

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 abstinente, 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 zu Beginn 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 das 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, das 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 unkonditioniert 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 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

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.

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.“*³

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 Kombinationen der Einzelteile fortwährend neu bildeten, sondern zusätzlich auch noch (...) die Einzelteile selbst.“*⁴

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 Yogācārin und beide von den frühbuddhistischen Philosophen.

³ Lankavatara-Sutra 2010, S.240.

⁴ Bauer 2009, S.175.

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.⁵

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 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

⁵ Siehe zum Beispiel Zhang Taiyan 1995, S.109ff.

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 Zweifelns 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 ausgedehnten 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 das 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.⁶ 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 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 Philosophen Indiens und China bereits erkannt, dass sie mit ihren Gedanken an die Grenzen der menschlichen Sprache gelangt

⁶ „... 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).

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.“⁷

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.⁸ Synonyme – oder zumindest Begriffe mit fehlender Trennschärfe – für Shūnyatā sind: *dharmadhātu*, *dharmakāya* und *buddhadhātu*.⁹

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 entzogen. 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:

⁷ Yang Du 1995, S.176 (eig. Übers).

⁸ Zum Zusammenhang von Nirvana- und Shūnyata-Vorstellungen im Mahayana und im frühen Buddhismus siehe Gómez 1989, S.79f.

⁹ Siehe Hajime 1989, S.223.

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.¹⁰

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).¹¹ 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.¹² Der Introspektion als Erkenntnisquelle wird dabei zumeist nur ein inferiorer Status zugewiesen.

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

¹⁰ Siehe zum Beispiel Revensuo 2009, S.506.

¹¹ Siehe zum Beispiel Metzinger 2009, S.16.

¹² Siehe zum Beispiel Bieri 2009, S.37ff; siehe Metzinger 2009, S.17.

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.¹³ 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 Geistes, eine mentale Konstruktion, die jedoch nicht

¹³ Siehe Zotz 1996, S.132.

aus der unmittelbaren Empfindung resultiert, sondern das Ergebnis kreativer Imagination ist, das Resultat eines Weggehens vom unmittelbaren sensuellen Kontakt.¹⁴

Alles Erkennen gilt somit als die Vorstellung von etwas Unwirklichem. Die Diskussion entspannt 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.“¹⁵

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 ungeboren und unzerstörbar, grenzenlos, das heißt ohne Anfang und ohne Ende, undenkbar, unwägbbar, 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.¹⁶ 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.“¹⁷ 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

¹⁴ Siehe Stcharbatsky 1932, S.79ff.

¹⁵ Maitreyanātha: *Madhyāntavibhāga*, zit. nach Fraunwallner 1956, S.326.

¹⁶ Zit. nach Böhme 2014, S.9.

¹⁷ Siehe Böhme 2014, S.122.

auf die buddhistische Philosophie: „Eine Philosophie, die den methodischen Zweifel über das Cartesianische ‚Cogito ergo sum‘ hinaustreibt und auch das Ich in Frage stellt, entzieht sich selbst den Boden ...“¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰

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

¹⁸ E.V. Zenker: Geschichte der Philosophie 1926-1927, zitiert nach Petzold 1982, S.214.

¹⁹ Zur frühbuddhistischen Psychologie des Abhidhamma siehe die Arbeit von Govinda 1962, S.101f.

²⁰ Siehe Bareau 1989, S.201.

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. Umstritten 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 Textverständnis 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).