polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Nr. 5 2000

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-04-8

erkenntnisquellen

David P. Lawrence
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

Aharon Shear-Yashuv
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

Jakób Stuchlik
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

Manfred B. Steger
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

Hans Schelkshorn
In eigener Sache. Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

Jay L. Garfield
Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz

Shin-Ja Kim
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

SONDERDRUCK

6
DAVID P. LAWRENCE
Zu Abhinavaguptas Offenbarungstheorie

19
AHARON SHEAR-YASHUV
Talmudische Gedanken über die »Erkenntnisse der Glaubenslehren«

26
JAKÓB STUCHLIK
Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

31
MANFRED B. STEGER
Führt spirituelle Selbsterfahrung zu mehr Mitgefühl in politischen Ansichten?

4

thema erkenntnisquellen

forum

36
HANS SCHELKSHORN
In eigener Sache.
Zum Konflikt zwischen Österreich und der Europäischen Union

42
JAY L. GARFIELD
Zeitlichkeit und Andersheit.
Dimensionen hermeneutischer Distanz

62
SHIN-JA KIM
Dasan Jeongs Theorie der Natur des Menschen

75
LOUIS VILLORO
Über Konsensdemokratie
Zu einigen Ideen Kwasi Wiredus

bücher & medien

80
URSULA BAATZ
Tibetischer Buddhismus.
oder: Gibt es einen Ausweg aus Shangri-La?
zu drei Tibet-Büchern der letzten Zeit

82
WOLFGANG TOMASCHITZ
zu R. Elberfeld: Kitaro Nishida

84
NAUSIKAA SCHIRILLA
zu E. Gutiérrez Rodríguez: Intellektuelle Migrantinnen

86
GÜNTHER MAHR
zu V. Flores García: El lugar que da veridad

88
F. OCHIENG-ODHIAMBO
zu S. O. Imbo: An Introduction to African Philosophy

90
URSULA BAATZ
zu K. Baier: Yoga auf dem Weg nach Westen

92
tips

Jakób Stuchlik

Tod und Geburt der Philosophie in einer spirituellen Praxis des Buddhismus

Eine Skizze[1]

Jakób STUCHLIK ist Indologe (Dissertant) und Lektor am Inst. f. Orientalistik der *Jagiellonischen Universität* in Krakau

1.

Unter den Aufgaben der Philosophie in interkultureller Orientierung wird die Analyse impliziter, kulturell bedingter Denkweisen genannt.[2] Die schwierige Aufgabe, das Denken, sei es das eigene Denken oder das nachgedachte Denken der anderen, in seinem jeweiligen – wohlgemerkt, immer einmalig kulturellen – Kontext zu erfassen, setzt eine auf dieses Denken gerichtete Achtsamkeit voraus. Obwohl die letztere für die Philosophie ohnehin konstitutiv sein dürfte, erfordert und begünstigt die interkulturelle Orientierung der Philosophie tatsächlich eine besondere Achtsamkeit: das Denken im kulturell erweiterten Kontext kann – und muß oft auch – weiter relativiert werden. Diese Relativierung trägt zu einer philosophischen Objektivierung des Denkens bei.

Den kulturellen Kontext wiederum bilden die mit dem Denken assoziierten Erinnerungen. Sie sind die eigentliche abrufbare oder zumindest wirksam werdende kulturelle Geschichte jedes einzelnen Menschen. Ein Teil davon sind Erinnerungen, die nach Erfahrungen mit anderen Kulturen, darunter Denkweisen, immer dann als die kulturelle Geschichte der anderen simuliert werden, wenn der Versuch unternommen wird, das Denken der anderen in seinem kulturellen Kontext zu erfassen.

Im Folgenden möchte ich auf einige Aspekte eben der Achtsamkeit, des Denkens und der Erinnerung im indischen Buddhismus aufmerksam machen. Drei Verständnisebenen werden sich dabei überschneiden:

Erstens – die vorliegende Skizze ist natürlich auch nur ein Versuch, Phänomene einer anderen Kultur in der oben interpretierten Weise[3] zu erfassen.

Zweitens – bei dem zu Erfassenden handelt es sich in erster Linie um eine geistige Praxis, in der das Erfassen selbst ein wesentlicher Faktor der Übung ist. Elemente dieser Praxis könnten dem Erfassen anderer Kulturen förderlich sein, was jedoch in einem getrennten Beitrag untersucht werden soll.

Und vor allem,

Drittens – mit dem interkulturell zu erfassenden Buddhismus liegt eine um das Erfassen bemühte Tradition vor, bei der das Verhältnis

[1] Für kritische Hinweise und Korrekturen danke ich Professor Franz Martin WIMMER und Professor Ernst STEINKELLNER.

[2] Franz Martin WIMMER: *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), S. 12. Vgl. auch z.B. Raúl FORNET-BETANCOURT: *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*. Ibid., S. 50; oder Ram Adhar MALL: *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*. Ibid., S. 55 und 58.

[3] Diese Interpretation ist nicht als ein methodologisches Postulat intendiert, sondern als eine Deskription.

zwischen den geistigen Übungen und dem Denken in dreifacher Weise gedacht werden kann, erstens, weil dieses Verhältnis zum Zweck der Praxis in der Tradition selbst regulativ thematisiert wurde, zweitens, weil hier das Denken als Phänomen des Bewußtseins eines der Objekte der geistigen Praxis war und schließlich, drittens, weil im Buddhismus auch philosophische Theorien überliefert sind und daher die Frage nach dem kausalen Zusammenhang zwischen den geistigen Übungen und diesen Theorien gestellt werden kann.

Der vorliegende Beitrag bietet keine expliziten Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen den geistigen Übungen und den philosophischen Theorien im indischen Buddhismus; er soll aber womöglich einige Selbstverständlichkeiten weniger selbstverständlich werden lassen und zu weiterführenden Fragen anregen.

2.

Die Anfänge des Buddhismus fallen in eine Zeit, in der der Nordosten Indiens zahlreiche rivalisierende Persönlichkeiten und Schulen beheimatete, die ihre Lehren, meistens Erlösungslehren, öffentlich verkündeten und daher oft unter Beweis stellen mußten. Die in den ältesten Upaniṣaden auch für die frühere Zeit bezeugten Debatten entschieden nicht selten über die gesellschaftliche und materielle Position der Lehrer. Der Buddha des Pāli-Kanons lehnt jedoch theoretische Erörterungen so weit wie möglich ab. Ein Totengräber der Philosophie also?

Die spärlichen Gedankenreihen, die als die Lehre des Buddha in den kanonischen Schriften des Buddhismus vermutet werden können, sind ein praktischer Wegweiser auf dem Weg der inneren Umwandlung des Menschen mit dem Ziel des sogenannten Erwachens (Pāli und Sanskrit: bodhi). Gelehrt wird erklärtermaßen nur das, was diesem Ziel förderlich ist. Eine zentrale Rolle scheint dabei die Übung der Achtsamkeit in Form der vier »Konzentrationen der Achtsamkeit« (Pāli: *satipaṭṭhāna*, Sanskrit: *smṛtyupasthāna*) zu spielen.[4] Genannt wird die vierfache Übung auch *ekāyana*. Ihrer zentralen Rolle würde dann die Bedeutung »der einzige *(eka)* Weg *(ayana)*« oder »der [nur zu] einem [Ziel (d.i. zum *nibbāna/nirvāṇa*) führende] Weg« entsprechen.[5] Vierfach ist die Übung durch die vier Objektbereiche der Konzentration der Achtsamkeit auf den Körper (Pāli und Sanskrit: kāya), mit seiner wichtigsten Funktion – dem Ein- und Ausatmen *(ānāpāna)*, auf die Empfindungen *(vedanā)*, auf das Bewußtsein *(citta)* und auf die Gegebenheiten [des Bewußtseins] *(dhamma/dharma)*.

»Volle Bewußtheit« begegnet daher oft im Kompositum mit »Achtsamkeit«

Die Übung besteht in ihrer einfachsten Form im schlichten, möglichst emotionslosen, entspannten, nicht anhaftenden und nichtmanipulativen Bewußtwerden der Übungsobjekte. Die innere Unbewegtheit findet ihre Entsprechung und Unterstützung in körperlicher Regungslosigkeit: der Übende sitzt aufgerichtet in einer stabilen Haltung mit gekreuzten Beinen an einem abgeschiedenen Ort. Die unbewegte Achtsamkeit wird aber auch in allen üblichen Lebenssituationen praktiziert – wichtig sei dabei volle Bewußtheit *(sampajañña/saṃprajanya)*, die alle aktuellen menschlichen Zustände und Umstände begleiten soll. »Volle Bewußtheit« begegnet daher oft im Kompositum mit »Achtsamkeit« (d.i. als *satisampajañña/smṛtisaṃprajanya*). Das hier mit

[4] Vgl. dazu R. M. L. GETHIN: *The Buddhist Path to Awakening. A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā.* (Brill's Indological Library 7). Leiden-New York-Köln 1992, S. 29-68. Eine historisch-philologische Analyse der vier *satipaṭṭhāna* bietet Lambert SCHMITHAUSEN: *Die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit. Zur geschichtlichen Entwicklung einer spirituellen Praxis des Buddhismus.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 60 (1976), S. 241-266.

[5] Zu den möglichen Bedeutungen des Wortes *ekāyana* vgl. GETHIN: ibid., S. 59-60.

»Achtsamkeit« übersetzte Wort *sati/smṛti* bedeutet u. a. auch »Gedächtnis«, »Erinnerung«. Die Achtsamkeit ist in diesem Sinne das »Nichtvergessen«, »Nichtaußerachtlassen« von Übungsobjekten. Im Bodhicaryāvatāra des Madhyamaka-Autors Śāntideva wird später (8. Jh.) folgender Zusammenhang zwischen dem »Nichtvergessen« *(smṛti)* und der vollen Bewußtheit *(saṃprajanya)* konstatiert: das Gehörte (*śruta*, d.h. das mittels Unterweisung Gelernte), das Gedachte (*cintita*) und das (durch Beobachtung) Realisierte (*bhāvita*) gehen aus dem Gedächtnis verloren, wenn das Bewußtsein (*citta*) ohne volle Bewußtheit ist.[6]

Die geistigen Übungen führen zu innerer Beruhigung *(sampasādana/saṃprasādana)* und Konzentration *(ekodibhāva/ekotībhāva)*, und gipfeln zeitweilig in einem Zustand, der von reinem Gleichmut *(upekkhā/upekṣā)* und reiner Achtsamkeit *(sati/smṛti)* gekennzeichnet sein soll, frei von diskursivem Denken (*vitakka/vitarka* und *vicāra*), von Wohlbehagen *(sukha)* und Unbehagen *(dukkha/duḥkha)*.[7]

Wenn das Philosophieren im Denken besteht, dann scheint ein Weg, der programmatisch das diskursive Denken minimalisiert und der im bloßen Bewußtwerden vollzogen wird, um schließlich – nachdem das Denken von selbst zur Ruhe gekommen ist – im Zustand reinen Gleichmuts zu gipfeln, faktisch eine Abkehr von der Philosophie zu bedeuten.

Wenn das Philosophieren im Denken besteht, dann scheint ein Weg, der programmatisch das diskursive Denken minimalisiert und der im bloßen Bewußtwerden vollzogen wird, um schließlich – nachdem das Denken von selbst zur Ruhe gekommen ist – im Zustand reinen Gleichmuts zu gipfeln, faktisch eine Abkehr von der Philosophie zu bedeuten.

3.

Dabei geschieht aber etwas, was gleichzeitig an eine mögliche Wiedergeburt der Philosophie denken läßt.

Der Wanderer hält an, um die »wirkliche« Bewegung einer Wolke zu sehen. Die Nichtbewegung des Subjekts ist hier eine wichtige Voraussetzung für die »richtige« Erkenntnis der Bewegung. Um die Luftqualität in einem verschlossenen Aufenthaltsraum besser einzuschätzen ist es notwendig, den Raum einmal von außen her zu betreten. Eine wichtige Voraussetzung für die »objektivierte« Erkenntnis ist hier eine Aussetzung oder Minimalisierung des Gewöhnungseffekts. Der vorher skizzierte Weg kann auch in diesem Sinne ausgelegt werden: Die achtsame Unbewegtheit des inneren Zeugen läßt die Dynamik der körperlichen, emotionellen, intellektuellen und voluntativen bzw. auf Erinnerung beruhenden Vorgänge in ihrer Komplexität sichtbarer werden. Die buddhistische Versenkung *(samādhi)* bedeutet wiederum – zumindest auf ihren höchsten Stufen – das bewußte Verlassen des Raumes des diskursiven Denkens: Eine Wiederaufnahme des diskursiven Denkens müßte seine Formen und seinen Charakter ungewohnter und daher deutlicher erscheinen lassen.

Wenn das Philosophieren im Denken besteht, dann sind spirituelle Übungen, die dazu beitragen können, daß das Denken in seiner Eigenart als Denken sichtbarer wird, sehr wohl von philosophischer Relevanz und daß Philosophie historisch auch eine permanente geistige Übung sein kann, hat u. a. bereits Hadot für die Philosophie der Antike zu zeigen versucht.[8] Eine – nicht nur äußerliche – Ähnlichkeit mit der antiken Suche nach der Weisheit *(sophia)* ist hier sowohl im Weg gegeben (die vier Konzentrationen der Achtsamkeit, die Achtsamkeit oder die volle Bewußtheit werden mit der *paññā/prajñā*, einer »Weisheit«, selbst identifi-

[6] Bodhicaryāvatāra 5.25 (hrsg. von P. L. VAIDYA. Buddhist Sanskrit Texts 12. Darbhanga 1960): *asaṃprajanyacittasya śrutacintitabhāvitam | sacchidrakumbhajalavan na smṛtāv avatiṣṭhate | |*. Der Text liegt in deutscher Übersetzung vor: *Śāntideva: Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Poesie und Lehre des Mahāyāna* aus dem Sanskrit übersetzt von Ernst STEINKELLNER. Düsseldorf/Köln: Diederichs 1997³.

[7] Vgl. u. a. Dīghanikāya (hg. von Rhys DAVIDS und Estlin CARPENTER. Pali Text Society, Vol. I, London 1980) II.77 (S. 74) und II.83 (S. 76)

[8] Pierre HADOT: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike.* Aus dem Französischen von I. Hadot und C. Marsch. Berlin 1991.

ziert) als auch im Endziel: Die Gesamtheit der geistigen Übungen soll zu einer gesteigerten Empfänglichkeit *(mudubhūtatta/mṛdubhūtatva)* und Gewandtheit *(kammaññatā/karmaṇyatā)* des Bewußtseins führen, die eine erlösende Erkenntnis *(ñāṇa/jñāna)* bzw. erlösende Erkenntnisse der menschlichen Existenz ermöglichen würde. So z.B. richtet der literarische Buddha der kanonischen Schriften sein geübtes Bewußtsein u.a. auf die eigene Geschichte und erinnert sich in erlösender Erkenntnis an seine zahlreichen früheren Leben, an sein abhängiges Dahinscheiden und Wiederentstehen.[9]

4.

Nicht alle Buddhisten pflegten philosophisch zu schweigen. Welche waren dann die denkerischen Konsequenzen der auf den Buddha zurückgeführten Lehre in der Geschichte des indischen Buddhismus?

Erwartet man auf Grund der ursprünglichen Ablehnung der theoretischen Erörterungen Lehren, die einerseits als ein denkerischer Nachklang oder eine Begründung dieser Ablehnung aufgefaßt werden könnten und die andererseits zum Zweck der spirituellen Praxis das Vertrauen in das diskursive Denken erschüttern sollten, so findet man sie z. B. im Madhyamaka (v. a. bei Nāgārjuna, um 200 n.) in der Auffassung, daß alle auf Sprache und Begriffen beruhenden Annahmen von Wirklichkeit(en) in sich widersprüchlich und daher zu unterlassen sind. Erwartet man auf Grund des geübten Vorüberziehenlassens des Denkens eine positive Erfahrungswelt außerhalb des Denkens und außerhalb der Sprache, so findet man sie z. B. in den Mahāyānasūtren in der Auffassung, daß die Wahrheit *(tattva)* bzw. die höchste Wahrheit *(paramārtha)* undenkbar *(acintya, avikalpa)* und unaussprechlich *(nirabhilapya, anabhilapya)* ist. Erwartet man auf Grund dessen, daß die Übung der Achtsamkeit und Bewußtheit den Charakter einer inneren Bestandsaufnahme hat, eine differenzierte Einsicht in den Kosmos der Gegebenheiten des Bewußtseins, so findet man sie z.B. in den endlosen Aufzählungen des Abhidharma. Erwartet man auf Grund der Achtsamkeit und Bewußtheit besondere Erkenntnisse hinsichtlich der Eigenart des Bewußtseins bzw. des Denkens als solchen, so findet man z.B. im Yogācāra die Auffassung, daß die Außenwelt des Menschen immer nur aus dem Bewußtsein, dem Denken *(citta)*, der Erkenntnis *(vijñāna)* besteht. Denkt man dabei an den Aspekt der Erinnerung, so findet man ebenfalls im Yogācāra (u. a. bei Asaṅga, 4. Jh. n.) die Auffassung, daß ein direkter Zusammenhang zwischen dieser geistigen Welt bzw. dem aktuellen Bewußtsein und einem Grundbewußtsein (ālayavijñāna) besteht, das wiederum die wirksam werdende Geschichte des jeweiligen Menschen ist.

Wenn das Philosophieren im Denken besteht, dann sind spirituelle Übungen, die dazu beitragen können, daß das Denken in seiner Eigenart als Denken sichtbarer wird, sehr wohl von philosophischer Relevanz.

5.

Nun, was beweist das hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis zwischen den geistigen Übungen und dem diskursiven Denken? Was haben die soeben präsentierten Assoziationen mit wirklichen geschichtlichen Entwicklungen zu tun? Welche Erinnerungen wurden realiter bei der Entstehung der späteren Lehren wirksam? Waren es bestimmte Erinnerungen an die berichtete Unterweisung des Buddha, an die

[9] Über die philosophische Dimension der Lehren des Buddha, allerdings im Sinne philosophischer Theorie und Analyse, schreibt Ruegg. Vgl. D. Seyfort Ruegg: *Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism.* Journal of the International Association of Buddhist Studies 18/2 (1995), S. 145-181.

berichtete Unterweisung seiner späteren Anhänger, an die Unterweisung des jeweils eigenen Lehrers bzw. der Lehrer, an das eigene Denken darüber oder an die eigenen – durch im Laufe der Geschichte modifizierte Praktiken bedingten – Übungserfahrungen, wo diese überhaupt gegeben waren? Wo bestimmten in diesem Prozeß die Übungserfahrungen das Denken[10] und wo bestimmte das Denken die Übungserfahrungen? Durch welche Erfahrungen wurden etwa die hochdifferenzierten Erörterungen der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus in den letzten sieben Jahrhunderten seiner Entwicklung in Indien wirklich augelöst?[11]

Was erfordert etwa mehr Glauben – das Schreiben oder das Schweigen?

Lehnte der Buddha heilsunnötige theoretische Erwägungen mit dem Gedanken ab, seine Schüler von der eigentlichen Praxis nicht abzulenken bzw. um auf diese Weise die richtige Praxis zu demonstrieren, oder weil er unter dem Einfluß seiner eigenen spirituellen Praxis kein Bedürfnis danach hatte? Welche Erinnerungen waren aber für diese Gestalt seiner Praxis selbst ausschlaggebend – negative Erinnerungen an den regen denkerischen Betrieb seiner Zeit oder positive Erinnerungen an schweigende Weise oder aber die Erinnerungen an ein glückliches, quasimeditatives Erlebnis aus der Kindheit? Oder waren es vielmehr in bestimmten Bereichen fehlende Erinnerungen, so daß eine fehlende Gewöhnung eine größere Sensibilität in diesen Bereichen ermöglichte? Und schließlich, wo inmitten der möglichen ursächlichen Zusammenhänge ist die Entscheidungsfreiheit und Spontaneität eines – wohlgemerkt, nach der inneren Freiheit strebenden – Menschen zu lokalisieren?

Läßt sich hier das Verhältnis zwischen den geistigen Übungen und dem diskursiven Denken eindeutig fassen? Wo endet hier die Religion und beginnt die Philosophie?[11] Zumindest im gewöhnlichen Denk- und Sprachgebrauch eines Europäers hat Philosophie heute eher etwas mit dem (rationalen) Denken und Religion mit dem Glauben zu tun: Was erfordert etwa mehr Glauben – das Schreiben oder das Schweigen?

[10] Einen vorsichtigen Versuch, das geschichtliche Verhältnis dieser Art für ausgewählte denkerische Ansätze, vor allem des Yogācāra, historisch-philologisch nachzuweisen, hat Schmithausen unternommen. Vgl. Lambert SCHMITHAUSEN: *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus.* Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 3 (1973), S. 161-186.

[11] Zum Selbstverständnis der Schule vgl. Ernst STEINKELLNER: *The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism.* Nanto Bukkyô 49 (1982), S. 1-15. Vgl. auch IDEM: *Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus.* [In:] *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums.* Hg. von Gerhard OBERHAMMER. (Publications of the De Nobili Research Library 5). Wien 1978, S. 121-134. Steinkellner weist darin übrigens auf den Zirkel gegenseitiger Voraussetzung von Erkenntnismittellehre und überliefertem System im Buddhismus hin.

[12] Die Frage der Anwendbarkeit beider »Titel« auf den Buddhismus hat neulich Steinkellner historisch behandelt. Vgl. Ernst STEINKELLNER: *Buddhismus: Religion oder Philosophie? und Vom Wesen des Buddha.* In: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie.* Hrsg. von Andreas BSTEH. (Studien zur Religionstheologie 5). Mödling 2000, S. 251-262. Der Beitrag enthält auch zahlreiche weitere Literaturhinweise.