aussage wollte er Logik und gesunden Menschenverstand gegen die Buddhisten mobilisieren, von denen er (fälschlicherweise) annahm, dass sie an eine ewige Seele glaubten. Fans Argumentation ist recht schlicht: Die Seele sei identisch mit dem Körper und der Körper identisch mit der Seele. Der Körper sei die Substanz der Seele, während die Seele das Funktionieren des Leibes sichere.

Seine zentrale Metapher verweist auf die Schärfe eines Messers: Die Seele verhalte sich zur Substanz wie die Schärfe zum Messer. Wie die Funktion des Leibes die Seele sei, auf eben solche Weise sei Schärfe die Funktion einer Messerklinge. Ohne Schärfe könne man nicht von einem Messer sprechen. Entschieden wendet sich Fan gegen die Karmalehre: Alles sei allein dem Zufall geschuldet. Um sein Argument deutlich zu machen, deutete er auf das Bild eines blühenden Baumes. Umhergetragen vom Wind gingen die fallenden Blütenblätter an den verschiedensten Orten nieder. Während einige auf einem Dunghaufen landeten, schwebten andere auf einem Seidenkissen im Palast des Königs herab. *„Menschen sind wie die Blätter an den Bäumen, sie wachsen gemeinsam und der gleiche Wind biegt sie und reißt sie schließlich herab (wenn ihre Zeit gekommen ist) (...) So gibt es Arme und Reiche ohne jedwedes Vergeltungsgesetz.“* (nach der Übersetzung aus dem Chinesischen von Edkins 1893, S.95.).

Quellen:

Edkins, Joseph (1893). *Chinese Buddhism. Historical, Descriptive and Critical* (Reprint 2000). London.
 Pachow, W. (1980): *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*. Boston.

Arbeitsblatt 10 b

Was ist eigentlich „Zufall“?

Wenn von Zufall gesprochen wird, kann konkret gemeint sein:

- Ein Ereignis geschieht objektiv ohne Ursache.
- Ein Ereignis geschieht, ohne dass eine Ursache erkennbar wäre.
- Ein Ereignis geschieht, bei dem man zwar die Einflussfaktoren kennt, sie aber nicht messen oder steuern kann, so dass das Ergebnis nicht vorhersehbar ist („empirisch-pragmatischer Zufall.“
- Zwei Ereignisse stehen in keinem (bekannten) kausalen Zusammenhang.

Fall 1 ist in der makroskopischen Welt bisher nicht beobachtet worden und dürfte prinzipiell nicht nachweisbar sein. In der Quantenmechanik wird die Existenz des objektiven Zufalls im Rahmen ihrer verschiedenen Interpretationen diskutiert. So ist der Zeitpunkt des Zerfalls des nächsten radioaktiven Atoms aus einer Stoffmenge nicht vorhersagbar.

Fall 2 bedeutet, dass die Kausalkette oder die Einflussfaktoren nicht lückenlos nachgewiesen sind, aber ihr Vorhandensein zu vermuten ist. Beispiele: Warum hat der Baum gerade hier einen Ast ausgebildet, im Gegensatz zum benachbarten Baum? Bei der geschlechtlichen Vermehrung werden die Erbinformationen der Eltern neu kombiniert und zwar in einer Weise, die nicht vorherbestimmbar ist.

Fall 3 setzt eine gewisse Komplexität voraus. Beispiele:

Nicht manipulierte Glücksspielsituationen: Warum eine Roulette-Kugel gerade auf eine bestimmte Zahl gefallen ist, ist erklärbar, aber trotzdem nicht vorhersehbar, weil in der Ausgangssituation (Wurf der Kugel) kleinste, nicht willentlich beeinflussbare Variationen großen Einfluss auf das Ergebnis haben. – Bei einem idealen Würfel kann für jeden Wurf ein Wert von 1 bis 6 auftreten. Vor dem Werfen kann nicht vorhergesagt werden, welches Ereignis eintritt. Es gibt keine Erklärung für das Auftreten einer bestimmten Zahl.

Zwei – einander unbekannte – Menschen waren gleichzeitig im selben Eisenbahn-Abteil und kamen durch irgendein beobachtetes Ereignis ins Gespräch; bald darauf haben sie geheiratet und Kinder bekommen.

Fall 4 ist der Versuch, voneinander unabhängige Dinge in Verbindung zu bringen. (Das ist eine der Formen magischen Denkens.) Beispiel: Zwei Menschen haben jeweils eine Telefonnummer. Ob der ältere oder jüngere die größere Nummer hat, ist „Zufall“.

Verwendet man Zufall als Beschreibung dafür, dass die eingetretene Endsituation keine Begründung in der Ausgangssituation finden kann, dann muss auch gelten:

Bei gleicher Ausgangssituation kann es mehrere unterschiedliche Endsituationen geben.

Es gibt keine erkennbare Ursache für das Zustandekommen einer bestimmten Endsituation.

Bei Wiederholungen von derselben Ausgangssituation können auch andere Endsituationen eintreten.

Auch umgangssprachlich wird der Begriff Zufall verwendet, wenn ein Ereignis nicht kausal erklärbar ist. Er ist schwer abgrenzbar gegen Unberechenbarkeit und Unvorhersagbarkeit.

Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Zufall>

Arbeitsblatt 10 c

Arbeitsgruppe 8 (zweite Gruppenarbeitsphase)

Die Karmalehre

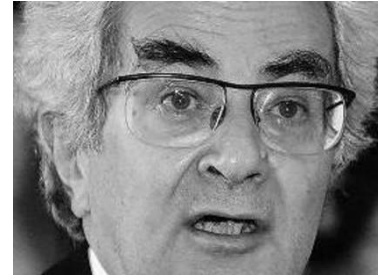
Karma ist der Faktor, der die Form der Wiedergeburt wie die Lebensumstände insgesamt bestimmt. Wörtlich übersetzt bedeutet Karma schlicht Tat oder Handlung. Im Buddhismus wird damit vor allem das willentliche Handeln bezeichnet. Karma manifestiert sich durch die „drei Tore“ menschlichen Tuns: den Körper, die Sprache und den Geist, somit umfasst es die Handlungen die Sprachäußerungen und die Gedanken. Die Karma-Lehre beinhaltet weder Schicksalsfügung noch Vorherbestimmung der Dinge. Karma steht vielmehr für die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, d.h. den Vollzug einer Handlung und die Folgen für den, der sie vollzieht. Kausalität gilt somit nicht nur für die physische Wirklichkeit, sondern ebenso für die Welt des Geistes und das menschliche Erleben. Erfahren wir Glück und Freude, so ist dies nach der Karma-Lehre deshalb, weil wir früher (in diesem oder einem vorhergegangenen Leben) die Grundlage dafür legten. Plagen uns hingegen Leid, Schmerz und Entbehrung, so geschieht es, weil wir durch vorangegangene Handlungen dieses Ergebnis selbst herbeiführten. Durch unser jetziges Tun bestimmen wir somit, wie unser zukünftiges Leben sein wird, ob uns Freude oder Leid, Glück oder Kummer widerfahren. In den klassischen Texten wird das Karma in verschiedene Klassen aufgeteilt, je nachdem, ob die Früchte der Taten noch in diesem oder erst in kommenden Leben heranreifen.

Wie sich der Prozess von Tod und Wiedergeburt im Einzelnen vollzieht, wird in den buddhistischen Schulen unterschiedlich beschrieben. Das ausgeprägteste esoterische Modell liefert der tibetische Buddhismus, der sechs Wiedergeburtbereiche beschreibt und drei Zwischenzustände (*bardos*). Die Pali-Lehren sprechen nur von fünf Bereichen (das Reich der Asuras bzw. Titanen fehlt) und erwähnen keine Zwischenzustände. Letztere bieten in den tibetischen Lehren die Möglichkeit, durch Hören der Lehre Einfluss auf die künftige Wiedergeburt zu nehmen oder gar den vollkommenen Zustand zu erlangen. Daher wird Sterbenden aus dem „Bardo Thödröl“ („Befreiung durch Hören im Zwischenzustand“.), dem tibetischen Totenbuch laut vorgelesen. Die Vorstellung solcher „Zwischenreiche“ als transitorische Übergänge findet sich jedoch bereits in den Hindu-Lehren in Form von Ahnen- und Geistervorstellungen. In dieser kurzen Zeit nach dem Tod, so glaubte man, könne der Verstorbene noch auf die Hinterbliebenen Einfluss nehmen, was allerdings große Gefahren berge. Der frühe Buddhismus erwähnt keinen solchen Zwischenzustand. Keine Unterschiede gibt es zwischen den frühen und späten buddhistischen Schulen hinsichtlich der Auffassung von der Selbstverantwortung der Menschen für Freude oder Glück in seinem Leben. Sowohl im Bardo Thödröl als auch im Peta Vatthu fallen daher die Konsequenzen der Taten am Ende auf den Handelnden zurück. Entsprechend ihrem Karma werden die Wesen nach der späteren Lehre in sechs Daseinsbereichen wiedergeboren: der Menschenwelt, der Welt der Tiere, der hungrigen Geiste, der Höllenwesen, der Asuras (Titanen oder Halbgötter) oder der Götter. Das Nirvana und die Buddhas befinden außerhalb dieser durch die Karma-Kausalität bedingten Bereiche. Nicht zum Daseinsbereich der leidenden Wesen gehören die Pflanzen und Samen. Frei von Begierde und Anhaftung erzeugen sie weder böses noch gutes Karma und gelten daher als dem Karmagesetz nicht unterworfen. Die Welt der Höllenwesen ist ein Teil der sechs Daseinsbereiche des Samsara. Nach buddhistischer Vorstellung gelangen die Wesen in diese Höllenbereiche aufgrund der Früchte ihres eigenen Handelns, nicht jedoch, weil eine allmächtige Gottheit sie dorthin verbannt. In den klassischen Texten werden die Höllenbereiche in jeweils acht kalte und acht heiße Höllen (plus weitere „Unterhöllen“) unterschieden, in denen die Insassen unterschiedlichen Graden von Marter und Pein ausgesetzt sind. Die Welt der hungrigen Geister ist ein weiterer Teil der sechs Daseinsbereiche, in welche die Wesen nach Maßgabe ihrer Taten hineingeboren werden. Die Ikonographie dieser Sphäre zeichnet zumeist Bilder von Wesen mit aufgedunsenen Bäuchen und spindeldürren Hälsen, die nie satt werden, egal wie viel sie auch verschlingen.

Arbeitsblatt 11a

Arbeitsgruppe 1 (dritte) Gruppenarbeitsphase)

Thomas Nagel (geb. 1937) „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“



Deutsche Zusammenfassung:

Der Philosoph Thomas Nagel (geb. 1937) widmet sich in seinem Aufsatz „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ Überlegungen über das Bewusstsein und den subjektiven Charakter von Erfahrung. Die zentralen Fragen seiner Untersuchung lauten dabei: „Wie ist es (z.B.) für eine Fledermaus, eine Fledermaus zu sein?“ und „Kann ich mir überhaupt vorstellen, wie es für ein anderes Lebewesen ist, dieses Lebewesen zu sein?“

Nagel wählte für dieses Gedankenexperiment die Fledermaus aus, da sie uns als Säugetier einerseits biologisch nahe steht, sich ihre Sinneswahrnehmungen jedoch andererseits aufgrund ihrer Fähigkeit zu fliegen und die Außenwelt mithilfe von Echolot-Ortung wahrzunehmen stark von unseren unterscheiden. Können wir uns also mit unserem Verstand von unserem eigenen Bewusstsein lösen, von dem Gefühl, wie es ist, wir zu sein?

„Unsere eigene Erfahrung liefert die grundlegenden Bestandteile für unsere Phantasie, deren Spielraum deswegen beschränkt ist. Es wird nicht helfen, sich vorzustellen, dass man Flughäute an den Armen hätte, die einen befähigten, bei Einbruch der Dunkelheit und im Morgengrauen herumzufliegen, während man mit dem Mund Insekten finge; dass man ein schwaches Sehvermögen hätte und die Umwelt mit einem System reflektierter akustischer Signale aus Hochfrequenzbereichen wahrnähme; und dass man den Tag an den Füßen nach unten hängend in einer Dachkammer verbrächte. Insoweit ich mir dies vorstellen kann (was nicht sehr weit ist), sagt es mir nur, wie es für mich wäre, mich so zu verhalten, wie sich eine Fledermaus verhält. Das aber ist nicht die Frage. Ich möchte wissen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein.“

Letztlich müssen wir die Tatsache akzeptieren, dass wir grundsätzlich auf den Inhalt unseres eigenen, subjektiven Bewusstseins beschränkt sind. Zwar können wir durch verschiedene Untersuchungen objektive Aussagen über die Beschaffenheit anderer Lebewesen treffen, jedoch *niemals fremdes, subjektives Empfinden* erleben.

„Wir glauben aber, dass diese Erlebnisse in jedem Fall auch einen bestimmten subjektiven Charakter haben, der jenseits unserer Fähigkeit liegt, uns einen Begriff davon zu machen.“

Doch welche Erkenntnis gewinnen wir dann aus diesem Gedankenexperiment? Wir erkennen auf diesem Wege die Grenzen unseres Geistes und die der Menschen in unserem Umfeld.

Denn auch wenn es bei unseren Mitmenschen nicht so drastisch ist, wie bei den Fledermäusen: Auch bei Ihnen können wir uns immer nur vor dem Hintergrund des eigenen Erfahrungsschatzes vorstellen, wie sie sich fühlen. Diese Lücke im Verständnis fremder Gefühle lässt sich zwar rational verkleinern, jedoch nie vollends schließen.

Hält man sich dies vor Augen, fällt es leichter, fremde Gefühle, Meinungen oder Reaktionen zu akzeptieren, auch wenn sie für uns nicht vollkommen nachvollziehbar sind.

Textquelle: Nagel, Thomas: „What is it like to be a bat?“, in: Philosophical Review, 83 (1974), 435-450.

Es geht also darum, dass Erlebnisse und Erfahrungen einen subjektiven Charakter haben. Doch kommt ihnen damit auch eine „objektive Realität“ zu?

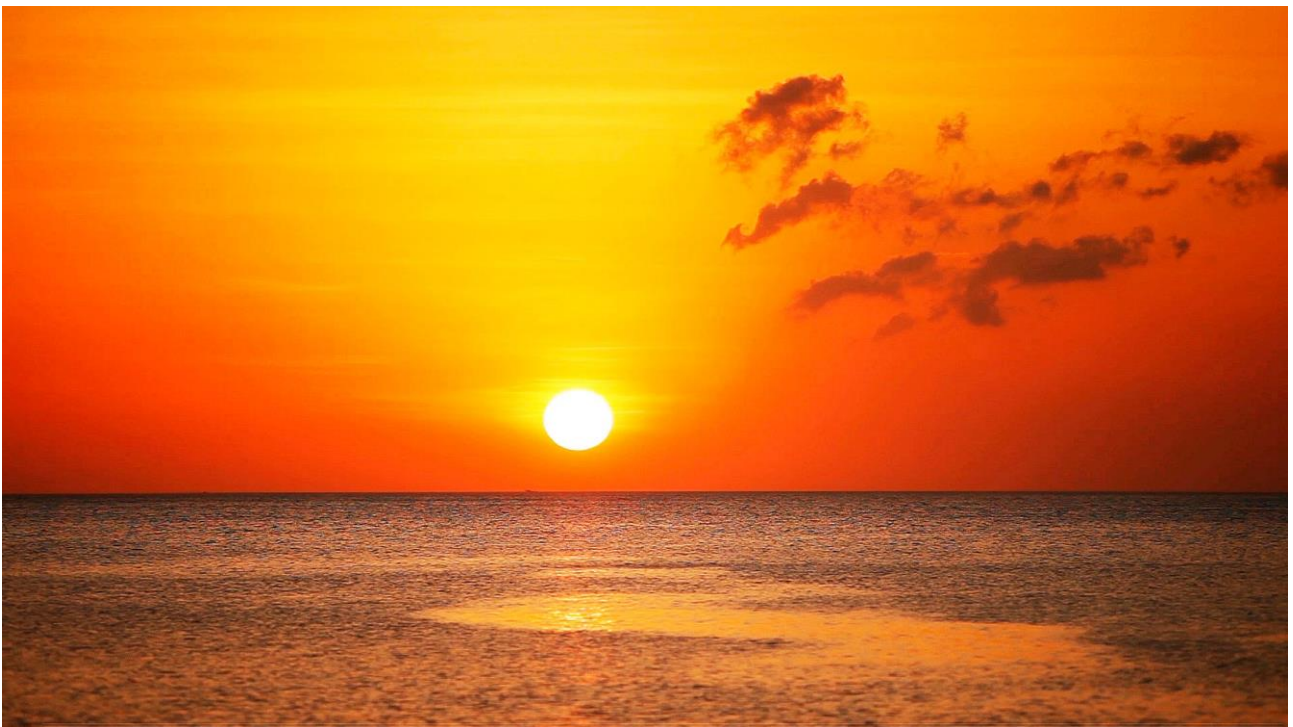
Arbeitsblatt 11b

Arbeitsgruppe 2 (dritte) Gruppenarbeitsphase)

Die Qualia-Debatte

Die gegenwärtige Debatte um die sog. Qualia fußt vor allem auf dem Aufsatz *What is it like to be a bat?* („Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?“) des Philosophen Thomas Nagel. Dieser argumentiert, dass die Naturwissenschaften das Phänomen des Erlebens gar nicht erklären könnten. Schließlich seien die Wissenschaften in ihrer Methode auf eine Außenperspektive festgelegt, in der sich die Innenperspektive des Erlebens gar nicht fassen lasse. Nagel schließt aus diesem Beispiel, dass die subjektive Perspektive der Qualia nicht durch die objektive Perspektive der Naturwissenschaften zu erschließen sei.

Quelle: <http://www.orgenda.de/newsletter/print.asp?letterid=24104>



Was ist die Erfahrung einer Morgenröte?

Was ist die Erfahrung einer Morgenröte?

Was ist die Erfahrung einer Morgenröte?

Wie ist sie:

für mich,

und für dich,

oder einen (Farben)Blinden,

einen Hund,

ein Insekt,

oder gar einen Grashalm?

Arbeitsblatt 11c

Qualia: Was ist wirklich, was ist Repräsentation von Wirklichkeit, was ist Illusion?

Bei den *Qualia* geht es um den *subjektiven* Erlebnisgehalt mentaler Zustände (zum Beispiel eines Kältegefühl oder einer Farbwahrnehmung), die mit den Mitteln der Neuro- und Kognitionswissenschaften nicht erklärbar sind, darunter fallen Empfindungen wie die Süße eines Geschmackserlebnisses oder das Gefühl *Schmerzhaftigkeit*. Einige behaupten, solche Erlebnisgehalte seien derart subjektiv, dass sie sich per se jeder „objektiven“ Begriffsbestimmung widersetzen. So könne man sich niemals einen Begriff vom Geschmack einer Ananas machen, ohne sie je gekostet zu haben.

Der Streit geht also darum, ob es sich bei den Qualia um physikalische Eigenschaften handelt, die wir mittels unseres Gehirns repräsentieren oder ob es sich bei ihnen lediglich um rein subjektive Phänomene handelt. Während einige sie zu den „Atomen des Bewusstseins“ erklären, sehen andere in ihnen bloße Objekteigenschaften, wiederum andere billigen ihnen eine Existenz lediglich auf der Erscheinungsebene zu, wobei dabei oft der Aspekt ihrer Konkretheit oder das Auftauchen neuer Erlebnisqualitäten (Emergenz) betont wird.

Während einige argumentieren, dass man eine Identität zwischen einem Erlebnis- und einem Realzustand einfach akzeptieren müsse, halten andere die Qualia für bloße Repräsentationen von Wirklichkeit (die anders nicht oder kaum erfasst werden könnte), wiederum andere behaupten, die Qualia seien weder auf materielle Gegebenheiten noch auf neuronale Zustände zurückführbar.

Wie unter den buddhistischen Diskutanten um die artverwandte Frage der dharmas, finden sich auch hier tolerante Vertreter, die schließlich einen Begriffspluralismus propagieren: man könne die verschiedenen Auffassungen schlicht gleichberechtigt nebeneinander stehen lassen. Es handle sich sozusagen um ein erkenntnistheoretisches Dilemma, welches im menschlichen Erkenntnisvermögen selbst angelegt sei: *„Die ontologische Dualität des Menschen wird durch die erkenntnistheoretische nicht nur bestätigt, sondern überhaupt erst konstruiert.“* (Detlef Linke zit. nach Becker 2009, S.52.).

Quellen zur Qualia-Diskussion:

Becker, Patrick (2009): In der Bewusstseinsfalle. Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. Göttingen.

Bieri, Peter (2009): Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: Metzinger a.a.o., S.36-54.

Chalmers, David J. (2009): Bewusstsein und sein Platz in der Natur, in: Metzinger a.a.O., 2009, S.1119-174.

Jackson, Frank (2009): Epiphänomenale Qualia, in: Metzinger a.a.O., S.83-97.

Metzinger, Thomas (Hrsg) (2009): Grundkurs Philosophie des Geistes. Bd. 1 Phänomenales Bewusstsein (2. Auflage). Paderborn.

Metzinger, Thomas (2009): Generelle Einführung: Die Philosophie des Geistes und das philosophische Problem des Bewusstseins in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, S.12-25, in: Metzinger a.a.O.

Arbeitsblatt 12a

Sein und Zeit bei Martin Heidegger (1889 - 1976)



Sein und Zeit heißt Heideggers Hauptwerk: der Titel sagt zweierlei

- 1) Die Zeit ist vom Sein her zu analysieren – und vor allem von einer ausgezeichneten Form des Seins, dem Sein des Menschen, seiner Existenz, oder, wie Heidegger noch sagt, dem Dasein, dem Da-Sein (damit meint er auch: das Da des Seins: im Menschen wird das Sein seiner bewusst sozusagen – der Mensch ist sozusagen der Ort, wo Sein für sich thematisch wird, reflexiv wird, über sich nachdenkt, um sich sorgt, sich auf sich selber denkend und handelnd bezieht)
- 2) Der Titel deutet aber noch mehr (...) an: Das Sein des Menschen ist wesentlich von der Zeitlichkeit geprägt.

Die Frage dieses Werks lautet: Was ist der Sinn von Sein (Sinn sowohl als Bedeutung, als auch sozusagen als Zweck wie im Ausdruck ‚Sinn des Lebens‘)? Der Sinn von Sein ist Zeit – so Heideggers überraschende Antwort. Was ist menschliches Sein, das Dasein? In-der-Welt -Sein (später dazu mehr) – und dies In-der-Welt-Sein ist durch einen speziellen qualitativen Bezug zu sich, zur Welt, zum Leben geprägt. Heidegger nennt dies Sorge. Damit ist nicht gemeint, dass wir immer Sorgen haben (es gibt ja ein Lied von Jürgen von der Lippe, in dem er sagt, als er am frühen Morgen aufwacht: „Guten Morgen liebe Sorgen, seid ihr auch schon alle da? Habt ihr auch so gut geschlafen? Na, dann ist ja alles klar?“). Vielmehr meint Heidegger etwas umfassenderes. Dabei spielt er auch mit den Worten: Sorge kommt in verschiedenen Ausdrücken vor: Versorgung, Besorgung, Besorgungen machen, für jemand sorgen, ihn umsorgen, sorgsam und sorgfältig sein, besorgt sein etc. Gemeint sind also etwa Planen, Bekümmern, Berechnen, Voraussehen. Damit ist also der alltägliche-praktische Bezug zum eigenen Leben gemeint, in dem man sich immer um etwas kümmern muss, eben in die praktischen Lebensbezüge eingewoben ist.

Quelle: Der Zeitbegriff von Martin Heidegger Vortrag von. Dr. phil. Florian Roth, Münchner Volkshochschule, <http://www.florian-roth.com>, 9.11.2007, 1 (verändert und gekürzt).

Arbeitsblatt 12b

Auszüge aus Heideggers „Sein und Zeit“

Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit (...)

Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen. Das Charakteristische der dem vulgären Verständnis zugänglichen »Zeit« besteht u. a. gerade darin, daß in ihr als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-folge der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit nivelliert ist. (...) Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft. Der Vorrang der Zukunft wird sich entsprechend der modifizierten Zeitigung der uneigentlichen Zeitlichkeit selbst abwandeln, aber auch noch in der abkünftigen »Zeit« zum Vorschein kommen. Die Sorge ist Sein zum Tode. Die vorlaufende Entschlossenheit bestimmten wir als das eigentliche Sein zu der charakterisierten Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit des Daseins. In solchem Sein zu seinem Ende existiert das Dasein eigentlich ganz als das Seiende, das es »geworfen in den Tod« sein kann. Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, sondern existiert endlich.

(...) Mit der These von der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit wird nicht bestritten, daß »die Zeit weiter geht«, sondern sie soll lediglich den phänomenalen Charakter der ursprünglichen Zeitlichkeit festhalten, der sich im Entworfenen des ursprünglichen existenzialen Entwurfs des Daseins selbst zeigt. Die Versuchung dazu, die Endlichkeit der ursprünglichen und eigentlichen Zukunft und damit der Zeitlichkeit zu übersehen, bzw. sie »a priori« für unmöglich zu halten, entspringt aus dem ständigen Vordrängen des vulgären Zeitverständnisses. Wenn dieses mit Recht eine endlose Zeit und nur diese kennt, dann ist damit noch nicht erwiesen, daß es diese Zeit und ihre »Unendlichkeit« auch schon versteht. Was besagt: die Zeit »geht weiter« und »vergeht weiter«? Was bedeutet das »in der Zeit« überhaupt und das »in« und »aus der Zukunft« im besondern? In welchem Sinne ist »die Zeit« endlos? Dergleichen verlangt Aufklärung, wenn die vulgären Einwände gegen die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit nicht bodenlos bleiben wollen. Diese Aufklärung aber läßt sich nur bewerkstelligen, wenn hinsichtlich der Endlichkeit und Un-endlichkeit eine angemessene Fragestellung gewonnen ist. Diese jedoch entspringt dem verstehenden Blick auf das ursprüngliche Phänomen der Zeit. Das Problem kann nicht lauten: wie wird die »abgeleitete« unendliche Zeit, »in der« das Vorhandene entsteht und vergeht, zur ursprünglichen endlichen Zeitlichkeit, sondern wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die uneigentliche, und wie zeitigt diese als uneigentliche aus der endlichen eine un-endliche Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die »abgeleitete« als un-endliche zeitigen.

(...) Die These, der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit, muß sich am konkreten Bestand der herausgestellten Grundverfassung dieses Seienden bewähren.

(...) Sichverbrauchend braucht das Dasein sich selbst, das heißt seine Zeit. Zeit brauchend rechnet es mit ihr. Das umsichtig-rechnende Besorgen entdeckt zunächst die Zeit und führt zur Ausbildung einer Zeitrechnung. Das Rechnen mit der Zeit ist konstitutiv für das In-der-Welt-sein. Das besorgende Entdecken der Umsicht läßt, mit seiner Zeit rechnend, das entdeckte Zuhandene und Vorhandene in die Zeit begegnen. Das innerweltliche Seiende wird so als »in der Zeit seiend« zugänglich.

Quelle: Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1967.

Arbeitsblatt 13

Philosophische Streitfragen im Buddhismus

- Gibt es eine den Tod überdauernde Existenz des Bewusstseins?

Ausgangspunkt der Frage:

Alles in der Welt ist vergänglich, warum sollte da als einziges die Seele des Menschen unvergänglich sein? Die Lehre der allumfassenden Vergänglichkeit wird im Buddhismus auch auf den Erkennenden selbst und sein innerstes Wesen rückbezogen. Die Anatta-Lehre stellt die Vorstellung eines ontologischen Ich wie einer ewigen Seele in Frage. Daraus ergaben sich allerdings weitere Probleme: Wenn es keine Seele gibt, wer ist dann Träger der karmischen Eigenschaften? Das Problem wurde so formuliert: Entweder es gibt eine ausdauernde Seele als Träger der karmischen Verstrickung, dann muss jedoch die Lehre vom Nicht-Selbst in Zweifel gezogen werden. Oder es gibt keinen solchen Träger, dann aber wäre die Karmalehre fraglich, da es niemanden gibt, der für die Folgen seines Handels wirklich eintreten müsste.

- Ist die Welt, so wie wir sie wahrnehmen, Realität oder eine Täuschung?

Ausgangspunkt der Frage:

Wenn das Selbst eine Täuschung ist und auch die Dinge nicht wirklich existieren, sondern lediglich unserer Wahrnehmung so erscheinen, was existiert dann letztlich wirklich? Der buddhistische Philosoph Nāgārjuna schlussfolgerte, dass am Ende aller Verneinungen nur noch das *Nicht-Negierbare* (Nicht-Leugbare) bleibt, und dieses Geltung beanspruchen kann. Andere behaupten, dass lediglich der Geist existiere (Yogācāra-Schule). Allgemein akzeptiert wird im Buddhismus allerdings die Feststellung, dass die Dinge nicht aus sich heraus, sondern lediglich in ihrer wechselseitigen Verbundenheit existierten. Andere meinen, sie existierten nur aufgrund ihrer Benennung. Dazu kommt noch das Problem der Anwendung einer Aussage auf sich selbst: Wenn alles vergänglich ist, dann darf zumindest die Aussage über eben diese Vergänglichkeit nicht vergänglich sein, sonst wäre wieder alles in Frage gestellt.

- Was existiert am Ende wirklich und wie lange?

Ausgangspunkt der Frage:

Wenn alles vergänglich ist, dann müssen die Dinge doch zumindest für einen Augenblick bestehen, bzw. bestanden haben, denn nicht Existierendes kann auch nicht vergehen. Die Kontroverse entspann sich im frühen Buddhismus um die „Momentanheit“ des wirklichen Seins und wie lange ein Augenblick wirklicher Existenz dauert.

- Sind Nirvana und Samsara eins oder verschieden?

Ausgangspunkt der Frage:

Wenn Nirvana das Unbedingte, Leidfreie und Vollkommene ist, wie ist es dann entstanden, bzw. wie konnte das Samsara überhaupt entstehen? Wie kann aus dem Vollkommenen etwas Unvollkommenes hervorgehen? Vielleicht nur als eine Täuschung? Dann aber wäre die ganze Welt, wie wir sie erfahren, eine einzige Täuschung und alles Karma nichts als eine Illusion. Der Philosoph Nāgārjuna versuchte das Problem zu lösen, indem er beide Möglichkeiten des Seins und Nichtseins (und auch was dazwischen liegen könnte: „weder Sein noch Nicht-Sein“) alle *negierte* (verneinte). Am Ende sollte nur noch das Nicht-mehr-Negierbare gelten. Das aber ist zugleich das Nicht-Bestimmbare.

Arbeitsblatt 14

Buddhistische Grundanschauungen zu Sein und Zeit

Sein und Nichtsein

„Das Nichtsein der Zweiheit und das Sein des Nichtseins ist das Merkmal des Leeren. (Es ist daher) weder Sein noch Nichtsein, weder durch Verschiedenheit noch durch Einheit gekennzeichnet.“

(Maitreyanatha: Madhyantavibhaga, zit. nach: Fraunwallner, Erich (1956): Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, S.326.)

Vergänglichkeit

„Da der Mensch vorwiegend die Außenwelt zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, hält er sich selbst, je mehr er die Vergänglichkeit der Welt konstatiert, für beharrend. Würde er sich selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen, so hätte er bald Gelegenheit, seine eigene Veränderlichkeit zu erkennen.“

(Govinda, Lama Anagarika (1962): Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma. Zürich und Stuttgart, S.171.)

Interdependenz oder bedingtes Entstehen

„Wenn du ein Poet bist, wirst du klar erkennen, dass in diesem Blatt Papier eine Wolke treibt. Ohne Wolke gäbe es keinen Regen, ohne Regen können die Bäume nicht wachsen, und ohne Bäume kann man kein Papier machen.“

(Der buddhistische Mönch Thich Nhat Than über Interdependenz oder bedingtes Entstehen)

Literatur

- Bauer, Wolfgang (2009): Geschichte der chinesischen Philosophie. München.
- Bureau, André (1989): Hinayana Buddhism, in: Joseph M. Kitagawa/ Mark D. Cummings, a.a.O., S.195-214.
- Becker, Patrick (2009): In der Bewusstseinsfalle. Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. Göttingen.
- Bieri, Peter (2009): Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel?, in: Metzinger a.a.o., S.36-54.
- Böhme, Gernot (2014): Bewusstseinsformen. München.
- Chalmers, David J. (2009): Bewusstsein und sein Platz in der Natur, in: Metzinger a.a.O., 2009, S.1119-174.
- Conze, Edward (1988): Buddhistisches Denken – Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien. Frankfurt.
- Da Zhu Hui Hai Chanshi (1993): Da Zhu Chansi Yulu (Buddhist Association of Heibei Province), Bailin-Tempel.
- Der Zeitbegriff von Martin Heidegger Vortrag von. Dr. phil. Florian Roth, Münchner Volkshochschule, <http://www.florian-roth.com>, 9.11.2007.
- Edkins, Joseph (1893). Chinese Buddhism. Historical, Descriptive and Critical (Reprint 2000). London.
- Elberfeld, Rolf/ Leibold, Michael/ Obert, Matthias (2000): Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation. Köln.
- Fraunwallner, Erich (1956): Die Philosophie des Buddhismus. Berlin.
- Gómez, Luis O. (1989): Buddhism in India, in: Joseph M. Kitagawa/ Mark D. Cummings, a.a.O., S.51-104.
- Govinda, Lama Anagarika (1962): Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma. Zürich und Stuttgart.
- Govinda, Lama Anagarika (1988): Grundlagen tibetischer Mystik. Die geheime Lehre des großen Mantra. Bern, München und Wien.
- Hajime, Nakamura (1989): Mahayana Buddhism, in: Joseph M. Kitagawa/ Mark D. Cummings, a.a.O., S. 215-239.
- Heidegger, Martin (1967): Sein und Zeit. Tübingen.
- Jackson, Frank (2009): Epiphänomenale Qualia, in: Metzinger a.a.O., S.83-97.
- Kitagawa/ Joseph M. / Cummings, Mark D. (Hrsg) (1989): Buddhism and Asian History. Religion, History, and Culture. Readings from *The Encyclopedia of Religion*. New York und London.
- Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen. Hrsg. und übersetzt von Karl-Heinz Golzio (2010). München
- John Ellis Mc Taggart (1908): The Unreality of Time, in: Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy 17, pp 456-473.
- Metzinger, Thomas (Hrsg) (2009): Grundkurs Philosophie des Geistes. Bd. 1 Phänomenales Bewusstsein (2. Auflage). Paderborn.
- Metzinger, Thomas (2009): Generelle Einführung: Die Philosophie des Geistes und das philosophische Problem des Bewusstseins in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, S.12-25, in: Metzinger a.a.O.

- Pachow, W. (1980): *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*. Boston.
- Petzold, Bruno (1982): *Die Quintessenz der T'ien-Tai (Tendai)-Lehre – Eine komparative Untersuchung* (hrsg. von Horst Hammitzsch). Wiesbaden.
- Revensuo, Antti (2009): Wie man Bewusstsein in der kognitiven Neurowissenschaft ernst nehmen kann, in: Metzinger a.a.O., S.505-527.
- Side, Dominique (2010): *Buddhismus: Ein Grundlagenwerk für Lehrende, Lernende und alle Interessierten*. Zeuthen.
- Stcharbatsky, Th. (1932): *Buddhist Logic* (2 Bde.). Leningrad.
- Visuddhi-Magga - Der Weg zur Reinheit (1989). Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. Konstanz.
- Wagner, Hans-Günter (1994): Erkenntnis, Sinnesrealität und letzte Wirklichkeit in der buddhistischen Logik, in: *Lotusblätter - Zeitschrift für Buddhismus*, Heft 3, S.33-40.
- Wagner, Hans-Günter (2007): *Wie die Wolken am Himmel. Die Dichtung des Chan-Buddhismus*. Frankfurt/Main.
- Yang Du (1995): Zhenru Shengmie Jiexu in: Huang Xianian (Ed.): *Zhang Taiyan Ji Yang du Ji Jin Xiandai Zhuming Xuezhe Foxue Wenji*. Beijing
- Zhang Taiyan: (1995): Dasheng Fojiao Yuanqi Kao, in: Huang Xianian (Ed.): *Zhang Taiyan Ji Yang Du Ji Jin Xiandai Zhuming Xuezhe Foxue Wenji*. Beijing
- Zhang Qingxiong (1993): *Xiong Shilis neue Nur-Bewusstseins-Theorie. Vom Yogācāra-Buddhismus zum neuen Konfuzianismus*. Schweizer Asiatische Studien Nr. 15. Bern, Berlin, Frankfurt/Main.
- Zotz, Volker (1996): *Geschichte der buddhistischen Philosophie*. Reinbek bei Hamburg.