

Hinduismus und Buddhismus

Was heißt Religion? Was heißt Befreiungslehre?

Hans Gruber

Die Abschnitte des Beitrages: Einleitung) Die beiden indischen Weltreligionen / Die Brahmanen und der Buddha / Der geschichtliche und soziale Hintergrund / Buddhas Umdeutung der brahmanischen Hauptlehren / Die Konturen von Hinduismus und Buddhismus / „Wahres Selbst“ der Brahmanen und „Nicht-Selbst“ des Buddha / Grade der religiösen Fixierung.

Einleitung) Die beiden indischen Weltreligionen

Die buddhistische „Kultur“ als ein geistig orientierendes Werte- und Praxissystem beruht auf einem bestimmten Verständnis folgender altindischer Grundlehren: „Reinkarnation“ oder Kreislauf der Wiedergeburten „Samsâra“, Gesetz von Ursache und Wirkung „Karma“ (Wirken, Sichauswirken), menschliche Größe „Arierschaft“, zeitlose Ordnung „Dharma“, sowie Schau der befreienden Wahrheit. Sie stehen im Zentrum der beiden, aufgrund ihres gemeinsamen kulturellen Entstehungsraumes verwandten „indischen“ Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus. Die drei monotheistischen, prophetischen oder abrahamitischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam sind eine davon unterschiedene Einheit.

Seit dem Beginn der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Asien um die Wende zum 19. Jahrhundert wächst im Abendland (besonders heute) das Interesse an Meditation, Philosophie bzw. Weltansicht des Buddhismus und Yoga, Vedânta bzw. „Nicht-Dualität“ (Advaita) des Hinduismus. Die Wissenschaft hat bereits damals den Boden dafür bereitet, indem sie erstmals verlässliche Kenntnisse über den indischen Kulturraum brachte und dessen Existenz als eigenständige Größe belegte. Ausgehend davon waren es später führende Köpfe im Europa des 19. Jahrhunderts, die eine klare Indien- oder Asienbegeisterung gezeigt haben. Der Hauptgrund dafür war die Entdeckung der Sprachverwandtschaft zwischen den indischen und den europäischen Sprachen zu Beginn des 19. Jahrhunderts (durch den Mainzer Franz Bopp, dem Begründer der Indoeuropäistik). Diese Sprach- oder Denkverwandtschaft ist die Hauptquelle aller westlichen Wellen von Asienbegeisterung.

Prägende Geistesgrößen des Abendlandes haben besonders den Buddhismus sehr positiv gesehen:

Der britische Historiker A. J. Toynbee (1889-1975, mit dem zehnbändigen *A Study of History*), prophezeite: „Als das weitreichendste Ereignis des 20. Jahrhunderts wird sich die Begegnung des Abendlandes mit dem Buddhismus erweisen.“ Der Physikrevolutionär Albert Einstein betont: „Die Religion der Zukunft wird eine kosmische sein. Sie sollte einen persönlichen Gott transzendieren und Dogma und Theologie vermeiden. Der Buddhismus entspricht diesen Kriterien. Wenn es eine Religion gibt, welche den modernen wissenschaftlichen Ansprüchen gewachsen ist, heisst sie Buddhismus.“ Der englische Schriftsteller H. G. Wells (1866-1946) erkennt: „Der Buddhismus hat mehr für den Fortschritt der Weltzivilisation geleistet, als jeder andere Einfluss in der Geschichte der Menschheit.“ Der deutsche Philosoph A. Schopenhauer rühmt: „Wenn ich die Resultate meiner philosophischen Forschung als den Maßstab für die Wahrheit heranzöge, sähe ich mich veranlasst, dem Buddhismus den Vorrang vor allen anderen Lehren einzuräumen.“ Der Titel seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist ein exaktes Resümee der Kernlehren des Buddha. Der englische Philosoph, Mathematiker und Literaturnobelpreisträger B. Russell bekennt: „Unter den großen Religionen der Geschichte bevorzuge ich den Buddhismus.“ Der Psychologevater C. G. Jung sieht: „Als Student der vergleichenden Religionswissenschaft scheint mir der Buddhismus die vollkommenste Religion, die es auf der Welt gibt.“ Der Ökonom E. F. Schumacher bescheinigt:

„Vom Blickwinkel des Ökonomen ist das Wunder des buddhistischen ‚Way Of Life‘ die kompromisslose Rationalität seiner Denkmuster.“ Der erste Ministerpräsident des freien Indien, J. Nehru, resümiert: „Es ist im wesentlichen durch die Botschaft des Erwachten, dass die individuellen, nationalen und internationalen Probleme der heutigen Zeit unter dem richtigen Blickwinkel betrachtet werden können.“

Nach den Katastrophen der beiden von Europa ausgehenden Weltkriege gewinnt im Abendland das Interesse an den indischen Weltreligionen an Dynamik. Seit der gesellschaftlichen Liberalisierung, die mit den Bewegungen der 60er Jahre im Westen eingetreten ist, werden diese Religionen hier von immer breiteren Kreisen „praktiziert“. In diesem Zuge sind auch die ersten westlichen spirituellen Lehrenden hervorgetreten, die vorher lange Zeit in Asien (und heute gleichermaßen im Westen) praktiziert hatten. In den USA gab es 1977 429 buddhistische Lehrzentren und 1988 bereits 1062. In Deutschland existierten 1970 15 buddhistische Lehrzentren, 1991 dann 200 und 1997 schon 413. Im Jahre 2002 gibt es hier über 600 Zentren.

Diese klar wachsenden praktischen Sympathien der modernen Abendländer erklären sich auch durch den Einflussverlust der traditionellen abendländischen Glaubensgewissheiten, Ideologien, sowie politischen Bewegungen. Es gibt heute ein weitverbreitetes Unbehagen, nach dem jüngst vergangenen Jahrhundert mit dessen politisch und ökologisch unübertroffener Gewaltfülle, sowie angesichts des nicht hoffnungserweckenden Beginns des 21. Jahrhunderts. Die zunehmenden Weltprobleme, die letztlich alleine in Verhaltensweisen bzw. Werthaltungen gründen, verlangen immer dringlicher nach Lösungen. Die indischen Religionen bieten hier eine glaubwürdige Wertalternative, besonders der Buddhismus mit dessen relativer historischer und aktueller Friedfertigkeit sowie „ökologischer Ethik“. Die primären Stifter von Werten sind zu allen Zeiten die Religionen gewesen; was mit dem „höheren“ Orientierungsbedürfnis des sterblichen Menschen zu tun hat. So sind auch besonders die Religionen gefragt, wenn neue Werte notwendig werden.

Für die individuell verankerte Friedfertigkeit des Buddhismus stehen etwa die buddhistischen Friedensnobelpreisträger Dalai Lama und Aung San Suu Kyi, die burmesische Oppositionsführerin. Sie wird in ihrer Heimat vom sozialistischen Militärrégime immer wieder unter Hausarrest gestellt. Diese voll praktizierende Buddhistin nennt die Achtsamkeits- oder Einsichtspraxis „Vipassanâ“ ihre Kraftquelle. Bereits Martin Luther King hat den vietnamesischen Zen-Meister Thich Nhat Hanh, der während des Vietnam-Krieges infolge seines ganz unbeirrbareren Friedenseinsatzes ins französische Exil musste, zum Friedensnobelpreis vorgeschlagen. Dort leitet er bis heute eine Gemeinschaft, gibt auf Reisen in West wie Ost vielbesuchte Meditationskurse und hat zahlreiche Bücher etwa zur Achtsamkeit im Alltag verfasst.

Der Hauptgrund für die Friedfertigkeit des Buddhismus ist, dass das hier bezweckte „Erwachen“ zur „wahren Realität“ nur aus der eigenen tiefen Einsicht erwachsen kann (die nicht aufzwingbar ist). Der Buddha resümiert die Intention zum Frieden so: „Nur eines lehre ich, jetzt wie früher: Das Leiden und das Ende des Leidens!“

Die 2000-jährige Verbreitungsgeschichte des Buddhismus zeigt dessen Toleranz und Fähigkeit zur klugen Kultursynthese. Es sind etwa stets die Völker selbst gewesen, die den Buddhismus (beeindruckt von der buddhistischen Hochkultur von Nachbarländern) einführen wollten. Das Gleiche gilt heute wieder für den Westen, wo seit dem letzten Jahrhundert Abendländer von sich aus zunehmend interessiert sind.

Der Buddhismus ist auch nicht ohne Gewalt geblieben. Aber er hat sich nicht „mit Feuer und Schwert“, sondern friedfertig über ganz Asien verbreitet. Sein höchstes Gebot lautet Nichttöten. Seine Quellen liefern keine „Antriebsüberzeugungen“ für Gewalt, wie etwa „Heiliger Krieg gegen die Ungläubigen“ oder „Kreuzzug gegen das Böse“. In diesen beiden Fällen treibt bloß eine Idee zur Gewalt: „Allah“ oder „Gott will es!“ bzw. ist auf „meiner Seite!“ Solche „gottgewollte“ Gewalt auch im großen Stil ist unbestreitbar für die Urtexte der monotheistischen Weltreligionen, während die Reden des Buddha unmissverständlich friedfertig sind (trotz, oder wegen ihrer klar unterscheidenden Grundhaltung). Würde man heute Verbreitungskarten zu den Weltreligionen machen, auf denen all die Gebiete nicht verzeichnet werden, die infolge von Gewalt einer Religion einverleibt worden sind, wäre der Buddhismus mit Abstand die größte Weltreligion. Angesichts der proklamierten Friedensintentionen der Religionen wären solche Karten ganz angemessen.

Der Hamburger Weltspezialist zu diesem Thema, der Indologieprofessor Lambert Schmithausen, betont etwa: „Die Verkündigung des Buddha ist immer nur ein Angebot. So kam es in der buddhistischen Geschichte kaum je zu einer gewaltsamen Missionierung. Auch die gewaltsamen innerbuddhistischen Auseinandersetzungen sind in ihrer Dimension keineswegs unseren Religionskriegen vergleichbar.“

Die Brahmanen und der Buddha

Mit ihren vielschichtigen Formen und geistlichen Führern Brahmanen bildete die uralte polytheistische Religion der Inder, die in späterer Zeit im Abendland als Hinduismus bekannt geworden ist, den geistigen Hintergrund zum Wirken des „Buddha“ (6.-5. Jh. v. Chr.) bzw. „Erwachten“. Die brahmanischen Lehren des alten Indiens waren das kulturelle Umfeld, worin der Buddha aufgewachsen ist und seine Lehre verkündet hat. Folglich übernahm er die indisch-religiösen Grundbegriffe Samsâra, Karma, Arierschaft, Dharma und befreiende Schau, um mit seiner Befreiungslehre verständlich zu werden. Aber dabei hat er sie mit neuem Sinn gefüllt. Deshalb gibt es hier - trotz einer „äußeren“ Verwandtschaft zwischen den hinduistischen und buddhistischen Kernlehren - doch klare „innere“ Unterschiede.

Die Reden des Erwachten im ältesten vorliegenden Kanon, nämlich dem Pali-Kanon des frühen Buddhismus Theravâda (Lehre der Ältesten), sind voller Bezugnahmen auf die brahmanischen Lehren. Es haben sich auch viele Brahmanen zur ziemlich neuen Sichtweise des Buddha bekehrt. Das „Exzellente Paar“ (Agra Yuga) unter dessen berühmtesten Schülern etwa waren der weisheitsmächtige Shâriputra und der magiegewaltige Maudgalyâyana, beides Brahmanensöhne. Doch laut Pali-Kanon ist den ehemaligen Brahmanen unter den Anhängern des Erwachten die Verwirklichung der höchsten Heilsziele bloß möglich gewesen, nachdem sie ihre alten Ansichten ganz aufgegeben hatten. So heißt es etwa zum Brahmanen Sonadanda, der sich lediglich begrenzt zum Buddha bekannte, dass ihm das „reine und ungetrübte Auge des Dhamma“ nicht aufgehen konnte. (1)

Die inhaltlichen Unterschiede zwischen den Kernlehren der Brahmanen und des Buddha sind ein Hauptmerkmal der buddhistischen Urschriften, wie sie mit dem Pali-Kanon überliefert sind. In den darin enthaltenen Sammlungen der Reden „Suttas“ des Erwachten sowie den Verswerken (wie *Suttanipâta* und *Dhammapada*) gibt es zahlreiche kritische Betrachtungen der brahmanischen Ansichten bzw. Verhaltensweisen. Eine der häufigsten Wendungen dort lautet: „Asketen und Brahmanen“. Es war der Sammelbegriff für alle zeitgenössischen spirituellen Lehrenden: Die frei umherziehenden, asketisch lebenden Weltentsager (außerhalb der Gesellschaft), sowie die geistlichen Führer und Priester (innerhalb der Gesellschaft).

Wo diese Wendung „Asketen und Brahmanen“ in den Quellen erscheint, folgt generell eine kritische Auseinandersetzung mit deren Ansichten bzw. Verhaltensweisen. In der *Rede vom Netz des Brahma* etwa, der zentralen Eröffnung der *Langen Sammlung* der Reden des Buddha, erörtert er eine große Anzahl solcher als heilsabträglich eingeschätzter Sichtweisen bzw. Handlungen. Im *Madhurâ-Sutta* und *Esukârî-Sutta* der *Mittleren Sammlung* wird die Sicht der Brahmanen widerlegt, dass sie die höchste und reinste Kaste wären. Denn, wie dort gesagt wird, Größe und Reinheit komme alleine mit der inneren Verwirklichung des Befreiungsweges.

Diese Grundhaltung des Erwachten hat den Brahmanen einigen Unmut bereiten können (wie zum Beispiel das *Vasala-Sutta* des *Suttanipâta* oder das eingehende *Ambattha-Sutta* der *Langen Sammlung* zeigen). Andererseits sind die besonders geschulten Brahmanen auch häufig offen dafür gewesen, vom Buddha befreiende Ansichten anzunehmen. Aussagekräftig hierzu ist etwa das *Vâsettha-Sutta* (im Verswerk *Suttanipâta*), das aufgrund seiner Bedeutung in der *Mittleren Sammlung* der Lehrreden wiederholt wird. Bei der *Rede von der Wurzel aller Dinge* (Eröffnung der *Mittleren Sammlung*) sind alle Zuhörenden und in diesem Falle ordinierten Anhänger (Bhikkhus) des Erwachten ehemalige Brahmanen. Sie fühlen sich hier durch dessen kompromisslose Zusammenfassung der buddhistischen Grundsicht vor den Kopf gestoßen. Der Schlusssatz der Rede lautet: „Doch diese Bhikkhus waren über die Worte des Erhabenen nicht erfreut“. Später sollen diesselben Anhänger, nachdem sie ihre früheren brahmanischen Ansichten ganz aufgegeben hatten, die volle Befreiung des Nirvâna (bzw. „Arhatschaft“) verwirklicht haben. (2)

Für den Buddha tief charakteristisch ist die Umdeutung des Begriffs „Brahmane“, ursprünglich die Selbstbenennung dieser höchsten Klasse der hinduistischen Gesellschaft. Laut Mythos sind die Brahmanen die „Söhne des Gottes Brahmâ“ und aus dessen Munde geboren. Der Erwachte sieht „Brahmane“ als reine Metapher für innere, kastenunabhängige Größe. Diese Umdeutung ist etwa der Inhalt des Endkapitels des besonders populären *Dhammapada*, mithin hier das „letzte Wort“.

Der geschichtliche und soziale Hintergrund

Etwa seit dem 15. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung waren Nomadenvölker in Nordwestindien eingefallen, die sich „Ârya“ (sanskrit für „Edle“) nannten. Sie teilten ein (bisher nicht genau lokalisiertes) gemeinsames Ursprungsgebiet mit den Völkern, welche dereinst in Richtung Europa abgewandert waren. Aus diesem Grunde sind die europäischen und die nordindischen Sprachen eng verwandt. Die Invasoren verdrängten allmählich die nordindische Hochkultur drawidischen Ursprungs, die, obwohl zivilisatorisch überlegen, kriegstechnisch unterlegen war.

Um die Zeit des Erwachten (6.-5. Jh. v. Chr.) hatten sich diese Eroberer in ganz Nordindien voll etabliert, mit einem Klassensystem, das aus den vier Hauptständen „Varnas“ besteht. „Varna“ heißt „Farbe“ (vermutlich in Gleichsetzung heller Haut mit hoher Stellung): Die Priester, Geistlichen und Lehrer „Brahmanen“; die Krieger, Adligen und Machthaber „Kshatriyas“; die Händler, Viehzüchter und Bauern „Vaishyas“; sowie zuletzt die große Mehrheit der zuarbeitenden, abhängigen Bevölkerung „Shûdras“. Außerhalb dieser Vierergesellschaft stehen ganz unten die Unberührbaren „Parias“. Durch schrittweise Vermischungen sind zahlreiche „Kasten“ (Jâtis) entstanden. Die Parias (meist Angehörige der Waldstämme) und die Shûdras rekrutierten sich primär aus den Unterworfenen, während die drei höheren Klassen (die sogenannte „arische Gesellschaft“) aus den Eroberern bestanden.

An der Spitze dieses Systems stehen nun die Brahmanen, die eine für das Volk rituell und spekulativ orientierte Religion des Opferkultes führen. Die höchst umfangreichen Schriften des „Veda“ (Wissen, Heilige Lehre) dienen ihnen hierzu als Quelle, die bloß die Angehörigen jener arischen Gesellschaft hören dürften. Ihnen gelten die Veden als „göttlichen Ursprungs“ bzw. den alten Sehern (Rishis) „offenbart“. In dieser Ordnung spielen die Opferrituale, die alleine die Brahmanen ausführen dürften, für das spirituelle Heil und das gesellschaftliche Wohl die entscheidende Rolle. Dadurch erklärt sich die Vorrangposition der Brahmanen.

Nachdem sich die Invasoren etabliert hatten, kam es im Zuge der Herausbildung einer städtisch arbeitsamen Kultur durch völlig neue Kriegs- und Arbeitsgeräte (infolge der Eisenschmelze) zu einem Umbruch des altüberlieferten Gesellschafts-systemes. Die Bedeutung der Krieger und Herrscher „Kshatriyas“, aber auch der Händler und Handwerker wuchs zunehmend. Die Kshatriyas konkurrierten mit den Brahmanen jetzt offen um das höchste Wissen. Es sind die beiden nichttheistischen Reformreligionen des alten Indien entstanden; nämlich die Praxis- bzw. Befreiungslehren des Erwachten sowie des „Jina“ als Begründer des indischen „Jainismus“. Beide religiösen Revolutionäre stammten aus Kshatriya-Familien. Die Kshatriyas als Klasse konnten die Brahmanen auch geringschätzig behandeln. Dies wird etwa mit dem *Ambattha-Sutta* klar, wo ein Brahmane etwa schildert, wie der elterliche Shâkya-Klan des Buddha ihm gegenüber geringschätzig gewesen sei.

In dieser Epoche wurde die individuelle Leistung oder „Persönlichkeit“ immer wichtiger, im Unterschied zur althergebrachten Hochbewertung von Rasse mit Hautfarbe, Stand, Kaste und Geschlecht. Hier existiert eine klare Parallele zum modernen „Individualismus“. In spiritueller Hinsicht war es die „Ära der Wanderasketen“, die aus unterschiedlichen Schichten kamen, um als Wanderer und Waldeinsiedler (Samanas) die Erlösung vom Daseinskreislauf „Samsâra“ zu verwirklichen.

Der Buddha hat sich selbst in die Lehren und häufig extremen Praktiken der Asketen vertieft, bevor er mit seiner ersten Rede nach dem „Vollkommenen Erwachen“ (Samyak Sambodhi) den „Mittleren Weg“ (Majjhimâ Patipadâ) zwischen den Extremen asketischer Selbstkasteiung und reinen Sinnenverlangens gewiesen hat. Der „Mittlere Weg“ ist von Anbeginn ein Synonym für den buddhistischen Befreiungsweg gewesen (und der erste Hinweis, dass der Weg des Erwachten ähnlich auch von den Laienanhängern in ihrem Leben in der Welt verwirklicht werden kann; im Pali-Kanon gibt es diverse Zeugnisse, dass die „Endgültigen Befreiungsstufen“ ebenfalls von den Laienanhängern in großer Zahl realisiert worden sind).

Der mit Desorientierung verbundene Umbruch von der altüberlieferten zur neuen Ordnung förderte den Willen, tief tragfähige spirituelle Werte zu verwirklichen. Was nun einfach immer mehr zählte, war Entschlossenheit und persönliche Vorzüge (spirituell wie weltlich), entgegen äußerer „Form“. Damit haben die Kastenniederer und Kastenlosen im Vergleich zu den Kastenhohen, die Laien im Vergleich zu den professionellen „Geistlichen“, sowie die Frauen im Vergleich zu den Männern bis dahin ungekannte, neue weltliche und spirituelle Entfaltungsmöglichkeiten erhalten. Diese Tatsache wird besonders an der Urgemeinde des Erwachten klar: Hier haben die Frauen, Laien und früheren Kastenniederer oder Kastenlosen (neben den Männern, Ordinierten und früheren Kastenhohen) historisch erstmals eine Hauptrolle als selbst den inneren Heilsweg Verwirklichende eingenommen.

Buddhas Umdeutung der brahmanischen Hauptlehren

1) Reinkarnation versus Wiedergeburt: Aus brahmanischer Sicht verläuft der spirituelle Aufstieg über die Leiter der „Reinkarnationen“ einer gleichbleibenden „Seele“ bzw. eines „Selbst“. Dieses müsse sich durch die Erfüllung der ihm durch die jeweilige Geburt zugewiesenen (und von den Brahmanen unterschiedlich bestimmten) Kastenpflichten langsam hocharbeiten. Im Buddhismus dagegen zählt ausschließlich die Realisierung des spirituellen „Pfades“ (Magga) mit Ethischer Motivation, Geistiger Sammlung oder Intuitivem Wissen in diesem Leben; aus der Quelle einer im Alltag wachsenden „Trefflichen Achtsamkeit“ und (in systematisch eingeübter Form) „Meditation“ (Bhâvana). Um diesen Zweck (des Lebens) zu verwirklichen, müsse man nicht zunächst in einen bestimmten Stand oder mit einem bestimmten Geschlecht geboren worden sein. „Wiedergeburt“ (Punabbhava) umfasst hier primär den leid- oder angstvollen Prozess der geistigen Verstrickung in die Welt, aus „verfehlter“ Identifikation mit den stetig wegfließenden, letztlich ungreifbaren Phänomenen als ein „Selbst“ bzw. „Mein“. „Altern“ umfasst hier primär das Dahinschwinden, sowie „Tod“ den Abbruch all dessen, was man begehrt oder ergreift. Die nachtodliche Wiedergeburt ist die gesetzmäßige, rein prozesshafte bzw. „Selbst“-lose Fortführung dieser lebensimmanenten „Zyklen“. Dabei bestimmt das dominante Bewusstsein im Leben den „Daseinsbereich“ (Gati) danach.

2) Karma: Aus brahmanischer Sicht entsteht „gutes oder schlechtes Karma“ aus der Erfüllung oder Missachtung der unterschiedlichen Kastenpflichten. Im Buddhismus bedeutet „Karma“ (Wirken, Sichauswirken) das geistige Gesetz von Ursache und Wirkung (beim Verursacher als absichtsvoll Handelnden), das in den Daseinskreislauf „Samsâra“ verstrickt. Die Qualität des Karma bemisst sich alleine an der ethischen oder unethischen Qualität der wahren „Absicht“ (Cetana) hinter unserem Tun. Hier umfasst Karma den subtilen Zusammenhang zwischen der Handlungsqualität (als Absicht) und deren kurz- oder langfristigen (Rück-)Wirkungen. Der Erwachte betont: „Die Absicht nenne ich Karma. Denn wo Absicht wirkt, übt man Tat in Werk, Wort oder Gedanke“. Der Maßstab für eine „heilsame“ (kusala) oder „unheilsame“ (akusala) Absicht ist, ob sie bei anderen und somit letztlich einem selbst Glück oder Leid schafft. Die verabsolutierenden Kategorien „gut“ oder „böse“ sind hier nicht üblich, sondern Relationsbegriffe wie „heilsam“ und „unheilsam“.

„Karma“ ist eine Lehre der „Konventionellen Realität“ für die Gesellschaft. Das Schaffen heilsamen Karmas hat im vorbereitenden Sinne eine heilsentscheidende Funktion. Trotzdem geht es auf dem Inneren Weg paradoxerweise letztlich bloß darum, mit der befreienden Schau der „Selbst“-losen, „Höchsten Realität“ in der (keinen wirklichen Stand bietenden) Flussnatur aller Phänomene die Bindung durch alle Karmakräfte aufzulösen. Denn diese Kräfte wurzeln im Glauben an ein getrenntes „Selbst“ mit dem einhergehenden, fixierenden „Dürsten und Ergreifen“.

3) Arier/schaft: Aus brahmanischer Sicht sind die Angehörigen der drei höheren Klassen „Arier“ oder „Edle“; was hier folglich ein Zustand ist, der per Geburt als lebenslang festgeschrieben gilt. Der Erwachte hat den Begriff „Arier“ neu gefüllt: Bei ihm umfasst er alleine die spirituell Verwirklichten, welche auf dem inneren Befreiungsweg mit der Auflösung bestimmter „Fesseln“ (Samyojana) den „Strom-eintritt“ als gewissen „point of no return“ verwirklicht haben. Ab diesem Punkt sei es bloß noch eine Frage der Zeit, bis die ewig „stille Mitte“ der gewöhnlich im „Nichtsehen, Durst und Ergreifen“ rotierenden Geistestrommel im „Nirvâna“ (wörtlich „Verlöschen“ aller inneren Leidursachen) eintreten werde. So hat es in der Urgemeinde des Buddha viele ehemalige Niedrigkastige und Kastenlose, Laien und Frauen gegeben, die als Arier galten. Der Erwachte gebraucht als anderen Ausdruck für „Arier“ auch „Wahrer Mensch“ (Sappurisa); welcher das verwirklicht, was den Menschen im Herzen ausmacht, was ihn überhaupt erst zum „Mensch(lich)en“ macht. In dieser ganzen Sicht gilt der Mensch als potentiell erwacht.

4) Dharma: Aus Sicht der Brahmanen bedeutet „Dharma“ traditionell in erster Linie jene sehr unterschiedlichen (auf Stand, Kaste und Lebensabschnitt bezogenen) Pflichten, welche sie in den umfangreichen *Dharma-Sûtras* und *Dharma-Shâstras* ausformuliert haben. Diese das gesellschaftliche Leben der Hindus bestimmende Literatur ist nach und nach zwischen 500 v. Chr. und 700 n. Chr. verfasst worden. Der einflussreichste Einzeltext ist hier Manus Regelkatalog *Manusmriti* (zwischen 200 v. Chr. und 200 n. Chr.). „Jeder Hindu trägt Manu in sich“, wie etwa heute der Brahmane Tripathy zu diesem Reinheitskodex betont, der jeder Kaste vorschreibt, welche Speisen sie essen dürften, welche Berufe sie ausüben könnten, oder wen sie meiden müssten (3). Nach 700 n. Chr. sind zu dieser ganzen Literatur zahlreiche Kommentare entstanden. Die *Dharma-Sûtras* gehören zu den *Veden*.

Im Buddhismus dagegen umfasst „Dharma“ (Sanskrit für „Das, was trägt, hält oder heilt“) alleine das kulturübergreifende bzw. „Zeitlose, Universelle Gesetz“ der Befreiung im Herzgeist. Hier ist Dharma also die innere „Pflicht“ oder Ordnung, welcher ein Mensch nachkommen muss, um zum „Wahren Menschen“ (Sappurisa) heranzureifen. Ausgehend von dieser Grundbedeutung als der inneren „Pflicht“ versteht Ajahn Buddhadasa, ein berühmter thailändischer Vater der frühbuddhistischen Achtsamkeitspraxis „Vipassanâ“ (Höheres Sehen, Intuitives Verstehen) und des „Engagierten Buddhismus“, den Dharma vierfach; nämlich als 1) „Natur“, 2) „Natürliche Wahrheit“ bzw. „Gesetz der Natur“, 3) die dementsprechende „Menschliche Pflicht“, sowie die 4) „Frucht der Erfüllung dieser Pflicht“. Und die Frucht ist die wachsende Befreiung im Herzgeist mit dem Körper. Jeder dieser vier Bereiche gilt hier als „Dharma“ bzw. „Das, was trägt, hält oder heilt“.

5) Befreiende Schau der Wahrheit: Der Kernunterschied zwischen den Brahmanen und dem Erwachten bezieht sich auf die Sicht vom Höchsten. In der *Religion* der Brahmanen ist das Wahre Selbst „Âtman“, das mit der Weltseele „Brahman“ identisch sei, die „Absolute Wahrheit“. In der *Befreiungslehre* des Erwachten sind die „Drei Merkmale“ (Tilakkhanâ) die „Höchste Wahrheit“; und besagen resümiert: „Alles fließt, bietet keinen wirklichen Stand, sondern ist das allbezogene Nicht-Selbst“. Sie sind die „(wahre) Natur der Dinge“, die alleine in der konkreten Welterfahrung mit Trefflicher Achtsamkeit „sichtbar“ werden kann.

Die Konturen von Hinduismus und Buddhismus

Im alten Indien sind durch eine allmähliche Anpassung des buddhistischen Denkens an die Brahmanen die Konturen des Buddhismus gegenüber dem philosophischen Hinduismus verschwommen, und damit auch die Gründe, sich ersterem zuzuwenden. In diesem Falle hat die ältere, tiefer verankerte Religion stets die besseren Chancen. Denn die Menschen neigen ihr unbewusst vorgeprägt mehr zu; besonders wenn die angestammte Religion keine „einfache“ Naturreligion, sondern ein ausgebildetes religiöses System einer Hochkultur ist. Diese Tatsache (sowie die muslimischen Zerstörungen des 12. Jahrhunderts) führten zum Verschwinden des Buddhismus aus Indien, nachdem er dort 15 Jahrhunderte prägend gewesen war.

Dies wirft auch aktuelle Fragen zur gezielten Vermischung des Christentums mit dem Buddhismus auf, wie im Falle einer gegenwärtig im Abendland relativ einflussreichen Synthesebemühung christlicher Mönche, Priester und Theologen mit dem Zen. Solche aktuellen Fragen stellen sich um so mehr, als das Christentum historisch eindeutig die „missionarischste“ Religion ist (auch dem ureigensten Selbstverständnis bzw. in der Bibel tief verankerten Missionsauftrag nach). Eine „Weltreligion“, die sich über viele Jahrhunderte aus diesem Selbstverständnis heraus und im Zuge der Kolonisation auch unter Zuhilfenahme von Gewalt bzw. durch Zwangsmissionierung über ganze Kontinente gestülpt hat, wird auf ihrem eigenen Boden nicht einfach das Feld einer anderen Weltreligion überlassen. Es wäre absolut naiv, dies zu glauben. Nur die Art der Vereinnahmung hat sich geändert, weil sich das Christentum bei seiner Geschichte Gewalt heute nicht mehr „leisten“ kann.

Wie verlief jene alte Anpassung des buddhistischen Denkens an die Brahmanen?

Die im altindischen Buddhismus der nachchristlichen Zeit mit maßgebliche Philosophieschule des „Wandel im inneren Yoga“ (Yogachâra) oder „Nur-Geist“ (Chittamâtra) lehrt einen Grund-Dualismus: Hier gilt die Außenwelt als „Reine Illusion“, welcher eine „Absolute Realität“ des „Nur-Geist“ - dass im Grunde alles absolut nur Geist sei - in einem Kontrast gegenübersteht. Die höchste Philosophie der Brahmanen, wie sie bereits zur Zeit des Erwachten mit den *Upanishâden* verkündet worden ist, vertritt (als Vorbild für den Yogachâra) einen ähnlichen Grund-Dualismus: Hier gilt die Erscheinungswelt als „Reine Illusion“ (Mâyâ), welcher eine „Absolute Realität“ des „Wahren Selbst“ Âtman - dass im Grunde alles absolut eins sei (bzw. die „Weltseele“ Brahman) - in einem Kontrast gegenübersteht. Der einflussreichste spätere Ausgestalter dieser Philosophie war der südindische Brahmane Shankara (etwa 8. Jh. n. Chr.). Er hat mit zentralen Werken wie *Die Erörterung der Weltseele (Shârîraka-Bhâshya)* den „Advaita-Vedânta“ begründet.

Die *Upanishâden* (Sich-zum-Lehrer-Setzen) sind der zuletzt entstandene Teil der religiösen Urschriften des Hinduismus, jenes höchst umfangreichen *Veda* (Wissen, Heilige Lehre). Die *Upanishâden* gelten als die höchste Stufe des vedischen Denkens der Brahmanen. Die volle Blüte der zentralen *Älteren Upanishâden* war zur Zeit des Buddha (während die *Mittleren* und die *Jüngereren Upanishâden* in den nachfolgenden Jahrhunderten entstanden sind). Die *Upanishâden* heißen auch „Vedânta“ (Das Ende der *Veden*). Mit ihnen sind die Grundlehren von Samsâra, Karma, Arier-schaft, Dharma und befreiender Schau ausgeprägt worden.

Aber der Überbegriff „Vedânta“ umfasst gleichfalls die späteren philosophischen Schulrichtungen des Hinduismus, welche die in den *Älteren Upanishâden* feierlich verkündete Identität des „Wahren Selbst“ Âtman mit der „Weltseele“ Brahman (die befreiende Schau der absoluten Einheit aller Dinge) unterschiedlich systematisiert haben. Die Hauptlinie dieses Schul-Vedânta ist jenes Advaita (Nicht-Zweiheit) des Brahmanen Shankara, der auch im heutigen Indien als der größte Philosoph des Hinduismus gilt. Außerdem sind für den Schul-Vedânta neben den *Upanishâden* grundlegend: Das theistisch geprägte *Brahma-Sûtra* des Bâdarâyana, sowie das berühmteste Werk des Hinduismus, die *Bhagavadgîtâ* (Gesang des Erhabenen). Sie ist etwa für Mahâtma Gandhi die primäre Inspirationsquelle gewesen.

Die alte brahmanische Einheitsphilosophie vom Wahren Selbst „Âtman“ bzw. der Weltseele „Brahman“ wurde später mit den Lehren von einem höchsten Gott „Îshvara“, Devotion „Bhakti“ oder Yoga verbunden. Diese Verbindung geschah mit den bis weit in die nachchristliche Zeit entstandenen späteren *Upanishâden (Mittleren und Jüngereren)*, und den „Sechs Philosophischen Systeme“ (Darshana) des Hinduismus, die auf Basis des *Veda* ab dem vierten Jahrhundert vor Christus entwickelt worden sind. Das Schul-Vedânta ist eines dieser Sechs Systeme.

Der eigentliche Begründer des Yoga als praktisches und theoretisches System war Patanjali (wohl 2. Jh. v. Chr.). Mit seinem grundlegenden Werk *Yoga-Sûtras* hat er (ausgehend von Yoga-Lehren in einigen *Upanishâden*) den eigentlichen Yoga (wörtlich „Anschirrung“ an das Höchste) geschaffen. Sein Yoga (eines der Sechs Philosophischen Systeme) ist vom Buddhismus mitgeprägt worden. Wie Buddhas „Acht-facher Befreiungsweg“ (kurz die Entfaltung von Ethik, Ruhe oder Einsicht) umfasst auch Patanjalis Yogaweg acht Glieder, die teilweise ähnlich sind: Ethisches Verhalten, Yoga-Stellungen „Âsanas“ und Atemübungen „Prânâyâma“ (die letzteren beiden fundieren das körperbetonte „Hatha-Yoga“), die Lösung der Sinne für geistige Ruhe, innere Sammlung, Meditation „Dhyâna“, sowie Befreiung. Die „Auflösung der Geisteswellen“ (Chittavritti-Nirodha) ist hier zentral.

Patanjalis Yogaweg mündet (wie im Buddhismus) in das befreiende Sehen, dass ein sich ständig veränderndes Geschehen letztlich kein „Ich“, „Mein“ oder „mein Selbst“ sein kann. Die Dinge erscheinen bloß solange „fixierbar“ als ein „Selbst“, wie noch im „Unwissen“ die sich wandelnden Phänomene der Materie (Prakriti) und die unwandelbare Urssubstanz (Purusha) miteinander verwechselt werden. Die höchste Yoga-Schau offenbart, dass beide in Wahrheit voneinander getrennt seien. Diese Lehre von der letztlich geschiedenen Materie und Urssubstanz steht im Zentrum des Samkhya, dem Fundament des Yoga (ein weiteres der brahmanischen Sechssysteme). Das älteste der Sechssysteme ist Kātyāyanas Mīmāṃsā. Nach dieser Lehre, welche den brahmanischen Opferkult mit dessen heiligen Formeln Mantras fundiert, ist das über das bezeichnete Ding hinausweisende Wort ewig.

Die mit dem alten brahmanischen Denken verwandte buddhistische Philosophie des „Wandel im Yoga“ Yogachāra bildet eine Hauptquelle des Buddhismus des „Großen Fahrzeuges“ Mahāyāna, der etwa den tibetischen Buddhismus und den fernöstlichen Zen umfasst. Die Fundamente des Mahāyāna waren im alten Indien gelegt worden, von wo es ab der Zeitwende allmählich nach ganz Zentral- und Ostasien gekommen ist. Zu diesen Fundamenten gehören die im Indien des ersten nachchristlichen Jahrtausends gezielt verfassten „Reden“ oder „Sūtren“ des Mahāyāna, welche hier als die Worte des Buddha gelten. Die wesentlich älteren Quellen sind die Redensammlungen des Erwachten im Pali-Kanon des frühen Buddhismus „Theravāda“ (Lehre der Ältesten), der im 3. Jh. nach unserer Zeitrechnung nach Sri Lanka und von hier ab dem elften Jahrhundert nach Südostasien gelangt ist.

Der Yogachāra hat das Denken des Zen in China, Vietnam, Korea und Japan geprägt. So hat etwa der altindische Begründer des Zen, Bodhidharma (5.-6. Jh.), das in einem brahmanischen Umfeld verfasste *Lankāvatāra-Sūtra* des Mahāyāna betont. Bodhidharma stammte auch selbst aus einer Brahmanenfamilie. Dieses Sūtra vertritt Lehrmeinungen des Yogachāra sowie eine Lehre von einem höchsten „Selbst“. In dieser Weise wendet es sich gegen den frühen Buddhismus „Theravāda“ (Lehre der Ältesten). „Lankāvatāra-Sūtra“ heißt wörtlich auch: „Die Rede vom Herabstieg auf Sri Lanka“, wo bereits damals der Theravāda maßgeblich war.

Die andere besonders einflussreiche Denkschule des Mahāyāna ist der „Mittlere Weg“ Madhyamaka der Allleerheit von einem getrennten „Selbst“ (gleichbedeutend mit der inneren Allfülle des „Abhängigen Entstehens“). Das Madhyamaka ist von dem Inder Nāgārjuna (2.-3. Jh.) ausgegangen. Die altindischen Vertreter dieses Praxissystems haben dem Yogachāra dessen Nähe zur urbrahmanischen Philosophie vorgehalten. Doch auch das Madhyamaka ist für den Zen prägend geworden. Der meistzitierte Text des Zen in all dessen Verbreitungsgebieten ist etwa das *Herz-Sūtra*. Darin wird die Leerheit aller Dinge behandelt, die im Zentrum des „Mittleren Weges“ Madhyamaka steht. Alle großen Schulen des tibetischen Buddhismus sehen das Madhyamaka als die höchste Sicht vom Wesen der Dinge.

Der Zen ist eine Synthese aus den beiden sehr unterschiedlichen Denkschulen des altindischen Mahāyāna, vom 1) „Nur-Geist“ (Yogachāra) und der 2) „Leerheit“ des „Mittleren Weges“ Madhyamaka, ferner der 3) „Versenkung“ Dhyāna in Buddhas Weg, sowie der Lehre vom 4) „Inneren Licht“ im Taoismus Chinas. Hier ist der Zen in der nachchristlichen Zeit erst eigentlich entstanden. „Dhyāna“ ist in China lautmalend mit „Chan“ und in Japan mit „Zen“ übersetzt worden.

„Wahres Selbst“ der Brahmanen und „Nicht-Selbst“ des Buddha

Im 19. und 20. Jahrhundert ist es im Indien unter der britischen Herrschaft durch Râmâkrishna, Vivekânanda (Autor mehrerer Bücher über die Hauptformen des Yoga) und Radhakrishnan zu einem „Neo-Vedânta“ gekommen, der in Verbindung mit theosophischen und christlichen Gedanken die Einheit aller Religionen als Mittel zur Verwirklichung von Gott vertritt. Diese Bewegung wirkte mit „Vedânta-Gesellschaften“ auch in den Westen. Im Kontext des Neo-Vedânta steht ebenfalls die moderne (jene urbrahmanische Philosophie der *Upanishâden* und Shankaras System aufgreifende) Bewegung des „Advaita“. Sie ist aktuell eine zunehmend einflussreiche Bewegung im Westen. Es gibt heute wieder viele buddhistische Lehrende, die sie für eng verwandt mit Buddhas Lehre halten. Dieses Advaita wurzelt primär in den Lehren der Inder Ramana Mahârshi (1879-1950) und Poonjaji.

Daneben lehren gegenwärtig charismatische Vedântins auf Grundlage einer tiefen klassischen Bildung und in Verbindung besonders mit Atem-Praktiken. Dazu gehört der Brahmane Shrî Shrî Ravi Shankar (nicht der frühere Musiker), der in Indien einer der einflussreichsten Meister ist, dem auch weltweit zahlreiche Zentren folgen. Die größte Organisation, was die Verbindung des Vedânta mit verschiedenen Hauptformen des Yoga angeht, sind die „International Sivananda Yoga Vedanta Centres“. Diese Organisation hat bislang mehr als 10 000 Yoga-Lehrende im Ansatz des früheren indischen Mediziners und vielfachen Autors Swami Sivananda (1887-1963) ausgebildet. Er resümiert die „Weisheit des Yoga“ mit fünf Punkten: „Korrekte Übung (Âsanas), Atmung, Entspannung, Ernährung und Denkweise (Vedânta) mit Meditation.“ Seine Tradition gibt zur Lehre Sivanandas den folgenden Merksatz: „Diene, Liebe, Gebe, Läutere Dich, Meditiere und Verwirkliche.“

Eine besondere Bedeutung unter diesen synthetisierenden Lehren hat der „Integrale Yoga“ des Inders Shrî Aurobindo Ghose (1872-1950). Der in Cambridge umfassend ausgebildete Aurobindo hatte in seiner Heimat als Freiheitskämpfer gewirkt, bevor er sich im Gefängnis ganz dem Yoga zuwandte. Er unterscheidet sein der irdischen Herabkunft eines göttlichen „Supramentalen“ dienendes „Integrales Yoga“ vom klassischen Yoga, das lediglich dem „Aufstieg“ aus der Materie diene. Sein mit westlicher Wissenschaft verknüpftes System hat im Westen einigen Einfluss. Das Supramentale erinnert auch an das psychoanalytische „Über-Ich“. Die alternative Stadt Auroville in Südindien folgt den Lehren Aurobindos und dessen Gefährtin „Die Mutter“. Die Integration des Supramentalen in die Materie führe letztlich zum „Übermensch“. In der Tradition des Vedânta und der *Bhagavadgîtâ* ging es Aurobindo und der Mutter stets um eine „Seele“ bzw. ein innerstes, wahres „Selbst“ (für den Buddha war die Seele „Jîva“ synonym mit dem Selbst oder Ich „Âtman“).

Im Unterschied zum Vedânta oder Yogachâra hat der Erwachte (wie nach ihm besonders Nâgârjuna mit dessen „Mittleren Weg“) keinen Grund-Dualismus zwischen einer „rein illusionären“ Erscheinungs- oder Außenwelt und einer „Absoluten Realität“ des „(Wahren) Selbst“ oder „Nur-Geist“ gelehrt; sondern zwei neutrale Wahrheitsdimensionen ohne einen Kontrast:

Die „Konventionelle Realität“ des greifbaren „Selbst“ und die „Höchste Realität“ des ungreifbaren, genau darin befreiend realisierbaren „Nicht-Selbst“. Beide Realitäten gilt es in der eigenen Lebenspraxis harmonisch zu integrieren. In der Dimension des Nicht-Selbst existiert kein „Absolutes“ (wie jenes „Wahre Selbst“ oder jenen „Nur-Geist“, und auch kein „Gott“-Selbst als die ausgeprägteste Lehre von einem höchsten „Selbst“). In der Dimension unseres „Selbst“ oder „Ich“ wiederum existiert keine „Reine Illusion“ (wie jene nichtige Erscheinungs- oder Außenwelt).

Erwachen bedeutet hier, dass diese Relative Wirklichkeit der Dualität (das Selbst) und die Höchste Wirklichkeit der Nicht-Dualität (das Nicht-Selbst) als gleichberechtigte Realitätsebenen klar werden. Damit werden sie im eigenen Denken, Sprechen und Handeln bzw. Weltempfinden immer müheloser verbunden. Auf diesem „Inneren Weg“ (wie der „Buddhismus“ etwa in Tibet heißt) wirkt die „Ganze Wahrheit“ als tragende Einsichts-, Freiheits- bzw. Herzensquelle und die „Begrenzte Wahrheit“ als konkretes Umsetzungs- oder Bewährungsfeld von Einsicht, Stille bzw. Herz. Die Höchste Realität umfasst die nicht-greifbare Innendimension und die Konventionelle Realität die bloß greifbar scheinende Außendimension des Lebens.

Der thailändische Theravāda-Altmeister Ajahn Buddhādāsa hat diese letztlich nichts festschreibende, in sich vollkommen unfixierte Sicht in der Praxislehre des Erwachens als „das Selbst, welches das Nicht-Selbst ist“ auf den Punkt gebracht.

Grade der religiösen Fixierung

Was die Sicht vom Höchsten angeht, gibt es also im Vergleich der fünf Weltreligionen unterschiedliche Grade von „Substantialisierung“ oder geistiger „Fixierung“: In den drei monotheistischen oder prophetischen Weltreligionen herrscht ein Grund-Dualismus: Ein allmächtiger „Schöpfergott“ im „Ewigen Himmel“, dessen persönlicher Widersacher „Satan“ in der „Ewigen Hölle“, sowie eine „Ewige Seele“ des Menschen im unruhigen Spannungsfeld zwischen diesen personalisierten Quellmächten (des Denkens) von „entweder gut oder böse“. Im philosophischen Hinduismus (besonders Vedānta und Advaita) geht es um das kontemplative Verstehen des eigenen „Wahren Selbst“ als die Alleinheit der „Weltseele“. Im philosophischen Mahāyāna (besonders dem „Wandel im Yoga“ Yogachāra) geht es in Anlehnung daran um die innere Realisierung des eigenen allumfassenden „Nur-Geist“, der alleine im höchsten Sinne real existiere. (Der vom Zen kommende Amerikaner Ken Wilber ist ein maßgeblicher Vordenker der esoterischen „transpersonalen Psychologie“ und nennt den Nur-Geist das „formlose Selbst“, das er selbst vertritt.) Im frühen Buddhismus Theravāda geht es um das allbezogene „Nicht-Selbst“ aufgrund der befreiend erfahrbaren flusshaften Vergänglichkeit bzw. letztlich Nichttragfähigkeit der bedingten Welt, oder (so Nāgārjuna nach dem Buddha) um die „Leerheit“ aller Dinge von einem „Selbst“ bzw. von „Eigenwesen“ (Svabhāva).

Im Theravāda gilt sogar das Nirvāna, obgleich innerlich realisierbar, nicht als ein fixierbares „Selbst“. Es läßt schon laut Definition als „das Ungewordene, Ungestaltete, Unbedingte“ nicht zu einer „Selbst“-Sicht vom Höchsten ein (die im Buddhismus als metaphysische überhöhte Form des menschlichen Bewusstseins von „Ich und Mein“ gilt, damit als unbewusst machtvollste Rückversicherungskonstruktion des „Selbst“ oder „Ich“). Wahre Freiheit bzw. weltumfassendes Herz „leben“ hier im inneren Verstehen der letztlich Nicht(er)greifbarkeit aller Dinge.

Anmerkungen:

(1) Vgl. Anmerkung 169 (zum vierten Sutta) in: *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, by Maurice Walsh.

(2) Vgl. Anmerkung 31 (zum ersten Sutta) in: *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, translated by Bhikkhu Nyānamoli and Bhikkhu Bodhi.

(3) Tripathy ist hier zitiert nach *National Geographic*, Juni 2003, Titel: *Verachtet, Verstoßen, Verdammt: Indiens 160 Millionen Unberührbare*.