

werden und ihre Tempel haben. Warum dies jedoch für den Schöpfergott Brahma nicht zutrifft, der Begierde hat, also kein Yogin ist und infolgedessen auch kein Gott der Bhakti – eine solche Frage scheint sich der Autor nicht zu stellen. In diesem Sinn fehlen theologische Strukturen.

Auf Seite 138 steht fett gedruckt: „Dharma ist nicht die kosmische Ordnung“. Der Autor bezieht sich auf eine Studie von Wilhelm Halbfass, wonach Dharma als kosmische Ordnung im Sinn einer universalen Gesetzmäßigkeit „eine späte Erfindung des Neohinduismus“ sei. Wie immer Halbfass diese Behauptung begründen mag, der Satz kann so sicher nicht stehen bleiben. Denn in den Epen und Puranen gibt es zahlreiche Mythen, in denen „dharma“ zerfällt und „adharmā“ aufkommt, wo immer die „Drei Welten“ betroffen sind. Da steht sehr wohl „dharma“ als kosmische Ordnung auf dem Spiel. Im Hintergrund geht es um einen Kampf zwischen den Göttern und ihren Gegnern. Dharma hat die Bedeutung vom vedischen Rita übernommen, gewiß nicht erst im Neohinduismus. Der Vegetarismus wird auf das Tötungsverbot (zunächst zur Erhaltung des Viehbestands) zurückgeführt (138). Im Gesetzbuch des Manu (V, 39) steht jedoch, daß „Töten im Opfer gleich Nicht-töten“ ist. Der Vegetarismus dürfte also eher theologisch mit der Entdeckung des Weltverzichts zusammenhängen. Wenn der Weltverzichter keine Opfer mehr darbringt, muß er vegetarisch leben. An seinem Ideal haben sich besonders die oberen Kasten ausgerichtet.

Selbstverständlich können beim Studium eines so umfassenden Werks Meinungsverschiedenheiten aufkommen. Das Buch enthält jedenfalls eine Fülle interessanter Details. So erfährt der Leser, daß der bekannte Hymnus „Bande Mataram“ (Heil der Mutter) ursprünglich aus dem Roman „Ānandamahā“ (Tempel der Freude) von Bankim-

candra Chatterjee (1838–1894) stammt, wo er im Kampf gegen die muslimischen Herrscher Bengalens verwendet wird. Der spätere Schlachtruf gegen die Briten gilt noch heute vielerorts als zweite Landeshymne. Beim Lesen in dieser Fundgrube sieht man sich bisweilen in ein Lexikon versetzt (vgl. z.B. die Ausführungen zum Vaisheshika 261–266). In großer Fleißarbeit hat der Autor geschickt zahlreiche Quellen aufgearbeitet und erspart so dem Leser, selbst diese Mühe auf sich zu nehmen. Es entstanden 100 Seiten Anmerkungen (423–523), in denen auch die verwendete Literatur zitiert wird.

Hubert Hänggi SJ

ESSLER, Wilhelm K. – MAMAT, Ulrich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. XVI, 224 S. Gb. 29,90.

Der Frankfurter Logiker und Wissenschaftstheoretiker Wilhelm K. Essler, der seit langem tibetischen Buddhismus in der Gelugpa-Tradition studiert, hat zusammen mit seinem Kollegen Ulrich Mamat eine Neu-Interpretation der Lehrreden des Buddha, die im Palikanon gesammelt sind, versucht. Vorauszuschicken ist, daß sich die Text-Kanones der einzelnen buddhistischen Richtungen sowohl in Auswahl als auch Gewichtung der Inhalte unterscheiden. Essler und Mamat geht es um den Nachweis, daß in den buddhistischen Schulen bei aller Differenzierung nichts gelehrt wird, das sich nicht in nuce auch in allen anderen findet – etwa die Betonung des Bodhisattva-Ideals und der systematische Zusammenhang von Geist und Feinstofflichem, der für die „tibetischer Buddhismus“ genannten Richtungen charakteristisch ist.

Um das zu belegen, liefern die beiden Autoren eine „rationale Rekonstruktion“ jener Textstellen aus dem Theravada-Ka-

non, die sie als philosophisch relevant einschätzen. Dabei arbeiten sie hilfreiche Einsichten heraus. „Leiden“ etwa bedeutet „Leidhaftigkeit“ als Ausgeliefertsein an das Erleiden von Leidhaftem. Erleiden ist ein Zustand unter anderen in jener Folge von Zuständen, die man gewohnheitsmäßig „Geist“ nennt. Die buddhistische Praxis zielt auf das Erlöschen des Erleidens und Getriebenseins ab, also auf Autonomie und Freiheit. Daraus ergibt sich eine positive Interpretation von Nirvana. Dieser Zustand des „Erlöschens“ bedeutet, frei zu sein von den „Einströmungen“, vom „Getriebensein“ durch Gier, Haß und Unwissenheit (mit „Irrung“ übersetzen die Autoren den Ausdruck „avidya“). Der Weg dazu ist Wachheit und Achtsamkeit.

Es „verlöscht“ aber, darauf weisen Essler und Mamat ausdrücklich hin, nicht die Person, ihr Bewußtsein oder Geist, sondern jenes Getriebensein, das Freiheit und Autonomie behindert. Der Buddha suchte die Erfahrung des Todlosen, des Freiseins vom Getriebenwerden. Nirvana ist also nicht nichts, sondern die Erfahrung von Todlosigkeit, die weder die Gesetze der Kausalität aufhebt noch Sterben und Tod verhindert, die aber autonom macht. Mit ihrer rationalen Rekonstruktion von zentralen Konzepten der Lehre des Buddha rücken die beiden Autoren langgehegte westliche und christliche Vorurteile dem Buddhismus gegenüber zurecht, die aus Mißverständnissen resultieren.

Sehr bedauerlich ist deswegen, daß die Rekonstruktion des geistesgeschichtlichen Umfelds, aus dem Buddha Shakyamuni kommt, zwar die interessante Frage nach den Kenntnissen des Buddha über die Lehren von Zeitgenossen und Vorgängern stellt, aber ziemlich spekulativ beantwortet. Es scheint, daß für die Rekonstruktion der Weltauffassung der Veden und Upanishaden, also der brahmanischen Tradition, die neuere Forschung

nicht berücksichtigt wurde. Anders ist nicht erklärbar, daß etwa angenommen wird, die arischen Einwanderer hätten administrative und militärische Kontrolle über die Religion ihrer Untertanen ausgeübt – so wie dies in Europa gelegentlich durch christliche Herrscher geschah.

Die Einwanderung der Arier aus Mittelasien war jedoch, wie neuere, unter anderem sprachgeschichtliche Untersuchungen zeigen, ein jahrhundertelanger Prozeß, in dem es zur wechselseitigen Assimilation zwischen den Einheimischen und den meist nomadisierenden Gruppen von Viehzüchtern kam. Ähnlich spekulativ verfahren die Autoren mit den Upanishaden, wenn sie annehmen, daß es in diesen Texten um die Kultivierung des „eigenen Selbst“ gehe. Dies entspricht zwar der buddhistischen Standard-Polemik gegen die brahmanische Tradition, doch es stimmt nicht mit der Auffassung der Upanishaden überein. Die Beispiele ließen sich leider fortsetzen.

Vielfach ziehen die Autoren Erfahrungswissenschaften wie die Physik oder empirische Psychologie heran, um Aspekte der buddhistischen Lehre zu erläutern oder zu verdeutlichen. Der geläufige – und fragwürdige – Topos, daß der Buddhismus kompatibel mit der modernen Wissenschaft sei, wird auf diese Weise unterstützt. Doch im Unterschied zu populären Darstellungen reflektieren die beiden Autoren gelegentlich auch die Differenz zwischen der Heilslehre des Buddha und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen.

Bemerkenswert ist die abschließende Feststellung, daß der Buddha nach den Theravada-Texten mehr als ein Dutzend alternativer Wege zur Befreiung darlege, daß es also von Anfang an den Unterschieden der Personen entsprechende Wege zum Heil gibt, was dem historisch gewachsenen Pluralismus der buddhistischen Tradition entspricht.

Ursula Baatz