

Form ist Leere – Leere Form 4

(Buddhistische Themen und Lehrbegriffe)

Hrsg. Marianne Wachs

Buddhistischer Studienverlag
Berlin 2006

© Buddhistischer Studienverlag und bei den Autorinnen und
Autoren

Druck: Bookstation GmbH Gottmadingen
Printed in Germany

ISBN 3-937059-06-7

978-3-937059-06-8

www.buddhistischer-studienverlag.de

mail@buddhidischer-studienverlag.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeberin	7
<i>Anattā</i> (Theravāda-Buddhismus allgemein) Marianne Wachs	
Die Nicht-Ich-Lehre des Theravāda-Buddhismus	23
<i>Śūnyatā</i> (Mahāyāna-Buddhismus allgemein) Sylvia Wetzel	
Wer bin ich? Die Weisheit des Herzens	51
<i>Jiriki / Tariki</i> (Nichiren-Buddhismus) Susanne Billig	
Erwachen aus „eigener Kraft“ oder durch „andere Kraft“?	73
<i>Buśho.</i> und <i>Shin / Kokoro</i> (Zen-Buddhismus allgemein) Marianne Wachs	
<i>Buśho.</i> und <i>Shin / Kokoro</i> : Buddha-Natur und Buddha-Geist	87
<i>Bojjhanga</i> (Theravāda-Buddhismus allgemein) Ingrid Johnen	
Die sieben Faktoren der Erleuchtung	110
<i>Jñāna/ Ye shes</i> (Mahāyāna: Yogacāra, Vajrayāna) Peter Gäng	
Die fünf Modi des Urwissens	134
Die AutorInnen	170
Inhalt Band 1 - Band 3	172
Verlagsprogramm	176

Vorwort der Herausgeberin

Die Aufsätze im vierten Band der vorliegenden Reihe beschäftigen sich mit Begriffen und Themen, die sich unter der Überschrift „Weisheit“ subsumieren lassen. Die Weisheit wird im Buddhismus sehr geschätzt. Nach Wenchao Li ist sie das Höchste im buddhistischen Denken¹. Sie zu erreichen, gilt als ein Etappenziel auf dem Weg zum endgültigen Erwachen, zum Nirvana.

Die Weisheit spielt auch im abendländischen Denken eine große Rolle. Im Okzident wird sie mit dem elementaren Wissen über das Leben gleichgesetzt. Für die ForscherInnen des Berliner Max-Planck-Instituts umfasst ein solches Wissen fünf verschiedene Bereiche:

1. **Faktisches Wissen** über grundlegende Fragen des Lebens, also über die menschliche Natur, den zwischenmenschlichen Umgang, gesellschaftliche Normen, bestimmte Lebensereignisse, ihr altersbezogenes Auftreten und ihren erwarteten oder unerwarteten Verlauf.
2. **Strategisch-heuristisches Wissen** über den Umgang mit fundamentalen Fragen des Lebens. Je weiser ein Mensch ist, desto mehr weiß er über Strategien und Methoden der Lebensführung und Lebensdeutung, bezogen auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.
3. **Denken in Kontexten** des Lebensverlaufs und der gesellschaftlichen Entwicklung. Personen und Ereignisse werden nicht isoliert gesehen, sondern in ihren komplexen thematischen und zeitlichen Bezügen.

¹ Wenchao Li, *Buddhistisch philosophieren. Eine Einführung*, Münster, New York, München, Berlin, 1999, S. 26

4. **Relativierendes Denken** im Blick auf Wertvorstellungen und Lebensziele. Ein weiser Mensch erkennt die Relativität von individuellen und gesellschaftlichen Werthaltungen, ohne dabei bestimmte universelle Werte aus den Augen zu verlieren.
5. **Denken, das die Ungewissheit des Lebens berücksichtigt und bewältigt.** Damit ist die Kenntnis gemeint, dass es im Leben keine absolute Sicherheit gibt, man aber dennoch Entscheidungen fällen und handeln muss.

Aus diesen Differenzierungen wird ersichtlich, dass Weisheit, wie sie das Abendland versteht, um Wissen und Erfahrung, Kenntnisse, Erkenntnis und Denken kreist. Sie bezieht sich immer auf den größtmöglichen Kontext, die Dimension des Lebens in weitestem Sinne. Interessant ist dabei, dass sie nicht in einem ursächlichen Zusammenhang mit den abrahamitischen Religionen steht. Ganz im Gegenteil. Wenn man bedenkt, dass der Gott des Alten Testaments den beiden ersten Menschen Adam und Eva im Paradies verboten hat, von den Früchten des Baums der Erkenntnis zu kosten, und sie, als sie sich nicht an das Verbot hielten, zur Strafe aus dem Paradies vertrieben hat, dann zeigt sich an dieser mythischen Erzählung, wie miss-trauisch die abrahamitischen Religionen allem gegenüberstanden, was mit Wissen, mit Einsicht in tiefere Zusammenhänge, mit Weisheit zu tun hat. Insbesondere beim Christentum geht es um Glauben und nicht um Erkenntnis. Erst spätere, offiziell nicht oder kaum anerkannte Richtungen wie die Gnosis legten – in der Nachfolge antiker Philosophien – darauf größeren Wert. Das Erkennen bezog sich jedoch in den gnostischen Systemen auf etwas, das als außerhalb des Menschen, wenn auch in einem komplexen Verhältnis zu ihm stehend, gedacht wurde – etwas, das man „Gott“ nannte. Anders verhält es sich im Buddhismus (und in einigen nicht-theistischen Zweigen des Hinduismus!). Dort bezieht sich Erkennen auf den eigenen Geist. Dieser wird

erforscht und erhellt. Das bedeutet nicht nur eine Konzentration auf die Innenwelt. Es werden gleichfalls die durch die Sinnesorgane übermittelten, von der Außenwelt kommenden Wahrnehmungen analytisch durchdrungen und sorgfältig beobachtet. Es geht nicht wie in den abrahamitischen Religionen darum, etwas *a priori* Gesetztes mit dem Bewusstsein und der Konzentration zu umkreisen und diesen Prozess als Weisheit zu empfinden, sondern es geht darum, nichts *a priori* zu setzen und unvoreingenommen alles zu registrieren, was im Bewusstsein auftaucht, was es konstituiert. Der Intellekt spielt eine Rolle. Er ist nicht dazu da, das, woran blind, ohne eine Verifikation in der Außenwelt zu finden, geglaubt wird, durch allerlei Tricks und Spitzfindigkeiten zu bestätigen. Vielmehr ist der Intellekt ein, aber nicht das einzige Hilfsmittel, ein Instrument, mit dem der Geist immer tiefer durchdrungen und das, was wirklich ist, immer genauer erfasst werden kann. In diesem Prozess werden bloße Konzepte als Konzepte erkannt und abgelegt. Sie werden nicht als „Glaubenswahrheiten“ künstlich am Leben erhalten. In dem Punkt unterscheidet sich der Buddhismus fundamental von den Religionen des Nahen Ostens.

An dieser Stelle sollte mit einem Vorurteil aufgeräumt werden, wonach es im Buddhismus um die Erfahrungen mit dem eigenen Geist gehe, um eine quasi wissenschaftliche Analyse im Gegensatz zu dem, was in den „Glaubensreligionen“ veranstaltet wird. Als „Glaubensreligionen“ werden von einigen westlichen BuddhistInnen (meist ehemaligen ChristInnen) die abrahamitischen Religionen verächtlich abgetan. Nach ihrer Meinung hängen diese Religionen an Dogmen, an etwas Unbeweisbarem, der Erfahrungswirklichkeit Widersprechendem. Dies werde den Menschen von einer kirchlichen Machtzentrale oktroyiert und diene dem Zweck, sie in Dummheit zu halten. Der Buddhismus unterscheidet sich ihrer Ansicht nach wohl-tuend davon und wird von ihnen als „Erfahrungsreligion“ bezeichnet. Um dies zu untermauern, wird gern ein bestimmtes

Zitat aus der „Rede an die Kālāmer“ angeführt, wie es im Pāli-Kanon (z.B. im *Anguttara Nikāya*) erscheint. Im Westen ist dies zu einem der beliebtesten buddhistischen Zitate geworden:

Geht, Kālāmer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters!“(A.III.66)

Dieser dem Buddha zugeschriebene Ausspruch wird dann in den höchsten Tönen gelobt, im Sinne von: Schaut einmal, wie modern der Buddha doch war, wie er das Individuum zur radikalen Selbstverantwortlichkeit aufrief, wie er die Erfahrungswirklichkeit als einzigen Prüfstein hochhielt, wie er eintrat für die Emanzipation des Menschen aus dem, was Kant später „selbstverschuldete Abhängigkeit“ nannte, wie er ihn aufforderte, die Fesseln aller Glaubenssätze (Dogmen!), Traditionen, Autoritäten abzuwerfen, sie in Frage zu stellen und sich auf die eigenen Fähigkeiten (zu denen auch der Intellekt gehört) zu besinnen.

Ein solches Lob geht von falschen Voraussetzungen aus und ignoriert die - auch historischen - Zusammenhänge. Es geht nicht an, dass man dem Buddha, der vor etwa 2550 Jahren gelebt hat, ohne das wirklich zu begründen, Ideen zuschreibt, wie sie im Abendland im Zuge von Renaissance und Aufklärung, also circa 1800 bis 2000 Jahre später, formuliert wurden. Buddha war die Vorstellung vom Menschen als Maß aller Dinge unbekannt. Das abendländische Konzept von Emanzipation war ihm völlig fremd und der Abhängigkeit von Traditionen hat er – trotz der einen Formulierung in der „Rede an die Kālāmer“ – durchaus Bedeutung beigemessen. In der Lehrrede geht es in erster Linie darum, den Kālāmern, die sich darüber beklagen, dass verschiedene Glaubensrichtungen sich gegenseitig schlecht machen, Kriterien für ihre Beurteilung dieser Richtungen an die

Hand zu geben. Schon, wenn man das oben angeführte Zitat fortsetzt, ergibt sich ein etwas anderes Bild:

Wenn ihr aber, Kālāmer, selber erkennt: 'Diese Dinge sind unheil-
sam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und,
wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und
Leiden', dann, o Kālāmer, möget ihr sie aufgeben. (A.III.66)

Es kristallisiert sich heraus, dass der Buddha in seinen Ausführungen die Kālāmer ermahnt, zu verstehen, was unheilsam ist. Später in der Rede wird dies noch differenziert: Unheilsam sind Gier, Hass und Verblendung, die zum Töten, Stehlen, zu Ehebruch und Lügen führen. Zu dieser Erkenntnis sollen die Kālāmer kommen, indem sie auch in Betracht ziehen, was von „Verständigen“ getadelt wird. Wer aber sind diese „Verständigen“? Der Terminus erscheint im Pāli-Kanon häufig und meistens bezieht er sich auf den Buddha und seinen Orden. Man könnte die Äußerungen Buddhas also durchaus als Hinweis verstehen, die Kālāmer sollten sich doch eher nach ihm und seinen „verständigen“ Mönchen richten, und nicht nach den Brahmanen, die auf Überlieferungen bauten, oder nach den Materialisten (*Cārvākas*, *Lokāyatās* oder *Lokāyatikas* und *Nāstikas*), die sich von „bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen“ leiten ließen, oder nach den verschiedenen Gruppen von Wanderasketen, die auf dem Charisma eines Meisters beruhten und sich um diesen Meister scharten.

Darüber hinaus wird auch an vielen anderen Punkten deutlich, dass der Buddha keineswegs jeder unbewiesenen Überlieferung ablehnend gegenüberstand. Das gilt für die buddhistische „Kosmologie“, nach der unter anderem die Erde auf dem Wasser, dieses über Feuer, Wind und Raum ruht; für die Wiedergeburtentheorie, die der Buddha nicht in Frage stellte und bei der durchaus erklärungsbedürftig war, wie Wiedergeburt möglich sein sollte, angesichts dessen, dass schon die Idee einer dauerhaften Persönlichkeit bei Lebzeiten als ein unhaltbares

Konstrukt galt. Und auch Traditionen behielten für den Buddhismus - teilweise bis zum heutigen Tag - ihre Geltung. Dass Frauen zweitrangige Menschen sind, die nicht zur Buddhaschaft befähigt sind, - so bemühen sich buddhistische Nonnen oft um eine Wiedergeburt als Mann -, gehört zu diesen Traditionen ebenso, wie die These, dass es besonders viel gutes Karma bringt und sogar zur Wiedergeburt in einem der Götterbereiche führen kann, wenn die Nichtordinierten den Ordinierten² den Lebensunterhalt durch Spenden sichern.

Zurück zur Weisheit (Pāli *paññā*, Sanskrit *prajñā*, Tibetisch *shes rab*). Sie wird in den einzelnen buddhistischen Schulen durchaus unterschiedlich aufgefasst.

Paññā umfasst im Theravāda-Buddhismus ein außerordentlich weites Gebiet. Nyanatiloka gibt für diesen Begriff vier Übersetzungsmöglichkeiten an: „Erkennen, Einsicht, Wissen, Weisheit“³. Buddhaghosa geht in seinem großen Kommentarwerk *Visuddhi-Magga* im Einklang mit dem Abhidhamma sehr viel präziser, analytischer vor. Für ihn ist *paññā* die mit einem karmisch heilsamen (*kusala*) Bewusstseinsmoment verbundene Hellblick-Erkenntnis (*vipassanā-ñāṇa*). Eingeschlossen in diese Hellblick-Erkenntnis ist die Durchschauung aller Daseinsgebilde als vergänglich, unzulänglich/leidvoll und unpersönlich. Sie bereitet das Erreichen der vier überweltlichen Entwicklungsstadien, die zum Nirvana führen, vor und bewirkt es.

Buddhaghosa unterscheidet zwischen drei Arten von *paññā*: einer Art, die auf Nachdenken beruht (*cintā-mayā*), einer, die auf Hören / Lernen / Überlieferung beruht (*suta-mayā*), und einer, die auf Geistesentfaltung /Meditation beruht (*bhāvanā-*

² Ich möchte das Wort „Laie“ vermeiden, da es eine pejorative Bedeutung besitzt

³ Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz, 1983³, S. 156

mayā). Er hält alle drei Arten für unerlässlich, wobei er die dritte als die wichtigste ansieht.

Dem Bereich *paññā* werden die ersten zwei Glieder des Achtfachen Pfades (*aṭṭhaṅgika-magga*) zugeordnet, nämlich die Rechte Erkenntnis (*sammā-diṭṭhi*) und die Rechte Gesinnung (*sammā-saṅkappa*). Unter Rechter Erkenntnis versteht man die Erkenntnis der Wahrheit vom Leiden, von der Leidensentstehung, von der Leidenserlöschung und von dem zur Leidenserlöschung führenden Pfad. Aber Vorsicht: Eine solche Erkenntnis geht über bloßes intellektuelles Wissen weit hinaus. Sie zielt auf eine Einsicht, die jede Pore des Körpers durchdringt, die in jeder Sekunde des Lebens stattfindet, eine Einsicht, durch welche der Geist des Menschen grundlegend transformiert wird. Rechte Gesinnung ist nach Ansicht des Theravāda-Buddhismus eine Gesinnung, die der Sinnenlust entsagt, ohne dabei freilich ins Asketische zu verfallen, und die hasslos, friedfertig ist.

Buddhaghosa erläutert im *Visuddhi-Magga* in allen Einzelheiten, wie jemand vorgehen soll, der *paññā* entfalten möchte. Ein solcher Mensch sollte zuerst durch Lernen und Befragen mit den grundlegenden Dingen vertraut werden. Dazu gehören die fünf Daseinsgruppen (*khandha*), die zwölf Grundlagen (*āyatana*), die achtzehn Elemente (*dhātu*), die zweiundzwanzig Fähigkeiten (*indriya*), die vier Wahrheiten (*sacca*) und die Bedingte Entstehung (*paṭicca-samuppāda*). Danach sollte er die beiden als Wurzeln betrachteten Reinheiten entfalten, nämlich die ethische Reinheit (*sīla-visuddhi*) sowie die Reinheit des Geistes (*citta-visuddhi*). Darauf aufbauend, sollte er fünf weitere Formen der Reinheit entfalten: die Reinheit der Erkenntnis (*diṭṭhi-visuddhi*), die Reinheit der Zweifelsentrinnung (*kaṅkha-vitarāṇa-visuddhi*), die Reinheit des Erkenntnisblickes mit Hinsicht auf Pfad und Nichtpfad (*maggāmagga-ñāṇadassana-visuddhi*), die Reinheit des Fortschreitenden Erkenntnisblickes

(*paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi*) und die Reinheit des letztendlichen Erkenntnisblickes (*ñāṇadassana-visuddhi*).

Hat der Mensch dies alles bewerkstelligt und vor allem die Daseinsgebilde als vergänglich, unzulänglich/leidhaft und unpersönlich durchschaut, so enden in ihm die verunreinigenden Tendenzen (*āsavakkhaya*). Jegliche Leidenschaft ist zerstört. Er wird nicht mehr von Angenehem angezogen und stößt nicht mehr das ihm Unangenehme voller Hass weg. Er hat losgelassen. Er ist fähig, in den sogenannten Erlöschungszustand (*nirodha-samāpatti*) einzutreten, d.h. in den Zustand, in dem es zeitweilig kein Bewusstsein und keine Bewusstseinsfaktoren gibt. Die Ordinierten, die diese Stufe erreicht haben, werden als „verehrungswürdigen Personen“ bezeichnet und behandelt. Die Nichtordinierten können zwar diese Stufe ebenfalls erreichen, sie werden jedoch – in Einklang mit der Geringschätzung der Nichtordinierten im Theravāda-Buddhismus, einer Geringschätzung, mit der erst der Mahāyāna-Buddhismus (leider meist nur theoretisch!) Schluss macht – nicht als verehrungswürdig eingestuft. Auf der Basis der Entfaltung von *paññā* realisiert man anschließend die Pfade der Stromeingetretenen, der Einmalwiederkehrenden, der Nichtwiederkehrenden und der Heiligen (Pāli: *arahat*). Damit ist das Nirvana erreicht.

Als weitgehend synonym mit *paññā* wird im Theravāda das Wort *ñāṇa* gebraucht. Der Begriff *ñāṇa* ist an sich unproblematisch. Sein Sanskrit-Äquivalent *jñāna* wird aber später im Mahāyāna-Buddhismus nicht mehr synonym mit *prajñā* verstanden. Die Bedeutung ändert sich erheblich und unterscheidet sich auch noch in den verschiedenen „Schulen“. Hier nur einige Hinweise.

Der Mahāyāna-Buddhismus wie er im Zen/Chan aufgefasst wird, versteht *prajñā* als „intuitive Weisheit“ oder „höheres Wissen“. Nach Diener bezeichnet *prajñā* „eine nicht begrifflich-intellektuell vermittelte, sondern unmittelbar erfahrene intuitive

Weisheit (...), deren entscheidendes Moment das Begreifen und die Einsicht in die Leere (...) ist.“⁴ Mit der Einsicht in die Leere ist gemeint, dass die / der Meditierende nicht nur rational, sondern mit dem ganzen Wesen verstanden hat, wie alle Phänomene einschließlich ihrer / seiner eigenen Person sind: nämlich unpersönlich, leer von etwas Dauerhaftem, Substanhaftem, Eigenständigem. Das heißt aber nicht, dass mit der Einsicht in die Leere bereits das höchste Ziel, das Nirvana, oder – wie es im Mahāyāna häufiger gesagt wird – die Buddhaschaft erreicht ist. Diese Einsicht gilt als die wichtigste Etappe auf dem Weg dorthin, ähnlich wie es im Theravāda auch in Bezug auf *paññā* galt. Ist die Einsicht da, bleibt noch eine Menge Arbeit übrig, bis auch die letzte Spur eines falschen Verständnisses von der Realität und der „eigenen“ Person (die eben nichts Eigenes ist!) getilgt ist.

In diesem Verständnis des Mahāyāna wird also beim Terminus *prajñā* der intuitive Charakter betont. Mit *jñāna* wird im Gegensatz dazu der Verstand, das intellektuelle Wissen bezeichnet. *Jñāna*, das ist das Denken in Kategorien wie Zeit, Raum, Relativität, Kausalität. *Jñāna* weist auf den eingeborenen Drang des Menschen hin, zu unterscheiden, eine unüberbrückbare Mauer zwischen Subjekt und Objekt, Sehendem und Gesehenem zu errichten. Über das, was *jñāna* beinhaltet, geht *prajñā* mit einem Sprung hinaus, transzendiert es, ohne es zu eliminieren. *Prajñā* erweist sich als die höhere Instanz, der *jñāna* untergeordnet ist. Ein derartiges Verständnis klingt überraschenderweise auch bei einigen modernen Theravādins an, wie z.B. bei dem verstorbenen thailändischen Mönch Ajahn Buddhadasa, der in seinen Büchern immer wieder die Notwendigkeit hervorgehoben hat, das Leben direkt und intuitiv, aber nicht mit Hilfe von Konzepten zu verstehen. Das kann als Indiz

⁴ Michael S. Diener, *Das Lexikon des Zen*, Bern, München, Wien, 1992, S. 166

dafür genommen werden, wie weitgehend das Mahāyāna-Denken in den gelebten Theravāda-Buddhismus eingedrungen ist.⁵

Im übrigen ist auch im Mahāyāna-Buddhismus die Ansicht verbreitet, dass ein gewisses intellektuelles Verständnis beim Erlangen von Weisheit eine Rolle spielt. Man denke hier nur daran, dass in einigen Richtungen des tibetischen Buddhismus die Erfahrung des substanzlosen, bedingten Charakters der Realität mit der Methode des analytischen Hinterfragens vorbereitet wird, mit Hilfe des Verstandes. Es ist auch ein Vorurteil, zu meinen, der Zen-Buddhismus wäre gänzlich „anti-intellektuell“. Es geht beim Zen darum, Konzepte, bloße Vorstellungen und Illusionen als solche zu erkennen und zu sehen, dass die Ebene der Begriffe nur eine „zweite Wirklichkeit“ schafft, welche hinter der ersten, der Erfahrungswirklichkeit, zurückbleibt. Die Erkenntnis wird mittels der Konzentration, aber zugleich durch das Ablegen und immer erneute Zurückweisen dieser Konzepte auf den Weg gebracht. Auch geschieht der Durchbruch zur ersten Wirklichkeit nicht durch ein Verbot, ein Unterdrücken des Denkens! Man bedenke außerdem, dass im Zen dann, wenn der Durchbruch zur ersten Wirklichkeit endgültig geschafft ist, eine intellektuelle Auseinandersetzung mit buddhistischen Texten empfohlen wird. Zu dem Zeitpunkt können die Texte richtig verstanden und in ihrer beschränkten Gültigkeit (als Finger, die auf den Mond weisen, und nicht als der Mond selbst!) gesehen werden. Es gibt kein Anhaften mehr an sie.

Prajñā gilt im Mahāyāna als das, was das Verständnis der Phänomene, wie sie wirklich sind (nämlich leer) beinhaltet. Es wird manchmal mit der sogenannten „Buddhanatur“ identi-

⁵ Es sei hier darauf hingewiesen, dass in den frühen (dem Theravāda nahestehenden) Schulen des Buddhismus *prajñā* als *dharma-pravicaya* (im Pāli *dhamma-vicaya*) definiert wird, was erklärt wird als „Ergründung der Lehre“ oder als „Auseinanderhalten der Dinge“.

fiziert, ein Terminus, dem ich in diesem Band einen Aufsatz gewidmet habe. Im Falle einer solchen Identifizierung wird davon ausgegangen, dass *prajñā* wie die „Buddhanatur“ im unerleuchteten Menschen verdeckt und verdunkelt ist und durch spirituelle Anstrengungen ans Licht gehoben werden muss.

In vielen Zweigen des Mahāyāna wird betont, dass *prajñā* als intuitive Weisheit nicht für sich allein steht und aus sich selbst heraus wirkt, sondern erst durch „geschickte Mittel“ (*upāya*) zur Wirkung kommt. Diese „geschickten Mittel“ gehen aus dem Bodhisattva-Gedanken hervor, der eine altruistische Haltung beinhaltet, die auf das Wohl aller Lebewesen ausgerichtet ist. Da jedes Lebewesen unterschiedlich ist, muss jedem in unterschiedlicher Weise geholfen werden, mit Mitteln, die ihm und der jeweiligen Situation angepasst sind. Solche Mittel werden „geschickt“ genannt.

Erreicht wird *prajñā* durch ethische Disziplin, aber hauptsächlich durch Meditation. Letzteres wird besonders in der Tradition des Zen betont. Hui-neng setzt *prajñā* sogar mit dem „*Samādhi* der Leerheit“ gleich, einem Zustand, der erst nach jahrzehntelangen, intensiven Meditationssitzungen erreicht werden kann. In diesem Zustand wird nach einem plötzlichen Durchbruch direkt eingesehen, dass alle Phänomene leer von etwas Dauerhaftem, Unbedingtem sind, und dass sie aus dieser Perspektive als eins, als identisch erscheinen. In anderen zenbuddhistischen Schriften wird *samādhi* als die Quintessenz von *prajñā* und *prajñā* als das Wirken von *samādhi* bezeichnet, wobei *prajñā* in dem Kontext wohl mit *upāya* in eins gesetzt wird.

Schon im frühen Mahāyāna wurden in Zusammenhang mit der Herausbildung des Bodhisattva-Ideals zwei Konzepte verbunden: *bodhicitta* und *prajñā*. Der Sanskrit-Terminus *bodhicitta* ist zusammengesetzt aus *bodhi* („Erleuchtung“) und *citta* („Geist, Einstellung“), und wird daher häufig übersetzt mit

„Erleuchtungsgeist“. Es gibt zwei Formen von *bodhicitta*: das absolute und das relative. Mit dem relativen *bodhicitta*, das auch „herkömmlich“ genannt wird, kennzeichnet man den Wunsch, Erleuchtung zum Wohl aller Lebewesen zu erlangen. Dafür, dass dieser Wunsch im einzelnen Menschen entstehen kann, ist das absolute oder letztendliche *bodhicitta* verantwortlich. Dieses wird aufgefasst als die mit der unmittelbaren Erfahrung verquickte Weisheit – und hier kommt eine starke Verbindung von *bodhicitta* und *prajñā* zum Tragen -, welche das leere (dynamische) Wesen der Phänomene direkt und intuitiv wahrnimmt. Die Wahrnehmung führt dazu, dass alle Lebewesen nicht als getrennt von einem selbst gesehen werden (alle sind – wie man selbst - leer von etwas Dauerhaftem, Unwandelbarem, Abgetrenntem). Damit ist ihr Wohlergehen genauso wichtig, wenn nicht – auf Grund ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit – noch wichtiger, als das eigene.

Prajñā gilt als die sechste und höchste der *pāramitās* (Vollkommenheiten). Als *pāramitās* werden die Tugenden bezeichnet, in denen sich ein Bodhisattva während seiner Laufbahn zu vervollkommen hat. Damit wird *prajñā* noch weiter aufgewertet. Historisch gesehen wird diese Aufwertung eingeleitet durch die „*Prajñāpāramitā-Sūtras*“, die im 1. bis 2. Jahrhundert u.Z. entstanden sind. Die „*Prajñāpāramitā-Sūtras*“ sind im Stil verwandt mit älteren buddhistischen Lehrreden. Die Titel der einzelnen *Sūtras* richten sich nach der Anzahl ihrer Strophen (*ślokas*). Besonders bekannt geworden ist das *Sūtra* in 300 Strophen, das „*Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-Sūtra*“, in dem die Erkenntnis, dass alle Phänomene leer sind, als höchste Weisheit propagiert wird. In den *Prajñāpāramitā-Sūtras* wird *prajñā* auch als Einsicht in die Unzulänglichkeit aller Begriffe verstanden und mit zweierlei verbunden: mit der Freiheit vom Anhaften und der Verwirklichung eines umfassenden Mitgefühls.

Prajñā wird als Leitprinzip für die übrigen *pāramitās* beschrieben, die ohne *prajñā* nicht erkennen können, worauf sie abzielen. Sie brauchen, wie Suzuki formuliert, dieses „Auge, das in vollkommener Klarheit alle Lebensbereiche überschaut, und (...) bestimmt, wie und wohin der Bodhisattva seine Schritte lenkt.“⁶ *Prajñāpāramitā*, das ist die Perfektion der Weisheit, die vollkommene, nicht-duale Erkenntnis, die alles Haften – sei es an der Existenz, sei es an der Nicht-Existenz – durchtrennt. Sie geht über alle Konzepte hinaus.

Zu den Konzepten von Weisheit im tantrischen Buddhismus soll im Vorwort nichts gesagt werden, da diesem Thema ein Aufsatz (Peter Gäng: *jñāna*) gewidmet ist.

Zum Abschluss dieser Einleitung kann man noch einmal das, was der Buddhismus unter „Weisheit“ versteht, mit dem vergleichen, was sich das abendländische Denken darunter vorstellt. Nun lassen sich folgende Unterschiede feststellen:

1. Im abendländischen Denken ist die Weisheit vollständig in die Erfahrungswirklichkeit einbezogen. Sie zielt in großem Umfang auf einen angemessenen Umgang mit der sozialen Dimension des Lebens ab. Zugleich kommt eine elementare Resignation ins Spiel. Nach dem „Tod Gottes“, nachdem sich erwiesen hat, dass „Gott“ ein bloßes Konzept ist, dem nichts in der Erfahrungswelt entspricht, ist das Leben der Menschen ungewiss geworden. Jede absolute Sicherheit fehlt. Die Position der Weisen besteht – wie bei den Existentialisten – aus einem „Trotzdem“. Sie wissen, dass das ethische Verhalten des Einzelnen nicht nach seinem Tod belohnt wird, und fordern ihn auf, sich trotzdem darum zu bemühen. Sie wissen, dass mit dem Tod alles aus ist, und

⁶ Daisetz Teitaro Suzuki, *Prajna. Zen und die Höchste Weisheit. Die Verwirklichung der „transzendentalen Weisheit“ im Buddhismus und im Zen*, Bern, München, Wien, 1990, S. 37

trotzdem bleiben sie am Leben und verschreiben sich nicht dem sinnlichen Genuss, sondern versuchen, den Mitmenschen ihr im Grunde sinnloses Leben so angenehm wie möglich zu machen. Dies ist eine Haltung, die aus der Perspektive derjenigen, die sie teilen, heroisch erscheint, von einer unbeteiligten Position aus jedoch auch als lächerlich angesehen werden kann.

2. Im Buddhismus ist im Gegensatz hierzu „Weisheit“ ein Terminus, der sehr viel schwerer zu begreifen ist, zugleich aber auch tiefer gefasst wird. Er hat im Laufe der Zeit viele Änderungen erfahren. Ein Bezug auf das soziale Element ist meist nur implizit gegeben. Ein solcher Bezug ist im Mahāyāna etwas deutlicher, wenn auch nie besonders klar und differenziert.
3. Die Vorstellung von „Weisheit“ zielt, egal, wie unterschiedlich sie sich im Laufe der Geschichte des Buddhismus entwickelt hat, nicht auf Resignation ab. Weisheit gilt als etwas Erstrebenswertes, ein durchaus erreichbares Ziel. Hat man sie erlangt, so hat man jede Unsicherheit überwunden. Danach ist das Leben nicht mehr fragwürdig (denn – um einen Spruch aus dem Zen anzuführen – es gibt niemanden mehr, der fragen könnte!). Was zusätzlich jeder Resignation entgegenwirkt, ist, dass die verschiedensten Anweisungen und Ratschläge gegeben werden, mit deren Hilfe die unterschiedlichen Menschen Weisheit erreichen können. Der Buddhismus ist grundsätzlich praktisch ausgerichtet und auch das verhindert eine resignative Haltung.

Einen Überblick über einiges von dem, was in verschiedenen buddhistischen Schulen unter den Oberbegriff „Weisheit“ gestellt wird, sollen die Artikel in diesem Band vermitteln.

In meinem Artikel über *Die Nicht-Ich-Lehre des Theravāda-Buddhismus* wird die Anattā-Lehre erläutert, die als ein zentra-

les Ziel des Erkennens gilt. Sie handelt von der Unpersönlichkeit und Prozessartigkeit des Daseins; nach dieser Lehre ist die gesamte Wirklichkeit leer von einem ewigen Selbst und einer beharrenden Substanz.

Darauf folgend erläutert Sylvia Wetzel in *Wer bin ich? Die Weisheit des Herzens* den Begriff der „Leerheit“ (*śūnyatā*), der einer der zentralsten, wenn nicht der zentralste Begriff des Mahāyāna-Buddhismus ist, an sehr konkreten, sehr praktischen Beispielen aus dem Alltag. Daran zeigt sie auf, wie das Verständnis von „Leerheit“ zur Weisheit führt.

Als nächstes erklärt Susanne Billig in ihrem Aufsatz *Erwachen aus „eigener Kraft“ oder durch „andere Kraft“?* die beiden, für das Erlangen von Weisheit entscheidenden Begriffe *jiriki* und *tarikī* aus der Sicht des Nichiren-Buddhismus und zeigt auf, wie beide aus dieser Perspektive nicht als Widersprüche zu begreifen sind, sondern sich gegenseitig enthalten.

Es folgt mein Artikel *bushō und shin / kokoro: Buddha-Natur und Buddha-Geist*, in dem ich darstelle, wie der ebenfalls mit dem Thema „Weisheit“ verknüpfte und teilweise gleichgesetzte Terminus „Buddha-Natur“ im Zen-Buddhismus aufgefasst wird und welche herausragende Rolle er in dieser Tradition spielt.

Danach erläutert Ingrid Johnen in *Die sieben Faktoren der Erleuchtung* die *bojjhaṅga*, die „Erleuchtungsglieder“, die nach der Lehre des Theravāda-Buddhismus zum Erwachen und zur Entwicklung von Weisheit unerlässlich sind. Sie sollten nach dieser Schule eingeübt werden, damit sie sich in einem inter-dynamischen Wachstumsprozess bis zur Reife ausbilden können.

Abschließend beschäftigt sich Peter Gäng in *Die fünf Modi des Urwissens* mit dem Wissen, auf das zunächst der Yogacāra-Buddhismus und später dann der tantrische Buddhismus ein großes Gewicht legt, und das als etwas schon immer Vorhan-

denes angesehen wird, das durch Meditation aktiviert werden kann. Er geht besonders auf die Auseinanderfaltung des Wissens in verschiedene Modi bei Asanga und dann im Vajrayāna ein und zeigt damit noch einmal die ganze Bandbreite des Themas dieses Bandes von *Form ist Leere - Leere Form* auf.

AUTORINNEN

Susanne Billig, geb. 1961, studierte Biologie und arbeitet heute in Berlin als freie Autorin und Journalistin. Seit 1988 praktiziert sie in der buddhistischen Laiengemeinschaft Soka Gakkai International (SGI). Die SGI stammt aus dem japanischen Nichiren-Buddhismus ist heute weltweit verbreitet. Susanne Billig engagiert sich in der Öffentlichkeitsarbeit der Gemeinschaft und dort insbesondere im interreligiösen Dialog.

Peter Gäng, Dr. phil., geb. 1942. Studierte Indologie, Philosophie und Sozialwissenschaften, promovierte in Philosophie über buddhistische Hermeneutik. Mitbegründer der Buddhistischen Akademie Berlin Brandenburg. Lebt und arbeitet als Autor und Lektor in Berlin. Kontakt über den Buddhistischen Studienverlag.

Ingrid Johnen, geb. 1963 in der Nähe von Aachen, ist von Beruf Krankenschwester und als Qualitäts- und Personalmanagerin im Gesundheitswesen tätig. Nach vielen Jahren Meditationspraxis baute sie Anfang 2005 in Gemeinschaft ein kleines Meditationszentrum in Sachsen auf, welches der Theravāda-Tradition folgt.

Marianne Wachs, Dr. phil., geb. 1950 in Berlin, beschäftigt sich seit 1984 mit Indologie und speziell buddhistischer Philosophie. 1998 erschien im Peter Lang Verlag ihre Studie *Seele oder Nicht-Ich. Von der frühvedischen Auseinandersetzung mit Tod und Unsterblichkeit zur Nicht-Ich-Lehre des Theravāda-Buddhismus*. Sie hat außerdem einen Kriminalroman unter dem Pseudonym Nanni Wachs im Kontrast-Verlag veröffentlicht und schreibt gerade an ihrem zweiten Roman. Sie gehört zu der wachsenden Zahl von Buddhisten / Buddhistinnen, die sich als traditionsübergreifend verstehen, ist Vorsitzende des „Fördervereins Theravāda-Buddhismus Berlin e.V.“ und arbeitet in der BuBB, dem Regionalverband der verschiedensten buddhisti-

schen Zentren und Gemeinschaften in Berlin und Brandenburg, mit. Sie unterrichtet buddhistische Lehre und Meditation. Weitere Informationen im Internet unter www.ftbb.de oder E-mail manjushri@freenet.de.

Sylvia Wetzel, geb. 1949, ursprünglich Gymnasiallehrerin, befasst sich seit 1968 mit unterschiedlichen Wegen zur psychischen und politischen Befreiung und seit 1977 mit dem Buddhismus. Ausbildung in der tibetischen Tradition (Thubten Yeshe, Zopa Rinpoche, Rigdzin Shikpo (Michael Hookham) u.a.), zwei Jahre Praxis als Nonne. Wichtige Impulse kommen aus dem Rinzai-Zen, dem Theravāda, dem Tara-Rokpa-Prozess. Die Publizistin und Meditationslehrerin spricht und schreibt über Buddhismus und unterrichtet seit 1986 Entspannung, Meditation und Buddhismus im deutschsprachigen Raum und in Spanien. Mit ihren kulturkritischen und feministischen Ansätzen ist sie eine Pionierin des Buddhismus im Westen. Sie ist Mitbegründerin und Vorsitzende der 2001 gegründeten Buddhistischen Akademie Berlin Brandenburg.