

Michael von Brück

Buddhismus – Philosophie oder Religion?

Buddhismus – eine Philosophie oder Religion? Die Beantwortung dieser Frage setzt zunächst voraus, dass wir die Begriffe klären. Wer sich in der akademischen Welt auskennt, weiß, dass ich den gesamten Tag ohne Schwierigkeiten füllen könnte, indem ich Ihnen Philosophie- und Religionsdefinitionen und ihre historische Genese vortrage. Das werde ich nicht tun, um Sie nicht zu langweilen, sondern ich werde versuchen, meine Definition zu geben und dann in Bezug auf den Buddhismus anzuwenden.

Was ist Philosophie?

„Philosophie ist“, und ich gehe von diesem jetzt von mir formulierten Satz aus, „die logisch kontrollierte Prüfung der Bedingungen von Erkenntnis, der Verwurzelung derselben in Erfahrungswirklichkeit und Reflexion der Konsequenzen aus dieser Erkenntnis für das Handeln“. Das ist ein knapper Satz, der aber das umfasst, was wir klassisch in der Philosophie im Ausgang von Platon und Aristoteles als Erkenntnistheorie, Ontologie und Ethik unterscheiden. Alle drei Gebiete gehören historisch zur Philosophie, auch wenn sich viele moderne philosophische Traditionen an den Universitäten der westlichen Welt eher in einzelne Abteilungen, etwa der analytischen Philosophie oder auch der Sprachtheorie, entwickelt haben.

Ich darf Ihnen zur allgemeinen Unterhaltung vielleicht einige Sätze vorlesen, die der geschätzte Kollege Peter Sloterdijk in seiner Einführung zu *Philosophische Temperamente* (Sloterdijk 2009, S. 14f.) formuliert, und zwar zum Beginn der europäischen Philosophie in der griechischen klassischen Antike bei Platon.

„Mit seinem vornehmen Erkenntnisoptimismus und seiner Ethik des bewussten Lebens war der Platonismus gleichsam das Über-Ich des weltmächtig werdenden europäischen Rationalismus. Auch wenn Platons generöse Suche nach dem guten Leben in guten Gemeinwesen von Anfang an mit dem Mangel bloßer Utopie zu sein behaftet schien, so gab sie doch Maß und Richtung an für die höchsten Ansprüche des philosophischen Begehrens, nämlich die Freundschaft, mit der Wahrheit, verstand sich als Sorge um den Stadt- und den Weltfrieden und als Engagement für dessen fortgehende Neustiftung aus dem Geist der Selbsterkenntnis. Nietzsches Wort vom Philosophen als Arzt der Kultur ist der Intention nach schon von Platon durchaus wahr. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Präntionen als überschwänglich abgetan würden, ja, man hat in ihnen den Vorschein dessen erkennen wollen, was man im 20. Jahrhundert die totalitäre Versuchung nannte. Nichts desto weniger bleibt Platons Entdeckung gültig, dass es einen wie auch immer problematischen Zusammenhang zwischen persönlicher Weisheit und öffentlicher Ordnung gibt, und auch wenn die Philoso-

phie wie in der gesamten Spätantike, im Grunde bereits seit Alexander dem Großen, in eine tiefe Entpolitisierung zurück sank, so blieb ihr wie einer ersten Psychotherapeutik eine unbestreitbare Zuständigkeit für die Fragen des inneren Friedens erhalten. Dieser mochte wie eine Vorleistung für den äußeren wirken. Ein überlegenes, stilles Leuchtfeuer in einer aufgewühlten Welt. Die platonische Tradition kam mit der stoischen und später mit der epikureischen Lehre darin überein, dass sie den Philosophen als Experten für Seelenfriedensforschung definierte.“

So weit Sloterdijk. Es ist für uns hilfreich zu sehen, wie er mit einer gewissen Noblesse der Sprache den Beginn der europäischen Philosophie in der Polis, in der Ordnung des Gemeinwesens verortet, also ihn nicht als eine völlig abstrakte Reflexion über die abstrakten Erkenntnisbedingungen des Menschen formuliert, sondern als ein Spezifikum der Seelenfriedensforschung, wo die Rationalität unbedingt dazu gehört. Denn einen Seelenfrieden ohne ausgeglichene und in sich konsistente rationale Reflexion dieses Friedens ist nicht möglich, wie wir nicht nur aus der europäischen Geschichte des Denkens, sondern auch aus den Geschichten des Denkens verschiedener Kulturen kennen. Das ist der Philosophiebegriff, den ich zunächst zugrunde lege, der nun durch die gesamte europäische Geschichte, und mit Verlaub, auch durch die indische, chinesische, tibetische oder japanische und wahrscheinlich auch afrikanische Geschichte hindurch buchstabiert werden könnte, um nur einige zu nennen.

Es wird nicht ein bestimmtes, methodisches System zugrunde gelegt, an dessen Prokrustesbett alle gemessen würden, und in der Folge dann alle, die nicht hineinpassen, als Nicht-Philosophie disqualifiziert würden. Sondern Philosophie wird, ich wiederhole, als logisch kontrollierte Prüfung der Bedingungen von Erkenntnis, der Verwurzelung derselben in Erfahrungswirklichkeit und der Konsequenz aus der Erkenntnis für das Handeln beschrieben. Ich brauche nicht hinzuzufügen, aber ich werde es dann an einigen Stellen vielleicht noch exemplifizieren, dass das, was wir zunächst sehr summarisch als „der Buddhismus“ bezeichnen, dieser philosophischen Definition genügt.

Was ist Religion?

Ich komme zur zweiten Bemerkung: Religion. Hier wird es viel schwieriger. Der Religionsbegriff ist nicht nur deshalb strittig, weil wir uns nicht darüber einigen könnten, oder weil wir vielleicht zu viele subjektive Vorgaben in eine solche Definition bringen würden. Sondern der Religionsbegriff ist deshalb strittig, ich formuliere es etwas abstrakt, weil Religion als empirisches Phänomen nur im Plural vorkommt, das heißt als Religionen.

Wir können aber einen allgemeinen Begriff für „die Religion“, also Religion im Singular, nicht an einem Exemplar, also an einem Spezifikum von Religionen, gewinnen und messen. Auch der westliche Begriff, der dann für den modernen Religionsbegriff sozusagen semantisch leitgebend wurde, nämlich die lateinische *religio*, ist ein Begriff, der bereits in den Wurzeln bei Cicero vielschichtig

ist. Studierende der Philosophie lernen das im Proseminar. Was denn etwa in der griechischen Sprache diesem lateinischen Begriff entspräche, ist schon schwieriger zu sagen. In der Spätantike, die nun für das Werden der Philosophie eine gewisse Bedeutung hat, also in der nach-stoischen Philosophie, ist die Religion im Wesentlichen abgesetzt von der Philosophie eines Boethius etwa. Dieser hat die Philosophie als die *Consolatrix*, die Trösterin, so auch der Titel seines berühmten Buches *Consolatio Philosophiae*, für die Menschen stilisiert, weil die Religion, ich möchte sagen, selbstvergessen ihres eigenen Ursprungs, diese Aufgabe nicht mehr wahrzunehmen vermochte.

Der Religionsbegriff ist deshalb strittig, weil er in anderen Kulturen, sei es in der indischen, in der chinesischen, in der japanischen – und ich könnte jetzt wieder rund um den Globus Breitengrad- und Längengradmäßig vorgehen –, natürlich so nicht vorkommt. In all diesen Kulturen haben wir ganz andere Begriffe für Religion, Begriffe, in denen dieses Phänomen, was wir in irgendeiner Weise beschreiben, aber doch nicht abgrenzen können, vorkommt.

In den indischen Traditionen nimmt man etwa den Begriff *dharma*, um in etwa das wiederzugeben, was sich dann vielleicht im Westen, in einer ausgesprochen dynamischen Geschichte, als Religionsbegriff etabliert hat. Aber dieser allgemeine Religionsbegriff im Westen ist neu. Er kommt eigentlich erst in der nach-konfessionellen Auseinandersetzung der Reformationszeit zum Tragen, als man eben einen gemeinsamen Begriff suchen musste für das, was dann als je einzelne *confessio* unterschieden wird.

Was aber ist denn Religion, wenn wir aus heutiger Perspektive, also nicht nur historisch, sondern reflektiert phänomenologisch, fragen? Worin wurzelt Religion? Ist Religion, wie ich gestern auf einem anderen Kongress hörte, Wahnvorstellung, die etwa ohne weiteres mit dem Nationalsozialismus und seinen Wahnvorstellungen gleichgesetzt werden könnte? Oder ist Religion etwas anderes?

Religion ist, und Sie erlauben mir jetzt, dass ich ohne lange Zitate und historische Rückverweise, sondern diese voraussetzend, aus meinen schon etwas längerem akademischen Leben selbst eine Beschreibung versuche: Religion ist die Antwort des Menschen auf zwei ganz unterschiedliche Grunderfahrungen, und mir ist es wichtig, diese beiden gleichzeitig zu nennen: Erstens, und das wissen Sie alle, das ist selbstverständlich, erlebt der Mensch sein Leben als zufällig, gefährdet ungewiss, wie wir in der Fachsprache sagen, *kontingent*. Alle Planung und Vorsorge kann von einem Augenblick zum anderen zur Makulatur werden, wenn Unvorhersehbares geschieht. Das Schicksal trifft uns, ohne dass wir einen Sinn in dem Geschehen ausmachen können. Religion nun deutet dieses Unbegreifliche oder den Schmerz als Schicksal, indem alles in einen Zusammenhang gestellt und das Einzelne, Unverbundene als Ereignis auf der Folie eines Ganzen gedeutet wird, so dass sich Sinn und Orientierung ergeben. Sinn und Orientierung, sind aber primär räumliche Begriffe, die Richtung und Verordnungsung des jeweils Einzelnen zu Relationen bezeichnen. Durch Religion lernt man, einfach ausgedrückt, den „Wald in den Bäumen“ zu sehen. Religion ist Kompensation der Leidvermeidung, Einsicht in die Sterblichkeit und die Vermeidung dieser Einsicht oder des Umgehens damit. Das ist der erste Punkt. Andererseits aber, und das ist mir ebenso wichtig und wird gern vergessen, erlebt der Mensch Ekstase, Frieden

und Erfüllung in Erfahrungen mit der Liebe, der Kunst, der Natur, seines eigenen Bewusstseins. Ekstasen dieser Art können energiegeladen hereinbrechen, sie erscheinen aber auch als stille Freude, wenn nicht „ich“ etwas tue, sondern wenn „es“ geschieht. Solche ekstatischen Erfahrungen der Schönheit und Vollendung sind die zweite Wurzel der Religion. Denn diese Schönheit verweist nicht nur auf ein Sinngefüge, sie wird empfunden als Ausdruck desselben. Religion zelebriert diese Erfahrungen im Sinne der Wiederholung und des symbolischen Verweises in ihren Ritualen.

Was sind Rituale?

Rituale sind Ausdruck beider Wurzeln der Religion, wie ich sie eben beschrieben habe: Sie inszenieren einen Sinnzusammenhang, um auf das Ganze zu verweisen, und sie zelebrieren das Erlebnis von Sinn. Die Inszenierung rhythmisiert die Zeit, und in Rhythmen erfährt der Mensch Gegenwart im Sinne von Sicherheit, Zugehörigkeit, Bedeutung. Der Preis dafür, und alles hat bekanntlich seinen Preis, ist die Unterwerfung unter die Struktur und den Zeitablauf des Rituals, zumindest für die Dauer des Rituals. Genau in dem Maße, in dem die Autorität der Ritualstruktur den Menschen beherrscht, erlebt dieser Zugehörigkeit und Bedeutung innerhalb der Ritualgruppe, d.h. der Identitätsgewinn besteht in der rituell akzeptierten Autorität, oder anders ausgedrückt: in der Autorität des Rituals. Die wesentlichen Anschauungsformen des Menschen, das lernen wir nicht nur aus der kantischen Philosophie, sondern genauso aus der buddhistischen Philosophie, sind Raum, Zeit und Kausalität. Durch Riten wird Unzusammenhängendes in einen Wirkungszusammenhang gebracht, und insofern produziert die Ritualisierung kausale Erlebensmuster.

Der Raum wird zu einem spezifischen Ort qualifiziert: Das, was geschieht, kann nicht überall und zufällig gerade hier geschehen, sondern der jeweilige Ort des Ritus wird mit einer besonderen Kraft aufgeladen, die der Ritus selbst schafft. Der Ritus macht aus austauschbaren Raumkoordinaten ein spezielles und besonderes Areal, er gestaltet die Welt zur Arena der Erscheinung von Hintergrundigem.

Nun dasselbe auf die Zeit hin formuliert: Die Zeit wird im Ritus zu einer Hoch-Zeit, sie macht den vergänglichen Strom zu einem Ereignis, dessen Ursprung in einer Transzendenz liegt, in etwas, das diesem Ereignis selbst jenseitig ist. Dieses Ereignis wiederum wird in dem zeitlich jetzt geschehenen Augenblick nicht verbraucht, sondern erneuert sich immer wieder. Das, was ich jetzt zur Ritualisierung des Raumes gesagt habe, zur Zeit in kausalen Mustern, könnten wir in der Religionswissenschaft „Strukturen des Mythischen“ nennen. Denn das Mythische versucht das, was ich hier abstrakt sagte, in Metaphern, in einer Art metaphorischen Sprache und in einer Inszenierung von Lebenswirklichkeit, zur Anschauung zu bringen. Diese Strukturen des Mythischen zeigen sich zum Beispiel in den Ritualen, in denen wir Übergänge nicht nur produzieren, sondern feiern, wie die Übergänge zwischen den Lebensstadien, die berühmten *rites de passage*. Sie werden in einer Narration, also in einer Erzählung, die diesem Mythos zu-

grunde liegt, jeweils als ein *grand récit* ausgedrückt, als eine große Erzählung, in der der Mensch sein eigenes Lebensschicksal, was sonst zufällig wäre, in einen größeren Rahmen einordnet. Das ist der Mythos.

Strukturen des Mythischen

Unter Mythos verstehe ich ganz allgemein Vorstellungen und Konzepte in Kulturen, die sowohl narrativ als auch begrifflich empirisch sind. Die genannten Übergangsriten bzw. das Phänomen der „Liminalität“ sollen die Gefährdung der menschlichen Existenz bewältigen helfen – das Unberechenbare und Unvorhersehbare wird in Hierarchien und Ordnungen gefasst, die Verlässlichkeit zeigen. Der narrative Ausdruck dieses kulturellen Grundmusters ist der Mythos. Unter „Mythos“ verstehen wir Vorstellungen und Konzepte, die Beobachtungen und imaginierte Deutungen so miteinander verknüpfen, dass Zusammenhänge des Lebens hinsichtlich des von mir mehrfach genannten Sinnes interpretiert werden, eines Sinnes, der ganzen Kulturen sowie dem Leben des einzelnen Menschen eine kognitiv und emotional nachvollziehbare Kohärenz und Handlungsorientierung verleiht. Oder einfacher ausgedrückt: Der Mythos vergegenwärtigt narrativ die im Ritual repräsentierte Ordnung.

Wir kennen keine menschliche Kultur aus den letzten Jahrtausenden, soweit wir historische Kenntnisse haben, die nicht in der einen oder anderen Form in einer solchen mythischen Welt leben würde, natürlich auch die unsere nicht ausgenommen. Mythen sind, noch einmal anders formuliert, kulturelle „Vereinbarungen“, die der Plausibilisierung bzw. narrativen Begründung von gesellschaftlichen Normen dienen. Mythen wurden und werden in gesellschaftlichen Prozessen gefunden. Ihre zahlreichen, oft gleichzeitig existierenden Varianten zeigen, dass auch diese „Übereinkünfte“ vielgestaltig und nicht ohne Widersprüche und natürlich auch nicht unabhängig von sozialen Deutungskräften sind. Das Anliegen des Strukturalismus ist es nun, diese Diversität, dieses Netzwerk von Deutungen, das nichts anderes als die tatsächlichen gesellschaftlichen Bedingungen und Machtverhältnisse spiegelt, durchsichtig zu machen.

Mythische Überlieferungen und die entsprechenden Ritualisierungen spiegeln das Machtgefälle in Gesellschaften wider. Oder anders gesagt: In Mythen erscheint das, was die Gesellschaft hervorbringt, als naturhaft vorgegebene Ordnung, die Solidarität zwischen Menschen erzeugt, gerade auch dann, wenn ein rationaler oder politischer Konsens fehlt (Kertzer 1988).¹ Mythen lenken die Wahrnehmung derer, die am Mythos teilhaben, durch die charakteristische Entzeitlichung des Mythos oder der im Mythos erzählten Geschichten. Es war einmal ... und das kann immer sein. Nicht einfach nur: Es war ... Durch diese Entzeitlichung wird das Erlebnis des Zufälligen als konsistente Wirkung von Ursachen interpretiert, wobei die Wiederholung der Erzählung und ihre im Ritual periodisch vollzogene Inszenierung Sicherheit und Einheit, auch im sozialen Sinne, suggeriert. Das ist die Voraussetzung, dass sich der Einzelne trotz gegenteili-

1 Kertzer erwähnt die Nationalflagge, Gedenktage, Gründungsmythen von Nationen usw. (vgl. auch Barthes 1992).

ger Erfahrungen mit seiner Gruppe, seiner Nation, seiner Religion identifizieren kann.

Ich fasse diese allgemeinen Bemerkungen zum Hintergrund des gesamten Religionsthemas so zusammen: Mythen sind kulturelle Codierungen, die auf unmittelbare Erfahrung verweisen. Das heißt, Mythen eröffnen Perspektiven des Erlebens, nicht Wege des Denkens. Das tut die Philosophie. Sie reflektiert die Mythen. Darum sind und bleiben Mythen immer vieldeutig. Sie sind der Wiederhall ursprünglichen Erlebens, welches die Menschen evolutionsbiologisch in ihrem Ringen mit der Natur und mit sich selbst geprägt haben. Diese Mythen, dieser Wiederhall des Erlebens bestimmt auch uns Heutige – oft natürlich ganz unbewusst. Die Schicht des Mythischen in uns kommt immer dann zum Durchbruch, wenn der Firnis des Zivilisierten durch erschütternde direkte Erfahrungen von Wirklichkeit aufbricht. Das ist eine andere Formulierung dessen, was gestern ein Kollege in Berlin von Popper zitierte, nämlich den Satz, dass man eigentlich erst dann, wenn die eigenen mentalen Konstrukte, also die eigene Theorie, zusammenbricht, mit Wirklichkeit in Kontakt kommt.

Und damit kommen wir zum nächsten Schritt meiner Argumentation: Mythen stellen sich in Symbolisierungen dar. Symbolisierungen sind aber nicht nur eine bestimmte Sprachform neben anderen, etwa neben rationalen Sprachformen, sondern Symbolisierungen sind jede Codierung der Wahrnehmung. Dem in Hamburg sehr viel studierten Philosophen Ernst Cassirer zufolge, den ich für die ganze Entwicklung einer Mythos-Theorie außerordentlich schätze, ist jedes Wahrnehmungsraster eine Form von Symbolisierung, selbstverständlich auch der abstrahierte Begriff. Was wollen wir sonst mit abstrahierten Begriffen wie Erkenntnis, Macht oder Freiheit anfangen, die in der Philosophie natürlich eine große Rolle spielen, wenn wir sie nicht als Codierung von Wahrnehmung verstehen, als Codierung vergangener Wahrnehmung, die nicht nur individuell, sondern sozial abgeglichen ist? Eine Codierung, die wiederum heuristisch wirkt, sozusagen unseren Suchblick lenkt, um Ähnliches in der jetzigen Situation zu studieren, zu erkennen, wahrzunehmen und, wenn alles gut geht, zu verstehen.

Symbolisierung ist nämlich die Leistung menschlichen Denkens schlechthin, sie ist das, was Kultur überhaupt erst ermöglicht. Im Symbol schafft sich der Mensch einen Abstand zum unmittelbaren Affekt auf sinnliche Eindrücke. Wenn ich einen sinnlichen Eindruck habe, kann ich blinzeln oder irgendeine körperliche Reaktion zeigen. Ich kann einen Zwischenschritt einziehen und verstehe, was das ist. Also z.B. eine Tür schlägt zu oder ein Stuhl knarrt. Indem ich einen Zwischenschritt einziehe, kann ich verstehen, was geschehen ist. Ich kann meine Reaktion einen Moment zurückhalten, und indem ich verstehe, was geschieht – also indem ich das, was geschieht, als etwas begreife, durch diesen symbolischen Akt, durch Symbolisierung –, gewinne ich Abstand zum unmittelbaren Affekt auf sinnliche Eindrücke. Dadurch wird eine Abstrahierung vom Sinneseindruck möglich. Auf diese Weise ist Symbolisierung die Voraussetzung für das Entstehen jeder Kultur.

Durch Symbolisierung entsteht das, was wir vielleicht eine Intention zur Unmittelbarkeit nennen können, nicht eine Intention von Unmittelbarkeit. Sie unterscheidet sich vom unmittelbaren und unwillkürlichen Reflex auf eine Sinnesemp-

findung. Erst die Symbolisierung macht diese gezielte Aufmerksamkeit möglich. Ich nenne Ihnen noch ein weiteres Beispiel:

Ein starker akustischer Reiz, zum Beispiel, ein plötzlicher Knall, lenkt den Blick unwillkürlich in die vermutete Richtung. Wenn ich pädagogisch ein bisschen geschulter wäre, dann hätte ich jetzt inszeniert, dass jemand mit der Tür knallt. Dann würden Sie unwillkürlich ihre Blicke dorthin richten. Das lenkt den Blick also unwillkürlich in die vermutete Richtung.

Hingegen ruft ein Türgeräusch, das mit der emotional besetzten Erwartung einer Person (es könnte ein Freund oder ein Feind sein) verknüpft ist, eine gezielt aufmerksame Reaktion hervor, das heißt eine komplexe und gewusste bzw. vermittelte Unmittelbarkeit, die auf nichts anderem als auf Symbolisierung und Gedächtnis beruht. Erwartung von etwas ist in symbolischer Form gegenwärtig: Das Etwas wird als ein bestimmtes Etwas wahrgenommen. Der Abstand wird dann durch die Interpretation der Symbole noch einmal verstärkt. Ich könnte das jetzt fortführen und Ihnen vor allem meinen geliebten Cassirer etwas nahe bringen. Aber ich nehme an, dass tun Sie im Studium ohnehin. Ja, ich bin gewiss, dass Sie das tun.

Wenn Sie in dieser Art und Weise die Grundlagen der symbolischen Sprache, der mythischen Sprache und damit der Inszenierungen der mythischen Geschichten in den Ritualen der Menschheit anschauen und diese als religiöse Texte betrachten, erscheint Religion nicht als eine irgendwie zusätzliche Kulturleistung der Gesellschaften, wie sie sich ausprägen kann oder auch nicht. Vielmehr ist die symbolische Sprache die Grundsprache oder die Grundgrammatik menschlicher Vergemeinschaftung. Das kann in sehr unterschiedlichen Formen geschehen, vor allem in ganz unterschiedlichen institutionellen Formen. Das ist abhängig von der Entwicklung der Gesellschaften. Das, was wir als die gegenwärtigen Religionen kennen, also die fünf oder sechs klassischen Großen: Hinduismus, Buddhismus, Daoismus, Christentum, Judentum, Islam – und es könnten noch mehr hinzugezogen werden – ist eine ganz moderne Erscheinung in der Geschichte. Wir haben es hier mit Entwicklungen der letzten dreitausend, viertausend Jahre zu tun. Das erscheint uns ein bisschen alt, ist aber ganz jung in der Menschheitsgeschichte. Was vorher war, wissen wir fast nicht. Das Früheste, was wir haben, sind einige Grabbeigaben. Diese sind vielleicht 20.000 Jahre alt, aber selbst das ist menschheitsgeschichtlich betrachtet nur ein Klacks.

Anders ausgedrückt: Religionen kommen in einer bestimmten Phase der Entwicklung. Wir können genau beschreiben, warum und wie sie mit der Entwicklung der Stadtstaaten, mit der Entwicklung des Rechtes entstehen. Wir können erklären was notwendig ist, damit sich verschiedene Gruppen in ihrem Zusammenleben verlässlich austauschen können. Religionen kommen in diesen Zusammenhängen ins Leben und haben uns bisher auf diese Weise mit einer großen Modifikationsbreite begleitet. Ich bin ziemlich sicher, dass sie auch in dieser Form wieder verschwinden werden. In 500 oder 1000 Jahren oder vielleicht in 5000 Jahren werden wir, wenn es uns dann als Menschheit noch gibt, ganz andere Formen von Religionen haben, weil wir sehr andere Formen der Vergemeinschaftung brauchen werden. Das heißt, wir werden aus der sozialen Realität andere Religionen hervorgebracht haben. Das ist ziemlich sicher, denn alles ist in

Veränderung, in Evolutionen begriffen. Selbstverständlich auch die kulturelle Evolution des Menschen. Aber diese Grundmuster, die ich hier angegeben habe, sind, wie mir scheint, anthropologische Konstanten, die sich in dieser allgemeinen Form formulieren lassen und in denen Religionsmuster sich selbst ausbilden und abbilden.

Ich möchte noch etwas zur Dynamik des Religiösen sagen, damit Sie leichter zuordnen können, was ich zum Buddhismus schließlich sagen werde: Wie ordnet sich denn der Buddhismus in das Gesagte ein? Gibt der Buddhismus auch eine Antwort auf diese Dinge? In diesem Kontext möchte ich noch etwas zum Ritual der Religionen, zu Ritual als Identitätsstiftung sagen. Denn diese wird ja in unserem nächsten Panel eine Rolle spielen. Eben deshalb habe ich gerade dieses Thema ausgewählt. Damit möchte ich den Kolleginnen und Kollegen in der nächsten Runde eine Steilvorlage liefern.

Ritual als Identitätsstiftung

Rituale stiften Identität. Das ist in einer buddhistischen Kultur nicht anders als in einer christlichen oder einer postchristlichen oder einer islamischen oder sonstigen Kultur. Wodurch stiften Rituale Identität? Der erste Advent und das, was danach kommt, könnten Ihnen im Hinterkopf als Anschauung dienen. Rituale durchbrechen den Alltag und sie stiften eine jeweils eigene Zeit. Was geschieht dadurch? Es wird dadurch ein Verfremdungseffekt erzielt. Es wird räumlich und zeitlich ein anderer Erlebnisraum geschaffen, d.h. Sinn oder neue Sinnebenen werden nicht abstrakt, sondern konkret. Sie werden ganz wesentlich, körperlich erlebbar, und zwar in Gemeinschaft. Der Mensch als erkennendes Subjekt ist ein Objekt in Gemeinschaft, und er erkennt nicht nur zerebral, sondern körperlich. Das haben wir gelernt, im Westen vielleicht erneut gelernt, und zwar seit der Lebensphilosophie eines Bergson und dann auch in der Psychosomatik. Sehr gut können wir das natürlich in den so genannten östlichen Kulturen lernen.

Dieser andere Erlebnisraum stiftet Gemeinschaft durch eine Identifizierung, die nun eine neue rituelle Identität ermöglichen soll, zumindest für die Zeit des Rituals, dann aber auch – als pädagogisches Muster – als weiteren Horizont. Rituale wirken sozial identitätsstiftend, aber nicht nur indem sie bestimmte Leute in die Ritualgemeinschaft hineinholen, sondern auch indem sie diejenigen ausgrenzen, die nicht zur Ritualgemeinschaft gehören. Rituale sind also in ihrer Wirkung nach innen und nach außen ambivalent – einerseits stiften sie Gemeinschaft und andererseits grenzen sie auch dieselbe Gemeinschaft von anderen Gemeinschaften ab. Das ist unvermeidlich, ob es uns gefällt oder nicht. Rituale haben immer auch eine Ausgrenzungsfunktion. Das ist schlicht und einfach der Bericht über die Empirie in den Religionen.

Zweitens erzeugen Rituale neben dieser sozialen Wirkung, psychologisch betrachtet, auch einen Freiraum. Der Zwang zu Entscheidungen, dem wir ja sonst ständig unterworfen sind, wird zeitweise aufgehoben. Sonst müssen wir zum Beispiel ständig entscheiden: Bleibe ich jetzt hier sitzen oder gehe ich hinaus und trinke eine Tasse Tee? Höre ich mir diesen Vortrag, von dem ich vielleicht

nur die Hälfte verstehe, noch weiter an, und warte ab, ob doch noch ein Bonmot kommt, oder sage ich mir, das kann ich später alles nachlesen? Das Ritual, dass man aus einem Vortrag nur unter dringenden Bedürfnissen hinaus geht, das Ritual, dass man sitzen bleibt, ermöglicht Ihnen, diese Entscheidung zurückzustellen. Das heißt, Sie bleiben zunächst einmal sitzen. Diese Freiheit vom Zwang zu Entscheidungen ist ein ganz wesentlicher Aspekt, nicht nur unserer psychischen, sondern auch unserer sozialen Gesundheit. Wir könnten überhaupt nicht überleben, wenn wir uns ständig individuell neu entscheiden müssten, also auf Rituale im Sinne einer Entscheidungsfreiheit verzichten würden. In diesem Sinne ist auch die Sprache ein Ritual. Wenn ich jetzt nämlich anfangen würde, meine Muttersprache zu sprechen – das ist das Sächsische, wie Sie vielleicht bemerkt haben –, würden Sie wenig verstehen, und wir hätten hier ein echtes Kommunikationsproblem. Ich unterwerfe mich also dem Ritual, mehr oder weniger Hochdeutsch zu sprechen, damit wir kommunizieren können. Die Sprache selbst ist ja eine Übereinkunft, nicht von Einzelnen geschaffen, sondern in langen kulturellen Traditionen gewachsen, ähnlich wie Religionen eben auch. Sie dienen dazu, dass wir kommunizieren können. Und aufgrund der sprachlichen Übereinkunft werde ich nur in Einzelfällen die Grammatik bewusst verletzen, um Ihre Aufmerksamkeit zu erhöhen. Aufgrund des Rituals der Sprachformen unterwerfen wir uns Regeln, damit wir kommunizieren können. Der Mensch wird entlastet, wenn er sich rituellen Regeln unterwirft, und diese Entlastung ist notwendig für unser Leben und Überleben. Diese Unterwerfung ermöglicht Freiheit von Entscheidungen, das Bewusstsein kann sich in diesem Rahmen auf sich selbst zurückziehen, ohne dass es fortlaufend Alternativen abwägen und entscheiden muss. Freilich, der Preis für diese Freiheit ist die Unterwerfung unter die Autorität des Rituals.

Ich fasse zusammen: Das Ritual schafft Ordnung und stabilisiert psychische wie soziale Systeme. Es ist aber gleichzeitig auch ein Durchbruch durch Ordnungen und bisherige Ritualisierungen und Normierungen des Alltags. Doch dieser Durchbruch wird nur durch eine neue Ritualisierung möglich. Anders ausgedrückt: Rituale verschieben den Betrachtungshorizont oder die Systemebene, aber sie schaffen sich nie selbst ab.

Buddhismus – Philosophie oder Religion?

Ich möchte nun auf diesem Hintergrund der allgemeinen Darstellungen, wie ich Religion verstehe, fragen: Ist der Buddhismus Philosophie oder Religion?

Ich kann jetzt, weil dies kein historischer Beitrag sein soll, nicht in die historischen Details gehen. Im 19. Jahrhundert – und ich gehe deshalb nicht weiter ins Mittelalter oder in die Antike, in der der Buddhismus auch schon in Europa bekannt war – trat der Buddhismus zunächst einmal als Philosophie auf, wurde als Philosophie rezipiert. Und zwar gerade als Gegenmodell zur christlichen Ritualistik und zur christlichen Religionskultur, was eine befreiende Funktion hatte. Das Christentum wurde als zerstritten, konfessionell rechthaberisch, in Mythen und Aberglauben befangen angeschaut, mit all seinen wunderlichen Geschichten von

der Jungfrauengeburt bis zur leiblichen Auferstehung der Maria oder dergleichen. Wogegen der Buddhismus doch so rational war.

Man las die entsprechenden Schriften aus dem Pāli-Kanon und die buddhistische Logik. Bis hin ins marxistisch-leninistische Russland konnte der Buddhismus reüssieren. Lenin selbst stellte sicher, dass Papier für die Auflage von Stcherbatskys *Buddhist Logic* zur Verfügung gestellt wurde, weil hier doch endlich mal eine Religion auftrat, die keine Religion, sondern rationale Philosophie sei. Dass dieses Bild nicht ganz stimmt, dass es vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch ganz andere Buddhismus-Rezeptionen, etwa bei Richard Wagner und auch Friedrich Nietzsche gab, das sei hier nur am Rande erwähnt. Der Buddhismus galt als eine Entlastungsgröße für ein Christentum, das fragwürdig geworden war und das sich dann besonders im Ersten Weltkrieg selbst zerfleischte und sich somit die eigene religiöse Legitimationsgrundlage entzog. Der Buddhismus als Alternative. Der Buddhismus als System einer Praxis, die sich rational verantworten konnte und von der man die machtpolitischen Involvierungen sozusagen schlicht und einfach nicht kannte oder nicht zur Kenntnis nehmen wollte.

Nach dem Ersten Weltkrieg und verstärkt nach dem Zweiten Weltkrieg erschien der Buddhismus nicht mehr nur als rationale Philosophie, die in dem Pāli-Kanon und entsprechenden Kommentaren niedergelegt und entsprechend übersetzt wurde, sondern als Meditationssystem, als System des faszinierend Anderen, als Kultur der Stille. Mit einigen berühmten Buchtiteln wurden nun besonders ostasiatische Formen des Buddhismus in Europa und Amerika als eine Kultur bekannt, die die faszinierende Andersartigkeit zur westlichen Rationalitäts- und Religionskultur ästhetisch dokumentierte. Dazu gehört zum Beispiel der Titel *Buddhismus als System der Philosophie und der Meditation*. Diese Faszination am ästhetisch Einfachen, am ästhetisch Reduzierten, am Anderen finden wir in der Rezeption bereits im Jugendstil vorgeprägt, aber dann auch nach den zwanziger Jahren, in der ästhetischen Deutung Chinas und Japans. Auch hier erscheint der Buddhismus gleichsam als eine Erwartungsfolie oder Hoffnungsfolie, auf welche die geplagten Europäer und Amerikaner ihr kulturelles Defizienzbewusstsein projizierten. *Ex oriente lux*. Das Licht kommt aus dem Osten! Man braucht sich nur die Zeit anzuschauen: Rabindranath Tagore aus Indien war zwar kein Buddhist, aber man unterschied das ja auch meistens nicht so genau, als Tagore etwa seine geradezu missionarische Reise durch Deutschland antrat, der frisch gebackene Nobelpreisträger aus Indien, der nun wie ein Heiland und wie eine Erlöserfigur eine andere Spiritualität und Religion nach Europa zu bringen schien. Hermann Hesses *Siddhārtha* etwa war bildungsprägend nicht nur für eine Generation. Es ist interessant zu sehen – und das tun wir in unseren Disziplinen, das werden auch Sie hier tun, wenn Sie Buddhismus im Westen historisch reflektieren –, wie die jeweiligen Wahrnehmungen, gerade des Buddhismus, die Spiegelbilder der eigenen Erwartungen, Sehnsüchte, Hoffnungen und sicher auch Missverständnisse waren, und es gelegentlich auch heute noch sind. Das ließe sich natürlich auch auf den Hinduismus und übrigens auch auf den Islam übertragen. Aber das ist ein anderes Thema. Es ist interessant zu sehen, wie die jeweiligen Bilder der Religion sozusagen die Spiegelbilder der eigenen Erwartungen waren und sind.

In neuerer Zeit, besonders natürlich auch in akademischen Studien, aber auch indem der Buddhismus selbst in seinen unglaublich verschiedenen und von außen betrachtet widersprechenden Formen präsent wird, wird er nun hier in Europa als Religion wahrgenommen. Man sieht plötzlich, dass das, was Buddhisten hier anstellen, eben das ist, was klassische Religionen immer schon getan haben. Sie entwickeln eine Symbolsprache, sie entwickeln ihre eigenen Mythologien, inszenieren dieselben in Ritualen, geben Sinnorientierung, betreiben nicht nur eine rationale Kausalitätstheorie, sondern bieten im Sinne der beiden von mir genannten Wurzeln von Religion, Leidensbewältigung und Ekstaseerfahrung, ein System, einen konsistenten Rahmen an, der als Lebensrahmen wirklich ist. Religion ist nichts Fremdes mehr. Dass der Buddhismus sich selbst als Religion bezeichnet, auch im Westen, ist nicht mehr etwas, dass man vermeiden möchte. Sondern die Art und Weise wie der Buddhismus sich präsentiert, entspricht dem. Er entwickelt sogar Institutionen, die den religiös gewachsenen Institutionen in Europa ähneln. Ich erinnere mich an Hamburg, als ich 1985 selbst hier war, als sich die Buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland zu formieren suchte. Solche Entwicklungen sind unvermeidlich, und das ist völlig in Ordnung.

Gleichzeitig ist aber der Buddhismus eine Philosophie. Er ist natürlich eine Erkenntnistheorie. Und das ist, wenn man so will, die Grundlage buddhistischer Praxis. Nicht nur theoretische Überlegungen, sondern die Analyse der mentalen Faktoren, der mentalen Zustände aufgrund von Introspektion und aufgrund von logischen Ableitungen ist das, was die frühbuddhistische Philosophie ausmacht. Deshalb kann der Sachse und zum tibetischen Buddhismus konvertierte, bedeutende Lama Anagarika Govinda eines seiner Bücher *Die psychologische Grundhaltung der buddhistischen Philosophie* nennen. (Sie sehen es mir nach, dass ich meine sächsische Identität so ein bisschen herausstelle. Das hängt mit dem zunehmenden Alter zusammen. Wenn man nämlich älter wird, sucht man die Kindheitswurzeln. Auch das ist übrigens auf die Religionen übertragbar.)

„Psychologische Grundhaltung“ bezeichnet hier einzelne Faktoren, wie sie in der frühbuddhistischen Philosophie unterschieden werden. Bereits im Pälikanon, also sowohl in den *Sūtras* als auch in systematischen Kommentaren wie dem *Abhidhamma* und dem *Abhidharmakośa* ist das entwickelt. Der Buddhismus lebt, das können Sie, wenn Sie das Buddhismus-Studium am Tibetischen Zentrum durchlaufen, mit besonderer Hartnäckigkeit erleben, ganz wesentlich in seinen Reflexionen von einer Ursachentheorie – *hetu*. Die Ursachen und ihre begleitenden Umstände und die genaue Analyse von Substanz und Eigenschaft, um es jetzt einmal aristotelisch zu sagen, sind im Zusammenhang einer Ursachentheorie die Grundlage für die buddhistische Logik. Die *skandhas*, die *dharmas* werden analysiert und, ich deutete es schon an, Stcherbatsky hat seine ganze Wahrnehmung und sein Verständnis des Buddhismus als buddhistische Logik identifiziert. Man kann das zum Beispiel am Begriff des *dharma* sehr deutlich machen. Leider reicht die Zeit nicht aus, Ihnen eine detaillierte Analyse des buddhistischen *dharma*-Begriffes vorzulegen, um zu beweisen, dass der Buddhismus eine analytische Philosophie bzw. ein Verfahren analytischen Philosophierens ist. Dieses kann anhand der außerordentlichen Vielgestaltigkeit des *dharma*-Begriffes im Buddhis-

mus durchaus gezeigt werden. Das studieren Sie dann bitte bei den Freunden im Tibetischen Zentrum oder auch im Zentrum für Buddhismuskunde.

Was bedeutet das? Kurz gefasst: Es bedeutet, dass der Buddhismus wie alle kulturellen Traditionen weder Religion noch Philosophie ist, weder das eine noch das andere, weder nicht das eine noch nicht das andere. Ich berufe mich hier auf Nāgārjuna und ein bisschen Logik. Vielmehr drücken sich im Buddhismus wie auch in anderen Religionen kulturelle Substrate aus, die den verschiedenen Fähigkeiten und in der Anthropologie des Menschen liegenden Bedürfnissen entsprechen. Das heißt, der Buddhismus entwickelt eine rationale Kritik des Erkennens, er entwickelt eine Handlungstheorie, er entwickelt eine Sprache, die Identifikationen im individuellen wie im sozialen Sinne ermöglicht und inszeniert dieselben in Ritualisierungen.

Die Techniken, die der Buddhismus entwickelt hat, um nun alle diese verschiedenen kulturellen Leistungen genau, geduldig und mit einer gewissen Gelassenheit zu entwickeln, sind die drei großen Gs des Buddhismus: Genauigkeit, Geduld und Gelassenheit in der buddhistischen Praxis. Die entsprechenden Formen der Praxis sind sehr unterschiedlich gewesen. Wenn wir über Buddhismus in diesem Sinne sprechen, können wir nur im Plural sprechen. Der Theravāda-Buddhismus wie er heute noch in Sri Lanka, in Birma oder anderen Gegenden praktiziert wird, der zentralasiatische Buddhismus, der ostasiatische Buddhismus, auch hier wieder in sehr verschiedenen Formen, haben ganz unterschiedliche Systeme hervorgebracht, die wir phänomenologisch sehr deutlich und sehr unterschiedlich wahrnehmen können und müssen. Nichtsdestotrotz, Rituale, Mythen, eine eigene Geschichtsdeutung und eine Prägung ganzer Kulturen sind dem Buddhismus inhärent und werden es auch bleiben, auch in seiner Präsenz in der westlichen Welt.

Transkription des Vortrags: Helmut Puls (Bremen)

Literatur

- Barthes, R. 1992. *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kertzer, D. 1989. *Ritual, Politics and Power*. New Haven/London: Yale University Press.
- Sloterdijk, P. 2009. *Philosophische Temperamente*. Von Platon bis Foucault. München: Diederichs.