

'Ich' und 'Welt' im Buddhismus und in der Sozialphänomenologie.  
Skizzen eines Vergleiches von zentralen Begriffen und  
Erklärungsansätzen für die Wahrnehmung von (sozialer)  
Wirklichkeit.

Magisterarbeit  
im Fach Soziologie  
Universität Konstanz  
Sozialwissenschaftliche Fakultät

vorgelegt von  
Sandra Basset

1. Gutachter: Prof. Dr. Detlef Kantowsky
2. Gutachter: Prof. Dr. Hans-Georg Soeffner

Konstanz, im November 1997

**INHALTSVERZEICHNIS**

Seite

**EINLEITUNG**

1.1. Forschungsziel, Begründung des Vergleiches und methodologische Vorüberlegungen .....	1
1.2. Die zu vergleichenden Quellen und Texte .....	6
1.2.1. Zum Buddhismus .....	6
1.2.2. Zur Sozialphänomenologie .....	8

**HAUPTTEIL**

2. Subjektivismus: "Geht nicht nach Hörensagen, Kalamer" - oder: die subjektiven Erfahrungen als allein evidente Datenbasis der Buddhisten und Phänomenologen .....	9
2.1. Buddhismus: Darlegung eines religiösen Heilsweges .....	9
2.1.1. Die 4 Kernthesen der buddhistischen Religion ("Die Vier Edlen Wahrheiten") .....	9
2.1.2. Die subjektiven leiblichen Erfahrungen als Ausgangspunkt der religiösen Lehr- darlegung und als Potential der Erlösung .....	13
2.2. Phänomenologie bzw. Schütz'sche Mundan- phänomenologie: philosophisch-erkenntnis- theoretische Begründung der empirischen Wissenschaften und der Verstehenden Soziologie.....	22
2.2.1. Edmund Husserls Phänomenologie als subjektivistisch konzipierte "erste Philosophie" .....	22
2.2.2. Anknüpfungspunkt "Intentionalität" bei gleichzeitiger Divergenz der Sinnfundamente von Buddhismus und Sozialphänomenologie .....	25

2.2.3. Alfred Schütz' Mundanphänomenologie: philosophische Begründung der Verstehenden Soziologie .....	27
2.2.4. Schütz' Wendung der philosophischen Fragestellung von Husserl in eine soziologische .....	30
3. Multiple Wirklichkeitskonzepte: "Wahn" versus "mannigfaltige Wirklichkeiten" .....	33
3.1. Die sozialphänomenologische Frage, wie Wirklichkeit entsteht .....	33
3.1.1. Die "mannigfaltigen Wirklichkeiten" von Schütz .....	33
3.1.2. Die Bewußtseinsspannung als wichtigstes Regulativ für die Konstituierung eines geschlossenen Sinngebietes .....	35
3.1.3. Anknüpfungspunkt "Aufmerksamkeit": die aufmerkende Zuwendung im Schütz'schen Sinne als wichtigstes Instrumentarium der buddhistischen Meditation .....	38
3.1.4. Die übrigen fünf Elemente eines spezifischen Erlebnisstiles am Beispiel der Wirklichkeit des Alltags .....	42
3.2. Buddhismus: Dichotome Wirklichkeiten oder die Welt der "Insider" als geschlossene Sinnwelt .....	44
3.2.1. Die Lehre von der "Leerheit" als zentrale Sinnkonstruktion im Buddhismus .....	44
3.2.2. Die Abgeschlossenheit der "Welt der meditativen Erfahrung" im Gegensatz zur "Lebenswelt des Alltags" .....	46
3.2.3. Fazit: Die Wahrnehmung von Wirklichkeit aus buddhistischer Sicht .....	51
3.2.3.1. "Konstruktionen erster Ordnung" versus "Wiedergeburt" und "karma" ....	52
3.2.3.2. Exkurs: Der buddhistische Wahrnehmungsprozeß im Vergleich zu Kant .....	53
3.2.4. "Wahn" versus "mannigfaltige Wirklichkeiten" oder: die Vertauschung der apriorischen Sinnfundamente .....	55

4. Die Methode .....	56
4.1. Gemeinsamkeiten in der Methode: die "einsamen" "Meditationen" der Phänomenologen und Buddhisten jenseits der natürlichen Einstellung des Alltags .....	56
4.2. "Geschlossene" Sinnbereiche? Oder: die Integration des meditativen Erkenntnisstiles in den Alltag .....	58
4.3. Unterschiedliche Datenbasen der Meditationen führen zu unterschiedlichen Ergebnissen: phänomenologische "Wesensschau" versus buddhistische "Innenschau" .....	60
4.3.1. "Wesen" versus "Leere" .....	60
4.3.2. Abweichungen in den Definitionen des "Leibes" oder: das Auge als wichtigste Sinnesbasis der "Wesensschau" im Gegensatz zur "Innenschau" ....	63
4.3.3. Methodologische Konsequenzen: intersubjektiv Sichtbares als Reliabilitätskriterium der phänomenologischen "Wissenschaft" .....	66
4.3.4. Die Datenbasen der buddhistischen "Innenschau": die vier "Grundlagen der Achtsamkeit" .....	68
4.3.4.1. Das Problem der Symbole bei der buddhistischen "Schau" auf die "inneren" Meditationsobjekte .....	69
4.3.4.2. Innerbuddhistische Kontroverse um den Transzendenzbegriff .....	71
4.3.4.3. "Wasserblasen auf dem Ganges" oder zur Frage: Sind Monaden "leer"? .....	74
4.3.4.3.1. "Achtsamkeit" auf die "Geistobjekte": die soziale Konstruktion von Wirklichkeit .....	74
4.3.4.3.2. Die "Leere" als Voraussetzung der "Lehre" .....	79
4.3.4.3.3. Die Monaden sind "leer" oder: zur Vertauschung von "Wahrheit" und Methode .....	82
5. Skizze einer "Lebenswelt" des Buddhismus .....	84
 <b>SCHLUSS</b>	
6. Zusammenfassung der Ergebnisse und Fazit des Vergleichs ....	88

<b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	92
-----------------------------------	----

## **ANHANG**

Abkürzungen der kanonischen Schriften des Buddhismus .....	I
Die größere Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit (Maha-Satipatthana-Sutta) .....	II
Buddhistisches Bekenntnis der Deutschen Buddhistischen Union .....	XX
Der in sich geschlossene Bewußtwerdeprozeß (nach Shanti Strauch) .....	XXI

**'Ich' und 'Welt' im Buddhismus und in der Sozialphänomenologie.  
Skizzen eines Vergleiches von zentralen Begriffen und  
Erklärungsansätzen für die Wahrnehmung von (sozialer)  
Wirklichkeit.**

**EINLEITUNG**

**1.1. Forschungsziel, Begründung des Vergleiches und methodologische Vorüberlegungen**

Der Titel dieser Arbeit kündigt einen Vergleich zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie an, und diese Absicht mag auf den ersten Blick Erstaunen hervorrufen. Denn es scheint, als würde es sich bei den jeweiligen Vergleichsobjekten um völlig verschiedene, in sich geschlossene Theorien oder Begriffssysteme handeln, die, abgesehen von den nicht vergleichbaren Zielvorgaben beider, zudem noch in vollkommen andersartigen Kulturkreisen und darüberhinaus mit einem Abstand von rund 2400 (!) Jahren<sup>1</sup> entwickelt worden sind. Doch die Idee für einen solchen Vergleich entstand während verschiedener Seminare über Alfred Schütz einerseits und über den Buddhismus andererseits als ich immer wieder Parallelen auffallend fand, die sich auf den internen Aufbau der jeweiligen Wissenssysteme bezog: so schienen Definition und Kombination von jeweils zentralen Begriffen wie "Bewußtsein", "Erfahrung" und der Darlegung eines ähnlichen methodischen Ansatzes zur Erklärung des Verhältnisses von "Ich" und "Welt" in irgendeiner Weise "vergleichbar". Bemerkenswerte und auffällige Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie kreisen vor allem um die Begriffe von "Aufmerksamkeit" und "Gedächtnis", auf denen beide Wissenssysteme in ihrer Gesamtkonzeption fundiert sind. So führt Schütz die Konstitution seiner "pragmatischen Lebenswelttheorie" und des darin handelnden Individuums im

---

<sup>1</sup> Der Buddhismus wurde 528 v.Chr. von dem nordindischen Prinzen Siddhatta Gotama, dem historischen "Buddha", gestiftet. (Kantowsky 1993:23) Die Sozialphänomenologie ist eine Weiterentwicklung der auf Edmund Husserl (1859-1938) zurückgehenden phänomenologischen Philosophie, die er mit seinen "Logischen Untersuchungen" seit 1900/01 entwickelte. Alfred Schütz (1899-1959) machte sie anfänglich in Österreich und anschließend im US-amerikanischen Exil für die Soziologie fruchtbar.

wesentlichen auf diese beiden Begriffe zurück. (Schütz 1936:23/11-7079<sup>2</sup>) Und für den Buddhismus sind diese gleichermaßen zentral, weil sie in der wörtlichen Übersetzung des Titels eines kanonischen Textes beinhaltet sind, der in den buddhistischen Ländern Südostasiens so populär sei, wie vergleichsweise der Bibeltext für die christliche Religion im Abendland. (Nyanaponika 1979:18,169-170; Hecker 1991:3) Es handelt sich dabei um die sogenannte "Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit" (Satipatthana-Sutta)<sup>3</sup>, den Grundtext der buddhistischen Meditationsmethode. (S.23) Die jeweiligen Lehrgebäude von Buddhismus und Sozialphänomenologie scheinen daher auf einem verwandten Grundkonzept aufzubauen, welches vor allem an der spezifischen Bewußtseinstätigkeit und -fähigkeit des Menschen ansetzt. Auch war der Versuch, im Rahmen einer Seminararbeit<sup>4</sup> die buddhistische Meditationstechnik mithilfe der theoretischen Kategorie des "spezifischen Erlebnis- und Erkenntnisstiles geschlossener Sinngelände"<sup>5</sup> von Schütz zu beschreiben, als sinnvoll erschienen, und veranlaßte letztlich dazu, einen ausführlicheren Vergleich zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie im Rahmen einer Masterarbeit zu unternehmen.

**Ziel dieser Arbeit soll also sein, "Ähnlichkeiten" im internen Aufbau des buddhistischen und sozialphänomenologischen Lehrgebäudes zur Frage des Verhältnisses von "Ich" und "Welt" herauszuarbeiten, und dabei Gleichheiten und Unterschiede bezüglich zentraler Begriffe und Erklärungsansätze der jeweils spezifischen Erkenntnis- und Wahrnehmungstheorien aufzudecken.**

---

<sup>2</sup> Zur besonderen Zitierweise dieses noch unveröffentlichten Manuskriptes von Schütz siehe Anm.15

<sup>3</sup> Im Anhang II-XIX; das Pali-Wort "sati" hat die doppelte Bedeutung von "Achtsamkeit" (im Sinne einer Konzentrationsfähigkeit des Bewußtseins (vgl. Kap.3.1.3.) und "Gedächtnis"; der buddhistische Lehrbegriff "Satipatthana" ist ein Kompositum und konnotiert ein "Gegenwärtighalten der Achtsamkeit"; "Sutta" ist die Bezeichnung für eine Lehrrede des historischen Buddha, welche in die kanonischen Schriften eingegangen ist (Nyanaponika 1979:18,23-24)

<sup>4</sup> Basset, Sandra: Buddhistische Meditation als Beispiel eines spezifischen Erlebnis- und Erkenntnisstiles im Sinne von Alfred Schütz, Hausarbeit zum Seminar "Alfred Schütz", Universität Konstanz, WS 1994/95, Fachbereich Soziologie, Dr. H. Knoblauch.

<sup>5</sup> Schütz 1971e; Schütz/Luckmann 1994a:48-61

Den vagen Begriff der "Ähnlichkeit" habe ich gewählt, um die grundsätzliche methodologische Problematik des Verfahrens eines Vergleichs namentlich zu berücksichtigen, wie es insbesondere im Zusammenhang mit dem Kulturvergleich reflektiert worden ist (Matthes 1992). Denn so berge die "Operation" des Vergleichens einige größere Schwierigkeiten in sich. Zum Beispiel liege ein gefährlicher methodologischer Widerspruch gerade in der "Logik" des Verfahrens selbst, genauer im "optischen" Effekt des Vergleichens. Dann nämlich, wenn vor dem eigentlichen Vorgang des "Vergleichens" das *tertium comperationis* nicht in einer Meta-Reflexion als ein Drittes neben den beiden zu vergleichenden Größen gebildet werde, sondern die eine Größe in Gestalt eines abstrakten Begriffes universalisiert werde, um dann die zweite Größe *uno actu* als "gleichartig" zu identifizieren. (S.82-84) Doch dies geschieht immer gerade dann schon implizit und quasiautomatisch, wenn soziale Phänomene als die eigentlichen Forschungsgegenstände der Soziologie in soziologische Begrifflichkeiten gefaßt werden oder, übersetzt in die Schütz'sche Terminologie: wenn "die ersten Konstruktionen des alltäglichen Denkens" in die "Konstruktionen des zweiten Grades" überführt werden. (Schütz 1971a:3-11,7) Aber ohne die Einbettung der zu vergleichenden Elemente in die jeweiligen Kontextbezüge würde es sich nach Matthes dann nicht um ein "Vergleichen", sondern eine kulturelle Projektion handeln und die Operation degeneriere zu einer "selffulfilling prophecy", in welcher lediglich soziologische Artefakte des Vergleichens produziert würden. (Matthes 1992:82-84)

Gerade in diesem Kontext kommt nun aber unserem Vorhaben des Vergleichens die These entgegen, daß die Schütz'sche Lebenswelttheorie, innerhalb derer die Kategorie der "Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur" bzw. das Konzept der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" entwickelt worden ist<sup>6</sup>, welche hier den theoretischen Rahmen der Analyse liefert, als eine universale zu verstehen sei, da sie historisch und kulturell *invariante* Strukturen menschlicher Erfahrungs- und Handlungsrahmen zu beschreiben suche. (Luckmann 1993:323) Da das "Programm" der

---

<sup>6</sup> Vgl. Schütz/Luckmann 1994a:48-61; Schütz 1971e



Lebenswelttheorie<sup>7</sup> den Anspruch erhebt, auf diese Weise das Fundamentalproblem der Vergleichbarkeit historischer und kultureller "Daten" der Sozialwissenschaft zu lösen, stelle sie aber ein **universales "tertium comperationis"** für interkulturelle und historische Vergleiche bereit.<sup>8</sup>

Wenn wir nun den hier beabsichtigten Vergleich als eine Art Kulturvergleich verstehen wollen, weil der Buddhismus eine außereuropäische Kulturprägung repräsentiert, während die Sozialphänomenologie ein Kind abendländischer Wissenschaft ist, dann erscheint uns unser Vorhaben unter Berücksichtigung des Selbstverständnisse der Sozialphänomenologie, eine ahistorische, universale Vergleichsgröße bereitzustellen, realisierbar. Dennoch soll die Sozialphänomenologie und insbesondere die Schütz'sche Theorie der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" gerade nicht unkritisch auf den Buddhismus angewendet werden, **sondern das Selbstverständnis als universale Vergleichsmatrix soll im Prozeß der Arbeit exemplarisch in Konfrontierung mit dem Buddhismus in seiner Eigenschaft als außereuropäischer Religion geprüft werden.** Diese Absicht orientiert sich an der Forderung, die Matthes im Umkehrschluß zu seinen Überlegungen zum Vergleichsverfahren angestellt hatte, daß die soziologischen Kategorien immer wieder in einer Meta-Reflexion an den "Konstruktionen ersten Grades" überprüft werden sollen. Dieses Vorgehen kann als **impliziter Vergleich** verstanden werden.

In diesem Sinne sollen die auf den ersten Blick als "gleich" erscheinenden Parallelitäten zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie lediglich als **"Anknüpfungspunkte"** des Vergleichs verstanden werden, welche dann in immer weiteren Schritten - ähnlich einem langsamen Herandrehen des Objektisches unter einem Mikroskop - in ihren jeweiligen Kontextbezügen betrachtet und in ihren Kontrasten und Unterschiedlichkeiten diskutiert werden müssen. Mit jedem Versuch der Festschreibung dieser Anknüpfungspunkte werden dabei weitere Punkte aufgespürt, an denen die zunächst vermeintlich als gleich erscheinenden Parallelitäten zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie aufbrechen. Auf diese Weise bekommen die Verschiedenheiten

---

<sup>7</sup> Luckmann (1993) versteht dieses Programm als eine "Protozoziologie"

<sup>8</sup> Eberle 1993:298 in bezug auf Luckmann 1993:323

zwischen beiden Wissenssystemen dann allmählich ihre präziseren Konturen.

Dieses Vorgehen richtet sich dabei an drei verschiedenen Orientierungslinien aus. Denn es scheint, daß zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie auffällige "Ähnlichkeiten" im internen Aufbau der jeweiligen Wissenssysteme insbesondere bezüglich drei Aspekten bestehen. Mit Ausnahme der *unterschiedlichen Zielabsichten* beziehen sich diese Ähnlichkeiten sowohl auf einen **(1) subjektivistischen Ansatz** beider Wissenssysteme als auch auf den Entwurf eines **(2) multiplen Wirklichkeitskonzeptes**.

Desweiteren enthalten beide die Darlegung eines ähnlichen **(3) methodischen Ansatzes** zur Erklärung des Verhältnisses von "Ich" und "Welt", zur Entfaltung ihres jeweiligen Gesamtkonzeptes und schließlich zur Hinführung auf ihre unterschiedlichen Zielabsichten. Diese drei benannten Orientierungslinien sollen dazu dienen, **Skizzen** von Gleichheiten und Unterschieden zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie zu entwerfen. Unter der Überschrift des jeweiligen "Anknüpfungspunktes" gruppieren sich diese in die ersten drei Kapitel des Hauptteils der Arbeit.

Im ersten Kapitel des Hauptteils (Kap.2) werden zunächst die unterschiedlichen Zielrichtungen von Buddhismus und Sozialphänomenologie allgemein vor dem Hintergrund ihres jeweiligen subjektivistischen Ansatzes dargestellt. Während dieser Art Wanderung durch die internen Sinnbezüge der beiden Wissenssysteme treten immer deutlicher auffällige Parallelen oder Divergenzen im Vergleich auf. Von Kapitel zu Kapitel verschärft sich somit die Optik auf die ehemaligen "Anknüpfungspunkte" bis schließlich die "Grenzlinien", Überschneidungen und Leerstellen von Buddhismus und Sozialphänomenologie zueinander sichtbar werden. In diesem Sinne finden Fragen, die in Kapitel 2 oder 3 auftauchen, daher häufig erst ihre Beantwortung in Kapitel 4 bei der Gegenüberstellung der beiden spezifischen Methoden von Buddhismus und Sozialphänomenologie Kapitel 3 dient vor allem dazu, das multiple Wirklichkeitskonzept des Buddhismus mithilfe der Schütz'schen Theorie der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" zu beschreiben und die meditative Praxis als einen spezifisch buddhistischen Erkenntnisstil in der "Welt der meditativen Erfahrung" darzustellen. Kapitel 4 vertieft die

bereits in den vorherigen Kapiteln aufgefallenen Diskrepanzen und versucht dabei Gründe in den unterschiedlichen Datenbasen der jeweiligen methodischen Verfahren zu finden.

Schließlich muß die Konfrontierung des Buddhismus mit der Schütz'schen Mundanphänomenologie, welche die Konstituierung von Wirklichkeit nicht nur als subjektiver, sondern ebenfalls intersubjektiver Prozeß versteht, unweigerlich zu der Frage nach den kommunikativen und symbolischen Vermittlungsformen der buddhistischen Religion führen. Das Augenmerk wird hierbei vor allem auf solche intersubjektiven Interaktionen gelegt, wo offensichtliche Abweichungen vom Schütz'schen Symbolbegriff bestehen. Dabei kreisen diese vergleichenden Analysen insbesondere um den buddhistischen Transzendenzbegriff.

Kapitel 5 besteht in dem skizzenhaften Versuch, den Buddhismus in Abgrenzung zu Schütz als eine alternative "Lebenswelttheorie" zu beschreiben, wobei es sich dabei nicht um eine naive Gleichsetzung von Buddhismus und Sozialphänomenologie handeln soll, sondern gerade die wichtigsten Unterschiede, die im Verlauf der Arbeit zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie gefunden worden sind, nochmals zusammengefaßt und betont werden.

## **1.2. Die zu vergleichenden Quellen und Texte**

### **1.2.1. Zum Buddhismus**

Der Buddhismus wird in dieser Arbeit aus der Sicht der Theravada-Tradition vorgestellt, weil in ihr im ersten Drittel dieses Jahrhunderts die ersten deutschsprachigen Übersetzungen der kanonischen Schriften des Buddhismus (Pali-Kanon)<sup>9</sup> von Mönchsgelehrten deutscher Herkunft verfaßt wurden, welche die wichtigsten Quellentexte des Buddhismus in deutscher Sprache darstellen. Es handelt sich dabei um die Übersetzungen und Kommentare der Mönche Nyanatiloka (Anton W.F. Gueth)<sup>10</sup> und

---

<sup>9</sup> Der Pali-Kanon entstand zwischen 29-17 v.Chr., als die mündlich überlieferten buddhistischen Texte erstmals auf Palmblätter schriftlich fixiert wurden (Hecker 1991:3); es gibt 3 buddhist. Traditionen: 1. den Theravada-Buddhismus in Sri Lanka, Birma, Thailand, Kambodscha, Laos; 2. den Mahayana- bzw. Zen-Buddhismus in China, Japan, Vietnam; 3. den Vajrayana-Buddhismus in Tibet.

<sup>10</sup> Nyanatiloka wurde am 19.2.1878 als Anton Walther Florus Gueth in Wiesbaden geboren. Der virtuose Musiker war der erste Deutsche,

Nyanaponika (Siegfried Feniger)<sup>11</sup>. Für die Interpretationen in dieser Arbeit wird versucht, hauptsächlich diese übersetzten Quellentexte des Buddhismus zu verwenden. Im Zentrum steht dabei die bereits erwähnte "Größere Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit", welche der buddhistischen Methode der Meditation gewidmet ist, und die Nyanaponika übersetzte und kommentierte. Aber auch Textstellen aus anderen "Lehrreden" (Sutta) werden herangezogen, die vor allem bei Kantowsky (1993) und Kantowsky/Saß (1996) zitiert sind. Die Sammlung der Lehrreden (Sutta-pitaka) des historischen Buddha, welche er in seiner 45jährigen Lehrtätigkeit als Wanderprediger in Indien gehalten haben soll, stellen den zweiten Hauptteil ("Korb") des Pali-Kanons<sup>12</sup> dar, und sind selbst wieder in vier Sammlungen geordnet. (Hecker 1991:4-5) Für die Angabe der Quellenstellen der hier verwendeten Zitate aus diesen Sammlungen sind die üblichen Abkürzungen des Pali-Kanons angegeben (S.7), welche im Anhang (I) nachgelesen werden können.

Obwohl in dieser Arbeit so viel Primärliteratur zum Buddhismus als möglich herangezogen werden soll, ist es dennoch für mich als Nicht-Buddhologin notwendig, noch zusätzlich auf einige Sekundärliteratur zurückzugreifen. Hierfür werden hauptsächlich die Kommentare und Erklärungen von Nyanaponika und Nyanatiloka

---

der sich 1904 zum buddhistischen Mönch ordinieren ließ. Er gehörte der Theravada-Tradition an und gründete auf Ceylon die Einsiedelei Pogasduwa ("Island-Hermitage"), wo sich zahlreiche deutsche Buddhisten und Buddhistinnen von ihm ordinieren ließen. Nyanatiloka gewann allgemeine Anerkennung durch seine vielen Pali-Übersetzungen und buddhistischen Belehrungen. Er starb 1957 in Colombo. (Hecker 1995)

<sup>11</sup> Nyanaponika war Schüler von Nyanatiloka. Er wurde am 21. Juli 1901 als Siegfried Feniger in Hanau (Hessen) geboren. Ausbildung zum Buchhändler in Leipzig und München. 1933 Verlust der Stellung in einem Verlag und Tätigkeit im "Zentralausschuß der deutschen Juden für Hilfe und Aufbau" in Berlin. 1936 Reise nach Ceylon und Eintritt in den Mönchsorden auf der "Island Hermitage". Nach Beginn des 2. Weltkrieges Internierung als "feindlicher Ausländer" zunächst im ceylonesischen Hochland und ab 1941 in Dehra Dun (Nordindien). 1946 Rückkehr in die "Island Hermitage", 1952 Übersiedlung in die "Forest Hermitage", oberhalb von Kandy. 1958 Gründung der Buddhist Publication Society (BPS). 1978 Wahl zum Ehrenmitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die "Buddhist and Pali University of Sri Lanka" (1987) und die "University of Peradeniya" (1990). Am 19.10.1994 starb Nyanaponika in Kandy. (Kantowsky 1994:13)

<sup>12</sup> Zum Aufbau des Pali-Kanons vgl. Hecker (1991)

verwandt, welche in ihrer Rolle von "Mönchsgelehrten" als berufsspezifische "Experten" verstanden werden können.

### 1.2.2. Zur Sozialphänomenologie

Der Begriff der "*Sozialphänomenologie*" aus dem Titel dieser Arbeit mag sicher der ein oder dem anderen Phänomenologen/in die Haare zu Berge stehen lassen, weil in der soziologischen Zunft seit längerem eine ungeklärte Kontroverse darüber besteht, ob der phänomenologische Ansatz dem Wissenschaftsbereich der Philosophie oder der Soziologie zugeschrieben werden soll. Sinnfällig wird dieser Streit in der gegensätzlichen Attribuierung des Schütz'schen Werkes als "Protozoziologie" (Luckmann)<sup>13</sup> einerseits oder als "phänomenologische Soziologie"<sup>14</sup> andererseits. Nach Luckmanns Lesart sei jedoch eine "phänomenologische Soziologie" - und in diesem Sinne wohl auch eine "Sozialphänomenologie" - ein "begriffliches Unding", weil die egologische Vorgehensweise, im Gegensatz zur kosmologischen der Sozialwissenschaften, und die Dispendierung jeglicher Theorie im phänomenologischen Ansatz diesen nicht als eine Wissenschaft im üblichen Sinne, sondern als eine Philosophie erscheinen lasse. (Luckmann 1979:196-198) Die zweite Lesart hebt dagegen auf den Aspekt ab, daß die Lebenswelttheorie von Schütz nicht allein egologisch fundiert sei, sondern gerade ihre intersubjektive Konstitution und damit einhergehend die Autogenese sozialer Wirklichkeit deutlich mache. (Srubar 1991:172) Gerade in der Schütz'sche Einschränkung der Lebensweltanalyse auf das Mundane wird daher eine soziologische Fragestellung und nicht philosophische gesehen. (Srubar 1988:99-100)

Im Rahmen dieser Arbeit kann auf diese Kontroverse nicht weiter eingegangen werden. Der Begriff der "Sozialphänomenologie" ist dennoch gewählt, um deutlich zu machen, daß es um denjenigen phänomenologischen Ansatz gehen soll, der von dem Philosophen Edmund Husserl entwickelt und von Alfred Schütz auf die Erforschung der Sozialwelt angewendet wurde. Um aber zu vermeiden, daß es der Verfasserin als Nicht-Philosophin dabei so ergehen

<sup>13</sup> Luckmann 1979:205; vgl. auch die Literaturhinweise auf die eigenen neueren Artikel zu dieser Position bei Luckmann 1993:323

<sup>14</sup> Eberle 1993 in bezug auf diese Form der amerikanischen Rezeption des Werkes von Schütz; Srubar 1988:36

könnte, wie dem sprichwörtlichen "Esel, der sich aufs Glatteis" (der unbekanntes Disziplin) begibt, konzentriert sich die Darstellung der Sozialphänomenologie auf die mundanphänomenologischen Arbeiten von Schütz und weniger auf diejenigen von Husserl. Allerdings kann letzterer nicht vollkommen unberücksichtigt bleiben, weil die von ihm entwickelte phänomenologische Konstitutionsanalyse zentraler Darlegungsgegenstand dieser Arbeit sein wird. Außerdem werden die wichtigsten methodologischen Prämissen und Ansätze der Phänomenologie anhand einiger Gedankengänge von Husserl vorgestellt.

Um desweiteren das sozialphänomenologische Verständnis von "Welt" und insbesondere von "Ich" zu erhellen, schien das bis jetzt noch unveröffentlichte Manuskript von Schütz über "das Problem der Persönlichkeit in der Sozialwelt" besonders aufschlußreich zu sein und wurde daher neben den veröffentlichten Aufsätzen von Schütz verwendet.<sup>15</sup>

Auf bereits vorhandene Literatur zu meiner spezifischen Forschungsfrage konnte nicht zurückgegriffen werden, weil diese meines Wissens nicht existiert.

## **HAUPTTEIL**

### **2. Subjektivismus:**

**"Geht nicht nach Hörensagen, Kalamer" - oder: die subjektiven Erfahrungen als allein evidente Datenbasis der Buddhisten und Phänomenologen**

#### **2.1. Buddhismus: Darlegung eines religiösen Heilsweges**

##### **2.1.1. Die 4 Kernthesen der buddhistischen Religion ("Die Vier Edlen Wahrheiten")**

---

<sup>15</sup> An dieser Stelle möchte ich Dr. Martin Endreß dafür danken, daß er mir die transkribierte Edition dieses noch unveröffentlichten Manuskriptes aus dem Nachlaß von Schütz zur Verfügung gestellt hat; die Textstellen daraus werden entsprechend der mir vorliegenden Seitenformatierung dieses Transkriptes zitiert, wobei die ebenfalls dort angegebene Schütz'sche Originalpaginierung und fortlaufende Seitennummerierung des Nachlasses von Schütz hinzugefügt ist

**"So wie das weite Meer nur einen Geschmack hat,  
den Geschmack des Salzes -  
so hat meine Lehre nur einen Geschmack,  
den Geschmack der Befreiung vom Leiden."**<sup>16</sup>

Bei der Suche nach Erklärungen für die Attraktivität des Buddhismus unter westlichen Anhängern wird u.a. immer wieder darauf abgehoben, daß deutliche Affinitäten mit der abendländischen Philosophie, Psychologie oder Naturwissenschaft bestünden. Der Buddhismus sei verglichen mit der christlichen Religion kein dogmatischer "Glaube", sondern ein rational nachvollziehbares, auf Vernunft und gesundem Menschenverstand gründendes, mit Grundaussagen der modernen Wissenschaften wie Psychologie, Biologie oder Physik vereinbares Wissenssystem.<sup>17</sup> Dennoch scheinen all diese Bemühungen, das im bunten Reigen religiös-spiritueller Heilsangebote der modernen Mediengesellschaft mitwirbelnde Versatzstück "Buddhismus" (natur-)wissenschaftlich begründen zu wollen, angesichts des Selbstverständnisses des Buddhismus als vorrangig religiöse Heilslehre inadäquat. Die Selbstdefinition als Religion geht sowohl aus den kanonischen Texten als auch den Auslegungen deutscher Buddhistinnen und Buddhisten hervor. (Notz 1984:228-291) So würden jegliche Ausführungen im Buddhismus, die etwa die oben benannten Denk- und Wissenssysteme berühren, stets **zweckgebunden** auf das eigentliche Ziel der "Heilung" oder "Leidensaufhebung" ausgerichtet und seien lediglich als Teilaspekte einer umfassenderen sittlich-religiösen Lebenspraxis zu verstehen, sodaß der Buddhismus nach Ansicht der Mehrheit seiner Anhängerschaft in Deutschland das rein Philosophische, Psychologische oder Wissenschaftliche überschreite (S.242-243;287-291) Und entsprechend lautet die Eigendefinition des Religionsstifters<sup>18</sup>

<sup>16</sup> A 8,19; zit.n. Kantowsky/Saß:91

<sup>17</sup> Notz 1984; Vogd (1996) bezüglich der Affinität zur biologischen Theorie des radikalen Konstruktivismus; Hayward/Varela (1996) bezüglich der Vergleichbarkeit von Buddhismus mit verschiedenen Theorien aus Psychologie, Philosophie, Biologie, Physik, Mathematik und Wissenschaftstheorie

<sup>18</sup> Der Buddhismus wurde vor rund 2500 Jahren (528 v.Chr.) von Prinz Siddhatta Gotama in Nordindien gestiftet, nachdem er durch intensive meditative Übungen die "Erleuchtung" erlangt hatte und

bezüglich Ziel und Zweck seiner dargelegten Lehre: "*Früher und heute lehre ich nur eines: das Leiden und des Leidens Aufhebung.*" (M 22; zit.n. Kantowsky 1993:62)

Nach Matthes (1993) ergibt sich nun im Kontext der Frage, was unter der "Religion" des Buddhismus zu verstehen sei, das Problem, daß religionssoziologische Konzepte und Definitionen aus der Kulturgeschichte des Okzidents entwickelt wurden und daher aufgrund ihrer spezifischen kulturellen Prägung nur unzureichend auf außereuropäische Religionen, wie hier im Fall des Buddhismus, angewandt werden können. Gerade die Scheidung der Welten und Dinge in 'heilige' und 'profane', wie in der Religionssoziologie seit Durkheim geläufig, sei eine christozentrische Projektion *par excellence* und würde dem multiplen Konzept von vielfältig geschichteten Wirklichkeiten nicht gerecht, auf welches man auf der Suche nach "Religiösem" in den asiatischen und afrikanischen Kulturen stets stoße. (Matthes 1993:22) Unter Berücksichtigung dieser methodologischen Einwände scheint für unseren Gegenstandsbereich die Anwendung von Luckmanns Religionsbegriff sinnvoll. Denn einerseits stellt er eine kritische Erweiterung der kirchenzentristischen Perspektive der Religionssoziologie der 50er Jahre dar. Andererseits gestattet seine nicht inhaltliche, sondern funktionale<sup>19</sup> und anthropologische Definition, einen Blick auf nicht-christliche Religionen zu werfen.<sup>20</sup>

Nach Luckmann stellen Religionen für Menschen ein 'Set von Sinnkonstruktionen'<sup>21</sup> bereit, die es ihnen erlauben, ihre Wirklichkeit auf eine Weise zu strukturieren und zu

---

zur Buddhaschaft "erwacht" war (Buddha heißt wörtlich "der Erwachte"). Als charismatischer Wanderlehrer vermittelte er fortan sein autodidaktisch erworbenes Spezialwissen an seine Anhängerschaft (Sangha). Bis heute wird er von allen buddhistischen Schulen, die sich nach seinem Tod in verschiedenen Ländern etabliert haben, als oberster Lehrer anerkannt (vgl. "Buddhistisches Bekenntnis" der deutschen Buddhistinnen und Buddhisten (Anhang XX)

<sup>19</sup> Luckmann 1991a:86; Soeffner 1993:1

<sup>20</sup> Da darüberhinaus der Luckmann'sche Religionsbegriff unter dem Einfluß der Phänomenologie von Schütz entwickelt wurde (Knoblauch 1991:8), darf er hier in analoger Weise als universales tertium comperationis verstanden werden

<sup>21</sup> Glock/Piazza bezeichnen sie als "sets of assumptions" oder "basic assumptions helping to structure reality" (Glock/Piazza:67-69 in bezug auf Berger/Luckmann 1994)



interpretieren, daß sie für sie sinnvoll wird. Dabei sei es eine grundlegende Funktion jeder Religion in jeglicher historischen Gesellschaft, bestimmte durch das soziale Kollektiv objektivierte Wirklichkeitsaussagen, sogenannte "Weltansichten", bereitzustellen, durch deren subjektive Aneignung das einzelne Individuum in eine geschichtliche Ordnung, in eine "zusammenhängende Sinntradition" integriert bzw. "sozialisiert" werde. (Luckmann 1991a:87-90) In diesem Sinne werden Religionen daher weniger als Wissenssysteme definiert, durch welche Transzendenzerfahrungen der Jenseitigkeit oder Außerweltlichkeit ermöglicht werden, als vielmehr als Instanzen der Sinntranszendenz, wodurch sich das natürliche Individuum zum Sozialwesen verwandelt.<sup>22</sup> Religiosität als Phänomen ist nach Luckmann daher funktional bestimmt durch die Beziehung von "Selbst" und "Gesellschaft", genauer: durch das unaufhebbare Spannungsverhältnis zwischen den Erfahrungen des menschlichen Individuums von einerseits Solitarismus und andererseits Sozialität, welches sich aus anthropologischer Sicht aus der Distanzierungskompetenz des menschlichen Bewußtseins zu sich "selbst", sei es der eigene "Leib", sei es das eigene Erleben, ergibt.<sup>23</sup>

Sehen wir nun im Vergleich, welche Aussagen in den buddhistischen "Weltansichten", welche in den kanonischen Texten fixiert sind, über das Verhältnis von Subjekt und Kollektiv, von "Ich" und "Welt", angestellt werden und was für 'Sets von sinnstiftenden Annahmen über die Welt' daher der Buddhismus für seine Anhänger und Anhängerinnen bereitstellt.

Eine erste Übereinstimmung mit der Luckmann'schen Theorie über die Funktion einer Religion, nämlich Individuen in eine historisch und kulturell bedingte Sinntradition einzugliedern, können wir an der offiziellen Selbstdefinition der deutschen buddhistischen Religionsgemeinschaft beobachten, welche an vier durch den buddhistischen Kanon überlieferte Kernthesen anknüpft, den sogenannten "Vier Edlen Wahrheiten". Nämlich gemäß der eindeutigen Festlegung der "Leidensaufhebung" als Hauptmotiv für die

---

<sup>22</sup> Hahn 1974:42 in bezug auf Luckmann 1991a

<sup>23</sup> Soeffner (1994:307,302) in bezug auf Luckmann 1991a und Plessners Begriff der "exzentrischen Positionalität"; vgl. hierzu auch Srubar 1988: 109-110; Plessner:10

Lehrdarlegung des Buddhismus durch den Religionsstifter hat die "Deutsche Buddhistische Union e.V. - Buddhistische Religionsgemeinschaft" in ihrem "buddhistischen Bekenntnis"<sup>24</sup> eben diese "vergesellschafteten 'Wahrheiten'" (Soeffner 1994:307) über den "leidvollen Daseinskreislauf" und dessen "Überwindung" als zentrale Quintessenz der buddhistischen Lehre zitiert:

*"(1) Das Leben im Daseinskreislauf ist letztlich leidvoll. - Dies ist zu durchschauen.*

*(2) Ursachen des Leidens sind Gier, Haß und Verblendung. - Sie sind zu überwinden.*

*(3) Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden. - Dies ist zu verwirklichen.*

*(4) Zum Erlöschen des Leidens führt ein Weg, der Edle Achtfache Pfad. - Er ist zu gehen."*<sup>25</sup>

Diese 4 kurzen prägnanten Thesen bezeichnet der Mönchsgelahrte Nyanatiloka als "den kürzesten Ausdruck für die gesamten Lehren des Buddhismus", da in ihnen der ganze Inhalt der kanonischen Textsammlungen eingeschlossen sei. (Nyanatiloka 1976:189)

Die Thesen beinhalten

- 1.) eine Deutung der menschlichen Lebenswirklichkeit als "leidhaft" verbunden mit der Aufforderung, dies zu "durchschauen",
- 2.) eine Ursachenerklärung für diese "leidhafte" Wirklichkeit, welche im **subjektiven** Erleben (Gier, Haß, "Verblendung"<sup>26</sup>) selbst verortet wird und von dem es sich zu emanzipieren gilt,
- 3.) einen Hinweis auf die Möglichkeit der "Leidensüberwindung", falls es gelingt, den **individuellen** "Haß", die **individuelle** "Gier" und "Verblendung" aufzulösen, und schließlich
- 4.) eine in acht Elemente untergliederte Handlungsanweisung hierzu, aufgegliedert in die Bereiche Theorie, ethische Praxis und meditative Methode. (Kantowsky 1993:33-34)

<sup>24</sup> Zur Entstehungsgeschichte dieses Bekenntnisses vgl. Kantowsky 1993:151-163.

<sup>25</sup> Vgl. Anhang XX; eine detaillierte Interpretation des gesamten Bekenntnisses bei Kantowsky 1993:155-156.

<sup>26</sup> Synonym dafür werden auch die Begriffe "Unwissenheit" oder "Wahn" verwendet; was darunter verstanden wird, siehe Kap.3.2.

### 2.1.2. Die subjektiven leiblichen Erfahrungen als Ausgangspunkt der religiösen Lehrdarlegung und als Potential der Erlösung

Deutlich wird hier nun der **subjektivistische** Ansatz des Buddhismus. Denn im Subjekt liegt, so die "Letztbegründung" (Soeffner 1994:307) der buddhistischen Religion, sowohl der Ausgangspunkt der als "leidhaft" verstandenen Wirklichkeitswahrnehmung als auch das Potential der "Erlösung" davon. Genauer noch gipfelt die subjektivistische Perspektive des Buddhismus in seinem Selbstverständnis als eine **"Lehre des Geistes"**, wobei es darum gehe, den Geist - oder synonym: das Bewußtsein<sup>27</sup> - mithilfe den differenzierten Unterweisungen aus der vierten Hauptthese zu *erkennen*, zu *formen* und zu *befreien*. (Nyanaponika 1979:16) Insofern wird die buddhistische Lehre in ihrem Gesamtkonzept als eine **Erkenntnistheorie** verstanden, welche das Verhältnis von "Ich" und "Welt" und die Konstitution von "Wirklichkeit"<sup>28</sup> zu erklären sucht. Der erkenntnistheoretische Ansatz ist dabei, daß "Ich" und "Welt" als ein zusammenhängendes, sich gegenseitig konstituierendes System verstanden werden. Das, was vom Subjekt als "Welt" erfahren wird, ist nicht ein absolutes Was, sondern das Ergebnis dessen, wie das "Ich" oder das Subjekt dieses wahrgenommen und gedeutet, d.h. konstruiert hat. (Ajahn Tiradhammo:4) Dieses Wie zu erkennen ist nun das Ziel der buddhistischen "Lehre vom Geist", wobei grundsätzlich behauptet wird, daß Selbsterkenntnis eben durch die Erforschung des eigenen Geistes möglich sei.

In der erkenntnistheoretischen Grundthese, daß "Geist", "Ich" und "Welt" in eins fallen, wurzelt dabei der buddhistische Imperativ der "Selbsterlösung". So ist die in der "Dritten Edlen Wahrheit" in Aussicht gestellte "Leidensüberwindung" folgerichtig als eine Selbstanalyse des eigenen Geistes zu verstehen, und die religiöse "Erlösung" als eine individuelle "Selbstbefreiung".

---

<sup>27</sup> Nyanatiloka 1976:79,123,239; Bewußtsein ist eines der "5 Daseinsgruppen" (Khandas), vgl. Kap.3.2.1.

<sup>28</sup> Entsprechend attribuiert Dahlke den Buddhismus als eine "Wirklichkeitslehre" (Dahlke 1920); zum näheren Begriff der "Wirklichkeit" im Buddhismus vgl. Kap.3.2.

**"Eben in diesem klaftegroßen, mit Bewußtsein ausgestatteten Leibe lehre ich die Welt erkennen, die Entstehung der Welt, die Aufhebung der Welt und den zur Aufhebung der Welt führenden Weg."**<sup>29</sup>

In dieser alternativen Lesart der vier Kernthesen soll der historische Buddha in diesem Kontext verdeutlicht haben, daß Erkenntnis, Konstitutionsanalyse und Überwindung von "Leiden" und "Welt" als Synonyme zu verstehen seien.

Schlüsselfigur und Hauptdarsteller ist dabei immer wieder das Subjekt. In seinen individuellen Bewußtseins- und Leibeserfahrungen ist nämlich sowohl die Entstehungsbedingung für als auch das Erlösungspotential von der als "leidhaft" gedeuteten Verwicklung von "Ich" und "Welt" zu sehen. Machen wir uns diese spezifisch buddhistische, erkenntnistheoretisch gedeutete und zur Religion geronnene "Weltansicht" (Luckmann 1991a), in dessen Zentrum das Subjekt steht, anhand der "Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit" (Satipatthana-Sutta) noch deutlicher und betrachten hierzu die differenzierteren Erläuterungen der vier buddhistischen Kernthesen aus dem kanonischen Text:

Die "erste Edle Wahrheit" stellt ins Zentrum der buddhistischen Wirklichkeitsdeutung das, was Schütz eine "durch Natur und Gesellschaft auferlegte Transzendenzerfahrung" nennt, welche allen Menschen als Grundstruktur ihrer "Lebenswelt"<sup>30</sup> gemeinsam ist und 'ihnen einen Rahmen bietet, innerhalb dessen sich ihr Lebenszyklus vollzieht: die Geburt, das Altern und der Tod, Gesundheit und Krankheit, Hoffnung und Furcht.' (Schütz 1971e:380-382) Im Buddhismus wird diese universale, menschliche Grunderfahrung, die Schütz auch als "grundlegende Sorge", d.h. das Wissen darum, daß man stirbt und die Furcht davor, bezeichnet<sup>31</sup>, gemäß der spezifisch buddhistischen "Weltansicht" einer **Wertung** unterzogen und in der "ersten Edlen Wahrheit" als "leidhaft" bzw. "unbefriedigend"<sup>32</sup> gedeutet:

**"Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Sterben ist Leiden, Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung sind Leiden, mit**

<sup>29</sup> A 4,45, zit.n. Nyanaponika 1973:149

<sup>30</sup> Definition dieses Begriffs in Kap.3.1.

<sup>31</sup> Auf der "grundlegenden Sorge" beruhen nach Schütz alle "Relevanzsysteme" der "natürlichen Einstellung" des Subjektes (Schütz 1979c:262)

<sup>32</sup> In den deutschen Übersetzungen werden diese Begriffe als Synonyme verwendet.

***Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden.*"<sup>33</sup>**

Nun werden in dieser Aussage aber nicht allein körperlich und lebensgeschichtlich auferlegte Schlüsselerlebnisse wie Tod, Krankheit, tragische Ereignisse und Unglück thematisiert, welche in der Religionssoziologie als die religiösen Kernfragen schlechthin verstanden werden (Hahn/ Bergmann/ Luckmann:12), sondern es wird ganz allgemein nach dem erlebten und bewerteten Zugang des Subjektes zur "Welt" gefragt: "mit Unliebem vereint sein" oder "von Liebem getrennt sein", schlicht "nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden."

***"Was nun, ihr Mönche, ist das Leiden im Getrenntsein von Liebem? Was da für einen erwünschte, erfreuliche, angenehme (Objekte sind, wie) Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungen, Gedanken; oder (Wesen), die einem Gutes wünschen, Glück, Wohlbefinden und Sicherheit wünschen - der Begegnung mit solchen ermangeln, mit ihnen nicht zusammenkommen und zusammentreffen, mit ihnen nicht verbunden sein: das ist das Leiden im Getrenntsein von Liebem."*<sup>34</sup>**

Aus dieser Textstelle läßt sich nun eine zentrale Sinnkonstruktion der buddhistischen Weltsicht ablesen. Sie liegt - ganz in Analogie zum Luckmann'schen Religionsbegriff - in der Annahme einer grundsätzlichen Trennungserfahrung des Subjektes gegenüber seiner sozialen und nicht-sozialen Umwelt.

Nun wird dieses Spannungsverhältnis zwischen Subjekt und Kollektiv aber eben nicht damit erklärt, was Plessner als "exzentrische Positionalität" bezeichnete: also den spezifischen Erlebnismodus des Menschen, als ein Lebewesen von der Umwelt abgegrenzt und zugleich vermöge seiner Reflexionsfähigkeit sich dieses Bruches bewußt zu sein, sodaß der Mensch nicht nur lebt und erlebt, sondern darüberhinaus auch sein Erleben erlebt. (Plessner:9-11; Herv., S.B.) Im Buddhismus wird stattdessen ein anderes Argument herangezogen, welches aufgrund seines erkenntnistheoretischen Charakters ähnlich, aber nicht analog, universalistisch und

<sup>33</sup> D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:184; vgl. auch Anhang XIII.

<sup>34</sup> D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:185; vgl. auch Anhang XIV-XV; im selben Sinne fast wörtlich bezüglich dem "Leiden im Vereintsein mit Unliebem" S.XIV

anthropologisch anmutet. So versteht der Buddhismus das ambivalente Hin- und Hergeworfensein zwischen den beiden Gegensätzen der "Erfahrung des Solitärseins" des Menschen einerseits und der Selbsterfahrung als Sozialwesen andererseits (Soeffner 1994:308) als eine folgenreiche **Illusion**<sup>35</sup>, da sie das "Leiden", das eigentliche Motiv der buddhistischen Lehrdarlegung, begründet. Die Ursache für die als "leidhaft" und illusionär gedeutete Trennungserfahrung des "Ich" gegenüber der "Welt" verortet die spezifisch buddhistischen Erkenntnistheorie dabei in den Sinneserfahrungen des Subjektes selbst. Das "Leidhafte" wird v.a. darin gesehen, daß das Subjekt vermittelt seiner sechs Sinne des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und des Denkens<sup>36</sup> auf Kontakt mit der "Welt" programmiert sei, wie entsprechend die zweite Hauptthese des Buddhismus lautet:

***"Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens? Es ist dies jenes Wiederdasein erzeugende, bald hier, bald dort sich ergötzende Begehren*<sup>37</sup>, nämlich das sinnliche Begehren, das Daseins-Begehren und das Nichtseins-Begehren.**

***Wo aber entsteht dieses Begehren, wo faßt es Wurzel? Bei den lieblichen und angenehmen Dingen in der Welt, da entsteht dieses Begehren, da faßt es Wurzel.***

***Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist; Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körpereindrücke und Geistobjekte sind etwas Liebliches und Angenehmes. Bewußtsein, Bewußtseinseindruck, aus dem Bewußtseinseindruck entstandenes Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Begehren, Gedankenfassen und Überlegen, die durch Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körpereindrücke und Geistobjekte bedingt sind, alle diese sind etwas Liebliches und Angenehmes. Da entsteht dieses Begehren, da faßt es Wurzel."***<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Die spezifisch buddhistischen Bezeichnungen lauten "Unwissenheit", "Wahn" oder "Verblendung"; hier wird bereits auf das multiple Wirklichkeitskonzept des Buddhismus angespielt; vgl. ausführlich in Kap.3.2.

<sup>36</sup> Der sechste Sinnbereich wird zuweilen als geistiger (Nyanatiloka 1976:41-42,63) charakterisiert oder einfacher als Denken (Kantowsky 1993:54) bezeichnet

<sup>37</sup> Herv., S.B.

<sup>38</sup> D 22; zit.n.Nyanaponika 1979:186, vgl. Anhang XV

Die Disposition des Subjektes vermittels der Sinneswahrnehmung in Kontakt zur "Welt" zu treten, so wird im Text behauptet, ist ein permanentes "Begehren", welches das "Leiden" erzeugt.<sup>39</sup>

Unter dem (sinnlichen) "Begehren" wird nun nicht selbst das "Leiden" verstanden, sondern es ist das, was immer wieder die "Leidens-Entstehung" verursacht. (Nyanaponika 1973:149) Denn aus buddhistischer Sicht speist sich das sinnliche Begehren quasiautomatisch aus dem Kontakt des mit den sechs Sinnen ausgestatteten Leibes des Subjektes mit der "Welt", genauer mit den "lieblichen und angenehmen Dingen" jener Welt. Diese würden jedoch nur einer "unweisen" Vorstellung entspringen, daß es solcherlei "Schönes" gäbe. Denn das "Schöne" selbst stelle gerade das "Sinnen-Verlangen" an sich dar. (S.114-115) Mit anderen Worten handelt es sich hier um eine Art anthropologischer Argumentation zur **Grundausrüstung des menschlichen Geistes: alle Subjekte sind diesem "begehrlichen" Zugreifen auf die Welt und auf die darin befindlichen Sinnesobjekte unterworfen**, und diese "Gier" ist nur bei "erreichter Heiligkeit" gestillt. (Nyanaponika 1973:117) Ausgehend davon, daß die Verwirklichung von Heiligkeit, d.h. der "Buddhaschaft", aber gerade eben nicht als alltägliches Phänomen vorgestellt wird, sondern dorthin erst ein langer "Pfad" führt, zeigt sich darin nun umgekehrt, daß die "Gier" als Quelle des "Leidens" im Buddhismus als eine universale Eigenschaft der menschlichen Spezies verstanden wird, genauer: als eine Grundfunktion des menschlichen Erkenntnisapparates.

---

<sup>39</sup> Nur dieses "sinnliche Begehren" soll uns zunächst im Rahmen der Beschreibung der subjektivistischen Aspekte des Buddhismus interessieren, weil die beiden übrigen genannten Formen des Begehrens im Zusammenhang der buddhistischen Wiedergeburtstheorie (vgl. Nyanatiloka 1976:199-200) stehen. Die Ausblendung dieser historisch-kulturellen Dimension stellt natürlich eine gefährliche Vereinfachung dar, die zu einer "kulturellen Projektion", vor der Matthes gewarnt hatte, führen könnte; daher und gerade auch, weil die Wiedergeburtstheorie im Selbstverständnis des Buddhismus als wesentlicher Bestandteil des gesamten Lehrgebäudes verstanden wird, der nicht einfach ausgeblendet werden dürfe (vgl. Interview mit Nyanaponika zu diesem Thema in Kantowsky 1993:67-70), werde ich später auf sie zurückkommen (Kap.3.2.3.1.,4.3.4.2.); an dieser Stelle aber soll sie als einen nicht-universalen, sondern kulturbedingten und durch die bei der Institutionalisierung der Religion bedeutende historische Trägerschicht geprägten Aspekt des Buddhismus verstanden werden

Wir können also festhalten: Die buddhistische Religion baut auf einer subjektivistischen und erkenntnistheoretischen Konzeption auf und erhebt dabei einen universalistischen und ahistorischen Geltungsanspruch. (Nyanaponika 1979:16) Ausgangspunkt des religiösen Motivs ist der menschliche **Leib**, denn dieser stellt die Quelle des "Leidens" dar. Dabei werden unter "Leib" die Sinneswahrnehmungen und das Denken verstanden, welche zusammen als die "sechs Sinnengrundlagen" (vgl. D 22, Anhang XI-XII) subsumiert werden und deren Anzahl ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu abendländischen Wahrnehmungstheorien ausmacht. Auf der Basis dieser Sinne baut sich entsprechend der buddhistischen Erkenntnistheorie, wie sie im zuletzt zitierten Ausschnitt des Satipatthana-Sutta beschrieben wird ("*(..) Bewußtsein, Bewußtseinseindruck, aus dem Bewußtseinseindruck entstandenes Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Begehren, Gedankenfassen und Überlegen (..)*"), dann der Bewußtwerdeprozeß auf, durch den sich die Wahrnehmung von Wirklichkeit konstituiert. Eine interessante Auffälligkeit ist an dieser Stelle nun im Vergleich mit der phänomenologischen Vorstellung der menschlichen Bewußtseinstätigkeit zu nennen, welche von Husserl mit deutlicher Parallelität zur buddhistischen wie folgt beschrieben wird: "Immerfort bin ich nur vorfindlich als jemand, der wahrnimmt, vorstellt, denkt, fühlt, begehrt usw." (Husserl 1980:51) Hier zitiert Husserl die cartesianische Kategorie des **cogito** als a) jene "schlichten Ichakte, in denen die Welt mir in spontaner Zuwendung und Erfassung bewußt ist als *unmittelbar* vorhandene" und sowohl auch als b) diejenigen "Komplexe meiner mannigfach wechselnden *Spontaneitäten* des Bewußtseins", zu denen einerseits "theoretisierendes Bewußtsein"<sup>40</sup> und andererseits die "vielgestaltigen Akte und Zustände des Gemüts und des Wollens"<sup>41</sup> von Husserl hinzugezählt werden. (S.50) Wie wir noch sehen werden (Kap.4) stellen diese Cogitationen wichtige gemeinsame Datenbasen - neben divergierenden anderen - sowohl der spezifisch buddhistischen als auch der phänomenologischen Methode dar. Jedoch

---

<sup>40</sup> Darunter sind subsumiert: forschendes Betrachten, Explizieren, Auf-Begriffe-bringen, Beschreibung, Vergleichen, unterscheiden, Kollogieren, Zählen, Voraussetzen und Folgern

<sup>41</sup> Darunter sind subsumiert: Gefallen, Mißfallen, sich Freuen, Betrübtein, Begehren, Fliehen, Hoffen, Fürchten, sich Entschließen, Handeln



gehen von diesem gleichen Anknüpfungspunkt des Vergleichs von Sozialphänomenologie und Buddhismus dann aber unterschiedliche interpretierende Argumentationsketten in den jeweiligen weiteren Ausführungen aus. Denn während im Buddhismus die besagte subjektive Ausrichtung des menschlichen Bewußtseins auf die "Welt" als eine *Aktivität* im Sinne eines "Greifens und Eingreifens" (Nyanaponika 1979:39) interpretiert wird, versteht insbesondere Schütz die subjektive Erfahrung dieses ebenfalls durch die Leiblichkeit vermittelten "Kerns" der sozialen und nicht-sozialen "Umwelt" des Individuums gerade umgekehrt als *"keinerlei 'Aktivität' im Sinne eines 'Greifens in die Außenwelt', eines 'Behandelns der Dinge'".* (Schütz 1936a:24/12-7080; Herv., S.B.) (Vgl. Kap.4.3.3.)

Die spezifisch buddhistische Aufforderung zur subjektiven "Erlösung" im Sinne einer "Leidensüberwindung" besteht nun konkret darin, daß gleichermaßen wie im Verhältnis von "Ich" und "Welt" die Ursache für das "Leiden" impliziert ist, aber auch gleichzeitig die subjektive Möglichkeit zur Überwindung dieses "Leidens" gesehen wird. Denn im direkten Anschluß an die eben zitierte Textstelle erfolgt in der dritten Kernthese gerade die Umkehrung des Kausalzusammenhangs von "Leiden" und "Leidensentstehung", wobei die beinahe wörtliche Analogie der beiden Textstellen diese Umkehrung formal unterstreicht:

***"Wo aber, ihr Mönche, gelangt jenes Begehren zum Schwinden, wo gelangt es zur Aufhebung? Was es da in der Welt an Lieblichem und Angenehmem gibt, dort gelangt jenes Begehren zum Schwinden, dort gelangt es zur Aufhebung.***

***Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist; Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körperindrücke und Geistobjekte sind etwas Liebliches und Angenehmes. Bewußtsein, Bewußtseinseindruck, aus dem Bewußtseinseindruck entstandenes Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Begehren, Gedankenfassen und Überlegen, die durch Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körperindrücke und Geistobjekte bedingt sind, alle diese sind etwas Liebliches und Angenehmes. Da gelangt dieses Begehren zum Schwinden, da gelangt es zur Aufhebung.*** (D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:186-187; vgl. Anhang XVI)

Hier ist die Schlüsselfunktion des subjektivistischen Ansatzes zum Ausdruck gebracht, der zugleich den universalistischen und emanzipativen Aspekt des Buddhismus verdeutlicht. Denn statt eine "Theodizee des Leidens" im Sinne Webers zu formulieren, liegt die Ursache der Auseinandersetzung mit dem "Leiden" im Buddhismus nicht in dessen "religiöser Verklärung", welche zur Prestigegewinnung der religiösen Virtuosen beiträgt (1973:403-404), sondern darin, daß ausgehend von einem erkenntnistheoretisch-anthropologischen Argument angenommen wird, daß das "Leiden" aus dem leiblichen Kontakt des Subjektes mit der Welt entspringe, und genau hierin aber auch umgekehrt das Potential zur individuellen "Erlösung" liege.

***"Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Leidensaufhebung führenden Pfade? Es ist dieser edle achtfache Pfad, nämlich: Rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Tun, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung."*** (D 22, zit.n. Nyanaponika 1979:187; Anhang XVI)

Von diesen acht Gliedern des "Pfades" wird die "Achtsamkeit" als wichtigste eingestuft. (Nyanaponika 1979:191) Und das Potential zur Erlösung besteht nach buddhistischer Auffassung dabei gerade in der methodischen Ausbildung dieser "Achtsamkeit", einer Grundfunktion des menschlichen Bewußtseins oder Geistes<sup>42</sup>, welche den "einzigsten Weg" zur Überwindung des "Leidens" darstelle. (Nyanaponika 1979:17) Wir werden noch sehen, daß in dieser individuellen Bewußtseinsleistung des Subjektes ein wesentlicher Anknüpfungspunkt des Vergleiches mit der Sozialphänomenologie liegt, in dem einige Parallelen der beiden jeweiligen Methoden beinhaltet sind. (Vgl. Kap. 3.1.3.)

Zunächst aber wollen wir erst nur festhalten, daß im Buddhismus die individuellen Bewußtseins- und Leibeserfahrungen des Subjektes als eigentliche Datenbasis jeglicher Erkenntnis und die subjektive Perspektive als letztgültige Instanz der Urteilsbildung über die Wirklichkeit behauptet wird. Diese Ausgangsthese beinhaltet auch folgender überlieferter Ratschlag des wanderpredigenden Religionsstifters an das Volk der Kalamer, welches verwirrt über den inflationären "Boom" zeitgenössischer Heilslehren nach

---

<sup>42</sup> Bewußtsein und Geist werden häufig als Synonyme verwendet

adäquaten Auswahlkriterien gefragt haben soll (Kantowsky 1993:72-73):

***"Kalamer, geht 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! Wenn ihr aber selbst erkennt: "Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden", dann Kalamer, möget ihr sie aufgeben."***  
(A 3,66; zit.n. Kantowsky 1993:73; Herv., S.B.)

Und im selben Kontext ist auch die Mahnung des Prinzen Siddhatta an Ananda, seinem vertrautesten Jünger, zu verstehen, nicht in der loyalen Gefolgschaft von einem religiös Virtuosen wie ihm den Erlösungsweg zu suchen, sondern nur sich selbst und die individuelle Verwirklichung der buddhistischen Lebenspraxis als Garantie für die Selbsterlösung zu betrachten: *"Seid euch selbst die Zuflucht, Ananda! Nehmt die Lehre als Zuflucht, und sucht nicht anderswo!"* (D 16; zit.n. Kantowsky 1993:122; vgl. S.121-123)

Gerade in Konfrontierung des Buddhismus mit der Sozialphänomenologie werden wir im Kontext dieser subjektivistischen Thesen aber noch zu untersuchen haben, ob und inwiefern die Dimensionen der sozialen Vermittlung der Lehrinhalte und der damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Generierung der religiösen "Weltansicht" des Buddhismus eine Rolle spielen. (vgl. Kap.4.3.4.3.1.) Daß sie relevant sind, deutet bereits die vierte Kernthese an, wonach der "befreiende" achtfache Pfad eben nicht allein aus einer individuell zu leistenden meditativen Methode besteht, sondern ebenfalls aus den beiden Aspekten der theoretischen Wissensvermittlung und der sittlich-ethischen Praxis. (Nyanatiloka 1976:187)

## **2.2. Phänomenologie bzw. Schütz'sche Mundanphänomenologie: philosophisch-erkenntnistheoretische Begründung der empirischen Wissenschaften und der Verstehenden Soziologie**

### **2.2.1. Edmund Husserls Phänomenologie als subjektivistisch**

### **konzipierte "erste Philosophie"**

Ebenso wie der Buddhismus behauptet auch die Phänomenologie, sich nicht auf Daten vom "Hörensagen" zu stützen, sondern betrachtet die **subjektiven** Erfahrungen als allein evidente Datenbasis. (Honer 1995:244) Während sich andere wissenschaftliche Methoden getrost auf die Erfahrungen anderer verlassen, erhebt daran die Phänomenologie ihre philosophischen Zweifel. Dies allerdings ausschließlich zu dem Zweck, eine philosophische Fundierung aller empirischen Wissenschaften und des theoretischen Denkens überhaupt zu leisten. Denn nur wenn die verdeckten Voraussetzungen jedes habituellen Denkens - sei es wissenschaftlich oder nicht - philosophisch-erkenntnistheoretisch geklärt seien, könne nach Husserl "Exaktheit" gewährleistet werden. (Schütz 1971b:115) Dieser Anspruch war ein Kind der Moderne: denn indem alle Verbindlichkeiten über die Sinnstrukturen der Welt desolat geworden waren, lag es nahe, nach den Bedingungen der Konstitution des menschlichen Wissens schlechthin und den Grundstrukturen und Prozessen der Sinngebung an sich zu fragen. (Srubar 1988:31,36) Diese Aufgabe versuchte nun Edmund Husserl, der Begründer des phänomenologischen Ansatzes, in kritischer Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen philosophischen Denkrichtungen von Idealismus, Realismus (Husserl 1930:563), den Neokantianern, dem Wiener Kreis und der Lebensphilosophie (Srubar 1988:20-34) zu lösen. Husserls Kritik setzte dabei vor allem an den naturalistisch und objektivistisch gefaßten Geisteswissenschaften seiner Zeit an, die sich nach seiner Auffassung zu sehr an den Naturwissenschaften orientierten<sup>43</sup>, aber auch den Naturwissenschaften sollte aus einer methodologischen Grundlagenkrise verholpen werden.<sup>44</sup> Dem herrschenden "Objektivismus" setzte Husserl eine "radikale" und "erste Philosophie" entgegen, welche eine Rückbesinnung "auf diejenige eigene Subjektivität" einforderte, die "das erfahrende und (...) das irgendwie tätige und darunter das wissenschaftlich erkennende Ich" ausmache. (Husserl 1930:557) Husserls Philosophie verstand sich deshalb als eine "universale" und "absolut begründende", weil sie die "letzten

<sup>43</sup> Knoll 1993:225-226; Schütz 1971c:153 in bezug auf die diesbezügliche Kritik Husserls an der Psychologie seiner Zeit

<sup>44</sup> Schütz 1971c:136-137; Schütz 1971b:115; vgl. hierzu eingehender Srubar 1988:20-43

erdenklichen Erkenntnisvoraussetzungen" zum Forschungsgegenstand erhob. (S.550) Und diese verortete sie im "universalen subjektiven Sein und Leben, das als vorwissen-schaftliches in aller Theoretisierung schon vorausgesetzt" sei. (S.550) Mit anderen Worten vollzog Husserl hier einen radikalen Paradigmenwechsel (Srubar 1988:22), der den **Subjektivismus** zum "*Prinzip aller Prinzipien*" erhob:

**"daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der "Intuition" originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, (...) kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen."** (Husserl 1980:43-44)

Ausgangspunkt aller philosophischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen sind demnach die "intuitiven", d.h. direkten Erfahrungen des Phänomenologen selbst und zwar **vor** jeder Theorie oder "Vormeinungen jeder Art". Letztere, gelte es, sich in phänomenologischen Untersuchungen streng vom Leibe zu halten. (Husserl 1980:52) Sie seien nur Fakta unserer Umwelt, aber keine wirklichen oder vermeinten Geltungseinheiten.<sup>45</sup> Dagegen sucht die Phänomenologie ein Einfallstor zu diesem vorwissenschaftlichen "Apriori" genannt "Lebens(um)welt" oder "Welt der natürlichen Einstellung"<sup>46</sup> methodisch anhand einer systematischen Analyse der subjektiven Gegenstände des Bewußtseins zu finden, da das menschliche Bewußtsein als der einzig verfügbare Zugang zur Wirklichkeit interpretiert wird. (Luckmann 1992:19) Gegenstand phänomenologischer Untersuchungen ist daher nicht die äußere Welt *an sich*, sondern sind die Gegenstände der äußeren Welt, wie sie im subjektiven Bewußtsein "erscheinen", also "Phänomene für mich" in ihrer Eigenschaft als Bewußtseinskorrelate. (Schütz 1971b:22) Insofern wird die Phänomenologie auch als eine "transzendente" (Luckmann 1992:19) bezeichnet, was heißen soll, daß es sich nicht um eine Philosophie des Bewußtseins *an sich*, sondern um eine Philosophie des "Bewußtseins von", handelt, also das Bewußtsein in

---

<sup>45</sup> Ebd., Herv., S.B.

<sup>46</sup> Ihre ausführliche Beschreibung bei Husserl 1980:48-50; da für unsere Arbeit die Schütz'sche Ausarbeitung des Lebenswelt-Begriffs relevant ist, soll hier die Husserl'sche Definition nicht referiert werden; der Begriff der "natürlichen Einstellung" orientiert sich an Schelers Kategorie der "relativ natürlichen Weltanschauung"

seiner Bezogenheit auf das Bewußtseinsobjekt (Intentionalität)<sup>47</sup> betrachtet.

Die subjektive, jeder Logik vorausgesetzte, "natürliche Einstellung" in der "Lebensumwelt" fungiert nun nach Husserl als Fundament jeglicher Sinnsetzung der Erfahrung von "Welt" (Husserl 1930:562)

### **2.2.2. Anknüpfungspunkt "Intentionalität" bei gleichzeitiger Divergenz der Sinnfundamente von Buddhismus und Sozialphänomenologie**

Hier sind wir an einer ziemlich "kniffligen" Stelle unseres Vergleiches angelangt, bei der unser "Anknüpfungspunkt" des Subjektivismus in Richtung verschiedener Kontextbezüge von Buddhismus und Sozialphänomenologie aufbricht. Denn einerseits liegt besonders in dem genannten Punkt der intentionalen Eigenschaft des Bewußtseins eine deutliche Parallele zum Buddhismus, der das Bewußtsein ganz ähnlich wie die Phänomenologie als Medium des Erfahrens, Erkennens bzw. Erlebens definiert, welches vorrangig in seiner Funktion der Bezogenheit auf das Bewußtseinsobjekt betrachtet wird.

Diese Eigenschaft bezeichnet Nyanaponika als "'Objektbindung' des Bewußtseins", welche nach einer alten buddhistischen Definition eben in der Objekterkenntnis bestünde. (Nyanaponika 1979:34) Doch handelt es sich beim Buddhismus nicht nur wie in der Phänomenologie um eine Wissenschaft des "Bewußtseins von", sondern gerade im Gegensatz zum phänomenologischen Ansatz auch um eine "Philosophie des Bewußtseins an sich". Denn die "Objektbindung des Bewußtseins" wird gerade damit erklärt, daß sich hinter der ausschließlich erkennenden Funktion des Bewußtseins bzw. Geistes nichts anderes - etwa Substanzielles - verberge. (S.34-35) Hier bezieht sich Nyanaponika konkret auf eines der drei "Daseinsmerkmale", welche die buddhistischen Sinnkonstruktionen über die Welt repräsentieren. Es besagt, daß alle Elemente der Wirklichkeit "leer" im Sinne einer grundsätzlichen

---

<sup>47</sup> Schütz 1993:63 in bezug auf Husserl (1928)

Substanzlosigkeit und permanenten Wandelbarkeit seien (vgl. Kap.3.2.1.). Das heißt, wir haben es nicht allein mit einer funktionalen Aussage über das Bewußtsein zu tun, sondern auch mit einer inhaltlichen, welche auf einem Wissen beruht, das aus Erfahrungen der meditativen Praxis schöpft.

Desweiteren steht der Buddhismus in einem deutlichen Gegensatz zur oben referierten radikalen Forderung Husserls, sämtliche Theorien von Anbeginn jeder phänomenologischen Untersuchung zu suspendieren und stattdessen nur diejenigen Erfahrungen zu betrachten, die im subjektiven Bewußtsein in Erscheinung treten. Denn - wie bereits in Kap. 2.1.2. dargestellt - unterlegt der Buddhismus der Herleitung seines universalistischen Ansatzes und religiösen Motivs von vorne herein eine spezifisch buddhistische Erkenntnistheorie, welche zum einen besagt, daß der mit sechs Sinnen ausgestattete "Leib" die Quelle des "Leidens" darstelle. Zum anderen entspringe auch die Trennungserfahrung des Subjektes gegenüber seiner Umwelt einer Grundausstattung des menschlichen Erkenntnisapparates. Da also der Buddhismus bereits in seinen Ausgangsthesen von einer solchen Theorie der Erkenntnis ausgeht, könnte man an dieser Stelle behaupten, daß er gerade eben nicht in phänomenologischer Weise vorgeht. Doch muß dieser Punkt noch aus einer anderen Perspektive betrachtet werden, die bisher noch nicht ausführlich behandelt worden ist und wofür auf die beiden folgenden "Anknüpfungspunkte" des Vergleichs verwiesen werden muß: In Kap. 2.1.2. ist angedeutet worden, daß die Erfahrung des Solitärseins des Subjekts gegenüber seiner Umwelt, also das was u.a. das "Leiden" nach buddhistischer Auffassung ausmache, nur einer illusionären "Unwissenheit" des Subjektes entspringe. In der vierten These wird dagegen angekündigt, daß mithilfe einer bestimmten Methodik der Bewußtseinserweiterung "Einsicht"<sup>48</sup>, das Gegenteil von "Unwissenheit", erlangt werden könne, die zu einem "unverfälschten Wirklichkeitsbild" (Nyanaponika 1979:20) führe, welches die genannte Illusion aufdecke. In diesem Sinne gründet die buddhistische Erkenntnistheorie, die hier im Vorhinein den buddhistischen Kernthesen unterlegt wird, in einem multiplen Wirklichkeitskonzept, welches mit einem bestimmten "Erfahrungs-

---

<sup>48</sup> Das ist: "rechte Erkenntnis" und "rechte Gesinnung" (Nyanatiloka 1976:187); vgl. Anhang XVI

und Erkenntnisstil" (Schütz)<sup>49</sup> der meditativen Methodik verknüpft zu sein scheint und woraus sie ihre Plausibilität erhält. Man könnte also behaupten, daß der Buddhismus in analoger Weise wie die Sozialphänomenologie seine "Weltsicht" aus subjektiven Bewußtseinserfahrungen herleitet, die aber nun jenseits der ausgezeichneten phänomenologischen Wirklichkeit der "natürlichen Einstellung" verortet ist, und welche in genau umgekehrter Analogie zur Kategorie der Lebenswelt der Sozialphänomenologie das Fundament der Sinnsetzungen der buddhistischen Erkenntnistheorie darstellen. Dann hätte man es beim Buddhismus mit einer der phänomenologischen "Wissenschaft der Erscheinungen" alternativ entgegengesetzten zu tun, die nun aber die Priorität den Erscheinungen aus der "Welt der meditativen Erfahrung" gibt.

Es bleibt also bis hierhin festzuhalten: "ähnlich" wie der Buddhismus sucht die Phänomenologie mittels einer **egologischen** Vorgehensweise sein - vom Buddhismus deutlich unterschiedenes - Forschungsziel zu erreichen. Die intentionale Eigenschaft des Bewußtseins fungiert dabei als entscheidendes Medium bei der Vermittlung von "Ich" und "Welt". Wie desweiteren in den folgenden beiden "Anknüpfungspunkten" des Vergleichs noch näher erläutert wird, muß aber davon ausgegangen werden, daß ein **zentraler Unterschied** im subjektivistischen Ansatz der beiden Sinnsysteme darin liegt, daß verschiedenen "Stilen" subjektiver Bewußtseinserfahrungen Priorität gegeben wird.

### **2.2.3. Alfred Schütz' Mundanphänomenologie: philosophische Begründung der Verstehenden Soziologie**

Das Ziel von Alfred Schütz' "Mundanphänomenologie" war es nun, in analog "radikaler" Weise wie es Husserl für alle Wissenschaften zu unternehmen behauptet hatte, exemplarisch eine philosophische Fundierung für die Verstehende Soziologie zu leisten. Hierfür zog er in kritischer Auseinandersetzung mit Max Webers Begriff des "subjektiven Sinns" das "Selbstverständliche" dieser zentralen Kategorie des sich gerade etablierenden soziologischen Ansatzes der Handlungstheorie in Zweifel. (Schütz 1993:17-20) Den "fehlenden philosophischen Unterbau" beabsichtigte Schütz der

---

<sup>49</sup> In Kap.3.1. wird dieser Begriff ausführlich definiert



Verstehende Soziologie dabei in Anknüpfung an die modernen Forschungen über den "inneren Zeitsinn" des Lebensphilosophen Henri Bergsons und Edmund Husserls zu geben (Schütz 1993:55), wobei darüberhinaus eine Vielzahl von Husserls Einzelanalysen zu anderen Fragekomplexen einen elaborierten "Leitfaden" für Schütz' eigene phänomenologische Untersuchungen der "natürlichen Einstellung" bzw. der Sozialwelt darboten<sup>50</sup>. Den Wert der Phänomenologie sah Schütz dabei vorrangig darin, methodologische Grundlagenfragen der Sozialwissenschaft zu lösen, während konkrete Probleme der Soziologie mit phänomenologischen Untersuchungen nicht zu untersuchen seien. (Schütz 1971b:134) Aber bevor überhaupt die Frage nach dem "Verstehen" des "subjektiv gemeinten Sinnes" des anderen gestellt werden könne, müßte zunächst eine **egologische** Betrachtungsweise vorgeschaltet werden:

***"(..) setzt nicht die Interpretation des Anderen, des für ihn waltenden Sinnes, des Sinns seiner Handlungen und seiner Handlungsfolgen, setzt dies nicht eine Selbstinterpretation des Beobachters oder Partners voraus? Wie kann ich zu all diesen Phänomenen überhaupt anders einen Zugang finden, und zwar in meiner Einstellung als Mensch unter Mitmenschen oder als Sozialwissenschaftler, als gerade im Rückgriff auf meinen Erfahrungsschatz, der sich in Sedimentierungen meines eigenen Bewußtseinslebens gebildet hat?"<sup>51</sup>***

In Anlehnung an die Husserl'sche Konstitutionstheorie des inneren Zeitbewußtseins geht nun Schütz davon aus, daß solcherlei Fragen nach dem "sinnhaften Aufbau" der Sozialwelt in schrittweisen Analysen der im egologischen Bewußtsein sich anbietenden Sinnkonstitution zu erforschen sei.<sup>52</sup> Unter der Prämisse, daß eine bestimmte Ordnung aller Erfahrungen in der inneren Zeit des Subjektes existiere, versuchte nun Schütz die Frage nach dem Sinn

<sup>50</sup> Schütz 1971c:161; als wichtigste Leitfadepunkte nennt Schütz: die Appräsentationseigenschaft des Bewußtseins, die "attentionalen Modifikationen", die "Reziprozität der Perspektiven" und andere Idealisierungen in der alltäglichen Lebenswelt, die face-to-face-Beziehung, das innere Zeitbewußtsein in seiner Verflechtung von Protentionen und Retentionen (Schütz 1971d:169-173)

<sup>51</sup> Schütz 1971b:135; weitere Forschungsfragen ebd.:134

<sup>52</sup> Schütz 1971b:127-128; vgl. auch Srubar 1988:93-94, der hierin eine entscheidende Wende im Schütz'schen Werk sieht, welche die Anfangsperiode, die unter dem Einfluß von Bergsons Lebensphilosophie stand, zum Abschluß brachte

in eine Frage nach der inneren Bewußtseinsstruktur zu überführen.  
(Schütz 1971/1971b:134)

Mit anderen Worten: der **subjektivistische** Ansatz von Schütz im Anschluß an Husserl und Bergson bestand vor allem darin, die Probleme des Sinnverstehens als Hauptmotiv der Verstehenden Soziologie in die egologische Sphäre der Bewußtseinserfahrungen des Subjektes zu verlegen, und zwar einerlei, ob es sich dabei um einen "Mitmenschen", einen "Partner in sozialer Wirkensbeziehung", einen "bloßen Beobachter" oder gar einen "Sozialwissenschaftler" handele. (Schütz 1971d:168) Ziel war dabei, zu beschreiben, wie etwas erscheint, wie etwas erfahren wird und zwar unter dem Verzicht auf die Behauptung zu wissen, wie etwas wirklich ist, sondern um dagegen zu fragen, wie sich eben diese "Wirklichkeit" im subjektiven Bewußtsein als real konstituiert. (Hitzler 1988:27)

Der im Anschluß an Husserl weiterentwickelte Begriff der **"Lebenswelt"** stellte nun die zentrale theoretische Kategorie dar, mithilfe derer Schütz (und Luckmann (1994a,1994b)) diese Forschungsabsicht umsetzten. Die Lebenswelt als "Inbegriff einer Wirklichkeit, die erlebt, erfahren und erlitten wird" (Schütz/Luckmann 1994b:11), sollte nun genau das vortheoretische "Apriori" beschreiben, welches die spezifisch egologische Methodik der Sozialphänomenologie aufzuschlüsseln beabsichtigte, und auf der Basis derer sich aus phänomenologischer Sicht sämtliche Theorien und übrigen Sinnsysteme aufbauen (Schütz 1971c:155 in bezug auf Husserl), die sich in "mannigfaltiger" Weise aus den subjektiven Sinnsetzungen des Subjektes konstituieren.

Das Ergebnis der "Ontologie der Lebenswelt", wie von Schütz und Luckmann geleistet, besagt, daß sich die Lebenswelt im wesentlichen aus zwei qualitativ unterschiedlichen Hauptelementen zusammensetzt, die für unseren Vergleich mit dem Buddhismus von Wichtigkeit sind. Zum einen basiert sie auf invarianten Grundstrukturen der Erfahrung, die dem Menschen universal gegeben sind (Hitzler/Honer:59), und welche sich vor allem durch Grunderfahrungen der "leiblichen" Verortung in der Welt und durch bewußtseinsimmanente Strukturen ergeben. In Erinnerung daran, daß "Leib" und Bewußtsein wesentliche Kategorien der buddhistischen "Weltansicht" darstellen, können in den invarianten Strukturen der Lebenswelt ein weiterer wichtiger Anknüpfungspunkt des Vergleiches gesehen werden, der in Kap.4.3.2. näher dargestellt wird.

Desweiteren bauen sich Menschen nach Schütz und Luckmann historisch und kulturell variable Lebenswelten auf, die in interaktiven und kommunikativen Prozessen konstruiert werden. (Hitzler/Honer:60) Insofern stellt die Lebenswelt nicht allein eine subjektive Wirklichkeit dar, sondern darüberhinaus eine intersubjektiv vermittelte. Hierin offenbart sich die mundane und soziologische Wende von Schütz im Vergleich zu Husserls Phänomenologie.

#### **2.2.4. Schütz' Wendung der philosophischen Fragestellung von Husserl in eine soziologische**

Das **Mundane** an der Schütz'schen Phänomenologie ist, daß sie sich hauptsächlich auf Fragen der Sozialwelt bezieht und sich vor allem auf denjenigen Ausschnitt der "Lebenswelt" konzentriert, welcher als "alltagsweltlicher" definiert wird. Das heißt, daß Schütz für seine Studien von den universalen Erfahrungen des "hellwachen und normalen Erwachsenen" ausgeht, für den sich diese seine Erfahrungswelt als unhinterfragt "wirklich" darstellt, und ebenso die Existenz von Nebenmenschen als potentielle Interaktionspartner. (Schütz/Luckmann 1994a:25-26) Im Gegensatz zu Husserl klammert Schütz damit philosophisch-erkenntnistheoretische Fragen nach der Möglichkeit von der Erkenntnis eines anderen im subjektiven Bewußtsein an sich und überhaupt von vornherein aus, sondern wendet die Husserl'schen Methode der "phänomenologischen Reduktion" (vgl. Kap.4.1.) lediglich *zweckgebunden* auf die Erforschung der mundanen Sozialwelt an:

"Wir müssen, wie gesagt, die eminent schwierigen Probleme, die mit der Konstitution des Du in der jeweiligen Subjektivität verknüpft ist, dahingestellt sein lassen. Wir fragen also nicht, wie sich das Du überhaupt in einem Ich konstituierte, ob Selbstbeobachtung ihrer Möglichkeit nach der Beobachtung des alter ego vorgegeben sei, ob die psychophysische Subjektivität "Mensch" auf ein transzendentes ego<sup>53</sup> rückverweise, in welchem das transzendente

---

<sup>53</sup> Hier bezieht sich Schütz auf den allgemeinen philosophischen Begriff des "transzendentalen Subjekts" von Kant, von welchem das

ego bereits konstituiert ist, ob und in welcher Weise eine intersubjektive allgemein gültige Erkenntniskraft der Konstitution des transzendentalen alter ego im transzendentalen Ego möglich sei und so fort. So wichtig derartige Analysen für die allgemeine Erkenntnistheorie und mittelbar auch für die Sozialwissenschaften sind, für unsere Problemlage können wir sie ungestraft außer Acht lassen.

Wir nehmen also zum Gegenstand der Analyse den Menschen *in seiner naiv-natürlichen Einstellung*, welcher in seine Sozialwelt hineingeboren, ebenso die Existenz von Nebenmenschen als fraglos gegeben vorfindet, wie die Existenz aller Gegenstände der natürlichen Welt." (Schütz 1993:138)

Bezogen auf die erkenntnistheoretischen Fragen des Buddhismus haben wir es mit Schütz also mit einer anderen Herangehensweise an die Problematik der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen zu tun. Denn er überspringt sämtliche philosophisch-erkenntnistheoretischen Fragen nach den letztgültigen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen und wendet sich denjenigen subjektiven Bewußtseinsleistungen zu, welchen sich der Mensch in seiner "alltäglichen Lebenswelt" konkret gegenüber sieht, d.h. er kümmert sich ausschließlich um das, was Kant das "empirische Subjekt" genannt hatte, und zwar in Erscheinung eines vorherrschenden alltagsweltlichen "Erkenntnisstiles". Im Buddhismus dagegen wird von Erfahrungen eines nicht naiv-natürlichen, sondern meditativen Erkenntnisstiles ausgegangen, wobei diese aber nun nach buddhistischer Auffassung die "wahre" Existenzform des Ego zur Evidenz bringe. Man könnte daher vermuten, daß im Buddhismus eine entsprechende Unterscheidung zwischen transzendentalen und empirischen Subjekt, wie sie Schütz reflektierte, nicht unternommen wird. Im Gegenteil: das transzendente Subjekt wird mit dem empirischen identifiziert und behauptet, daß das, was im meditativen Erkenntnisstil als Subjekt erkannt wird, das "wahre", das "transzendente" Ich sei.<sup>54</sup>

---

auf sich selbst reflektierende Ich kein substanzielles Wissen haben könne, weil das, was als Ich erkannt werde, bereits ein durch die Funktionen des Erkenntnisapparates konstituiertes Ich sei; insofern wird unterschieden zwischen einem "empirischen Ich", welches als Erscheinung erkannt werden könne und dem "transzendentalen Ich", welches "anonym" bleibe

<sup>54</sup> Vgl. hierzu genauer Kap.3.2.3.2., 4.3.4.3.3.1.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied der Schütz'schen Mundanphänomenologie im Vergleich zur "transzendentalen" Husserls ergibt sich aus der dezidiert *soziologischen* Fragestellung, *wie sich die alltägliche Lebenswelt aus den sozialen Interaktionen als "gemeinsam" erlebte Erfahrungswelt herleitet*. D.h. Schütz beabsichtigt nicht allein eine Konstitutionsanalyse des Sinnes in der Sozialwelt, welche die bewußtseinsimmanenten Strukturen des Subjektes zu untersuchen trachtet, sondern die unhinterfragte Geltung der "Lebenswelt" im Schütz'schen Sinne wird auch auf soziale Ursachen zurückgeführt, die v.a. in den zwischenmenschlichen Interaktionen gründen. Im Gegensatz zu Husserl handelt es sich also bei der "Lebenswelt" im Schütz'schen Sinne nicht allein um eine **subjektzentrierte Realität**, sondern ebenfalls um eine **intersubjektiv gestiftete**:<sup>55</sup>

"Da wir auf das phänomenologische Problem der Konstitution der Intersubjektivität hier nicht eingehen können, müssen wir uns mit der Feststellung begnügen, daß ich in der natürlichen Einstellung des Alltags folgendes als fraglos gegeben hinnehme: a) die körperliche Existenz von anderen Menschen; b) daß diese Körper mit einem Bewußtsein ausgestattet sind, das dem meinen prinzipiell ähnlich ist; c) daß die Außenweltdinge in meiner Umwelt und der meiner Mitmenschen für uns die gleichen sind und grundsätzlich die gleichen Bedeutungen haben; d) daß ich mit meinen Mitmenschen in Wechselbeziehung und Wechselwirkung treten kann; e) daß ich mich - dies folgt aus den vorangegangenen Annahmen - mit ihnen verständigen kann; f) daß eine gegliederte Sozial- und Kulturwelt als Bezugsrahmen für mich und meinen Mitmenschen historisch als Bezugsrahmen vorgegeben ist, und zwar in einer ebenso fraglosen Weise wie die "Naturwelt"; g) daß also die Situation, in der ich mich jeweils befinde, nur zum Teil eine rein von mir geschaffene ist." (Schütz 1994:27; Herv., S.B.)

Indem sich Schütz in diesem Sinne **das Verhältnis von "Ich" und "Welt"** als einen sozial vermittelten erklärte, vermochte er nach Luckmann das Webersche Postulat nach Sinnadäquanz von Handlungserklärungen prinzipiell einzulösen und sei gerade dadurch zur Schlüsselfigur in der philosophischen Fundierung der

---

<sup>55</sup> Hierfür sind v.a. gesellschaftliche Typisierungen der Sprache verantwortlich (Srubar 1988:85)

Sozialwissenschaften geworden. (Luckmann 1991b:159) Denn das methodologische Grundproblem der Sozialwissenschaften bestehe ja gerade darin, daß die *objektiven* Eigenschaften historischer sozialer Wirklichkeiten auf den universalen Strukturen *subjektiver* Orientierung in der Welt beruhten, und daß die Beziehung zwischen Objektivität und Subjektivität weder blind verneint noch schlicht hingenommen werden könne, sondern genau expliziert werden müßte. Und gerade in diesem Sinne werde deutlich, daß der phänomenologische Ansatz von Schütz die Sozialwissenschaft "begründet" habe. Denn in der phänomenologischen Beschreibung der universalen Strukturen der Lebenswelt sei die Voraussetzung für eine *nicht*-historizistische, komparative Wissenschaft historischer Sozialwelten zu sehen. (S.159-160)

Wenn wir uns wieder dem beabsichtigten Vergleich der jeweilig spezifischen Erklärungsansätze zum Verhältnis von "Ich" und "Welt" in Buddhismus und Sozialphänomenologie zuwenden, so wirft die Schütz'sche Betonung der intersubjektiven Genese von "Wirklichkeit" eine wichtige Frage in bezug auf das buddhistische Wirklichkeitskonzept auf. Denn bisher hatten wir vor allem herausgearbeitet, daß der Buddhismus im Subjekt, genauer noch: in dessen "Leib" (die 5 Sinne und das Denken), das wichtigste Potential zur Erkenntnis der "Wirklichkeit" sieht. Doch im Vergleich mit den Prämissen von Schütz muß auch gefragt werden, ob und inwiefern daneben soziale Aspekte der Wirklichkeitskonstruktion eine Rolle spielen. Dies wirft jedoch konkret Fragen nach den kommunikativen und symbolischen Vermittlungsformen innerhalb der buddhistischen Religion auf, denen wir uns eingehend in Kap.4.3.4. zuwenden werden.

### **3. Multiple Wirklichkeitskonzepte: "Wahn" versus "mannigfaltige Wirklichkeiten"**

#### **3.1. Die sozialphänomenologische Frage, wie Wirklichkeit entsteht**

##### **3.1.1. Die "mannigfaltigen Wirklichkeiten" von Schütz**

**"'Alle realen Einheiten sind Einheiten des Sinnes'". Sinneseinheiten setzen sinngebendes Bewußtsein voraus (..). Zieht man den**

*Begriff der Realität aus den natürlichen Realitäten, den Einheiten möglicher Erfahrung, dann ist "Weltall", "Allnatur" freilich soviel wie All der Realitäten; es aber mit dem All des Seins zu identifizieren, und es damit selbst zu verabsolutieren, ist Widersinn. Eine absolute Realität gilt genau so viel wie ein rundes Viereck." (Husserl 1980:106)*

In Anlehnung an dieses funktionale Verständnis Husserls von Realität, welche sich in Abhängigkeit der Sinnkonstruktionen des subjektiven Bewußtseins als ein vielfältiges "All der Realitäten" darstellt, und in Weiterentwicklung der Theorie der Sub-universa des Pragmatikers William James, entwirft Schütz sein Konzept der "mannigfaltigen Wirklichkeiten". (Schütz 1971e; Schütz/Luckmann 1994a:48-61). Nach James müsse unter "Wirklichkeit" schlicht ein "Bezogensein unser tätiges und emotionales Leben" verstanden werden, alles, was unser Interesse hervorrufe, sei wirklich. (Schütz/Luckmann 1994a:48 in bezug auf James) Ebenso wie Husserl geht James daher von der Existenz unendlich vieler verschiedener Wirklichkeitsordnungen aus. (Ebd.) Da sich diese jedoch nicht aus einer etwaigen ontologischen Struktur ihrer Objekte, sondern - wie Husserl betonte (vgl. Zitat oben) - aus dem Sinn unserer Erfahrungen konstituierten, möchte Schütz diese verschiedenen Sub-universa der Realität als "Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur" verstehen, welchen das erfahrende Subjekt durch eben sein interessegeleitetes "Bezogensein auf", seiner intentionalen Zuwendung, den Akzent der Wirklichkeit verleihen könne. (S.49) Die "Lebenswelt" stellt damit ein vielfältiges **"Insgesamt an Wirklichkeiten"** (Hitzler 1988:22) dar, wie es sich in Abhängigkeit bestimmter sogenannter spezifischer **"Erlebnis- und Erkenntnisstile"** (Schütz/Luckmann 1994a:51-54), die charakteristisch für jedes Sinnggebiet sind, dem subjektiven Bewußtsein des Individuums darbieten. Die **Geschlossenheit** der Sinnzonen kommt aus jeweils sinnverträglichen Erfahrungen bezüglich des gerade vorherrschenden Erlebnisstiles zustande. Dabei erscheint ein Sinnggebiet aus der Sicht eines anderen stets als bloß fiktiv und inkonsistent, weil die Erfahrungen des einen Realitätsbereiches mit denen des anderen nicht sinnverträglich sind, da sie per definitionem gerade nicht denselben Erlebnis- und Erkenntnisstil aufweisen. Der Übergang von einem Sinnggebiet zu

einem anderen bedeutet synonym das Vertauschen zweier verschiedener Erkenntnisstile. Daher kann ein solcher Übergang nur als "Sprung" (Kierkegaard) verstanden werden. Dieser Sprung markiert den **diskontinuierlichen** Anschluß eines Sinngbietes zu einem anderen, und versinnbildlicht gleichzeitig die Geschlossenheit der Wirklichkeitsbereiche zueinander. (S.49-50) Die "mannigfaltigen Wirklichkeiten" bauen sich dabei als Modifikationen unterschiedlicher **Tensionen des Bewußtseins** (Bergson) auf, und konstituieren vielfältige, sich gegenseitig ausschließende Sinnzonen der Wirklichkeitswahrnehmung.

### **3.1.2. Die Bewußtseinsspannung als wichtigstes Regulativ für die Konstituierung eines geschlossenen Sinngbietes**

Jeder spezifische Erlebnis- und Erkenntnisstil eines geschlossenen Sinnbereiches definiert sich vollständig aus sechs konstitutiven Elementen: (1) einem bestimmten Grad der Bewußtseinsspannung, (2) einer vorherrschenden Form der Spontaneität (Leibniz), (3) einer besonderen Epoché, (4) einer spezifischen Form der Sozialität und (5) Selbsterfahrung sowie (6) einer besonderen Zeitperspektive. (Schütz/Luckmann 1994a:51-53)

An dieser Stelle soll zunächst nur auf das erste Element der Bewußtseinsspannung näher eingegangen werden, weil sie das wichtigste Regulativ für die Konstituierung einer geschlossenen Sinnwelt darstellt. Die weniger komplexen übrigen fünf Kennzeichen einer solchen Wirklichkeitsebene werden exemplarisch für die Beschreibung der "alltäglichen Lebenswelt" als ausgezeichnete Wirklichkeit der Sozialwelt vorgestellt. (Kap.3.1.4)

Über den Grad der **Bewußtseinsspannung** konstituieren sich nach der Theorie von Schütz (bzw. Bergson) verschiedene Ebenen des Bewußtseins, die unterschiedlichen geschlossenen Sinnwelten bzw. Wirklichkeiten entsprechen. (Schütz 1971e:243) Die Bewußtseinsspannung legt dabei den Bereich der Welt fest, der für das erlebende Subjekt gerade relevant, d.h. von Interesse ist. (Schütz/Luckmann 1994a:51) Die Bewußtseinsspannung definiert Schütz über den theoretischen Begriff der "attentionalen Modifikation" ("Wandlungen der Aufmerksamkeit") nach Bergson. Mit attentionaler Modifikation ist ein bestimmter Grad der



"Aufmerksamkeit auf das Leben" (Bergson) gemeint, worin Schütz dasselbe sieht, was Husserl das "Gerichtetsein des Ich auf das Leben" nannte. Mit Schütz handelt es sich also um "jene fundamentale Grundhaltung, die das Ich im jeweiligen Jetzt und So seinem Erlebnisablauf gegenüber einnimmt."<sup>56</sup> Durch solche Akte der aufmerkenden "Zuwendung" erst konstituieren sich für das Individuum sinnhafte Erlebnisse, welche sich als "wohlgrenzte Erlebnisse" von den verfließenden Erlebnissen in der reinen Dauer (durée) abheben. (Schütz 1993:53,63) Mit anderen Worten: das aufmerkende Hinblicken auf die Erlebnisse ist gleichbedeutend mit dem Sinnsetzen an sich. (S.94) Unter der reinen Dauer bzw. dem Bewußtseinsstrom begreift Bergson den originären Zeitablauf des Ich, nämlich den sukzessiven, kontinuierlichen und irreversiblen Strom der qualitativen Erlebnisse des Subjektes in ihrer Mannigfaltigkeit und Heterogenität. (Srubar 1988:55 in bezug auf Bergson) Es handelt sich dabei um eine Folge von ineinander übergehenden Zuständen des Bewußtseins (Schütz 1993:62), mit Husserl um eine "Urerlebnisreihe, die eine Reihe intentionaler Erlebnisse ist, Bewußtsein von."<sup>57</sup> Die Intentionalität, das Bezogensein, gehört demnach wesentlich zum Erlebnis selbst (Srubar 1988:105 bezüglich Husserl), wobei sich die Intentionalität in verschiedene Intensitätsgrade von der erinnernden Retention (als Noch-Bewußtsein der Urimpression) bis zur Reproduktion (als sekundäre Wiedererinnerung) unterscheiden läßt. (Schütz 1993:64) Die Intentionalität des Bewußtseinsstromes bewegt sich dabei zwischen zweierlei Polen, einem äußersten Subjektivismus und einem äußersten Objektivismus, Schütz spricht von den zwei Blickrichtungen des "einsamen Ich".(S.46-47) Bei erstem wendet sich der Blickstrahl im Sinne einer "Selbstschau" auf den "Inhalt des Flusses in seiner Flußform", also auf die Urerlebnisreihe, wobei sich die Bewußtseinsebene der reinen Dauer konstituiert. Bei zweitem fokussiert die Aufmerksamkeit in Form einer "Weltschau" die intentionalen Einheiten als Objekte in der homogenen Raumzeitwelt, die sich als Gegenpol zum Zeitfeld der inneren Dauer abhebt. Dabei ist das Ich mit seiner vollen Aufmerksamkeit auf die Außenwelt gerichtet. (S.63) Jede Form der Zuwendung des

---

<sup>56</sup> Schütz 1993:96-98; Schütz/Luckmann 1994a:51-52 in bezug auf Husserl und Bergson

<sup>57</sup> Schütz 1993:63 in bezug auf Husserl (1928)

Bewußtseins sei aber stets zeitlich "reflexiv", indem sie sich auf bereits abgelaufene Erlebnisse beziehe. Denn das Erfassen des Dauerflusses selbst setze schon eine Rückwendung gegen den Fluß der Dauer voraus. "In der Tat finde ich, wenn ich mich in den Ablauf meiner Dauer versenke, keinerlei voneinander abgegrenzte Erlebnisse vor. Jetzt schließt sich an Jetzt, ein Erlebnis wird und entwirft, indessen ein Neues aus einem Früher hervorwächst und einem Später weicht, ohne daß ich anzugeben vermöchte, was das Jetzt vom Früher und das spätere Jetzt vom soeben gewesenen Jetzt scheidet (...) Denn ich erlebe meine Dauer als einsinnigen unumkehrbaren Ablauf, und zwischen dem Soebengewesen und dem Jetzt-werdend, von Übergang zu Übergang also, bin ich *gealtert*. Aber dennoch: daß ich mein Altern erlebe, daß ich mein Jetzt und Sosein als ein Anderes als denn das Soeben-gewesen-sein erfasse, wird mir *innerhalb* des einsinnigen unumkehrbaren Ablaufs, also im schlichten Dahinleben in der Richtung meiner Dauer, nicht sichtbar. Auch dieses Erfassen des Dauerflusses selbst setzt schon eine Rückwendung gegen den Fluß der Dauer voraus, eine besondere Attitüde gegenüber dem Ablauf der eigenen Dauer, eine "**Reflexion**", wie wir es nennen wollen." (Schütz 1993:64; Herv.v. 'Reflexion', S.B.) Reflexion, Herausheben oder Wohlabgrenzen eines Erlebnisses bedeutet für Schütz damit auch synonym die Gedächtnisfähigkeit des Erinnerns. (S.64) Sinnhafte Erlebnisse, die sich eben durch das reflektierende Hinblicken konstituieren, könnten daher nur bereits abgelaufene, vergangene sein. Nur das Erlebte sei sinnvoll, nicht aber das Erleben. (S.68-69) Andererseits aber kann die Reflexion, wie Husserls Zeitstudien für Schütz aufwiesen, auch im Sinne einer vorphantasierenden Erinnerung in die Zukunft gerichtet sein.(S.74-77) Nach Srubar's Verständnis des Reflexivitätsbegriffs von Schütz stehe die Reflexivität für die in der Tatsache des Bewußtseins gegebene **Distanz** des Menschen zu sich selbst und zu seiner Umwelt<sup>58</sup>. In dieser Nicht-Identität von Sein und Bewußtsein liege sowohl der Grund dafür, daß der Mensch nach der Geltung der Welt überhaupt fragen müsse als auch die vielfältige Existenz der intentionalen Weltbezüge des Menschen - mit Schütz der "mannigfaltigen Wirklichkeiten". Die Distanz des Menschen zu sich selbst schließt

---

<sup>58</sup> Nach Srubar 1988:109 verweisen diese theoretischen Studien von Schütz auf ihre deutliche Kompatibilität mit der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie, insbesondere mit der bereits erwähnten Plessners

sein Vermögen ein, sich zu seinem schlichten Erleben modifizierend zu verhalten. Insofern habe Schütz unter der "Zuwendung" sowohl Akte spontanen, vorbewußten Verhaltens als auch Akte bewußter Reflexion gemeint. (Srubar 1988:108-109) Reflexive Akte aber sind damit eben keine intuitiven Erlebnisinhalte in der reinen Dauer, sondern gehören schon der raumzeitlichen begrifflichen Welt an (Schütz 1993:62) und können mit Formen des Denkens verglichen werden. Sie konstituieren sich auf der Basis des Gedächtnisses, welches eine notwendige leibliche Vorbedingung für die Sozialität des Menschen darstellt (Srubar 1988:56-67): "Es wäre also unrichtig, ohne jeden Vorbehalt zu behaupten, daß einem meiner Erlebnisse Sinnhaftigkeit zu präzisieren nichts anderes heiße, als daß dieses Erlebnis von mir erlebt wurde, daß es meiner Dauer zugehöre. Denn damit wäre gerade jene eigentümliche Spannung zwischen dem Erleben in der Dauer und dem Reflektieren auf das Erlebte, kurz zwischen Leben und Denken beiseite geräumt, auf welche die Rede vom Sinn hinzielt. Liegt aber das, was mit der Behauptung der Sinnhaftigkeit gemeint wird, weder in der noematischen Struktur, also im Erlebnis selbst, noch in der schlichten Zugehörigkeit zu meinem Dauerablauf, *dann ist jene Zuwendung zu der eigenen Dauer gewissermaßen mit einem **Lichtkegel** zu vergleichen*, welcher einzelne Phasen des Dauerstromes beleuchtet und dadurch abgrenzt: Nun sind sie erhellt und wir sagen von ihnen, sie seien hell." (Schütz 1993:94; Herv., S.B.)

### **3.1.3. Anknüpfungspunkt "Aufmerksamkeit": die aufmerkende Zuwendung im Schütz'schen Sinne als wichtigstes Instrumentarium der buddhistischen Meditation**

Hier sind wir nun auf eine äußerst auffällige Parallele zwischen Sozialphänomenologie und Buddhismus gestoßen, denn nach dem Satipatthana-Sutta gäbe es nur einen "einzigsten Weg" zur Überwindung des "Leidens", der in einer methodischen Ausbildung der sogenannten "Achtsamkeit" bestehe. Damit ist eine Form der "Innenschau" auf körperliche, emotionale und geistige Wahrnehmungsgegenstände des Denkens und Bewußtseins<sup>59</sup> gemeint,

---

<sup>59</sup> Diese werden in der klassischen Übungsanweisung des Satipatthana-Sutta als die "vier Grundlagen der Achtsamkeit" bezeichnet (D 22; zit.n.Nyanaponika 1979:171; vgl. Anhang II-XIX)

welche "Einsicht" - das Gegenteil von "Unwissenheit" - in die "Wirklichkeit" im buddhistischen Sinne ermöglicht. Unter "Achtsamkeit" kann aber, wie wir gleich sehen werden, die reflexive, aufmerkende Zuwendung im Schütz'schen Sinne verstanden, die ein Erlebnis aus dem Bewußtseinsstrom heraushebt. Nyanaponika beschreibt diesen Vorgang als ein "Sich-Abheben des Bewußtseins von seinem unterbewußten Grunde": "Die Achtsamkeit (..) ist aber keineswegs ein mystischer Geisteszustand, der nur wenigen Erlesenen verständlich und zugänglich ist. Achtsamkeit, in ihrer elementarsten Erscheinungsform ist vielmehr eine der Grundfunktionen des Bewußtseins, ohne welche es keinerlei Objektwahrnehmung gibt. Tritt nämlich irgendein genügend starker Reiz auf, so wird Achtsamkeit geweckt, und zwar in ihrer einfachsten Form, als das anfängliche Aufmerken, die erste Zuwendung des Geistes zum Objekt. Damit durchbricht das Bewußtsein den trägen, dunklen Strom des Unterbewußten, ein Vorgang, der sich während des Wachbewußtseins in jeder Sekunde unzählige Male vollzieht." (Nyanaponika 1979:17)

Ganz analog zu dieser buddhistischen Vorstellung über die Funktion der aufmerkenden Zuwendung im Zusammenhang mit "Unbewußtem" argumentiert Schütz bezüglich dem Leibniz'schen Perzeptionsbegriff. Danach hebe die "Aufmerksamkeit", welche hier als die "verworrenen Perzeptionen in ihrer Gesamtheit" verstanden werden, die beständig auf das "Ich" einstürzten und von Leibniz mit "dem Geräusch der Meeresbrandung" verglichen werden, eben bestimmte Perzeptionen aus dem "Branden" der verworrenen "unbewußten" Perzeptionen heraus<sup>60</sup>, ganz vergleichbar mit einem Konzentrationsvorgang, der den Blick auf "Adern im Marmor" (Leibniz) lenke. (Schütz 1936:26-27/14-7083) Im Buddhismus besteht ebenso die Vorstellung, daß der Geist oder das Bewußtsein, beständig durch eine unkontrollierte Wahrnehmungsflut überströmt wird (Amaravati Publications:11), wobei das permanente Herumirren des Geistes mit dem Symbol eines umherspringenden Affen symbolisiert wird. (Kantowsky 1993:42) Dabei gilt als Ziel der

---

<sup>60</sup> Die Auswahl der herausgehobenen Perzeptionen richtet sich nach der gerade aktuellen pragmatischen Relevanz des "Ich" (Schütz 1936:27/14-7083); im Buddhismus existiert der Begriff der Relevanz nicht, sondern wird in bestimmten Kontexten mit der Kategorie von "karma" ersetzt (vgl. Kap.3.2.3.1.)

"Achtsamkeitsübungen" die allmähliche "Beruhigung" des Affen bzw. die Steigerung der Konzentrationsfähigkeit des Geistes.

Interessant ist dabei desweiteren die wörtliche Übersetzung des Ausdrucks "Achtsamkeit" in Pali, der Sprache der kanonischen Texte des Buddhismus. Er lautet "sati" (als erster Wortbestandteil von "Satipatthana"<sup>61</sup>) und hat eine doppelte Bedeutung, nämlich sowohl Achtsamkeit als auch Gedächtnis (Nyanaponika 1979:18,23), zwei geistige Fähigkeiten, welche in der Wahrnehmungstheorie des Buddhismus funktional aufeinander bezogen werden: "Ohne die Gedächtniskraft würde die Achtsamkeit nur isolierte, unzusammenhängende Tatsachen auffassen, wie es zum großen Teil bei den Wahrnehmungen der Tiere der Fall ist." (S.18) Das Gedächtnis bzw. eine "schärfere Achtsamkeit" ermögliche dagegen eine vergleichende Einordnung der Wahrnehmung in frühere Erfahrungen (Assoziationen). Das assoziierende Wahrnehmen befähige desweiteren auch erst zu abstraktem Denken, was aber als notwendige Grundvoraussetzung für die spirituelle Entwicklung verstanden wird. (S.17-18) Im Vergleich mit den oben referierten Studien von Schütz kann man also behaupten, daß mit "Achtsamkeit" eben das gemeint ist, was Schütz die "Reflexion" nennt, und zwar ebenfalls im Sinne einer Abstraktionskompetenz des Bewußtseins und Intellekts. Mit anderen Worten: die buddhistische Meditation macht sich für ihre Methodik der "Innenschau" gerade das zunutze, was in der philosophischen Anthropologie als die spezifisch menschliche Fähigkeit beschrieben wird, Distanz zu sich selbst und zu seiner Umwelt zu nehmen.

Ganz entsprechend der wörtlichen Definition der "Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit" (Satipatthana-Sutta) könnten aus ihr hier nun eine Vielzahl von Textstellen herausgegriffen werden, die verdeutlichen, daß es bei der buddhistischen Meditation gerade darum geht, einen ebensolchen "Lichtkegel", wie ihn Schütz beschrieben hat, auf die Meditationsobjekte zu werfen. Wir wollen uns hier jedoch auf das erste Meditationsobjekt des Körpers beschränken:

---

<sup>61</sup> Der Lehrbegriff "Satipatthana" ist ein Kompositum und bedeutet das Gegenwärtighalten der Achtsamkeit auf die vier Hauptobjekte oder "Grundlagen" der Meditation (Körper, Gefühl, Bewußtseinszustand, Geistobjekte) (Nyanaponika 1979:23-24)

*"Da ist hier, o Mönche, der Mönch in den Wald gegangen, an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Behausung. Er setzt sich nieder, mit verschränkten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, die Achtsamkeit vor sich gegenwärtig haltend, und achtsam eben atmet er ein, achtsam atmet er aus.*

*Lang einatmend, weiß er: <Ich atme lang ein>; lang ausatmend, weiß er: <Ich atme lang aus>. Kurz einatmend, weiß er: <Ich atme kurz ein>; kurz ausatmend, weiß er: <Ich atme kurz aus>. <Den ganzen (Atem-)Körper empfindend, werde ich einatmen>, so übt er; <Den ganzen (Atem-)Körper empfindend, werde ich ausatmen>, so übt er. <Die (Atem-)Körper-Funktion beruhigend, werde ich einatmen>, so übt er; <Die (Atem-)Körper-Funktion beruhigend, werde ich ausatmen>, so übt er.*

*Gleichwie, o Mönche, ein geschickter Drechsler oder Drechslergeselle, wenn er lang anzieht, weiß: <Ich ziehe lang an>; wenn er kurz anzieht, weiß: <Ich ziehe kurz an>, - ebenso, o Mönche, weiß da der Mönch, wenn er lang einatmet: <Ich atme lang ein>; lang ausatmend weiß er: <Ich atme lang aus> ..."* (D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:171-172; vgl. Anhang. II-III)

Übersetzt man diese Textstelle in die Sprache von Schütz, so kann das Meditieren als ein sinnvolles Verhalten beschrieben werden. Genauer noch hat man es darüberhinaus sogar mit einer spezifischen Form des Handelns zu tun, weil diesem ein "Handlungsentwurf" vorausgeht (Schütz 1993:77-79): die in die Zukunft phantasierte Absicht, "den ganzen Atemkörper empfindend" einzuatmen. Da es nicht in den Raum eingreift, dürfen wir es mit der Schütz'schen Typologie des Handelns bis hierhin als eine Form des Denkens charakterisieren.

Andererseits haben wir es genau in diesem Kontext aber auch mit einem völligen Widerspruch zu dem zu tun, was Schütz sinnvolle Erlebnisse genannt hat. Denn seine Studien beziehen sich ausschließlich auf kognitive Strukturen der Lebenswelt, nicht aber auf "innere Erlebnisse", wie beispielsweise Gefühle (Hitzler 1988:29) oder, wie Schütz ausführt, sämtliche Erfahrungen des Leibes oder "Stimmungen" wie Freude, Trauer, Ekel etc. Jedoch stellen "Körper- und Gefühlsbetrachtungen" dagegen in der buddhistischen Meditation zwei der vier Gruppen der Meditationsobjekte dar. (vgl. Anhang II-IX) Schütz hingegen nimmt

von sämtlichen Erfahrungen, die sich durch ihre Zugehörigkeit zu dem "innersten Kern des Ich", der sogenannten "absolut intimen Person" (Scheler), an, daß sie unmöglich in einen reflektierenden Blick genommen werden könnten, da sie nicht erinnerbar seien. (Schütz 1993:69-70) Der Grund dafür sei, daß solche Erlebnisse an die Zeitstelle der inneren Dauer gebunden seien, sodaß sie zwar in ihren jeweiligen Jetztphasen erlebt werden könnten, jedoch nur in einer bloßen Leervorstellung des "Etwas erlebt habens", ihre anschauliche Reproduktion im Sinne eines Wie sei dagegen aber unmöglich. Unter dieser philosophisch-erkenntnistheoretischen Prämisse geht Schütz im Anschluß an Schelers Vorstellung der "absolut intimen Person" davon aus, daß von ihr zwar unzweifelbar angenommen werden müsse, daß sie **existiere**, allerdings aber bliebe sie allem möglichen Miterleben absolut verschlossen. (S.69,70,112) Der Buddhismus nimmt in diesem Kontext in zweierlei Hinsicht **eine genau entgegengesetzte Position** ein. Denn erstens wird die Existenz einer absoluten Person verneint. Und zweitens wird behauptet, daß eben diese Nicht-Existenz eines Selbst durch die methodischen Wegmarken des befreienden "Pfades" individuell erfahrbar seien - mit anderen Worten also, daß ein "Miterleben" im Sinne eines spezifisch buddhistischen Erlebnisstiles der absoluten "Leerheit" der Persönlichkeit möglich sei. Dieses Prinzip der Unpersönlichkeit ist eine zentrale Sinnkonstruktion aus derjenigen Sinnwelt, welcher im Buddhismus auf der Basis der meditativen Erfahrungen ein Wirklichkeitsakzent verliehen wird, wie wir in Kap.3.2.1. gleich sehen werden. Außerdem fällt in diesem Zusammenhang noch ein weiterer Widerspruch zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie auf: denn während wir gerade festgestellt haben, daß die buddhistische Meditation bei ihrer "Innenschau" an der Reflexionsfähigkeit des Menschen anknüpft, so hatten wir früher bei der Herleitung des religiösen Motivs eben dieses anthropologisch fundierte Argument nicht berücksichtigt gefunden. Dagegen war die religiöse Disposition des Menschen gerade nicht als eine Trennungserfahrung von Subjekt und Kollektiv verstanden worden, sondern als eine illusionäre "Wahn"-Vorstellung. Wie kann also erklärt werden, daß Buddhismus und Sozialphänomenologie die analoge anthropologische Prämisse der menschlichen Reflexionsfähigkeit verwenden, und dennoch verschiedene "Ich"-Konzepte entwickeln? Wir werden hoffentlich am Ende dieser Arbeit

die Antwort hierauf gefunden und zumindest skizzenhaft umrissen haben.

### 3.1.4. Die übrigen fünf Elemente eines spezifischen Erlebnisstiles am Beispiel der Wirklichkeit des Alltags

Neben der Bewußtseinsspannung spricht Schütz von fünf weiteren Elementen, die einen geschlossenen Sinnbereich vollständig konstituieren. Wir wollen diese kurz und exemplarisch an der Wirklichkeit des Alltags referieren.

(1) Die **Spontaneität** (Leibniz) eines subjektiven Erlebnisses variiert zwischen den zwei extremen Polen der puren Passivität, d.h. dem reinen cogitare, und der puren Aktivität im Sinne eines aktiven Bestrebens des Subjektes, zu immer neuen und anderen Perzeptionen zu gelangen. (Schütz 1936:9/1-7065;S.26/14-7083) Sinnvolle Spontaneität in Form einer aktiven Verwandlung der passiven Perzeptionen in Apperzeptionen herrscht in der Alltagswirklichkeit vor, indem das "Ich" durch seine Leibbewegungen in die Außenwelt eingreift. Dieses Handeln begreift Schütz als pragmatisch und bezeichnet es als "Wirken". (Schütz/Luckmann 1994a:52,63) Wie wir noch sehen werden, handelt es sich hierbei um einen völlig anderen Wirkensbegriff als beim buddhistischen. (Kap.4.3.2.)

(2) Mit **Epoché** ist ein besonderes phänomenologisches Verfahren der "Einklammerung" gemeint, indem in methodischer Absicht Zweifel an der "Wirklichkeit" der Welt erhoben wird.<sup>62</sup> Die natürliche Einstellung des Alltags ist dabei jedoch gerade dadurch charakterisiert, daß sie eben solchen philosophischen Zweifel an der Existenz der Welt und anderen Menschen als potentiellen Interaktionspartnern "ausklammert". In der natürlichen Einstellung suspendiert der Mensch somit die Vorstellung, daß die "Welt" anders sein könnte, als sie in der Bewußtseinsspannung der "hellen Wachheit" erscheint. (S.53,63)

(3) Desweiteren zeichnet sich jeder Sinnbereich durch eine besondere Form der **Sozialität** aus. Der Träumende ebenso wie der wissenschaftlich Reflektierende ist "einsam", während sich dagegen

---

<sup>62</sup> Die phänomenologische Epoché wird ausführlich in Kap.4.1. beschrieben



die Alltagswirklichkeit durch die Erfahrung einer intersubjektiven, kommunikativen Sozialwelt auszeichnet. (S.53,63)

(4) Die spezifische Form der **Selbsterfahrung** variiert zwischen verschiedenen rollentypischen Aspekten. Im Alltag erfährt sich das "Ich" als Urheber seines Handelns und damit als ungeteiltes, ganzes Selbst (Schütz 1971e:247), aber auch als Träger verschiedener sozialer Rollen. (Schütz/Luckmann 1994a:63)

(5) Die **Zeitperspektive** eines spezifischen Erlebnisstiles liegt je nach vorherrschender Bewußtseinsspannung auf einem Spektrum zwischen der "inneren Dauer" des Bewußtseinsstromes und der äußeren Welt-Zeit. Im Schnittpunkt beider hat die soziale Standardzeit der intersubjektiven Lebenswelt ihren Ursprung. (S.53,63)

### 3.2. Buddhismus: Dichotome Wirklichkeiten oder die Welt der "Insider" als geschlossene Sinnwelt

#### 3.2.1. Die Lehre von der "Leerheit" als zentrale Sinnkonstruktion im Buddhismus

*"Angenommen ein Mann, der Augen hat, betrachte sich die vielen Wasserblasen auf dem Ganges, und er beobachte und untersuche sie gründlich; nachdem er dies getan habe, erschienen ihm diese leer, unwirklich und ohne Kern. In derselben Weise betrachtet der Mönch alles Körperliche, alle Gefühle, Wahrnehmungen, Geistesformationen und alles Bewußtsein, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder edel, fern oder nahe, und er erkennt sie als leer, nichtig und wesenlos."*

(S 23,95; zit.n. Nyanatiloka 1976:109)

Erinnern wir uns daran (Kap.2.1.2.), daß im Buddhismus a) die eigentliche Ursache für das "Leiden" in einer Trennungserfahrung des Subjektes gegenüber seiner Umwelt gesehen und b) diese jedoch als illusionär verstanden wird, so nähern wir uns nun der spezifisch buddhistischen Ursachenerklärung hierfür. Denn was auf der einen Seite dem "Mann auf der Straße"<sup>63</sup>, der gerichtet auf sein

---

<sup>63</sup> Nach Schütz (1972) ist dies derjenige Idealtyp, der mit einem Rezeptwissen ausgestattet ist, welches ausschließlich für die Bewältigung seiner spezifischen Alltagsinteressen notwendig ist;

pragmatisches Interesse im Alltag, als typisches Charakteristikum einer Wasserblase - aber unmöglich seines Selbst - erscheint, gilt andererseits dem buddhistischen Religions-"Experten" als "wirkliche" Existenzform der Persönlichkeit. Die "Fraglosigkeit" dieser Überzeugung gründet dabei auf dem "Insider"-Wissen<sup>64</sup> des meditierenden Mönchs, daß die Vorstellung eines substanzhaften "Ich" nur durch ein wirkungsvolles Zusammenspiel von **Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Geistformationen** (d.h. Denken)<sup>65</sup> und **Bewußtsein**<sup>66</sup> zustande komme. (Kantowsky 1993:54) Diese spezifisch buddhistisch gedeuteten, erkenntnistheoretischen Elemente werden im Satipatthana-Sutta in Kurzform damit gleichgesetzt, was das "Leiden" im Kern ausmache, und werden als die "**fünf Daseinsgruppen**" (khanda) oder auch "**Gruppen des Anhangens**" (Nyanatiloka 1976:106) bezeichnet<sup>67</sup> - übersetzt in die hier verwendeten "Konstruktionen zweiter Ordnung" also: Sinnkonstruktionen darüber, wie die "Welt" aus buddhistischer Sicht "in Wirklichkeit" vorzustellen ist. Die fünf Khandas definieren nun vollständig das, was im Buddhismus sowohl unter

---

präzisere Wissensformen wie die des "Experten" auf Spezialgebiet sind für ihn nicht relevant (S.87-89,96-97)

<sup>64</sup> Der "insider" ist nach Schütz einer der vier Idealtypen, die sozial abgeleitetes Wissen vermitteln; typisch ist für ihn, daß sein Relevanzsystem, d.h. sein interessegeleiteter Wissensvorrat sich von dem des anderen, dem Wissen vermittelt wird, substanzuell unterscheidet (Schütz 1972:98-99); dieser Typ wurde hier dem Typ des "Augenzeugen" deswegen vorgezogen, weil dem Mönch aufgrund seiner Sozialisationserfahrungen innerhalb der Mönchsgemeinschaft ein spezifischer Wissensvorrat bezüglich dem Erlebnisstil der Meditation gegenüber den "unwissenden Weltlingen" (Nyanatiloka 1976:109), die an ein substanzielles "Ich" glauben, unterstellt wird

<sup>65</sup> Kantowsky 1993:54; der Begriff der Geistformationen ist äußerst komplex (vgl. Nyanatiloka 1976:106-111): eine einfache Übersetzung ist Denken, jedoch wird darunter auch der "auf Form, Ton, Duft, Geschmack, Körpereindruck und geistiges Objekt gerichtete Wille" (S.108 in bezug auf S 22,56; Hervorhebung, S.B.) verstanden; man könnte vermuten, daß dies vergleichbar ist mit Bergsons élan vital oder Leibniz Begriff der Spontaneität

<sup>66</sup> Damit sind im Buddhismus die auf den sechs Sinnesbasen gegründeten Wahrnehmungsmodalitäten von Auge, Ohr, Nase, Geschmack, Geruch, taktile Wahrnehmung und Denken gemeint (Nyanatiloka 1976:108-109)

<sup>67</sup> Die "erste edle Wahrheit" lautet vollständig: "Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden? Geburt ist Leiden, ... von Liebem getrennt sein ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden; kurz gesagt, die fünf Gruppen des Anhangens sind Leiden." (Vgl. Anhang XIII)

"Welt" als auch "Ich" verstanden wird. (Ebd., Nyanaponika 1979:194) Dabei ist ihr ausgezeichnetes Charakteristikum, daß sie an sich "leer" sind, d.h. daß ihnen keinerlei Realität zuerkannt wird,<sup>68</sup> und daß sie bloß als verschiedene "Gesichtspunkte jener unaufhörlich aufeinanderfolgenden einzelnen Bewußtseinsmomente" begriffen werden, "die mit ungeheurer, unmeßbarer Geschwindigkeit alle Augenblicke aufblitzen und dann unmittelbar darauf für immer verschwinden". (Nyanatiloka 1976:107-108) Dieser "rastlos vorwärtsströmende Fünfkhanda-Prozeß" aber sei die Ursache für die Entstehung der Illusion eines konkreten "Ich" (S.109), wenn keine "Einsicht" in die beschriebene Zeitstruktur<sup>69</sup> des an sich aber "leeren" Bewußtseins vorhanden sei. Was also an früherer Stelle (Kap.2.2.2.) in unserem Vergleich als eine Divergenz der Sinnfundamente, denen jeweils letztgültige Evidenz zugeschrieben wird, auffiel, konkretisiert sich nun als eine Gegeneinanderstellung zweier geschlossener Sinnwelten. Dabei zeichnet sich die Sinnwelt der buddhistischen "insider", wie die Beschreibungen Nyanatilokas und Nyanaponikas eben andeuteten, durch spezifische Formen der Selbsterfahrung, der Zeiterfahrung, der Bewußtseinsspannung und einer Epoché aus, welche Zweifel an der Existenz einer substanzhaften Persönlichkeit erhebt. Dies sind alles, wie in Kap.3.1.4. aufgezählt, konstitutive Elemente geschlossener Sinnbereiche nach Schütz.<sup>70</sup> Es soll nun im folgenden dargestellt werden, inwiefern diese "Wirklichkeit" sich aus der Sicht des Buddhismus von der "Lebenswelt des Alltags" abgrenzt, und wie damit die **Geschlossenheit** gegenüber dieser aufgewiesen wird. Da die "Wirklichkeit", wie sie der Buddhismus beschreibt, auf der Basis der Meditationsmethodik der buddhistischen "insider" ihren Realitätsakzent erhält, soll sie im folgenden als **"Welt der meditativen Erfahrung"** bezeichnet werden.

### 3.2.2. Die Abgeschlossenheit der "Welt der meditativen Erfahrung" im Gegensatz zur "Lebenswelt des Alltags"

<sup>68</sup> Nyanatiloka (1976:107, Tab. (II)) nimmt hier lediglich bestimmte "Geistformationen" wie das "Aufmerken", den "Willen" u.ä. aus; ihre teilweise inhaltliche Verwandtschaft mit dem Schütz'schen Begriff der "Reflexion" ist eklatant

<sup>69</sup> Wie wir noch sehen werden, ähnelt diese Zeitstruktur ganz deutlich dem Bewußtseinsstrom im Sinne Bergsons (vgl. Kap.5.)

<sup>70</sup> Eine überblicksartige Zusammenstellung der Elemente des buddhistischen Erkenntnisstiles in Kap.5

Im Buddhismus stößt man immer wieder auf einen Gegensatz von "Unwissenheit", "Wahn" oder "Verblendung" einerseits, was nach der zweiten buddhistischen Kernthese das "Leiden" erzeuge, und andererseits "Weisheit", "rechte Erkenntnis" oder "Einsicht", die synonym mit der Kompetenz zur Überwindung des " Leidens" gesetzt werden. "Unwissenheit" - oder auch eines der entsprechenden Synonyme hierfür - bedeutet dabei schlicht das Nicht-Verstehen von drei Prinzipien, die die "Welt der meditativen Erfahrung" vollständig beschreiben. Sie werden im Buddhismus als die sogenannten "drei Daseinsmerkmale" (tilakkhana) bezeichnet. (Nyanatiloka 1976:220-221) Das erste Prinzip der "Leerheit" (anatta) wurde gerade im letzten Kapitel erläutert, die beiden anderen sind Aussagen über die grundsätzliche "Vergänglichkeit" und "Leidhaftigkeit" der "Wirklichkeit". Alle diese "Sets von sinnstiftenden Annahmen über die Welt" sollen hier vollständig aufgezählt werden. Diese sind:

1. die Annahme über die **Vergänglichkeit** (anicca) aller Elemente der "Wirklichkeit", egal ob materieller, körperlicher oder geistiger Natur<sup>71</sup>. *"Alle Gebilde, die sich da zwischen dem Aufschnehen des Körpers (Geburt) und seinem Niederlegen (Tod) befinden, sind vergänglich (anicca). Und wieso? Weil sich da ein Entstehen und Hinschwinden zeigt, ein Anderswerden, weil die Gebilde bloß für eine Zeit bestehen und dem Beständigen widerstreben."* (Nyanatiloka 1976:221) Während Schütz dieses Prinzip mit der "grundlegenden Sorge" des Menschen um die Begrenztheit seines Lebens umschreibt und dieses als ein universal gegebenes Wissensselement der "Lebenswelt" versteht (1979c:262),<sup>72</sup> wird dagegen im Buddhismus grundsätzlich die "Unwissenheit" um dieses Prinzip behauptet. Nur die Meditationserfahrungen dagegen führten zur "Einsicht", d.h. zum Wissen um dieses Grundmerkmal der

---

<sup>71</sup> Mit den beiden letzten sind insbesondere auch die "fünf Daseinsgruppen" (Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Denken und Bewußtsein) gemeint

<sup>72</sup> Da es sich aber dabei um eine "Grundstruktur" der Erfahrungen der Lebenswelt handelt, kommt es in der natürlichen Einstellung im Gegensatz zu spezifischen Erfahrungen nicht in den Griff des Bewußtseins (Schütz/Luckmann 1994a:138); unter der buddhistischen Perspektive wäre dies gleichbedeutend mit der Behauptung, man bliebe in der Alltagseinstellung in "Unwissenheit" darüber

"Wirklichkeit", welches in der spezifischen Zeitperspektive der "Welt der meditativen Erfahrung" besteht.

2. die Annahme, daß alle Elemente der "Wirklichkeit" dem **Leiden** (dukkha) unterliegen. Dieses Prinzip ist uns bereits bekannt und hat seine Ursachen nach der Logik des Buddhismus in einer illusionären Vorstellung von einer Trennung zwischen Subjekt und Kollektiv. Darüberhinaus hängt das "Leiden" aber auch unmittelbar mit dem ersten Prinzip der Vergänglichkeit zusammen, und besteht ganz allgemein nach dem Text des Satipatthana-Sutta in einem Wunsch, dessen Realisierung für das Subjekt grundsätzlich unmöglich ist: *"Den dem Altern, dem Sterben, den Sorgen, Klagen, Schmerzen, der Trübsal und Verzweiflung unterworfenen Wesen steigt der Wunsch auf: 'Ach, daß wir doch nicht mehr diesen Dingen unterworfen wären, daß uns doch diese Dinge nicht mehr bevorstünden!' Solches aber läßt sich nicht durch Wünschen erreichen. Das ist das Leiden beim Nichterlangen dessen, was man wünscht."*<sup>73</sup>

3. die Annahme, daß alle Elemente der Wirklichkeit "**leer**" (anatta) sind, d.h. keinen festen und unveränderlichen Kern haben, sondern daß sie einem ständigen Prozeß des Wandels unterliegen.

Inwiefern kann man nun behaupten, daß die "Welt der meditativen Erfahrung" als der Erfahrungswelt des Alltags im Schütz'schen Sinne entgegengesetzt zu verstehen ist?

Zunächst einmal verweisen die kanonischen Texte des Buddhismus selbst darauf, daß Ansichten, welche aus der Sicht des buddhistischen Weltbildes als "falsch" verstanden werden, ebensolche sind, wie sie gerade umgekehrt den laienhaften "Weltlingen" plausibel erscheinen. Denn gerade so wie der "Mann auf der Straße" nur den Wasserblasen auf dem Ganges die Qualität der Leerheit zuschreibe, könnten auch die "unwissenden" Laien die Illusion des "Ich", welche durch den rasend schnellen Wahrnehmungsprozeß der fünf Daseinsgruppen vermeintlich in "Erscheinung" trete, nicht der "Wirklichkeit" gemäß durchschauen:

**"Da gibt es sechs Ursachen für falsche Ansichten. Ein unwissender Weltling, der die Lehre nicht kennt, der glaubt vom Körper: Das bin Ich, das ist Mein, das ist mein Ich. Er glaubt vom Gefühl: Das bin Ich, das ist Mein, das ist mein Ich. Er glaubt von der Wahrnehmung: Das bin Ich, das ist Mein, das ist mein Ich. Er**

<sup>73</sup> D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:185-186; Anhang XV

***glaubt vom Bewußtsein: Das bin ich, das ist Mein, das ist mein Ich. Von allem, was er sieht, hört, riecht, schmeckt, tastet, denkt; von allem, was er erlangt, wonach ihn verlangt und woran sein Denken haftet, von all dem glaubt er: Das bin Ich, das ist Mein, das ist mein Ich.***"<sup>74</sup>

Hier wird sehr deutlich, daß die "falschen Ansichten" nicht irgendwelchen beliebigen religiösen Glaubensinhalten zugeschrieben werden, sondern ein universalistisches Erklärungsmodell herangezogen wird, welches Prozesse der Erkenntnis und der Wahrnehmung dafür verantwortlich machen, daß unterschiedliche "Wirklichkeiten" in Abhängigkeit von unterschiedlichen Graden der "Achtsamkeit" von einerseits "Mönch" und andererseits "Weltling" sich konstituieren. Die Parallele zur Kategorie der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" ist nicht zu übersehen, allerdings unterscheidet sich das buddhistische Konzept multipler Wirklichkeiten durch seine Dichotomisierung in "wahr" und "falsch".

Desweiteren markiert das Prinzip der Leerheit oder des "Nicht-Ich" (anatta) die gegenseitige Ausschließung der "Welt der meditativen Erfahrung" und der "Wirklichkeit des Alltags". Denn in der "natürlichen Einstellung" erfährt der "hellwache, erwachsene" Mensch diese Wirklichkeit als intersubjektive Welt, in der er seine Mitmenschen keineswegs als dynamische Phänomene eines ständig sich wandelnden Selbst interpretiert, sondern als ausgezeichnete Personen, die für ihn als Zentren sozialen Handelns fungieren. (Schütz 1971e:238-239)

Schließlich zeugen unterschiedliche Relevanzstrukturen in den jeweiligen Wirklichkeiten für die Geschlossenheit der Sinnbereiche zueinander. So erklärt sich Nyanaponika die Tatsache, daß eine "unverblendete Wirklichkeitserkenntnis" voller "Weisheit" "in normalen Lebenslagen" nicht angestrebt werde, damit, daß dies entsprechend den vorherrschenden Interessen auch gar nicht nötig sei. Seine diesbezüglichen Beschreibungen erinnern dabei eindeutig an die lebensweltlichen Strukturen der "typisierenden" Auslegung und Deutung des Alltags, welche genau dann "bis auf weiteres" abgebrochen werden, wenn sie der "typischen" Bewältigung des anstehenden Problems genüge tun, sodaß hierfür hinreichende

---

<sup>74</sup> M 22; zit.n. Kantowsky 1993:55-56; Herv., S.B.

Handlungsmuster Routine und Schnelligkeit gewährleisten können (Soeffner 1989:17-18):

"Im normalen Lebenslauf ist freilich der Mensch meist weniger daran interessiert, Dinge und Menschen wirklichkeitsgemäß zu verstehen, sondern es ist ihm vor allem daran gelegen, seine persönliche Beziehung zu ihnen vom (...) Nützlichkeitsstandpunkt aus zu bestimmen und zu regeln. Er wird daher meist mit den ersten "Signalen" zufrieden sein, die er von den äußeren Eindrücken oder seinen eigenen Gedanken erhält, und diese sind schon häufig mit gewohnheitsmäßigen (...) Reaktionen assoziiert (...). Bei vertrauten Eindrücken wird die Aufmerksamkeit gewöhnlich nur so lange bei den betreffenden Objekten verweilen, als es nötig ist, um deren erste "Signale" aufzunehmen. (...) Bei einem guten Teil der so überaus zahlreichen unbedeutenden Eindrücke des Alltags mag die Beschränkung auf ihr erstes Signal und auf die eingeübte Reaktion darauf ausreichend sein; sie bedeutet eine unerläßliche Vereinfachung und Kraftersparnis innerhalb eines immer verwickelter werdenden Lebens." (Nyanaponika 1979:136; Herv.,S.B.)

Interessanterweise wird die Fähigkeit des interessegeleiteten Deutens und Auslegens, welches Nyanaponika in der Regel als "assoziierendes Denken" bezeichnet (S.151-153), im Buddhismus auf eine Art philosophisch-anthropologisches Erklärungsmodell rückgeführt und mit einer spezifischen Evolutionsentwicklung des Menschen und seines Geistes verknüpft: "In der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes war (...) das assoziative Denken ein großer Fortschritt gegenüber einer Wahrnehmungswelt isolierter Eindrücke. Es war ein wichtiger Schritt, denn er ermöglichte es dem Menschen, aus Erfahrungen zu lernen, allgemeine Schlüsse aus ihnen zu ziehen, und das führte ihn auch zur Entdeckung und Anwendung kausaler Gesetzmäßigkeit." (S.151) Mit anderen Worten: es befähigte den Menschen zur Reflexion seiner Erfahrungen und deren methodischer Bearbeitung. Und im Umkehrschluß setzt der Buddhismus gerade an diesem Reflexionspotential wieder an, wenn gefordert wird, das "assoziierende Denken" mithilfe der "Achtsamkeit" in einer "heilsamen" Weise zu bearbeiten. Denn so wird in routineartigen Handlungs- und Deutungsmustern auch eine gefährliche "Macht der Gewohnheit" gesehen, die vorschnelle "Vorurteile" generiere und die Sicht auf die "Wirklichkeit" verstellen würde. Solche Muster

aber könnten durch die Kultivierung der "Achtsamkeit" in bezug auf sich und andere abgebaut werden. (S.146-153) Ebenso wie in Kap.3.1.3. schon gezeigt, knüpft die buddhistische Meditationstechnik hier also wiederum an der Distanzfähigkeit des menschlichen Bewußtseins zu sich selbst an. Dabei weist die reflektierende Bearbeitung von Alltagserfahrungen und -routinen, die in diesem Zusammenhang gefordert wird, in Form einer Distanzierung vom aktuellen Handlungsdruck des Alltags auf eine **quasi-"wissenschaftliche"** Einstellung hin, die im buddhistischen Erkenntnisstil erzeugt werden soll. In dieser Einstellung wird dabei eine "Wirklichkeit" jenseits der des Alltags konstituiert. Was den Buddhisten jedoch von der reflektierenden Einstellung des Wissenschaftlers unterscheidet, ist insbesondere die grundsätzlich andere Qualität der Daten, die methodisch bearbeitet werden und welche folgerichtig zu anderen "Gütekriterien" der begründeten Interpretation führen müssen.<sup>75</sup> Doch hierauf werden wir in Kap.4.3. erst spezifischer eingehen können.

### **3.2.3. Fazit: Die Wahrnehmung von Wirklichkeit aus buddhistischer Sicht**

Fassen wir das buddhistische Erklärungsmodell zur "Wahrnehmung von Wirklichkeit und den Konzepten von "Ich" und "Welt" nochmals kurz zusammen. Dieses ist vollständig vom Prinzip der Leere (anatta) geprägt. Wir erinnern uns, daß sowohl "Welt" als auch "Ich" in ihrem Kern als substanzlos beschrieben werden. Diese "Weltansicht" hat ihre Evidenz in der meditativen Analyse des Bewußtwerdeprozesses, der dabei in die fünf "Daseinsgruppen" von Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Denken und Bewußtsein zerfällt. In der nicht-meditativen Einstellung kommt es zur Identifikation des "Ich" mit den einzelnen Schritten des Erkenntnisprozesses und die Illusion einer Persönlichkeit entsteht. Dies ist die Form der "unwissenden" und "verblendeten" Wahrnehmung der Wirklichkeit, d.h. von "Ich" und "Welt" als etwas Dauerndem und Substanziellem. Das Gegenteil davon jedoch sei "wahr" und wird z.B. im Falle des "Nicht-Ich" mit dem Symbol der Wasserblasen auf dem Ganges versinnbildlicht. Ein anderes Symbol hierfür besteht im Bild eines

---

<sup>75</sup> Zum reflexiven Erkenntnisstil der Wissenschaft und ihren Gütekriterien in Abgrenzung zum alltäglichen Erkenntnisstil vgl. Soeffner 1989:23-32



leeren Hauses mit offenen Türen und Fenstern, welche die sechs Sinnestore repräsentieren. (Kantowsky 1993:56) Durch diese bricht die vermeintliche "Außenwelt", die aus den Sinnesobjekten gedacht wird ("*Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körperindrücke und Geistobjekte*"<sup>76</sup>) in die "Leere" des "Nicht-Ich" hinein, wobei aus der **Berührung** mit dem an sich inhaltslosen sechsfachen Bewußtsein der Sinne und dem Denken ("*Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist*"<sup>77</sup>) ein **Gefühl** erzeugt wird. Dieses Gefühl wiederum wächst sich zu einer **Wahrnehmung** aus, welches zu einer **Vorstellung** weiterverarbeitet und in **Begriffe** gefaßt wird. Diese werden auf die Welt **projiziert** und bilden selbst wieder die Grundlage dafür, **wie** die "Welt" vom Subjekt wahrgenommen wird.<sup>78</sup>

### 3.2.3.1. "Konstruktionen erster Ordnung" versus "Wiedergeburt" und "karma"

Im Vergleich mit Schütz könnte man an dieser Stelle behaupten, es handele sich bei der beschriebenen "begrifflichen" Ausbreitung der "Welt" um "Konstruktionen erster Ordnung". Denn in bezug auf Whitehead betont Schütz, daß das im alltäglichen Leben wahrgenommene Ding stets mehr als eine einfache Sinnesvorstellung sei, und daß unser gesamtes Wissen von der Welt Konstruktionen enthalte, d.h. einen Verband von Abstraktionen, Generalisierungen, Formalisierungen und Idealisierungen, welche sich maßgeblich orientiert an den aktuellen Relevanzen, d.h. Interessen, in "typisierender" Form konstituieren. (Schütz 1971a:3,5) Insofern seien alle Tatsachen immer schon durch unsere Bewußtseinsabläufe ausgewählte Tatsachen, sodaß sich die Wirklichkeit der Welt nie in ihrer Vollständigkeit repräsentiert, sondern nur in einer Anzahl "typischer" Aspekte, welche nach ihrer Relevanz für die Bewältigung des Alltags oder anderer Standpunkte von Denkstilen ausgewählt wurden. (S.5-6) Im Gegensatz zu Schütz enthält jedoch

<sup>76</sup> Vgl. D 22, Anhang XV/Kap.2.1.2.

<sup>77</sup> Vgl. D 22, Anhang XVI/Kap.2.1.2.

<sup>78</sup> Vgl. M 18, zit. bei Kantowsky 1993:52 und Diagramm über den "Bewußtwerdeprozeß" von Shanti Strauch im Anhang A XXI

die buddhistische Theorie des Wahrnehmungsprozesses kein Analogon zu dem, was Schütz die Relevanz nennt. Dafür wird der Begriff von "karma" herangezogen, was soviel bedeutet wie "Wirken" oder "Wille zur Tat". (Nyanatiloka 1976:98) Dieses "Wirken" äußert sich in Gedanken und Handlungen und es bedingt insbesondere die Art und Weise, **wie** das "Ich" die "Welt" zukünftig in Begriffe faßt und **wie** sie ihm als "wirklich" erscheint. Nach Nyanaponika könne man sich unter "karma" Energien vorstellen, die ein Mensch durch sein Denken geschaffen hat und welche sich fortsetzen. (zit.n. Kantowsky 1993:70) In diesem Sinne breitet sich nach buddhistischer Auffassung die "Welt" in Abhängigkeit der "Greiftendenzen" des Subjektes aus dem Zentrum des an sich "leeren" "Ich" heraus aus. Dieses Phänomen wird papanca, das vielfältige Ausbreiten der Welt, genannt, unter welchem in einer anderen Lesart auch die Entstehung von "Begehren", Haß oder Neid verstanden wird, auf der Basis derer das Rad der Wiederkehr angetrieben wird. (Nyanatiloka 1976:158) Das Konzept von "karma" ist in diesem Sinne sehr eng mit der buddhistischen Wiedergeburtstheorie verknüpft. Wenn wir uns an die entsprechende Passage des kanonischen Textes hierzu erinnern<sup>79</sup>, handelt es sich um Formen des "Begehrens", welche für die Konstituierung der "leidhaften" Welt verantwortlich gemacht werden. Vor dem Hintergrund der buddhistischen Erkenntnistheorie über den Bewußtwerdeprozeß ist nun klar, daß das "sinnliche Begehren" die notwendige leibliche Grundlage, für den gesamten schrittweisen Aufbau der als Illusion gedeuteten Trennungserfahrung von Subjekt und Kollektiv darstellt. Im Gegensatz zu dieser Art des "Begehrens" weisen die beiden anderen Formen, die im selben Kontext genannt werden, das "Daseins-Begehrens" und das "Nichtseins-Begehren", aber nun ganz konkret auf "Welt"-Vorstellungen hin, die nach Schütz'scher Auffassung die

---

<sup>79</sup> "Was (...) ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens? Es ist dies jenes Wiederdasein erzeugende (...) Begehren, nämlich das **sinnliche Begehren**, das **Daseins-Begehren** und das **Nichtseins-Begehren**. Wo (...) entsteht dieses Begehren (...)? Bei den lieblichen und angenehmen Dingen in der Welt (...). Auge, Ohr, (...), aus dem Bewußtseinseindruck entstandenes Gefühl, Wahrnehmung, **Wille**, Begehren, Gedankenfassen und Überlegen, die durch Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körperereindrücke und Geistobjekte bedingt sind, alle diese sind etwas Liebliches und Angenehmes. Da entsteht dieses Begehren (...)." (Vgl. Kap.2.1.2.; Herv., S.B.)

"Lebenswelt" transzendieren. Denn sie beziehen sich auf zwei von drei Dimensionen des buddhistischen Weltbildes, die die erste Dimension des "Dasein(s) der Fünfsinnenwelt" überschreiten: das "Dasein in (der) übersinnliche(n), feinkörperliche(n) Himmelswelt" und das "Dasein in unkörperlicher Himmelswelt". (Nyanatiloka 1976:45)

Wie hier deutlich wird, überschreitet dies die Schütz'sche Erklärung der Wirklichkeitswahrnehmung bei weitem und stellt eine spezifische historisch und kulturell geprägte "Weltansicht" dar, deren "Wirkens"-Begriff in krassem Gegensatz zur Kategorie des "Pragma" nach Schütz steht. (Vgl. Kap.4.3.4.2., Kap.4.3.2.)

### **3.2.3.2. Exkurs: Der buddhistische Wahrnehmungsprozeß im Vergleich zu Kant**

Wenn wir den buddhistischen Bewußtwerdeprozeß - allerdings unter Ausgrenzung der Wiedergeburtstheorie als konkrete historisch-kulturelle Lesart desselben - mit der Erkenntnistheorie von Kant vergleichen, so fallen einige Gleichheiten auf. Nach Kant gibt es zwei "Stämme" des Erkenntnisvermögens, einen ästhetischen und einen logischen, d.h. auf der einen Seite die Sinnlichkeit und auf der anderen den Verstand. Beide wirken zusammen und bedingen sich gegenseitig. Die Sinnlichkeit liefert Anschauungen, d.h. Empfindungen, der Verstand bzw. das Denken formt diesen sinnlichen Empfindungsrohstoff weiter, erhebt ihn zu Begriffen und verbindet die Begriffe zu Urteilen. (Störig:410)

Nach Kant liegen die Grenzen der Erkenntnis dort, wo der Bereich sinnlicher und darauf aufbauender begrifflicher Erfahrung überschritten wird, d.h. konkret daß alle Erkenntnisprozesse auf die Welt der Erscheinungen beschränkt bleiben. Dementsprechend könne sich das Subjekt nur als Erscheinung, d.h. als bereits durch die Funktionen des Erkenntnisapparates konstituiertes Ich erkennen, dabei aber diese Funktionen selbst nicht hinterblicken. Hieraus erfolgte seine bereits referierte Unterscheidung zwischen einem "transzendentalen" Subjekt, von dem wir kein substanzielles Wissen haben, das anonym bleibt, da nicht hintergebar, und einem "empirischen" Subjekt, welches sich durch die Leistungen der 5 Sinne **und** (!) des Verstandes konstituiert.<sup>80</sup> Obwohl der Buddhismus,

---

<sup>80</sup> Art."Ich", in: Enzyklopädie:160-165

wie schon einmal erwähnt (Kap.2.2.4.), eine Subjektunterscheidung dieser Art nun überhaupt nicht kennt, ist umso auffälliger, daß, was als "Nicht-Ich" erkannt wird, sich eben auf der Basis der **sechs** Sinne aufbaut, worunter ebenso wie beim "empirischen" Subjekt im Sinne Kants a) die fünf Sinne von Auge, Ohr, Nase, Geschmack und Tastsinn und b) das Denken als sechstem Sinn subsumiert wird. Man kann also behaupten, daß der Buddhismus 1.) ausschließlich auf die Erkenntnis des "*empirischen Subjektes*" abzielt und 2.) eine erkenntniskritische Unterscheidung zwischen diesem und einem "transzendentalen" nicht reflektiert. Dagegen wird das empirische Subjekt des "Nicht-Ich" als "wahres" Ich absolut gesetzt.

Die Kontrastierung der buddhistischen Wahrnehmungstheorie mit der Erkenntnistheorie von Kant provoziert nun zu zwei Thesen:

1.) Die buddhistische Theorie des Erkenntnisprozesses ist eine Lesart der Kant'schen: auf den Sinnesbasen gründen die Vorstellungen, diese führen zu Begriffen und Urteilen, welche wiederum die Sinneswahrnehmungen beeinflussen.<sup>81</sup>

2.) Der buddhistische "Weg" der Praxis ist eine *pragmatische*, auf das Heilsziel der "Leidensüberwindung" hin orientierte, *Anwendung* dieser Erkenntnistheorie: das Urteilsvermögen und das Begriffefassen wird in eine an der buddhistischen Ethik orientierte Richtung konditioniert und "trainiert". (Vgl. hierzu Kap.4.2.)

### **3.2.4. "Wahn" versus "mannigfaltige Wirklichkeiten" oder: die Vertauschung der apriorischen Sinnfundamente**

Am Ende dieses Kapitels über die multiplen Wirklichkeitskonzepte von Buddhismus und Sozialphänomenologie im Vergleich fällt auf: Zum einen haben wir es mit einer Vielzahl von parallelen Erklärungsmodellen zu tun, die die Entstehung verschiedener Wirklichkeiten in den attentionalen Modifikationen des subjektiven Bewußtseins suchen und im wesentlichen um gleiche egologische Konzepte der erkenntnistheoretischen Herleitung von "Welt" und "Ich" kreisen. Allerdings, und dies kann nicht ausdrücklich genug betont werden, setzt der Buddhismus die "Welt der meditativen Erfahrung" absolut, indem er sie mit dem Attribut der "Wahrheit"

---

<sup>81</sup> Vgl. Diagramm zum buddhistischen Bewußtwerdeprozeß im Anhang XXI

belegt. Wenn wir uns an das Zitat Husserls (Kap.3.1.1.) erinnern, muß dies aus phänomenologischer Sicht als "Widersinn" interpretiert werden, da es in der Phänomenologie ausschließlich um die Explikation dessen geht, **wie** Wirklichkeiten generiert werden und nicht **was** sie inhaltlich aussagen. Da das letztbegründende Sinnfundament in der Phänomenologie die "alltägliche Lebenswelt" darstellt, muß eine Erkenntnistheorie, die auf Sinnkonstruktionen etwa aus einer "Welt der meditativen Erfahrung" gründen, darüberhinaus als eine theoretische und abstrahierende "Einstellung" erscheinen. Mit solchen Theorien aber würde die "Lebenswelt" mit einem "wohlpassenden Ideenkleid" überzogen werden, wodurch für "wahres Sein" genommen würde, was aber doch nichts anderes als eine "Methode" sei. (Schütz 1971c:152) Im Buddhismus ist dagegen die Erzeugung einer subjektiven Wirklichkeit mittels den Modifikationen der "Achtsamkeit" ausschließlich am Heilsziel der "Leidensüberwindung" orientiert, sodaß sich der buddhistische "Pfad" explizit als "Therapeutikum" gegen das "Leiden" versteht. Andere Fragen, die als nicht unmittelbar mit dem Heilsziel verbunden verstanden werden, etwa philosophisch-erkenntnistheoretische Überlegungen, sind für die praxisorientierte Ausrichtung des Buddhismus dagegen nicht relevant.<sup>82</sup>

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie muß also in der Absolutsetzung unterschiedlicher Sinnfundamente gesehen werden, welchen jeweils andere Erlebnis- und Erkenntnisstile letztgültiger Evidenz zugeordnet sind.

#### 4. Die Methode

##### 4.1. Gemeinsamkeiten in der Methode: die "einsamen" "Meditationen" der Phänomenologen und Buddhisten jenseits der natürlichen Einstellung des Alltags

Interessanterweise werden die jeweiligen methodischen Erkenntnisstile in Buddhismus und Sozialphänomenologie hier wie

---

<sup>82</sup> Vgl. hierzu die überlieferten Zitate des Buddha über den untergeordneten Stellenwert philosophischer Fragen innerhalb der Lehrdarlegung bei Kantowsky 1993:62-65

dort als "Meditationen" beschrieben. In beiden Fällen wird damit eine von der "natürlichen Einstellung" des Alltags unterschiedene Weise der Wahrnehmung von sowohl "Ich" als auch "Welt" gemeint. Nach Schütz müsse der in der natürlichen Einstellung seine "Meditation" beginnende Philosoph dabei jene Einstellungsänderung vornehmen, die Husserl **phänomenologische Epoché** oder **transzendente phänomenologische Reduktion** genannt habe.

(1971c:144) Dabei sei mit diesem spezifischen Erkenntnisstil des Phänomenologen ein bestimmtes methodologisches Forschungsverfahren gemeint (Schütz 1971b:131), welches schrittweise den in der natürlichen Einstellung vorherrschenden und unhinterfragten Glauben an die "Wirklichkeit des Alltags" "einklammere", um auf diese Art philosophischen Zweifel zu erheben. (S.120) Ziel dieses Verfahrens ist dabei, dann in gerade umgekehrter Weise den Aufbau dessen zu analysieren, was sich sukzessive im subjektiven Bewußtsein als "Welt" konstituiert hatte. (Luckmann 1992:25) In diesem Sinne taucht der Phänomenologe mit Vollzug der phänomenologischen Epoché in eine Wirklichkeit ein, welche die gesamte objektive Welt der äußeren Gegenstände in eine "Welt für mich" transzendiert und welche auch als "reines Bewußtseinsleben" des meditierenden Phänomenologen beschrieben wird. (Schütz 1971c:144) Gemeint sind damit die "reinen Kerne" der intentionalen Objekte im Bewußtsein des Meditierenden. Um an diese zu gelangen, müsse Schicht um Schicht der konkreten Schale, die sie in der natürlichen Einstellung im subjektiven Erlebnisstrom umgeben, abgeschält werden. (Luckmann 1992:20) Dieser Vorgang markiert den Übergang von der natürlichen Einstellung in der Alltagswirklichkeit in die phänomenologische Einstellung des meditierenden Sozialphänomenologen. Gemäß der Schütz'schen Theorie der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" transzendiert sich bei diesem Übergang auch die Selbsterfahrung des Subjektes: aus der ursprünglichen sozialen Person, die in der intersubjektiven Kulturwelt sich selbst und seine Mitmenschen als Zentren von Handlungen und Interaktionen erlebt, wird der "**phänomenologische Robinson**" (S.24), der in der egologischen Einstellung des "einsamen Ich"<sup>83</sup> sich der Konstitutionsanalyse seiner intentionalen

---

<sup>83</sup> Nach Schütz (1993:46-47) kann das "einsame Ich" in der reflexiven Blickrichtung auf die leistenden Intentionalitäten des eigenen Bewußtseins, in denen und durch die sich die Sinngebung vollzog, jedes Sinngebilde auf seine Genese befragen. Möglich ist dies dem

Sinnsetzungsleistungen zuwendet. Die Mundanphänomenologin oder der Mundanphänomenologe im Schütz'schen Sinne verhalten sich dabei gegenüber der "Welt des Alltags" dann in der Rolle von "uninteressierten Beobachtern", die sich dem Handlungsdruck des Alltags insofern entledigen, als sie in analytischer Einstellung ihre Relevanzen als Sozialpersonen mit den theoretisierenden der Sozialwissenschaft eintauschen - etwa um sich oder auch andere Personen als Typen zu beschreiben. (Schütz 1971c:159)

In ähnlicher Weise wie in der phänomenologischen vollzieht sich in der buddhistischen Meditation ebenfalls ein Abbau des Sozialen, wenn mittels einer attentionalen Modifikation das sogenannte "**Reine Beobachten**" kultiviert wird: "Reines Beobachten ist das klare, unabgelenkte Beobachten dessen, was im Augenblick der jeweils gegenwärtigen Erfahrung (...) wirklich vor sich geht. Es ist die unmittelbare Anschauung der eigenen körperlichen und geistigen Daseinsvorgänge, soweit sie in den Spiegel unserer Aufmerksamkeit fallen. Dieses Beobachten gilt als "rein", weil sich der Beobachter dem Objekt gegenüber rein aufnehmend verhält, ohne mit dem Gefühl, dem Willen oder Denken bewertend Stellung zu nehmen und ohne durch Handeln auf das Objekt einzuwirken. Wenn sich nun aber an ein anfänglich reines Registrieren dieser Tatsachen aus alter Gewohnheit doch wieder gleich Bewertungen und andere Reaktionen anschließen, so sollen dann eben diese Reaktionen selber wieder zum Gegenstand Reinen Beobachtens gemacht werden. (...) Es braucht wohl kaum besonders bemerkt zu werden, daß dieses Reine Beobachten nicht etwa für alle Lebenssituationen empfohlen werden soll, und gewiß nicht für solche, die Entscheidungen in Wort und Tat, sowie geplantes Handeln erfordern." (Nyanaponika 1979:26-27) Neben der Tatsache, daß durch das "reine Beobachten", wie gerade im letzten Satz des Zitates deutlich wird, spezifische Formen des "alltäglichen" Handelns nicht möglich sind, zeigt sich ein weiterer Effekt der hier geübten Distanzierung vom Handlungsdruck des Alltags, welcher im Kontextzusammenhang von "karma" zu sehen ist.

---

einsamen Ich wegen seinem *grundsätzlichen Bewußtsein vom Ablauf seines Lebens*, seiner inneren Dauer, was mit Bergson die "dureé" oder mit Husserl das "innere Zeitbewußtsein" darstellt. Srubar (1988:109) bezeichnet dies als die anthropologische Distanzfähigkeit des Menschen zu sich selbst.

#### 4.2. "Geschlossene" Sinnbereiche? Oder: die Integration des meditativen Erkenntnisstiles in den Alltag

"Wenn man es zunächst an einigen Versuchstagen nach besten Kräften durchführt, sich Menschen und Geschehnissen gegenüber rein beobachtend zu verhalten, so wird man sofort empfinden, um wieviel harmonischer solche Tage verlaufen als diejenigen, in denen man der leichtesten Versuchung "zum Eingreifen" in Tat, Wort, Gefühl oder Gedanke nachgab. Wie durch einen unsichtbaren Harnisch gegen Banalitäten und Zudringlichkeiten der Außenwelt geschützt, so geht man mit einem wohltuenden Gefühl von Freiheit und selbstgenügsamer Heiterkeit durch solche Tage. ***Es ist als ob man sich aus dem Stoßen und Drängen einer großen Menschenmenge auf eine menschenleere Anhöhe gerettet hat und nun aufatmend auf das Gewühl zurückblickt.***" (Nyanaponika 1979:39; Herv., S.B.) Der Abbau des Sozialen, der durch die attentionale Modifikation des meditativen Erlebnisstiles erzeugt wird, hat dabei den Zweck, generative Strukturen des "Greifens" und "Anhaftens" an der Welt aufzubrechen, indem versucht wird, eigene gewohnheitsmäßige Handlungs- und Bewertungsmuster zu reflektieren. Die "Relevanzstruktur", die dieser Haltung gegenüber dem subjektiven Erleben des Meditierenden zugrunde liegt, erlaubt nun ein konkreteres Verständnis der bereits erwähnten buddhistischen Kategorie von "karma", mit welcher erstere in diesem Kontext aufs engste verknüpft ist. Denn nach Nyanaponika führe die durch das "reine Beobachten" erzeugte Distanzierung von den "Menschen und Dingen" unweigerlich dazu, daß die "Einstellung ihnen gegenüber freundlicher" werde. Insofern umschreibt er die eigentliche Zielabsicht des "Reinen Beobachtens" als ein "Abstehen vom weltbauenden und dadurch leidenschaftenden karmischen Handeln". (Nyanaponika 1979:39) In diesem Sinne führt also aus buddhistischer Sicht die Existenz von "karma" zu der leidvollen "Verflechtung" von "Ich" und "Welt". Abbau von "karma" impliziert dann in umgekehrter Weise, daß in einer Art permanenter Selbstreflexion auf die eigenen Handlungsmuster und Reaktionen versucht werden muß, eigene generative Strukturen der Interaktion abzubauen. Mit anderen Worten wird hier ein Erkenntnisstil gefordert, der einerseits jenseits der des Alltags liegt, und andererseits aber in diesen integriert werden soll. Im Buddhismus



wird diese "Einstellung" auch mit der Metapher "**in der Welt, aber nicht von der Welt**" umschrieben. (S.41) Insofern stellt der Buddhismus hier die gegenseitige strukturelle Geschlossenheit des Sinnbereichs des Alltags und der "Welt der meditativen Erfahrung", wie sie Schütz für seine Kategorie der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" grundsätzlich fordert, in Frage. Aus der Sicht der phänomenologischen Theorie ist aber eine solche Integration verschiedener Erkenntnisstile nicht denkbar. Die reflektierende "Innenschau" auf die eigenen Verhaltensmuster würde die pragmatische Blickrichtung auf die "Außenwelt" der handelnden, sozialen Person versperren. In diesem Punkt weichen Buddhismus und Sozialphänomenologie also radikal voneinander ab. Wie ist aber der buddhistische Erkenntnisstil, der Meditation und Alltag ineinander integriert, vorstellbar? Mit Weber könnte man dieses Phänomen als einen Rationalisierungsprozeß beschreiben, welcher in Form einer umfassenden Ethisierung des Weltbildes, das Handeln in bezug auf die ethischen Werte<sup>84</sup> der Religion hin festlegt. (Weber 1976:261-268; Weber 1973:419-422) Wenn wir uns dabei an die vierte Kernthese des Buddhismus erinnern, erhält diese Überlegung eine Bestätigung, wenn dort sowohl Theorie und Methode als auch die ethische Praxis zusammengenommen als jeweils notwendige Elemente auf dem "Weg" zur Erlösung angesehen wurden.

Die Forderung nach der emanzipativen Reflexion auf individuelle Handlungsmuster stellt dabei das zentrale Argument dar, auf welchem die buddhistische Sozialutopie beruht. Laut dieser könne nur durch innere Wandlung jedes einzelnen Menschen in Richtung des Guten die äußere "Wirrnis der Gemeinschaft" zum Positiven gewendet werden. Hierin ist die eigentliche Bedeutung der Metapher zu sehen, daß der Buddhismus eine "Lehre vom Geiste" sei. Und dies impliziert gleichzeitig den Aufruf zu einer spirituellen Entwicklung, welche nur durch asketische Lebensführung ethischer und meditativer Praxis, ausgerichtet am buddhistischen Lehrgebäude und Wertesystem, zu realisieren ist. (Nyanaponika 1979:15) Hier wird das sittlich-religiöse Element des Buddhismus ganz im Gegensatz zur Sozialphänomenologie deutlich.

---

<sup>84</sup> Die ethischen Werte des Buddhismus sind im "Buddhistischen Bekenntnis" der deutschen buddhistischen Religionsgemeinschaft zitiert (Anhang XX)

### 4.3. Unterschiedliche Datenbasen der Meditationen führen zu differenten Ergebnissen: phänomenologische "Wesensschau" versus buddhistische "Innenschau"

Wenn wir nun die Daten betrachten, auf welche in den jeweiligen Meditationen in "aufmerkender Zuwendung" hingeblickt wird, so zeigen sich auffallende Unterschiedlichkeiten, die sich als folgenreich für die jeweilige Auffassung von "Wahrheit" und "Methode" erweisen.

#### 4.3.1. "Wesen" versus "Leere"

Das phänomenologische Reduktionsverfahren versucht mithilfe der Methode der Variation einen Wahrnehmungsgegenstand bis auf den Kern seiner invarianten Struktur, seinem sogenannten "Wesen", zu erforschen. Dabei handelt es um ein **Gedanken**experiment insofern, daß alle Merkmale eines Gegenstandes in gedanklich-variierender Analyse auf seine Grundeigenschaften in Abgrenzung zu anderen Untersuchungsobjekten abgesehen werden. Die Merkmale, durch welche sich der Gegenstand gegenüber anderen im besonderen unterscheidet, stellen dann sein "Wesen" (eidos) dar. (Schütz 1971b:131-132) In der phänomenologischen Konstitutionsanalyse der "Lebenswelt" werden in diesem Sinne von der subjektiven Erfahrung eines Wahrnehmungsgegenstandes in der natürlichen Einstellung Schritt für Schritt sämtliche **sozial vermittelten Wissensbestände** von und **Erinnerungsablagerungen** an diesen Gegenstand "reduziert". Während dieses Vorgehens treten dann die Sinnverweisungen, die diesen Bewußtseinsgegenstand konstituieren, zu Tage. Dabei können auch die sogenannten "**Appräsentationen**" des Bewußtseins erkannt und ausgeschlossen werden. (Luckmann 1992:24-25) Diese stellen nach Husserl passive Synthesen oder "Paarungen" des Bewußtseins dar, die einer unmittelbaren Apperzeption eine analogische Apperzeption automatisch hinzugeben. Letztere basieren dabei auf früheren Erfahrungen und werden bei der Appräsentation gleichzeitig erinnert.<sup>85</sup> (Schütz 1971e:339-341; Schütz 1971c:146) Beispielsweise

---

<sup>85</sup> Im Potential des menschlichen Bewußtseins zur Appräsentation sieht Schütz den Ursprung für die Sozialität des Menschen, da es ihn zu wechselseitigem Verstehen und damit zum Aufbau einer kommunikativen Umwelt befähigt. (Schütz 1971e:363-364) Begreift man dieses Potential auch als die Kompetenz des menschlichen

werden bei einer zweidimensionalen Seh Wahrnehmung der "Vorderseite" eines Gegenstandes die Erinnerungen an typische "Rückseiten" automatisch appräsentiert, sodaß im Bewußtsein die Vorstellung einer dreidimensionalen Wahrnehmung erzeugt wird. Solcherlei Synthesen gilt es in der phänomenologischen Methode zu analysieren und von den "reinen Kernen" der Erfahrung in der phänomenologischen Einstellung abzuziehen. Interessant ist, daß im buddhistischen Erkenntnisstil des "reinen Beobachtens" ganz ähnliche Analysen durchgeführt werden, wie Nyanaponika erläutert: "Im Licht des Reinen Beobachtens wird der scheinbar einheitliche Vorgang eines einzelnen Wahrnehmungsaktes allmählich deutlicher werden als eine schnell ablaufende Folge mehrerer, differenzierter Phasen, von denen jede ihre eigene Funktion zum Endergebnis eines vollständigen Erkenntnisaktes beiträgt. Wenn wir einen Gegenstand sehen, z.B. eine große, rote Rose, so glauben wir gewöhnlich, daß dies ein einheitlicher, uns unmittelbar gegebener Seheindruck ist. Doch was wir zuallererst wahrnehmen, ist bloß ein Farbfleck, der sich von seiner Umgebung in Farbe und Umrissen absetzt. Einzelheiten der Form und Struktur werden erst durch eine Folge weiterer schnell ablaufender Wahrnehmungsakte hinzugefügt, die den Gegenstand gleichsam von allen Seiten abtasten<sup>86</sup>. (...) Die Bezeichnung "Rose" aber, die wir scheinbar gleichzeitig jener Seh Wahrnehmung geben, gehört zu einer ganz anderen Bewußtseinsklasse (...) und stammt aus Erinnerungsbildern ähnlicher Seh Wahrnehmungen und deren gewohnheitsmäßiger Assoziierung mit dem Wort "Rose". (1979:32-33, Herv., S.B.)

Die Invariante, die nach dem Reduktionsverfahren bleibt, ist das sogenannte "reine Bewußtseinsleben" des Phänomenologen. Was hat man sich darunter vorzustellen? Es bleibt das, was Husserl in bezug auf Descartes die Cogitationen genannt hatte<sup>87</sup>, die jedoch aber immer Cogitationen **von** etwas sind, also das intentionale Korrelat der Cogitation, wie es im subjektiven Bewußtsein

---

Bewußtseins, sich appräsentierend aus der leiblichen Zentralperspektive in eine äußere Perspektive auf sich selbst zu versetzen, so hat man es hier mit einer ganz analogen Kategorie wie der "exzentrischen Positionalität" von Plessner zu tun.

<sup>86</sup> Dies könnte man ganz im Husserl'schen Sinne als Appräsentation bezeichnen

<sup>87</sup> Damit sind Perzeptionen, Vorstellungen, Urteile, Akte des Wollens, Fühlens, Träumens, Phantasierens gemeint (Schütz 1971b:121)

erscheint, beispielsweise: "der Stuhl, wie ich ihn wahrgenommen habe", d.h. "das Phänomen Stuhl, wie er mir erscheint", und dies dabei entledigt von der Frage, ob dieser "Stuhl für mich" tatsächlich so und nicht anders in der äußeren Welt existiere oder nicht. (Schütz 1971b:120-121) Was bei dieser besonderen Epoché aber nicht in Zweifel gezogen wird, ist die Wahrnehmung selbst. Der "Stuhl, wie er mir erscheint" wird in der phänomenologischen Einstellung unhinterfragt als ein existierendes Element des Bewußtseinsstromes verstanden. Daher sei die gesamte Welt innerhalb der reduzierten Sphäre erhalten geblieben, jedoch nur insoweit, als sie das intentionale Korrelat des Bewußtseinslebens sei. (S.122) Die reduzierte "Welt" des Sozialphänomenologen besteht daher ganz im Gegensatz zu der "Welt" des meditierenden Buddhisten eben nicht aus einem "Nichts", das vergleichbar mit dem buddhistischen Prinzip der "Leere" wäre, sondern aus der Gesamtheit des Bewußtseinsstromes, welcher dabei aber grundsätzlich auf den "wirklichen" Gegenständen der "äußeren Welt" gründet. (S.121,126) Deutlich ist in diesem Kontext nun wieder die unterschiedliche Priorität, nach welcher in Buddhismus und Sozialphänomenologie der **vorrangige Wirklichkeitsakzent** gesetzt wird. So kann man gerade eine umgekehrte Zuschreibung von "wirklich" und "unwirklich" bezüglich der Wahrnehmungsgegenstände feststellen, wie sie in den verschiedenen geschlossenen Sinnbereichen in Erscheinung treten. Während in der Sozialphänomenologie den Phänomenen der äußeren Welt eine ausgezeichnete Gültigkeit zugesprochen wird, schreibt ihnen der Buddhismus gemäß seiner Sinnkonstruktion der "Leerheit" (anatta) das Attribut der Unwirklichkeit, des "Wahns" zu. Und wiederum umgekehrt begreift die Phänomenologie dagegen ihre Forschungsgegenstände der "transzendentalen Welt" als "irreal" (Husserl 1980:4). In diesem Zusammenhang wird nun auch verständlich, warum Schütz und Husserl sämtlichen "inneren" Wahrnehmungen wie Gefühlen u.ä. den Charakter der Intentionalität absprechen. (Schütz 1993:69-70; Husserl 1980:65) Denn schließlich ist schwer vorstellbar, wie die korrelierenden Wahrnehmungsgegenstände in der "äußeren Welt" auszusehen hätten.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> In diesem Kontext wäre zu kritisieren, daß Schütz zuvor bei der Beschreibung dessen, was nach der phänomenologischen Reduktion innerhalb der "Klammern" verbliebe, "die Gesamtheit meines Bewußtseinslebens (...) mit all seinen Cogitationen", d.h. "auch

Es ist in diesem Kontext nun sehr auffällig, daß die Sozialphänomenologie bei ihrer Konstitutionsanalyse der "Lebenswelt" immer wieder eine strenge Unterscheidung von "innerer" und "äußerer Welt" vornimmt, wobei letztere manches Mal als Synonym für die "Alltagswelt" verwendet wird. (Schütz 1971b:120) Im Gegensatz hierzu wird diese Unterscheidung im Buddhismus gerade mit seiner Kategorie von "papanca", der quasiautomatischen Ausbreitung der "Welt" ausgehend vom "leeren" Kern des "Ich", nicht vollzogen. (Kap.3.2.3.1.)

Diese Auffälligkeit bezüglich der phänomenologischen Theorie gibt einen interessanten Hinweis auf ein Datum, welchem in der phänomenologischen Methode vorrangiger Stellenwert zukommt: dem Sinn des Auges.

#### 4.3.2. Abweichungen in den Definitionen des "Leibes" oder: das Auge als wichtigste Sinnesbasis der "Wesensschau" im Gegensatz zur "Innenschau"

*"In der Tat, das macht die Zueignung des Wesens der Phänomenologie (...) so außerordentlich schwierig, daß zu alledem eine neue, gegenüber den natürlichen Erfahrungs- und Denkeinstellungen völlig geänderte Weise der Einstellung nötig ist. In ihr, ohne jeden Rückfall in die alten Einstellungen, sich frei bewegen, das vor Augen Stehende sehen, unterscheiden, beschreiben zu lernen, erfordert zudem eigene und mühselige Studien."* (Husserl 1980:3; Herv., S.B.)

Wenn Husserl hier vielleicht nur im übertragenen Sinne den Hauptansatzpunkt des methodischen Vorgehens bei der phänomenologischen Reduktion beschreiben wollte, so kann man doch zeigen, daß als Ergebnis des Verfahrens etwas bleibt, das insbesondere durch den **Sehsinn** definiert ist. Denn entsprechend fixiert Luckmann als Resultat seiner sukzessive durchgeführten Reduktion am Beispiel seines Schreibtisches letztendlich ein "**reines Sehphantom**", welches die "ursprüngliche Evidenz" des Tisches ausmache. (Luckmann 1992:20-25) Und auch Schütz (1936) hebt bei seiner phänomenologischen Analyse der "Personalität in der Sozialwelt" - und der damit verbundenen methodologischen

---

die Akte des Wollens, Fühlens, (...) etc." genannt hatte. (Schütz 1971b:121)

Herleitung seines pragmatischen Wirkensbegriffs - insbesondere auf die Kategorie des Sicht- und Beobachtbaren ab. So führt er das Problem der Selbsterfahrung der sozialen Person als ein einheitliches "me ipsum" auf die grundsätzliche Aufspaltung der Zeitstruktur in eine innere Dauer des "einsamen Ich" und der sozialen Weltzeit zurück, wobei er letztere synonym mit der "Außenwelt" setzt. Das Ursprungserlebnis der sozialen Person konstituiert sich dabei genau dann, wenn das in der Dauer fundierte Ich in die Weltzeit hinein **handelt**, und zwar in dem Sinne, daß es eine **Bewegung im Raum**, d.h. in der **intersubjektiv sichtbaren Außenwelt**, vollzieht. (Schütz 1936:8/1-7065) Dieses Handeln bezeichnet Schütz als ein **Wirken (Pragma)**, wobei er es aus dem Spontaneitätsbegriff von Leibniz ableitet. Die Spontaneität eines subjektiven Erlebnisses variiert zwischen den zwei extremen Polen der puren Passivität, d.h. dem reinen cogitare, und der puren Aktivität im Sinne eines aktiven Bestrebens des Subjektes, zu immer neuen und anderen Perzeptionen zu gelangen. (S.9/1-7065;S.26/14-7083) Letzteres ist nach Schütz jedoch nur durch eine räumliche Verschiebung des Nullpunktes desjenigen Koordinatensystems des Ego denkbar, von dessen Zentrum aus sich die verschiedenen Realitätsbereiche der alltäglichen Lebensumwelt entfalten. Sinnvolle Spontaneität in Form einer aktiven Verwandlung der passiven Perzeptionen in Apperzeptionen, wie sie in der Alltagswirklichkeit spezifisch ist, könne daher nur durch eine Ortsveränderung des Ego vollzogen werden, weil dann "potentielle Umwelten" in "Reichweite" gebracht würden. In diesem Sinne will Schütz die Leibniz'sche Definition der Spontaneität als "echte pragmatische Wendung" verstanden wissen. (S.26/14-7083) Der Kern der "Lebenswelt" im Verständnis eines "konkreten realen Umweltzentrums" des Ego definiert sich schließlich nach Schütz aus dem "**Leib**" als Träger der **fünf Sinnenfelder**, welche dem "Ich" die "Welt" durch dessen "Seh-, Hör-, Greifweite" etc. vermitteln, und der räumlichen Motorik in Form der **Bewegung**.<sup>89</sup> Wenn also in der reduzierten Sphäre des meditierenden Phänomenologen bei seiner "Selbstschau" als Ergebnis des Verfahrens der "Leib" in Form der **fünf Sinne und der Bewegung** steht, dann weist dies auf einen wesentlichen Unterschied zur Leibesdefinition des Buddhismus hin.

<sup>89</sup> Schütz 1936:11/1-7065,24/12-7080; Schütz 1971c:151; Schütz 1971h:104

Denn, wir erinnern uns, dort steht im Zentrum der "Welt der religiösen Erfahrung" zwar ebenfalls der "Leib", dieser ist jedoch durch die **fünf Sinne und das Denken** charakterisiert. Dieser Unterschied erklärt sich aber eben aus der divergenten Betonung des Augensinnes als Datenfundament der methodischen Vorgehensweise, denn in der buddhistischen Meditation nimmt dieser Sinn keinen zentralen Stellenwert ein, im Gegenteil: dort handelt es sich um eine Form der Introspektion auf den eigenen Körper, die Gefühle, den Geist und auf intellektuelle Gegenstände des Denkens<sup>90</sup>, die wir noch näher zu betrachten haben (vgl. Kap.4.3.4.). Außerdem könne die Meditation auch ohne Objekt, in einem Zustand reiner Betrachtung oder "wahlloser Achtsamkeit" erfolgen. (Amaravati Publications:10) Dabei ist für jede Form der genannten buddhistischen "Achtsamkeitsübungen" jedoch entscheidend, daß hierfür das Sehen keinerlei Rolle spielt, weil diese Datengrundlagen (bzw. "Grundlagen der Achtsamkeit") keine intentionalen Korrelate in der Außenwelt haben. Insofern ist es auch bezeichnend, daß in den buddhistischen Meditationshaltungen die Augen entweder auf einen festen Punkt fixiert oder geschlossen werden. (S.4)

#### **4.3.3. Methodologische Konsequenzen: intersubjektiv Sichtbares als Reliabilitätskriterium der phänomenologischen "Wissenschaft"**

Die methodologische Prämisse in der Sozialphänomenologie, daß das "Wirken" sichtbar in der "Außenwelt" und damit beobachtbar sein muß, markiert nun einen deutlichen Unterschied des methodischen Vorgehens der Sozialphänomenologie gegenüber demjenigen des Buddhismus. Denn die Kategorie des Beobachtens kann als intersubjektiv zu leistendes Reliabilitätskriterium des phänomenologischen Reduktionsverfahrens verstanden werden, worin ein Anspruch der Wissenschaftlichkeit<sup>91</sup> zum Ausdruck kommt. So sei

---

<sup>90</sup> Die "Sinnesgrundlage" des Denkens spielt eine ausschlaggebende Rolle für die soziale Vermittlung der buddhistischen Lehre (vgl. Kap.4.3.4.4.1.)

<sup>91</sup> Wegen des egologischen Ansatzes der Phänomenologie spricht ihr jedoch Luckmann (1979) ab, eine Wissenschaft zu sein; doch gibt es darüber innerhalb der sozialwissenschaftlichen Zunft kontroverse Meinungen (z.B. Srubar 1988; Eberle 1993); auf diese Kontroverse kann hier nicht eingegangen werden

nämlich nach Luckmann die Phänomenologie keine Sache privater Intuition, sondern ihre Ergebnisse könnten durch den Rückgriff auf gleichartige Evidenz intersubjektiv bestätigt werden. (1979:198) Diese Evidenz aber ergibt sich nach der sukzessiven Reduktion der historisch, biographisch, sozial und kulturell konkreten Merkmalen der Alltagserfahrung aus den elementarsten Strukturen, die dann als "eidos" übrig bleiben und von denen die reduzierten Sehphantome der Gegenstände der äußeren Welt wesentliche Bestandteile ausmachen. (S.197-198)

Während die phänomenologische Methode in diesem Sinne grundsätzlich als intersubjektiv erfahrbar und vermittelbar begriffen wird, kann dies über die buddhistische Meditationsmethode nicht gleichermaßen behauptet werden. Zwar besteht ebenfalls die These, daß die meditativen Erfahrungen allen zugänglich seien, jedoch "stehen diese eben nicht unmittelbar vor Augen", sondern müssen über den Weg der spirituellen Entwicklung in Form eines "Geistestrainings" (Nyanaponika 1979) erarbeitet werden. Erst im Prozeß dieser meditativen "Erforschung des Geistes" wird eine "direkte Erfahrung" der "Wirklichkeit" ermöglicht. Aus der Sicht der Sozialphänomenologie handelt es sich dabei jedoch gerade nicht um eine intersubjektive Evidenz<sup>92</sup>, sodaß behauptet werden kann, daß das quasi-wissenschaftliche Vorgehen im Buddhismus sich nicht am wissenschaftlichen Gütekriterium der Reliabilität orientiert: *"Einsichts-Meditation will kein Glaubenssystem erschaffen, sondern Anleitung geben, wie sich die Natur unseres Geistes direkt erforschen läßt. Dabei gelangen wir durch direkte Erfahrung zu den Dingen wie sie sind und - ohne uns auf Ansichten und Theorien verlassen zu müssen - zu einem lebendigen Verständnis aus erster Hand. Gleichzeitig entwickeln wir auch eine tiefe Ruhe, die aus eigenem Wissen jenseits aller Zweifel entspringt."* (Amaravati Publications:2; Herv., S.B.) Entscheidend und zugleich charakterisierend für die andere Datenbasis der buddhistischen Methode im Vergleich zur sozialphänomenologischen ist hier der Hinweis auf den wichtigen Stellenwert der Meditations-"Anleitung". Hierzu steht freilich die obige Nebenbemerkung, daß man sich bei der "angeleiteten" Einsichtsmeditation nicht auf "Ansichten und Theorien" verlassen müsse, im Widerspruch. Das Anleitungskriterium finden wird dagegen

---

<sup>92</sup> Vgl. hierzu auch Notz:229



bereits in der vierten Kernthese des Buddhismus berücksichtigt, denn neben dem Aspekt der Methode spielt dort die Theorie eine entscheidende Rolle mit. Diese wird, wie wir gleich sehen werden, im meditativen Erkenntnisstil implizit auf der Basis der "Achtsamkeitsgrundlage" der "Geistobjekte" vermittelt, wobei es sich, wie zu zeigen sein wird, um eine spezifische Form der **symbolischen Vermittlung** der buddhistischen Lehre handelt. (Vgl. Kap.4.3.4.3.1.)

Eine weitere methodologische Konsequenz im Kontext der statischen Definition des "Leibes" im Buddhismus im Gegensatz zur Sozialphänomenologie bezieht sich auf eine auffällige Diskrepanz der jeweiligen Spontaneitäts-begriffe. Denn die Leibniz'sche Unterscheidung von Passivität und Aktivität entspricht nicht der aktiven Attribuierung des cogitare im Buddhismus. Dort wird dem Aufbau des Wahrnehmungsprozesses, dessen Elemente durchaus mit denen des cogitare nach Schütz vergleichbar sind, eine grundsätzliche Aktivität im Sinne eines "Greifens" und "Haftens" an der Welt zugeschrieben, wie wir in Kap.3.2.3.1. gesehen haben. Vor dem Hintergrund, daß der Begriff des "Leibes" jedoch amotorisch definiert ist, wird dies nun im Kontext des logischen Aufbaus der philosophischen Theorie des Buddhismus verständlich. Interessant ist dieser Befund auch in bezug auf den buddhistischen Wirkensbegriff von "karma". Dieser ist ausschließlich zeitlich definiert, wenn wir uns erinnern, daß entsprechend der buddhistischen Wiedergeburtstheorie die "karmischen" Energien und "Greiftendenzen" des Jetzt sich zukünftig als das Wie der an sich "leeren", d.h. eigentlich variablen Wirklichkeitswahrnehmungen des "Ich" "auswirken" sollen. Der Wirkensbegriff nach Schütz dagegen ist - neben dem zeitlichen Aspekt des Entworfenenseins - zusätzlich und in ausgezeichneter Weise räumlich definiert im Sinne eines Handelns, welches in die Außenwelt "eingreift" und das vor allem intersubjektiv sichtbar ist. Ganz im Gegensatz hierzu, jedoch in logischer Konsequenz zum nicht-räumlichen Wirkensbegriff des Buddhismus, verbleiben die Resultate des karmischen Wirkens ebenfalls im unsichtbaren Bereich, nämlich in der buddhistischen Wirklichkeitskonstruktion von "Welt", welche im besonderen die Wiedergeburtstheorie enthält: dieses jetzige Wirken (karma) definiert das spätere Wie der Weltwahrnehmung und - in noch

weiterem Sinne - strukturiert das Wirken in diesem Leben dasjenige des nächsten Lebens vor. Diese besondere buddhistische Zeitvorstellung ist aus der Perspektive der Sozialphänomenologie unmöglich "einsehbar" bzw. evident, sondern muß als eine konkrete Transzendenzvorstellung interpretiert werden. Unmittelbare Evidenz kann sie nur auf einem spirituellen "Weg nach innen" erhalten, den zu beschreiben jedoch nicht in den Zuständigkeitsbereich religionssoziologischer Analysen fällt, die sich auf die sozialphänomenologische Grundlagentheorie stützen (Soeffner 1994:317 in bezug auf Luckmann 1991a). Beachtet man die beschriebene Divergenz der jeweils methodologischen Prämissen bezüglich des Augensinnes, so wurde dies nun noch aus einer anderen Perspektive verständlich.

#### 4.3.4. Die Datenbasen der buddhistischen "Innenschau": die vier "Grundlagen der Achtsamkeit"

*"Der einzige Weg ist dies, o Mönche, zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Kummer und Klage, zum Schwinden von Schmerz und Trübsal, zur Gewinnung der rechten Methode, zur Verwirklichung des Nibbana, nämlich die vier Grundlagen der Achtsamkeit. Welche vier? Da weilt, o Mönche, der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt beim Geist in Betrachtung des Geistes, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt."<sup>93</sup>*

Die Datengrundlage der buddhistischen Meditation bezieht sich auf die "achtsame Zuwendung" im Schütz'schen Sinne (vgl. Kap.3.1.3.) auf (1) Körper, (2) Gefühle, (3) Geist und (4) Geistobjekte. Alle diese Elemente haben kein intentionales Korrelat in der "äußeren Welt", sondern beziehen sich auf die "Innenwelt" des oder der Meditierenden, welche nach buddhistischer Auffassung die ausschließlich wirkliche "Welt" ausmache: "Wirklichkeit aber gibt

<sup>93</sup> D 22, zit.n. Nyanaponika 1979:171/Anhang II; Herv., S.B.

es nur eine: das eigene Ich, d.h. das Ding, was dem Einzelnen als einziges in der Welt unmittelbar als Erlebnis zugänglich ist." (Dahlke:1) Diese buddhistische Prämisse stellt eine grundsätzliche Differenz zur Sozialphänomenologie dar und insbesondere am Beispiel der ersten beiden "Achtsamkeitsgrundlagen" von Körper und Gefühl kann man zeigen, daß damit auch der phänomenologische Symbolbegriff inadäquat wird.

#### **4.3.4.1. Das Problem der Symbole bei der buddhistischen "Schau" auf die "inneren" Meditationsobjekte**

Wie bereits erwähnt stellt die "Welt der meditativen Erfahrung" dasjenige Sinnfundament dar, auf dessen Grundlage die drei buddhistischen Sinnkonstruktionen über die Wirklichkeit ihre Evidenz erhalten. Am Beispiel des Vergänglichkeitsprinzips (anicca) soll dies nun verdeutlicht werden.

Bei der Körperbetrachtung nimmt die Meditation auf die Atembewegung eine übergeordnete Rolle ein. Das Kommen und Gehen des Atems und dessen Verfließen in der Dauer steht nun "symbolisch" für das "Daseinsmerkmal" der Vergänglichkeit.

***"Lang einatmend, weiß er: <Ich atme lang ein>; lang ausatmend, weiß er: <Ich atme lang aus>. Kurz einatmend, weiß er: <Ich atme kurz ein>; kurz ausatmend, weiß er: <Ich atme kurz aus>. <Den ganzen (Atem-) Körper empfindend, werde ich einatmen>, so übt er; <Den ganzen (Atem-)Körper empfindend, werde ich ausatmen>, so übt er. (...) Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge (abwechselnd) in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper."***<sup>94</sup>

Nicht nur bezüglich der körperlichen und emotionalen Meditationsobjekte ist die Reflexion auf das "Entstehen und Vergehen" dieser Phänomene konzentriert, sondern bei der Darstellung von allen vier "Grundlagen der Achtsamkeit" wird im Satipatthana-Sutta auf diese zeitliche Perspektive der Betrachtung abgehoben. (D 22:passim; Anhang II-XIX) Nyanaponika nennt in diesem Zusammenhang den Zweck dieser Meditationsanleitung: "Bei einer methodischen Übung im Reinen Beobachten wird wahrscheinlich der erste starke Eindruck sein: die direkte und

<sup>94</sup> D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:171-172/Anhang II-III

ständige Konfrontierung mit der allgegenwärtigen Vergänglichkeit, dem unaufhörlichen Wechsel. (...) Das Reine Beobachten zeigt uns nun bei uns selber, wie die einzelnen körperlichen und geistigen Vorgänge unaufhörlich geboren werden und sterben: und dies wird zu einer eindringlichen, hundertfältigen Illustrierung des Vergänglichkeitsmerkmals werden." (1979:33)

Mit anderen Worten versinnbildlichen hier die Erfahrungen der Reflexion auf die "innere Dauer", welche die ausgezeichnete Zeitperspektive des buddhistischen Erkenntnisstiles ausmacht, die buddhistische "Weltansicht", daß alle Elemente der Wirklichkeit vergänglich seien.

Es stellt sich nun die Frage, ob diese Erfahrungen als Symbole im Schütz'schen Sinne verstanden werden können. Danach ist ein Symbol durch eine besondere signitive Appräsentationsverweisung gekennzeichnet, bei der appräsentierendes und appräsentiertes Element zu jeweils unterschiedlichen geschlossenen Sinnbereichen gehören, wobei ersteres insbesondere ein intersubjektives Kommunikationsmittel der Wirklichkeit des Alltags darstellt. Das Symbol überbrückt diese Transzendenz von Alltagswelt und nicht-alltäglicher Welt. (Schütz 1971e:383) Der Versuch, diese Symboldefinition auf den Buddhismus anzuwenden, scheitert nun. Denn das appräsentierende Element wären die meditativen Körper- und Bewußtseinserfahrungen, welche das Vergänglichkeitsprinzip "symbolisierten". Aber beide Elemente gehören hier gleichermaßen dem außeralltäglichen Erkenntnisstil an, d.h. sie stellen keine Transzendenzbeziehung im Schütz'schen Sinne dar. Wie ist das zu erklären? Erstens müssen wir uns daran erinnern, daß die phänomenologische Theorie von Schütz eben solche "innere" körperliche und emotionale Erlebnisse, die nicht den Charakter der Intentionalität aufweisen, ausgeschlossen hatte (Schütz 1993:69-70), sodaß deren Nichtberücksichtigung in der späteren Symboltheorie nicht überrascht. Zweitens - und dies folgt womöglich aus erstens - könnte die These aufgestellt werden, daß die mundanphänomenologische Transzendenzvorstellung ein typisches theoretisches Konstrukt der abendländischen Philosophie darstellt und die Beschreibung einer orientalischen Religion, die insbesondere durch ein mystisches Element wie die der Meditation gekennzeichnet ist, nicht vollständig leisten kann.

#### 4.3.4.2. Innerbuddhistische Kontroverse um den Transzendenzbegriff

Ebensowenig wie das Körper-"Symbol" des Atems und wie der unaufhörliche Wechsel der Emotionen und der Zustände des Geistes kann auch das buddhistische Selbst-Konzept des "Nicht-Ich" als ein Symbol im Sinne von Schütz verstanden werden. Und dementsprechend sind auch die "fünf Gruppen des Anhangens"<sup>95</sup>, welche sowohl die "Welt" als auch das "Nicht-Ich" vollständig definieren, keine symbolischen Zeichen. Dagegen handelt es sich um Theorien und Konzepte, die das buddhistische Weltbild zu erklären suchen, welche aber im Erkenntnisstil der Meditation ihre Evidenz erhalten. Gerade in diesem Kontext muß auch die innerbuddhistische Diskussion um die Frage gesehen werden, ob Nibbana, das Heilsziel der "Leidensüberwindung", die Welt der menschlichen Erfahrung transzendiere oder nicht, und ob es in der Macht der Sprache liege, Nibbana zu beschreiben. Die Ansichten hierzu sind konträr. So behaupten die einen, daß Nibbana nicht in einer außerweltlichen Transzendenz liege, sondern im Diesseits durch spirituelle Entwicklung erlangbar sei, daß es das "andere Ufer" also gar nicht gäbe.<sup>96</sup> Im Gegensatz hierzu steht die Meinung, daß Nibbana nicht auf den Erfahrungsaspekt des Übungsweges beschränkt bleiben dürfe, und daß letztendlich nur ein "Heiliger", ein "Arahat" oder Buddha, das Nibbana im Moment der Erleuchtung erfahre. (Bhikkhu Bodhi:171-172; Nyanaponika 1973:117) Für diese Lesart von Nibbana zeigt sich nun doch, daß der Schütz'sche Symbolbegriff adäquat verwendet werden kann: So wird unter Nibbana auch der Austritt aus dem unaufhörlichen Kreislauf der Wiedergeburten verstanden. Daß dies aber die Möglichkeiten der "lebensweltlichen" Erfahrungen überschreitet, haben wir bereits festgestellt, denn die Wiedergeburtstheorie und der damit zusammenhängende buddhistische Wirkensbegriff von "karma" stellt aus der Sicht der Sozialphänomenologie eindeutig eine transzendente Vorstellung dar. Interessant im Kontext unserer Frage nach dem "Symbolhaften" ist nun, daß dieser so zu verstehende transzendente Zustand des Nibbana tatsächlich nicht mehr vollständig mittels der Sprache

<sup>95</sup> D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:181/Anhang XI

<sup>96</sup> Gesshin Phrabasa Dharma, zit.b. Kantowsky 1994:69; Dahlke:7; Tilakaratne 1993 referiert bei Bhikku Bodhi:174

beschrieben werden kann und nur noch ein bildliches Symbol bleibt. Dies deckt sich mit der Annahme von Schütz, daß die Bildhaftigkeit gerade ein typisches Charakteristikum für ein Symbol sei. (1971e:382) Bhikkhu Bodhi etwa zitiert das Bild des weiten Ozeans, welches den Zustand von Nibbana repräsentiere. (S.172) Die klassischen Texte enthalten ein noch eindrücklicheres Bild, welche die "Unbeschreiblichkeit" von Nibbana wie folgt zum Ausdruck bringt, wenn es schemenhaft skizziert wird als **"der Bereich, wo weder Erde noch Wasser, nicht Feuer noch Luft ist; (...) nicht diese Welt noch eine jenseitige Welt, nicht beide: Sonne noch Mond. Dies, Mönche, nenne ich nicht Kommen und nicht Gehen, nicht Zustand noch Verfall oder Entstehung; ohne Grundlage, Fortentwicklung und Bedingung ist es: Eben dies ist das Ende des Leidens."**<sup>97</sup> An diesem Beispiel können nun einige Merkmale aufgezeigt werden, die typisch für Symbole sind, deren Definition auf den Theorien von Schütz basieren, etwa die Aspekte der Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit sowie deren Harmonisierung. (Soeffner 1991:73) Es ist daher zu vermuten, daß die Lesart von Nibbana im Kontext der buddhistischen Wiedergeburtstheorie symbolischen Charakter hat und ganz entsprechend dem Schütz'schen Verständnis ein sozial gebilligtes Erklärungsmodell darstellt, welches die buddhistische Wirklichkeitsvorstellung sozial generiert. (Schütz 1971e:382) Das Element der Wiedergeburt selbst ist dabei als symbolisch-vermitteltes Wissenselement des buddhistischen Weltbildes zu deuten, welches insofern in einem symbolischen Verweisungszusammenhang mit "karma" und Nibbana steht, als ersteres das "Rad" der Wiederkehr antreibt und letzteres diesen Kreislauf transzendiert. In solchen Verweisungszusammenhängen und Grenzüberschreitungen können dabei weitere Typika eines Symbols gesehen werden. (Soeffner 1991:66,72) Darüberhinaus konservierte das Symbol der Wiedergeburt die charakteristische "Weltsicht" derjenigen sozialen Schicht, welcher der Religionsstifter angehört hatte, auch wenn sich zwischenzeitlich diese ursprüngliche historisch und schichtenspezifische Perspektive auf die "Welt" in der Tradierung der Wiedergeburtstheorie verloren haben mag, wobei sowohl Bedeutungsüberlieferung als auch -wandel symbolspezifisch sind. (S.65,78) Daß nämlich der historische Buddha als Sprößling eines nordindischen adligen Gouverneurshauses seinem üppigen

---

<sup>97</sup> Sn 1074; zit.n. Scholz 1992:195

Palastleben als Prinz<sup>98</sup> als Jenseitsvorstellung das abstrakte Ideal des völligen Verlöschtens des Selbst sowie allen Formen von leiblichem oder geistigem Genuß entgegengesetzte, braucht nicht zu verwundern. Denn so wies Hahn auf eine deutliche Korrelation zwischen den realen schichten- oder ständespezifischen Bedürftigkeiten der Trägerschichten der Religion im irdischen Diesseits und den "Paradies"-Vorstellungen des Jenseits hin. Kennzeichnend für die "Himmel der Satten" sei aber, daß in ihnen nicht mehr der äußere Mangel an Genüssen, sondern allenfalls das Schalwerden aller Genüsse kompensiert werden müsse. (Hahn 1983:408,409) Die Charakteristik des Traditionshaften eines Symbols - und hier konkret der Wiedergeburtssymbolik - zeigt sich desweiteren auch darin, daß gerade das Element der Wiedergeburt im westlichen Buddhismus am häufigsten in Zweifel gezogen wird. (Kantowsky 1993:65-70) Denn schließlich existierte eine traditionelle symbolische Vorstellung dieser Art in der abendländischen Kultur nicht.

Diese knappe Darstellung verschiedener symbolhafter Elemente am Beispiel der Wiedergeburtstheorie soll nun jedoch genügen, denn es muß dringlicher die oben konstatierte Problematik geklärt werden, daß andere buddhistische Konzepte zur Wirklichkeitsbeschreibung nicht adäquat mit dem Schütz'schen Symbolbegriff zu beschreiben sind. Dabei stellt sich die Frage, wie Bhikkhu Bodhis abschließende Bemerkung zur Diskussion um den buddhistischen Transzendenzbegriff zu verstehen ist, wenn er betont, daß das buddhistische Konzept von Transzendenz sich von denjenigen der monistischen oder theistischen Religionen grundsätzlich dadurch unterscheidet, daß es in eine nicht-substanzielle philosophische Rahmentheorie eingebettet sei. Aus diesem Grund definiert er als "Transzendenz" im buddhistischen Sinne die Vorbedingung für 1.) die Befreiung als auch 2.) für die Lehrdarlegung eines

---

<sup>98</sup> Hierzu die Selbstbeschreibung des historischen Buddha von seinem Leben vor der Phase der religiösen Sinnsuche : "Sorgenlos lebte ich, äußerst sorgenlos. In der Wohnung meines Vaters hatte man für mich Lotusteiche anlegen lassen; an einer Stelle blühten blaue Lotusblumen, an einer Stelle weiße, an einer Stelle rote; und dies bloß um meinetwillen (...) Drei Paläste besaß ich, einen für den Winter, einen für den Sommer und einen für die Regenzeit. Im Regenzeit-Palast war ich während der vier Monate ausschließlich von weiblichen Musikanten umgeben (...)" (A III,39; zit.n. Kantowsky 1993:15-16)

befreienden "Pfades" zu Nibbana. Das Prinzip der "Leere" scheint wohl diese Vorbedingung für die "Leidensüberwindung" darzustellen. Um die ungeklärte Frage nach dem Symbolcharakter des Buddhismus und damit zusammenhängend nach der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit erhellen zu können, müssen wir uns daher nochmals dem buddhistischen Prinzip der "Leerheit" zuwenden.

#### 4.3.4.3. "Wasserblasen auf dem Ganges" oder zur Frage: Sind Monaden "leer"?

##### 4.3.4.3.1. "Achtsamkeit" auf die "Geistobjekte": die soziale Konstruktion von Wirklichkeit

Die "Geistesobjekte" stellen als vierte "Grundlage der Achtsamkeit" eine grundsätzlich andere Qualität von Meditationsgegenständen dar als Körper und Gefühle. Schon die Reflexionen auf den Geist und noch deutlicher die Betrachtungen der Geistobjekte bestehen hier weniger in konkreten Anleitungen, auf welche "inneren" Erfahrungen die Meditierenden zu achten hätten, sondern bestehen vielmehr in einem gewissen **theoretischen Kontemplieren** auf die Lehrinhalte des Buddhismus.<sup>99</sup> In diesem Sinne wird dann auch verständlich, wieso das **Denken** als "sechster" Sinn bzw. als konstituierendes Element des buddhistischen Leibesbegriffes so zentral ist. Bei genauerer Betrachtung der entsprechenden Textstellen im Satipatthana-Sutta wird nämlich deutlich, daß hier sämtliche theoretischen Erklärungsmodelle des buddhistischen Lehrgebäudes referiert sind, u.a. die "vier Wahrheiten", welche, wie erwähnt, die wichtigsten Inhalte des Buddhismus enthalten. In diesen Textteil der Lehrrede wirkt der fiktive Dialog zwischen dem historischen Buddha und den Mönchen, der sich als Strukturmatrix durch die gesamte Rede hindurchzieht, so, als würde der "Lehrer" den Meditierenden Frontalunterricht geben und über die buddhistische Theorie dozieren. Will man sich hierfür eine Meditationshalle vorstellen, in der die Meditierenden schweigend und womöglich mit dem Gesicht voneinander abgewandt nebeneinander sitzen, so hat man es trotz diesem äußeren Erscheinungsbild absoluter Stille mit einer höchst **kommunikativen Situation** zu tun. Allerdings findet die Kommunikation innerhalb

---

<sup>99</sup> Vgl. Anhang IX-XIX



der Köpfe der Praktizierenden statt, sie führen sozusagen **Selbstgespräche**, und dies idealerweise - die nackte Realität mag sich häufig genug "nur" um schmerzende Beine, knurrende Magen oder abschweifende Träumereien drehen - in höchster Konzentration und "Wachheit". Im Selbstgespräch aber findet ein permanenter Rollentausch zwischen dem dozierenden Buddha und den zuhörenden Meditierenden selbst statt. Man könnte also behaupten, daß in der buddhistischen Methode nicht wie in der phänomenologischen der Untersuchungsgegenstand etwas real "vor Augen Stehendes" ist, stattdessen aber handelt es sich um ein virtuelles Gegenüber, ein phantasierter Kommunikationspartner, dessen Perspektive im Sinne eines "signifikanten Anderen" in das Bewußtsein des Meditierenden hereingenommen wird. Nach Mead ist diese Form eines nach innen verlegten Gesprächs des Einzelnen mit sich selbst die Voraussetzung dafür, daß überhaupt Denken stattfinden kann. Und darüberhinaus fungiert dieses geistige Rollenspiel als Identifikationsprozeß, wobei gesellschaftliches Wissen<sup>100</sup> internalisiert wird. (Mead 1978) Die kleinste Einheit für die Entstehung solcher zeichenhafter Beziehungen besteht dabei in mindestens zwei Kommunikationspartnern, wobei die menschliche Distanzierungsfähigkeit von sich selbst ein innerpersonales Selbstgespräch ermöglicht, das also Grundvoraussetzung für den Identifikationsprozeß ist. Man könnte in diesem Kontext nun wiederum (vgl. Kap. 3.1.3.) die These aufstellen, daß am Beispiel der Meditation auf die "Geistobjekte" der Buddhismus genau mit diesem philosophisch-anthropologischen Argument der Distanzfähigkeit des menschlichen Bewußtseins zu sich selbst arbeitet. Und mit Berger und Luckmann (1994) würde der Zweck dieses Ansatzes dann darin bestehen, daß sich die Meditierenden auf diese Weise die kollektiv objektivierten Sinnkonstruktionen des Buddhismus über die "Welt" "einverleibten". Ein Problem jedoch bleibt bei dieser Interpretation der Meditation als einer spezifischen Kommunikationsform. Denn die Gespräche finden realiter schweigend und ohne Bewegung in der Außenwelt statt, wobei aus phänomenologischer Sicht ohne letzteres unmöglich eine kommunikative Sozialwelt konstituiert werden könne, und auch

---

<sup>100</sup> Mead versteht darunter auch "generalisierte Symbole"; ob dieser Symbolbegriff hier nun sinnvoller wäre als der Schütz'sche, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht untersucht werden

nach Mead sind symbolische Interaktionen nur auf der Grundlage von "Gesten", d.h. Bewegungen im Raum denkbar. Wir haben es hier also mit einer ähnlichen Problematik zu tun, wie sie Schütz in der Behauptung Husserls sieht, daß die meditierenden Philosophen durch ihr gemeinsames Meditieren allein schon ein soziales Kollektiv, eine "offene Monadengemeinschaft transzendentaler Intersubjektivität" konstituieren würden. (1971h:110,114) Schütz bezweifelt diese Vorstellung und setzt dagegen im Kontext der Intersubjektivitätsfrage seine mundanphänomenologische These, daß diese nicht in der transzendentalen Sphäre, sondern nur in der alltäglichen Lebenswelt zu lösen sei. (S.111,116) Bezogen auf unser konkretes Beispiel hieße das: die gemeinsame Wirklichkeit der schweigend Meditierenden in der Meditationshalle kann nur vermittelt einer realen und kommunikativen Wirbeziehung zweier oder mehrerer Personen face-to-face, welche innerhalb der Wirklichkeit des Alltags stattfindet, ermöglicht werden. Und ganz in diesem Sinne läßt sich in der Gründungsgeschichte des Buddhismus eine solche Urform eines zwischenmenschlichen Gesprächs finden, von dem man nun behaupten kann, es habe sich im Satipatthana-Sutta konserviert. So kann das Meditieren auf die "Geistobjekte", d.h. das meditative Selbstgespräch, als rituelle Wiederholung dieses ursprünglichen echten Gesprächs verstanden werden, durch das sich die religiöse Gemeinschaft auf ein gemeinsames Relevanzsystem einstimmt.

Bei dem auf diese Weise tradierten Urgespräch handelt es sich um die historische Überlieferung der Institutionalisierungsgeschichte der buddhistischen Lehre, als der Religionsstifter nach seiner "Erleuchtung" beginnt, seine außergewöhnliche, "nicht-alltägliche" Erfahrung an andere zu vermitteln. Nachdem Prinz Siddhatta "erwacht" war, soll er bald darauf überlegt haben, wem er seine "Einsichten" vermitteln könnte, und er besann sich seiner ehemaligen Freunde, mit denen er sich lange in strengster körperlicher Askese geübt hatte, jedoch nicht zum Heilsziel gelangt war. Er begab sich auf die Suche nach ihnen. (M 26; zit. bei Kantowsky/Saß:47) Auf dem Weg dorthin traf er einen Nackt-Asketen, dem er sogleich von seiner "Befreiung" erzählte und ihn unterweisen wollte. Doch dieser verstand ihn nicht und zog davon. (M 26; zit. bei Kantowsky/Saß:48) Auch bei seinen ehemaligen fünf Freunden stieß Buddha zunächst auf Unverständnis und es kostete

ihn einige Überredungskunst bis diese gewillt waren, sich von ihm "belehren" zu lassen: ***"Dann wurden sie nachdenklich (...) So konnte ich sie schließlich zum Zuhören bewegen. Zunächst unterwies ich zwei, die anderen drei gingen um Almosen, und was sie gesammelt hatten, teilten wir durch sechs und lebten davon. Dann unterwies ich die anderen drei, und die ersten zwei gingen um Almosen, und wir teilten, was sie gesammelt hatten, und wir lebten davon."*** (M 26; zit. bei Kantowsky/Saß:50)

Diese buddhistische Überlieferungslegende steht exemplarisch für die phänomenologische Grundthese, daß das Wissen um eine Wirklichkeitsvorstellung nicht intuitiv tradiert wird - etwa qua "heiligem Geist" vom religiös Virtuosen auf seine Jüngerschaft - , sondern daß dabei die soziale bzw. kommunikative Wissensvermittlung eine zentrale Rolle spielt. Die symbolischen Formen im Buddhismus, die hierzu verwandt werden, sind nun deutlicher zu erkennen. Sie bestehen hier im Falle des Theravada-Buddhismus in der Konservierung der ersten face-to-face-Kommunikation zwischen dem historischen Buddha und seinen ersten Jüngern in Form einer zum kanonischen Text geronnenen Meditationsanleitung. Es handelt sich dabei nicht um eine gesprochene symbolische Form, sondern sie wird individuell von jeder und jedem Meditierenden für sich rituell<sup>101</sup> vollzogen, sodaß sich auf diese Weise in der Meditationshalle eine Gemeinschaft konstituiert, die auch ohne Kommunikation zu einem Kollektiv wird. (Soeffner 1991:74 in bezug auf Jaspers) In diesem Sinne können die "Geistobjekte", die vierte Datenbasis der buddhistischen Methodik, als Symbole begriffen werden. Jedoch unterscheiden sie sich von der Symboldefinition nach Schütz dadurch, daß die Kategorien, die sie behandeln (z.B. die "fünf Gruppen des Anhangens" oder die "sechs Sinnengrundlagen"), keine symbolischen Appräsentationsverweisungen gemäß seines Verständnisses darstellen. Interessant ist aber, daß die Meditationserfahrungen selbst sowie das gesamte Lehrgebäude notwendig interaktiv mithilfe einer theoretischen Anleitung, die der Lehrer seinen Schülern gibt, vonstatten gehen muß. Auch wenn in der Rezeption des

---

<sup>101</sup> Für den rituellen Charakter der "Lehrrede" sprechen auch die auffällig vielen Wiederholungen von Wortwahl, Absätzen, Passagen u.ä.

Buddhismus dieser Aspekt der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit häufig nicht reflektiert wird, und dagegen sogar die rein individuelle "Befreiung" betont wird, die jeder und jede ganz für sich alleine realisieren könne, ist doch die soziale Komponente in den buddhistischen Texten überall implizit berücksichtigt. So benennt die vierte "edle Wahrheit", die den Weg der Befreiung beschreibt, explizit die notwendige Kombination von meditativer Praxis und theoretischer Lehrvermittlung. Aber auch die traditionelle dreifache "Zufluchtnahme" zum Lehrer (Buddha), zur Lehre (Dhamma) und zur spirituellen Gemeinschaft (Sangha) beim rituellen buddhistischen Bekenntnis<sup>102</sup> berücksichtigt die soziale Autogenese von "Wirklichkeit". Aus diesem Erklärungsmodell fällt nur die Geschichte der individuell realisierten "Erleuchtung" des historischen Buddha heraus. Aber bereits sein Entschluß, "in die Welt" zurückzukehren und zu lehren<sup>103</sup>, würde aus der Sicht der Sozialphänomenologie als notwendiger Schritt interpretiert werden, ohne den seine Erleuchtungserfahrung sich früher oder später verflüchtigt hätte, da nur solche "Weltansichten" einen Wirklichkeitsakzent auf Dauer behalten können, für welche ein Minimum an sozialer Akzeptanz gegeben ist. (Schütz 1971e:382,408)

Da der Aspekt der Theorie, die durch solcherlei Symbol- und Ritualformen vermittelt wird, wie sie gerade interpretiert worden sind, einen derart zentralen Stellenwert für die buddhistische Praxis einnimmt, kann nun desweiteren die These aufgestellt werden, daß die methodologische Prämisse der **Monade**, auf welcher die Mundanphänomenologie fundiert ist, ebenfalls ihre Bestätigung im Buddhismus findet. Nyanaponika betont hierzu explizit, daß Schlußfolgerungen auf den Geisteszustand anderer nur durch die Beobachtung ihrer Körperbewegungen oder der Aufmerksamkeit auf ihre Worte, Gesten oder ihren Gesichtsausdruck möglich seien. (1979:55) Die methodologische Prämisse der Monade, besteht in einer Negation dessen, was Husserls These der "Einfühlung" oder sein Begriff der transzendentalen Intersubjektivität beinhaltet. (Schütz 1971g) Dagegen setzt Schütz die Grundannahme, daß das

---

<sup>102</sup> Siehe z.B. das Bekenntnis der deutschen buddhistischen Religionsgemeinschaft (Anhang XX)

<sup>103</sup> Unter der Überschrift "In die Welt gehen und lehren" fassen Kantowsky und Saß diesen Lebensabschnitt des historischen Buddha als eine wichtige Phase seiner Biographie zusammen (S.48-76)

"Ich" zum Bewußtsein des alter ego keinen direkten Zugang habe, weder in der "natürlichen" noch phänomenologischen Einstellung. Mit anderen Worten: jedes "Ich" sei an sich **Monade** und die Sozialwelt stelle sich als ein Monadenkosmos dar, in dem alle in der ständigen Erfahrung lebten, "dass wir etwas Besonderes für uns sind, das denkt, Selbstbewusstsein hat und will, und dass wir von einem anderen der etwas anderes denkt, etwas anderes will, verschieden sind." (Leibniz, zit.n. Schütz 1936:8/1-7065) Doch stellt damit die Monade nicht ein grundsätzlich gegensätzliches Ich-Konzept zum buddhistischen Prinzip der Unpersönlichkeit (anatta) dar? Wie kann sich die buddhistische These, daß das "Ich" an sich "leer" sei, damit vertragen, daß das soziale Kollektiv ein Monadenkosmos darstelle?<sup>104</sup>

#### 4.3.4.3.2. Die "Leere" als Voraussetzung der "Lehre"

Der Schlüssel für die Antwort dieser Frage liegt in der Funktion, welche der Buddhismus in der Distanzfähigkeit des Menschen zu sich selbst und seiner damit zusammenhängenden Kompetenz zum "reinen Beobachten" sieht. Denn die buddhistische Methode des Satipatthana baut auf zwei Schritten auf, welche zusammengenommen zu einer vollkommenen Durchrationalisierung der Lebensführung in bezug auf das religiöse Ideal der "Leidbefreiung" führen sollen. (Nyanaponika 1979:39-52) Im ersten Schritt soll die Fähigkeit des "Reinen Beobachtens" derart geschult werden, daß die Meditierenden sich von ihren "alltäglichen" Mustern des Handelns und Wahrnehmens lösen lernen, indem eine permanente Selbstreflexion auf das eigene Erleben und Verhalten angestrebt wird. Das Ideal dabei ist, möglichst alle eigenen körperlichen, sprachlichen und geistigen Tätigkeiten in "achtsamer Zuwendung" zu beobachten. Dabei wird davon ausgegangen, daß diese Reflexionsfähigkeit derart vervollkommen werden könne, daß das gesamte Leben zur meditativen Übung werden, d.h. die Geschlossenheit der Sinnbereiche von Alltagswirklichkeit und "Welt der meditativen Erfahrung" durchbrochen werden könne. (S.46) Praktisch bedeutet dies, alle Handlungen zweckgemäß auf den Inhalt der buddhistischen Lehre

<sup>104</sup> Interessant wäre in diesem Kontext auch die Frage, inwiefern das Anatta-Prinzip mit der Husserlschen Theorie der "offenen Monadengemeinschaft" kompatibel sei; diese sollte aber besser PhilosophInnen überlassen bleiben

auszurichten. Dies stellt der zweite Schritt der buddhistischen Methode dar, der sogenannten "Wissensklarheit": nachdem die "Achtsamkeit" zu einer permanenten Selbstreflexion befähigt hat, gilt es, "das Handeln, Sprechen und Denken (...) zweckbewußt (...) und zweckdienlich, wirklichkeitsgemäß und im Einklang mit der höchstens Erkenntnis" zu beeinflussen. (S.42) Bei dieser Art der strengen Durchrationalisierung der gesamten Lebensführung, wird es möglich, die eigene "Leerheit" zu vergegenwärtigen. (S.47,50) Die Metapher von der "Leere" bedeutet in diesem Kontext also auch das Wissen darum, daß das eigene "Ich" nicht festgelegt ist, sondern formbar und insofern **variabel** ist. Diese Überlegung wird durch die Behauptung von Bhikkhu Bodhi bestätigt, daß die nicht-substanzielle philosophische Rahmentheorie des Buddhismus dazu führe, daß unter "Transzendenz" nichts anderes als eine "Vorbedingung" für die "Leidüberwindung" zu verstehen sei. (Kap.4.3.4.2.) Das Prinzip der "Leere" könnte daher als eine spezifisch buddhistische Interpretation der grundsätzlichen Variabilität und "ursprünglich biologischen Weltoffenheit" der menschlichen Identität verstanden werden, wie sie auch die philosophische Anthropologie anführt. (Berger/Luckmann 1994:55 in bezug auf Plessner) Etwa im Unterschied zu Plessner aber operiert der Buddhismus nicht mit dem Gegensatz von Seele und Körper, welche die "exzentrische Positionalität" des Menschen bedinge (Plessner:11), sondern überschreibt dieses Modell mit dem Prinzip der "Leere".

Diese "Leere" oder auch Offenheit der persönlichen Identität wird nun auf dem buddhistischen "Übungsweg" mit den Inhalten der "Lehre" gefüllt: "Während das Reine Beobachten falsche Begriffe beseitigt und falsche Wertungen aussondert, ist es das wissensklare Erkennen, das sie durch lehr- und wirklichkeitsgemäße Begriffe und Wertungen ersetzt, wie sie in der "Geistobjekt-Betrachtung" der Lehrrede gegeben werden." (Nyanaponika 1979:52) Mit anderen Worten handelt es sich bei der buddhistischen Methode um einen **umfassenden und systematischen Internalisierungsprozeß** institutionalisierter Wirklichkeit, der nach Berger und Luckmann einen der drei dialektischen Prozesse bei der sozialen Konstruktion von Wirklichkeit ausmacht und in dessen Vollzug sich die ursprüngliche biologische Offenheit der Person zur Identität

einer Buddhistin bzw. eines Buddhisten schließt. (1994:55,65) Am Beispiel der Erklärung, was unter "rechter Anstrengung" als einer der Wegmarken des "achtfachen Pfades" zu verstehen, wird dies besonders deutlich: *"Da erzeugt der Mönch in sich den Willen, strengt sich an, setzt seine Tatkraft ein, spornt seinen Geist an und kämpft, um die noch nicht aufgestiegenen üblen, unheilsamen Dinge nicht aufsteigen zu lassen (...), um die bereits aufgestiegenen üblen, unheilsamen Dinge zu überwinden (...), um die noch nicht aufgestiegenen heilsamen Dinge zum Aufsteigen zu bringen (...), um die bereits aufgestiegenen heilsamen Dinge zu erhalten, nicht schwinden zu lassen, sondern zur Zunahme, Entwicklung, vollen Entfaltung zu bringen."*<sup>105</sup>

Die dreifache "Zuflucht"<sup>106</sup> zu Buddha, der idealen Identifikationsfigur, zur Lehre (Dhamma), der "objektivierten" "Weltansicht", und zur Religionsgemeinschaft (Sangha), der kollektiven Interessensgemeinschaft, stellt damit ganz im Sinne von Luckmann (1991a) genau denjenigen Sozialisationsprozeß dar, durch welchen das Individuum - hier: das "Nicht-Ich" - in die Sinntradition des Buddhismus integriert wird.

#### **4.3.4.3.3. Die Monaden sind "leer" oder: zur Vertauschung von "Wahrheit" und Methode**

Wenn wir gerade festgestellt haben, daß der Buddhismus grundsätzlich mit der Monadentheorie kompatibel sei, so impliziert andererseits die Symbolik der "Wasserblasen auf dem Ganges", welche das Prinzip der Unpersönlichkeit bildlich repräsentieren<sup>107</sup> und die Monade als "leer" vorstellig werden lassen, dennoch einen wichtigen Unterschied zum Argumentationsgang von Schütz in diesem Zusammenhang. Denn wenn wir uns daran erinnern, daß die "Lehre" von der "Leere" durch die Versenkung in die "innere Dauer" und der meditativen Beobachtung des permanenten Verfließens der

<sup>105</sup> D 22, zit.n. Nyanaponika 1979:187-188, Anhang XVII

<sup>106</sup> Vgl. Buddhistisches Bekenntnis Anhang XX

<sup>107</sup> Die "Wasserblasen auf dem Ganges" stellen ein Symbol ganz im Sinne von Schütz dar, welches die Selbsterfahrung in der "Welt der meditativen Erfahrung" appräsentiert

Kogitationen ihre Evidenz erhält, dann handelt es sich hier um eine vollkommen andere Interpretation dieses Phänomens als bei Schütz: **"Während meine Kogitationen entstehen und vergehen, kann das reine Ich dies niemals tun. Es fungiert dauernd in seinen aktuellen Kogitationen, als das leistende Ego, obwohl es sich bei gewissen Modifikationen ihrer Aktivität von ihnen zurückziehen kann. So "tritt es auf und ab", es ist "wach" oder "dumpf" oder in einem dazwischen liegenden Zustand. Aber es ist immer da. In diesem Sinn interpretiert Husserl Kants berühmten Satz, daß das reine Ich alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Mit anderen Worten, "alle Bewußtseinsdaten, Bewußtseinsstufen und noetischen Formen, die von dem identischen Ich eines wirklichen und möglichen 'Ich denke' begleitet sein können", gehören zu einer Monade."** (Schütz 1971f:55; Herv., S.B.)

Die Erklärung für dieses unterschiedliche Verständnis der Monade liegt darin, daß Buddhismus und Sozialphänomenologie verschiedenen Sinnbereichen Priorität geben, um sie als absolute Sinnfundamente jeglicher Erfahrung von "Welt" zu verstehen. Im Buddhismus ist es die "Welt der meditativen Erfahrung", dagegen in der Sozialphänomenologie die alltägliche Lebenswelt. So beschreibt zwar Schütz ebenfalls das Phänomen, daß bei einer Verringerung der Bewußtseinsspannung die psycho-physische Einheit des "me ipsum" in ein Spektrum von "Teilpersonalitäten" zerfalle, allerdings versteht er dies nur als ein **Schein**phänomen, welches durch die unkorrekte Berücksichtigung der Zeitstruktur der Reflexion zustande käme. Denn das reflektierende Ego, das immer mitschwimmt aber selbst anonym bleibt, blicke immer nur auf die bereits vergangenen Erlebnisse hin, sodaß sich das stets modo praeteriti dem reflexiven Blickstrahl darbietende me ipsum sogleich als Koexistenz bzw. Kosukzession einer Reihe von Teilpersonen präsentiere. Dieser "schizophrene" Akt, daß das einheitliche Bewußtsein in mehr oder minder zusammenhanglose Teilinhalte zerfalle, entstehe dann, wenn das Ich (me ipsum) als Phänomen so angesehen werde, als wäre es transzendentes Ego bzw. in seiner dureé wirkliches, aber naiv dahin lebendes Ich. Tatsächlich werde dieses dabei jedoch mit dem erst in der Reflexion sichtbar werdenden Phänomen des Ich mit seinen Teilinhalten naiv identifiziert. (Schütz 1936:16-17/6a-7071) An dieser Stelle wird



nun genau die konträre Argumentation von Schütz gegenüber der entsprechenden buddhistischen in bezug auf das Phänomen des "Nicht-Ich" deutlich. Aus der phänomenologischen Sicht würde das "Nicht-Ich" als eine unzulässige Identifikation dieser von einem spezifischen Erkenntnisstil abhängigen Selbsterfahrung mit dem transzendentalen Ego verstanden. Doch hatte Schütz von Anbeginn seiner Studien die Erkenntnismöglichkeit des letzteren grundsätzlich ausgeschlossen.<sup>108</sup>

Genau hierin könnte nun die Antwort auf die Frage liegen, wie es dazu kommt, daß Buddhismus und Sozialphänomenologie die analoge anthropologische Prämisse der menschlichen Reflexionsfähigkeit anwenden, und dennoch verschiedene "Ich"-Konzepte entwickeln.

Aus der unterschiedlichen Festschreibung ausgezeichneter und vorrangiger Wirklichkeiten als grundlegende Sinnfundamente aller "Welt"-Erfahrungen von Sozialphänomenologie und Buddhismus folgt desweiteren, daß die Phänomenologie das buddhistische Prinzip der "Leerheit", mit welchem sowohl "Ich" als auch "Welt" identifiziert werden, als eine quasi-wissenschaftliche bzw. -theoretische Idealisierung verstehen würde. Der nicht-alltägliche Erkenntnisstil der Meditation kann dabei in Analogie zu der von Schütz beschriebenen naturwissenschaftlichen Vorgehensweise der Mathematik gesehen werden, welche er strikt von der phänomenologischen abgrenzt. Denn die abstrahierende und theoretisierende Herangehensweise der Mathematik würde die "Lebenswelt" mit einem "wohlpassenden Ideenkleid" überziehen, was schließlich zu der Gefahr führen könnte, daß, was eigentlich eine Methode sei, mit "wahrem Sein" verwechselt würde. (Schütz 1971c:152) Um dies zu verhindern, müsse jede Sozial- und Kulturwissenschaft ihre eigene Transformationsgleichung entwickeln, nach welcher sie die Lebenswelt idealisierend umforme.

---

<sup>108</sup> Entsprechend hatte er als Forschungsziel des "Sinnhaften Aufbaus" fixiert: "Alle diese Untersuchungen werden uns als Vorarbeiten für eine präzise Erfassung des Weberschen Begriffs "Subjektiver Sinn fremden Verhaltens" dienen. (...) Wir werden aber die Analyse innerhalb der phänomenologischen Reduktion nur so weit durchführen als dies zur Gewinnung einer exakten Einsicht in die Phänomene des inneren Zeitbewußtseins erforderlich ist. Die Absicht dieses Buches, die Sinnphänomene in der *mundanen* Sozialität zu analysieren, macht eine darüber hinausgehende Gewinnung transzendentaler Erfahrung (...) nicht erforderlich." (Schütz 1993:55-56; Herv., S.B. außer "mundanen")

(S.160) Um welche es sich in diesem Sinne bei der buddhistischen "Wissenschaft vom Geiste" handeln mag, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr ausführlich gefragt werden. Lediglich die These, daß es sich dabei wohl um die umfassende Durchrationalisierung des Alltags in Hinsicht auf das religiöse Ideal der "Leidbefreiung" im Sinne einer Verschränkung von meditativer und asketischer Übung handeln könnte, mag vielleicht zu einer weiteren Arbeit zu diesem Thema Veranlassung geben.

## 5. Skizze einer "Lebenswelt" des Buddhismus

Der Buddhismus widerspricht der Sozialphänomenologie grundlegend, wenn dort als Sinnfundament jeglicher "Welt"-Erfahrung die "Welt der meditativen Erfahrung" gesetzt ist, welche sich eben gerade nicht durch einen "natürlichen", sondern "nicht-alltäglichen" Erlebnisstil auszeichnet. Insofern darf hier der folgende Versuch, eine "Lebenswelt" des Buddhismus zu beschreiben, nicht als eine naive Gleichsetzung mit der sozialphänomenologischen Theorie der "Lebenswelt" verstanden werden. Dieser Begriff wurde dagegen lediglich mit der Absicht gewählt, gerade die Unterschiede des internen Aufbaus des buddhistischen Lehrgebäudes im Kontrast zur Sozialphänomenologie herauszustreichen. Ziel dabei ist, den buddhistischen Erkenntnisstil der Meditation mithilfe des Schütz'schen Konzeptes geschlossener Sinnbereiche und den zugehörigen sechs konstitutiven Elementen eines spezifischen Erkenntnisstiles zu beschreiben. Vor dem Hintergrund unserer Vergleichsanalysen in dieser Arbeit bleibt diese Deskription jedoch skizzenhaft, denn das buddhistische Lehrgebäude weist zwar einige Parallelen mit der phänomenologischen Theorie auf, andererseits bestehen aber auch so viele Diskrepanzen, daß es nicht vollständig in das theoretische Schema von Schütz über die "mannigfaltigen Wirklichkeiten" eingepaßt werden kann. Die folgende, knapp gefaßte Anwendung dieser "Konstruktion zweiter Ordnung" auf die buddhistische Religion soll dabei auch einer überblicksartigen Zusammenstellung der Vergleichsergebnisse dienen. Zuvor ist aber nochmals unbedingt an folgende Widersprüche in den Wirklichkeitskonzepten von Buddhismus und Sozialphänomenologie zu erinnern: In der "Lebenswelttheorie" des Buddhismus bleibt das Konzept der Geschlossenheit der Sinnbereiche

zueinander ambivalent. Denn einerseits bringt die Dichotomisierung von "Weisheit" versus "Unwissenheit" bzw. das Gegeneinanderstellen der "Welt"-Erfahrungen von "Mönch" versus "Weltling" eine solchen "Sprung" zwischen den zwei zueinander "geschlossenen" Sinnbereichen von "Welt der meditativen Erfahrung" und "Alltag" ganz in Analogie zur Schütz'schen Theorie zum Ausdruck. Andererseits aber strebt die buddhistische Ethik eine Integration des nicht-alltäglichen Erkenntnisstiles der Meditation in die Alltagswirklichkeit an, indem eine Rationalisierung der Lebensführung eingefordert wird. Zwar könnte man einwenden, daß die Vervollkommnung einer solchen Ethisierung des Alltags stets ein Ideal bleibt, welches nur ein "Heiliger" erreichen kann, sodaß der "sprunghafte" Übergang von einer Sinnwelt in die andere wieder bestätigt wäre. Dennoch bleibt das Schütz'sche Konzept der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" die Antwort auf eine Frage nach der Ethisierung einer Religion schuldig. Eine andere Ambivalenz besteht in den unterschiedlichen Vorstellungen der Intentionalitätseigenschaft "innerer" Wahrnehmungsdaten von Buddhismus und Sozialphänomenologie, worin eine unaufhebbare methodologische Divergenz der beiden Wissenssysteme besteht. Desweiteren ist die "Spontaneität" im Buddhismus im Gegensatz zur Vorstellung von Schütz (bzw. Leibniz) ausschließlich aktiv definiert im Sinne eines "Ergreifens der Welt". Eine passive Form fehlt, da der "Leib" amotorisch gedacht wird und daher eine Aktivität auch ohne räumliche Bewegung vorstellbar sein muß. All diese Widersprüchlichkeiten, die bei einem Vergleich von Buddhismus und Sozialphänomenologie auffallen, wirken gewissermaßen "verzerrend", wenn der spezifisch buddhistische Erkenntnisstil der "Welt der meditativen Erfahrung" mithilfe der sechs konstitutiven Elemente beschrieben werden soll, welche Schütz auf der Hintergrundfolie der "alltäglichen Lebenswelt" entworfen hatte. Versuchen wir dennoch, eine solche Skizze des buddhistischen Stiles zu entwerfen:

**Die sechs konstitutiven Elemente des buddhistischen Erkenntnisstiles in der "Welt der meditativen Erfahrung":**

**(1) Die Bewußtseinsspannung:**

Die buddhistische Bewußtseinsspannung besteht in einer "achtsamen Zuwendung" zu Erlebnissen, welche sich in der Zeitdimension der "inneren Dauer" konstituieren, insofern ist sie als eine Entspannung des Bewußtseins zu verstehen. Das reflektierende "Ich" wendet sich dabei Erlebnissen seiner "Innenwelt" zu, welche aus der Sicht der Sozialphänomenologie eigentlich nicht konkret erinnerbar sind, sodaß eine Bewußtseinsspannung dieser Art mit Zuständen des Schlafens oder Träumens verglichen würden. Wegen des Unterschieds im Intentionalitäts- und Spontaneitätsbegriffs definiert der Buddhismus dagegen diese Form der Bewußtseinsspannung als ein "gesammeltes" Wachsein.

### **(2) Spontaneität**

Es lassen sich verschiedene Arten der Spontaneität unterscheiden:

- a.) das "Reine Beobachten" "innerer" Wahrnehmungen wie Gefühle, Schmerz, Atembewegung etc.;
- b.) das "Reine Beobachten" des Wahrnehmungsprozesses, durch den sich die "scheinbare" Vorstellung einer "Welt" aufbaut;
- c.) die Spontaneität "in der Welt, aber nicht von der Welt": eine Form der permanenten Selbstbeobachtung und Distanzierung von eigenen Handlungs- und Wahrnehmungsmustern; dies wird als ein "Wirken" (karma) begriffen und führt zu einer "Rationalisierung der Lebensführung", welche aus der Sicht der buddhistischen Ethik als "heilsam" begriffen wird; aus der Sicht der Sozialphänomenologie wäre dieses "karmische" Wirken als eine Transzendenz im Sinne einer Grenzüberschreitung von einem geschlossenen Sinngebiet zu einem anderen zu begreifen.

### **(3) Epoché**

Das "Reine Beobachten" des Wahrnehmungsprozessen führt zum Zweifel an einer dauer- und substanzhaften Vorstellung von "Ich" und "Welt"; stattdessen wird das Prinzip der "Leere" bzw. Unpersönlichkeit gesetzt; die drei Sinnkonstruktion über die "Welt" - "Leerheit" (anatta), "Vergänglichkeit" (anicca) und "Leidhaftigkeit" (dukkha) - beschreiben die "Welt, wie sie wirklich ist", dabei vollständig.

#### **(4) Selbsterfahrung und (5) Sozialität**

Die Selbsterfahrung des meditativen Erkenntnisstiles zeichnet sich durch die "Einsamkeit" des meditierenden "Ich" aus, welches jedoch zugleich in das Kollektiv der buddhistischen Gemeinschaft (Sangha) integriert ist. Ein Symbol hierfür stellt das Bild der "Wasserblasen auf dem Ganges" dar.

#### **(6) Zeitperspektive**

Die spezifische Zeitperspektive des buddhistischen Meditationsstiles besteht in der Reflexion auf die "innere Dauer"; sie wird mit dem "Vergänglichkeitsprinzip" der an sich "leeren Welt" "symbolisiert"; aus der Sicht der Sozialphänomenologie würde dies eine unkorrekte Berücksichtigung des modo praeteriti des Reflexionsvorgangs auf die "innere Dauer" darstellen; die Zeitperspektive des "karmischen Wirkens" hat keine räumliche Dimension und wäre aus der Perspektive von Schütz eine Transzendenzvorstellung, die "unsichtbar" bleibt; die Wiedergeburtstheorie, welche im symbolischen Verweisungszusammenhang mit dem Karmabegriff steht, repräsentiert eine solche Transzendenzvorstellung.

### **SCHLUSS**

#### **6. Zusammenfassung der Ergebnisse und Fazit des Vergleichs**

Im Vergleich von Buddhismus und Sozialphänomenologie ist deutlich geworden, daß beide Wissenssysteme an analogen methodologischen Prämissen anknüpfen, auf deren Basis sie ihre unterschiedlichen Zielabsichten verfolgen. Sowohl die buddhistische als auch die sozialphänomenologische Methode gehen dabei egologisch vor und sehen in den intentionalen Eigenschaften des Bewußtseins ihr wichtigstes analytisches Instrumentarium. Einen zentralen Stellenwert nimmt hier das anthropologische Argument der menschlichen Distanzfähigkeit zu sich selbst und zur Umwelt in der Einstellung der Reflexion auf das eigene Erleben ein. Die

phänomenologische ebenso wie die buddhistische Methodik sind ohne die Anknüpfung an diesen spezifisch menschlichen Erlebnismodus nicht denkbar. Insofern erheben Buddhismus und Sozialphänomenologie gleichermaßen einen universalistischen und ahistorischen Geltungsanspruch, die Ergebnisse ihrer methodischen Herleitung von "Ich" und "Welt" weisen jedoch erhebliche Diskrepanzen auf. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, daß sie auf unterschiedlichen Datenbasen gründen, welche jeweils zum Forschungsgegenstand des methodischen Verfahrens erhoben werden. Dabei spielt eine wichtige Rolle, daß Buddhismus und Sozialphänomenologie von einem zum Teil abweichenden Intentionalitätsverständnis ausgehen, sodaß die buddhistische Methode eher als "Introspektion", die phänomenologische "Meditation" hingegen als "Exptrospektion" zu beschreiben ist. Dennoch führt die systematische Anwendung der Reflexionskompetenz des menschlichen Bewußtseins zu der augenfälligsten Parallele zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie, daß beide sich mit der Frage auseinandersetzen, wie sich Wirklichkeit in Abhängigkeit eines bestimmten Erkenntnisstiles, der wiederum mit einem spezifischen Reflexionsgrad des Bewußtseins (Bewußtseinsspannung) korreliert, im subjektiven Erleben des "Ich" aufbaut. Die "Welt" fächert sich dabei in multiple Wirklichkeitsebenen auf. Der Buddhismus unterscheidet sich in diesem Kontext jedoch von der Sozialphänomenologie dadurch, daß zur Frage nach dem Wie zusätzlich eine inhaltliche Aussage darüber angestellt wird, welchem Sinnbereich ein absoluter Geltungsanspruch im Sinne einer "Wahrheit" zu geben ist. Dies führt zu einer Dichotomisierung des Schütz'schen Modells der "mannigfaltigen Wirklichkeiten". Im Gegensatz hierzu stellt die Sozialphänomenologie die "Welt" in ungezählte, zueinander abgeschlossenen Sinnzonen vor. Dieser Unterschied wird auch darin sinnfällig, daß Buddhismus und Sozialphänomenologie zwei verschiedenen Erlebnisstilen ausgezeichnete Priorität zusprechen, wobei die jeweils zugehörigen Wirklichkeitsebenen als die eigentlichen Fundamente jeglicher Sinnsetzung für die Erfahrung von "Welt" fungieren. In Falle der Sozialphänomenologie handelt es sich hierbei um die "natürliche Einstellung" in der "alltäglichen Lebenswelt", während diese Funktion im Buddhismus der Erkenntnisstil der "Welt der meditativen Erfahrung" einnimmt. Insofern sind Buddhismus und

Sozialphänomenologie spiegelbildlich gebaut und man könnte ersteren als eine "Wissenschaft der Erscheinungen" bezeichnen, die derjenigen der Sozialphänomenologie alternativ entgegengesetzt ist und welche den Phänomenen aus der "Welt der meditativen Erfahrung" letztgültige Evidenz einräumt. Damit stellt der Buddhismus aber alles andere als eine phänomenologische Wissenschaft dar, da die phänomenologische Vorgehensweise in ihrem radikalen Selbstanspruch, eine "erste Philosophie" zu sein, alle Vorannahmen über die "Welt", die nicht unmittelbar in der "natürlichen Einstellung" ihren Wirklichkeitsakzent finden, in methodologischer Absicht "ausklammert", und als "Theorie" bezeichnet. Die buddhistische Erklärung über den Wahrnehmungsprozeß von Wirklichkeit, welche im meditativen Erkenntnisstil ihre Evidenz findet, muß daher aus der Sicht der Sozialphänomenologie als eine abstrahierende Theoretisierung der "Lebenswelt" verstanden werden und ebenso die zugehörigen buddhistischen Konzepte von "Ich" und "Welt", die in der meditativen Einstellung sinnfällig werden. Diese Konzepte besagen, daß sowohl "Ich" als auch "Welt" "leer" seien, und es wird ihnen keine dauerhafte Substanz oder Realität zugesprochen, z.B. daß das "Ich" etwa eine "Seele" habe. Die vermeintliche Wirklichkeit von "Welt" baut sich desweiteren aus der Sicht des Buddhismus entsprechend den Wahrnehmungsmustern und -gewohnheiten des "Nicht-Ich" auf. Insofern fallen "Ich" und "Welt" in eins und die strenge Unterscheidung der Sozialphänomenologie von "innerer" und "äußerer" Welt muß aus der Perspektive des Buddhismus unsinnig erscheinen. Diese Unterscheidung gründet dabei auf der Tatsache, daß in der phänomenologischen Methode dem Sehsinn ein zentraler Stellenwert zugeschrieben wird, während dieser in der buddhistischen Methode keine Beachtung findet. Diese Diskrepanz hängt mit den unterschiedlichen Leibesdefinitionen von Buddhismus und Sozialphänomenologie zusammen, welche die differenten Wahrnehmungstheorien von "Ich" und "Welt" fundieren. Die Betonung des Augensinnes bzw. des Sichtbaren und Beobachtbaren zeichnen die Sozialphänomenologie als eine Wissenschaft aus, welche sich dem Gütekriterium der Reliabilität verpflichtet sieht. Im Buddhismus nimmt dagegen der "Sinn" des Denkens, v.a. in Form des meditativen Kontemplierens, eine Schlüsselstellung ein, da es die intersubjektive Vermittlung der buddhistischen Lehrinhalte

garantiert und insofern der phänomenologischen Theorie über die soziale Konstruktion von Wirklichkeit Rechnung trägt. Hierbei sind besondere Gestaltungsweisen ritueller Kommunikationsformen für die Spezifika der buddhistischen Symbolik auffällig, die nicht eindeutig auf den Schütz'schen Symbolbegriff zurückgeführt werden können.

Ein weiterer Unterschied zwischen Buddhismus und Sozialphänomenologie besteht darin, daß ersterer die Geschlossenheit der Sinnbereiche in Frage stellt, indem behauptet wird, daß der meditative Erkenntnisstil in den alltäglichen integriert werden könne. Es handelt sich dabei um den rationalisierenden Prozeß der Ethisierung des Alltags in Hinsicht auf die religiösen Ideale und Werte, der mit der Metapher "in der Welt, aber nicht von der Welt" umschrieben wird. Dies macht den eigentlichen Kern des religiösen Aspektes des Buddhismus im Gegensatz zur Sozialphänomenologie aus, denn die Forderung der Integration des meditativen Erkenntnisstiles in den Alltag ruft implizit zu einer spirituellen Entwicklung auf, welche sich durch eine asketische Lebensführung ethischer und meditativer Praxis auszeichnet. Im sozialphänomenologischen Konzept der "mannigfaltigen Wirklichkeiten" ist eine solche Integration ausgeschlossen. Hier stellt sich daher die Frage, ob dieses theoretische Konzept für die soziologische Erklärung von Religionen, welche durch einen mystischen Aspekt, etwa in Gestalt eines "Weges nach innen", gekennzeichnet sind, nicht erweiterungsbedürftig wäre.

Im Zusammenhang mit der sozialen Wissensvermittlung und der Ethisierung der Lehre des Buddhismus wird desweiteren deutlich, daß das Prinzip der "Leere" auch als eine spezifisch buddhistische Lesart der grundsätzlichen Variabilität und biologischen Weltoffenheit der menschlichen Identität interpretiert werden kann. Im Vergleich zur philosophischen Anthropologie Plessners unterscheidet der Buddhismus jedoch nicht zwischen einem Körper und einer Seele, deren Bruch zueinander die "exzentrische Positionalität" erklärt, sondern setzt dagegen sein universalistisches und philosophisch-erkenntnistheoretisches Erklärungsmodell des "Nicht-Ich". In diesem Sinne könnten die zunächst als widersprüchlich erscheinenden Ich-Konzepte der Monade und des "Nicht-Ich", welche die jeweiligen methodologischen



Prämissen von Sozialphänomenologie und Buddhismus darstellen, auf einen Nenner gebracht werden, der mit dem Sinnbild, die Monade sei "leer", zu umschreiben wäre. Doch es bleibt der wesentliche Unterschied zwischen den beiden verglichenen Wissenssystemen, daß die Sozialphänomenologie diese Symbolik als eine unzulässige Identifizierung mit dem "transzendentalen Ego" verstehen würde, die die Zeitstruktur modo praeteriti der synthetisierenden Bewußtseinstätigkeit der Reflexion nicht adäquat berücksichtigt sieht. Hierin scheint letztlich der Grund zu sehen sein, warum Buddhismus und Sozialphänomenologie doch unterschiedliche "Ich"- und "Welt"-Konzepte entwickeln, obwohl ihre jeweiligen Lehrgebäude an der gleichen anthropologischen Grundausstattung der menschlichen Distanzfähigkeit zum eigenen Erleben anknüpfen.

#### LITERATURVERZEICHNIS<sup>109</sup>

**Amaravati Publications (1992):** Einführung in die Einsichts-Meditation. In: Monatsblätter der Buddhistischen Gesellschaft Hamburg e.V., Heft 7/8. (Kopierte Ausgabe von Shanti Strauch 9/1992)

---

<sup>109</sup> Ausschließlich bei den phänomenologischen Arbeiten von Husserl und Schütz und den Darstellungen von Nyanaponika und Nyanatiloka wird zusätzlich das Datum der Ersterscheinung bzw. das Jahr der Textverfassung angegeben. Dies erscheint sinnvoll, weil mit dem Hinweis auf die Entstehungszeit der Texte der ersten beiden Autoren auffällt, daß diese ungefähr den Studienphasen der Mönchsgelehrten entspricht.

- Ajahn Tiradhammo (1994):** Die Welt und darüberhinaus. In: Wirklichkeit - Wirklichkeiten. Transzendenz im Buddhismus. (Lotusblätter. Zeitschrift für Buddhismus. 3/94), S.4.
- Basset, Sandra (1995):** Buddhistische Meditation als Beispiel eines spezifischen Erlebnis- und Erkenntnisstiles im Sinne von Alfred Schütz, Hausarbeit zum Seminar "Alfred Schütz", Universität Konstanz, WS 1994/95, Fachbereich Soziologie, Dr. H. Knoblauch
- Bäumer, Angelica/ Benedikt, Michael (Hg.) (1993):** Gelehrtenrepublik - Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung. Wien: Passagen.
- Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (1994):** Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Bhikkhu Bodhi (1996):** Nibbana, Transcendence and Language. In: Buddhist Studies Review 13,2, S.163-176.
- Bergmann, Jörg/ Hahn, Alois/ Luckmann, Thomas (1993):** Die Kulturdeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften. In: Dies. (Hgg.): Religion und Kultur. (KZfSS, Sonderheft 33/1993) Opladen: Westdeutscher Verlag. S.7-15.
- Dahlke, Paul (1920):** Welt und Ich. Studien zu einer Wirklichkeitslehre auf buddhistischer Grundlage. In: Neu-Buddhistische Zeitschrift. Berlin: Dahlke. S.1-15.
- Eberle, Thomas S. (1993):** Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie? In: Bäumer/Benedikt 1993. S.293-320.
- Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd.2.**  
Herausgegeben von Jürgen Mittelstraß. Mannheim/ Wien/ Zürich:  
Bibliographisches Institut, 1984.
- Glock, Charles Y./Piazza, Thomas (1983):** Exploring Reality Structures. In: Robbins, Thomas/Anthony, Dick (Ed.): In Gods We

Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America. New Brunswick (U.S.A.)/London: Transaction. S.67-83.

**Hahn, Alois (1974):** Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Herder & Herder.

**Hahn, Alois (1983):** Nicht alle wollen weiterleben. Soziologische Aspekte von Himmel und Hölle. In: Die neue Ordnung. Walberberg 6, S. 404-413

**Hayward Jerems W./ Varela, Francisco J. (Hg.) (1996):** Gewagte Denkwege. Wissenschaftler im Gespräch mit dem Dalai Lama. München: Piper.

**Hitzler, Ronald (1988):** Sinnwelten. Eine Beitrag zum Verstehen von Kultur. Opladen: Westdeutscher.

**Hitzler, Ronald/ Honer, Anne (1984):** Lebenswelt - Milieu - Situation. Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung. In: KZfSS 36/H.1, S.56-74.

**Hecker, Hellmuth (1991):** Der Pali-Kanon. Ein Wegweiser zu Aufbau und Übersetzungen. München: Schriften der Deutschen Buddhistischen Union (DBU).

**Hecker, Hellmuth (1995):** Der erste deutsche Bikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyanatiloka (1878-1957) und seine Schüler. Konstanz: Universität Konstanz.

**Honer, Anne (1995):** Das Perspektivenproblem in der Sozialforschung. In: Jung, Thomas / Müller-Doohm, Stefan (Hg.): "Wirklichkeit" im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 241-257.

**Husserl, Edmund (1928):** Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Herausgegeben von Martin Heidegger. Halle a.d.S.: Niemeyer.

**Husserl, Edmund (1930):** Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. XI, Halle. S. 549-570.

**Husserl, Edmund (1913/1980):** Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Tübingen: Niemeyer.

**Kantowsky, Detlef (1993):** Buddhismus. Braunschweig: Auum.

**Kantowsky, Detlef (Hg.) (1994):** Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis. (Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Bd.2) Ulm: M. Bernecker und B. Krause.

**Kantowsky, Detlef/ Saß, Ekkehard (Hg.) (1996):** Gotama Buddha. Mein Weg zum Erwachen. Eine Autobiographie. Auf den Grundlagen des Pali-Kanons herausgegeben und gestaltet von Detlef Kantowsky und Ekkehard Saß. Zürich/Düsseldorf: Benziger.

**Knoblauch, Hubert (1991):** Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. In: Luckmann 1991a. S.7-41.

**Knoll, Reinhard (1993):** Die phänomenologische Alternative in den Sozialwissenschaften. In: Bäumer/Benedikt 1993. S.225-234.

**Luckmann, Thomas (1979):** Phänomenologie und Soziologie. In: Sprondel, Walter M./Grathoff, Richard (Hgg.): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart: Enke. S.196-206.

**Luckmann, Thomas (1991a):** Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Luckmann, Thomas (1991b):** Protozoziologie als Protopsychologie? In: Herzog, Max / Graumann, Carl F. (Hg.): Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden der Humanwissenschaften. Heidelberg: Asanger. S.155-168.

**Luckmann, Thomas (1992):** Theorie des sozialen Handelns. Berlin/ New York: de Gruyter.

**Luckmann, Thomas (1993):** Schützische Protozoziologie? In: Bäumer/Benedikt 1993. S. 321-326.

**Matthes, Joachim (1992):** The Operation Called "Vergleichen". In: Ders. (Hg.): Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (Soziale Welt, Sonderband 8). Göttingen: Otto Schwartz & Co.. S.75-99.

**Matthes, Joachim (1993):** Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: Bergmann, Jörg/ Hahn, Alois/ Luckmann, Thomas (Hg.): Religion und Kultur (KZfSS, Sonderheft 33/1993). Opladen: Westdeutscher Verlag. S.16-33.

**Mead, George Herbert (1978):** Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Notz, Klaus-Josef (1984):** Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Frankfurt a.M./ Bern/ New York: Lang.

**Nyanaponika (Übs.) (1951/1973):** Kommentar zur Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit (Satipatthana). Konstanz: Christiani.

**Nyanaponika (1951/1979):** Geistestraining durch Achtsamkeit. Konstanz: Christiani.

**Nyanatiloka (1952/1976):** Buddhistisches Wörterbuch. Kurzgefaßtes Handbuch der buddhistischen Lehren und Begriffe in alphabetischer Anordnung. Konstanz: Christiani.

**Plessner, Helmuth (1982):** Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart: Philipp Reclam jun..

**Scholz, Gerhard (1992):** Vipassana Meditation und Drogensucht. Eine Studie über den Ausstieg aus der Herrschaft der Attraktion Droge. Zürich: ADAG Administration & Druck AG.

**Schütz, Alfred (1936):** Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. Unveröffentlichtes Manuskript von 1936. In: Alfred Schütz Archiv Universität Konstanz, Rolle 5, 7060-7101. Demnächst veröffentlicht in: Alfred Schütz Werkausgabe Bd.V.I. Herausgegeben von Grathoff, Richard/ Soeffner, Hans-Georg/ Srubar, Ilja. S.1-63.

**Schütz, Alfred (1950-52/1971a):** Zur Methodologie der Sozialwissenschaften.

In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S.1-110.

**Schütz, Alfred (1943/1971b):** Einige Grundbegriffe der Phänomenologie. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S.113-135.

**Schütz, Alfred (1939/1971c):** Phänomenologie und die Sozialwissenschaften. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der Sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S.136-161.

**Schütz, Alfred (1958/1971d):** Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S.162-173.

**Schütz, Alfred (1943-44/1971e):** Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff. S.235-411.

**Schütz, Alfred (1952/1971f):** Edmund Husserls "Ideen," Band II. In: Ders. Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie. Den Haag: Nijhoff. S.47-73.

**Schütz, Alfred (1952/1971g):** Phänomenologie und die Grundlegung der Sozialwissenschaften. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie. Den Haag: Nijhoff. S.74-85.

**Schütz, Alfred (1957/1971h):** Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze

III. Studien zur phänomenologischen Philosophie. Den Haag: Nijhoff. S.86-126.

**Schütz, Alfred (1946/1972):** Der gut informierte Bürger. Ein Versuch über die soziale Verteilung des Wissens. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze II. S.85-101. Den Haag: Nijhoff.

**Schütz, Alfred (1932/1993):** Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1994a):** Strukturen der Lebenswelt. Bd.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1994b):** Strukturen der Lebenswelt. Bd.2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Soeffner, Hans-Georg (1989):** Alltagsverstand und Wissenschaft. Anmerkungen zu einem alltäglichen Mißverständnis von Wissenschaft. In: Ders.: Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S.10-50.

**Soeffner, Hans-Georg (1991):** Zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: Oelkers, Jürgen/ Wegenast, Klaus (Hg.): Das Symbol - Brücke des Verstehens. Stuttgart/ Berlin/ Köln: Kohlhammer. S.63-81.

**Soeffner, Hans-Georg (1993):** Die unsichtbare Religion. In: Soziologische Revue, 16.Jg., S.1-5.

**Soeffner, Hans-Georg (1994):** Das "Ebenbild" in der Bilderwelt - Religiosität und die Religionen. In: Sprondel, Walter M. (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Struktur. Für Thomas Luckmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 291-317.

**Srubar, Ilja (1988):** Kosmion: zur Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und zu ihrem anthropologischen Hintergrund. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.

**Srubar, Ilja (1991):** "Phänomenologische Soziologie" als Theorie und Forschung. In: Herzog, Max / Graumann, Carl F. (Hg): Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften. Heidelberg: Asanger. S. 169-182.

**Störig, Hans Joachim (1981):** Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz: Kohlhammer.

**Tilakaratne, Asanga (1993):** Nirvana and Ineffibility: A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language. Kelaniya: Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies.

**Vogd, Werner (1996):** Radikaler Konstruktivismus und Theravada Buddhismus. Ein systematischer Vergleich in Erkenntnistheorie und Ethik. (Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Bd.7) Ulm: M. Bernecker und B. Krause.

**Weber, Max (1973):** Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart: Kröner. S.398-440.

**Weber, Max (1976):** Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung). In: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Erster Halbband. Tübingen: J.C.B. Mohr. S.245-381.



**ANHANG****Abkürzungen der kanonischen Schriften des Buddhismus:**

A	Angereihte Sammlung (Anguttara Nikaya)
S	Gruppierte Sammlung (Samyutta Nikaya)
D	Längere Sammlung (Digha Nikaya)
M	Mittlere Sammlung (Majjhima Nikaya)
Sn	Suttanipata

(vgl. Kantowsky 1993:239; Hecker 1991:7)

## Die grössere Lehrrede von den Grundlagen der Achtsamkeit

(Maha-Satipatthana-Sutta)

So habe ich gehört. Einst weilte der Erhabene unter dem Kuru-Volk, bei einer Ortschaft der Kuru mit Namen Kammasadamma. Dort nun wandte sich der Erhabene an die Mönche: "Ihr Mönche!" - "Ehrwürdiger!" antworteten da jene Mönche dem Erhabenen. Und der Erhabene sprach also:

"Der einzige Weg ist dies, o Mönche, zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Kummer und Klage, zum Schwinden von Schmerz und Trübsal, zur Gewinnung der rechten Methode, zur Verwirklichung des Nibbana, nämlich die vier Grundlagen der Achtsamkeit. Welche vier?

Da weilt, o Mönche, der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt beim Geist in Betrachtung des Geistes, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt; er weilt bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, eifrig, wissensklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt.

### 1. Die Körperbetrachtung

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers?

#### Die Atmungs-Achtsamkeit

Da ist hier, o Mönche, der Mönch in den Wald gegangen, an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Behausung. Er setzt sich nieder, mit verschränkten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, die Achtsamkeit vor sich gegenwärtig haltend, und achtsam eben atmet er ein, achtsam atmet er aus.

Lang einatmend, weiß er: <Ich atme lang ein>; lang ausatmend, weiß er: <Ich atme lang aus>. Kurz einatmend, weiß er: <Ich atme kurz ein>; kurz ausatmend, weiß er: <Ich atme kurz aus>. <Den ganzen (Atem-)Körper empfindend, werde ich einatmen>, so übt er;

### III

<Den ganzen (Atem-)Körper empfindend, werde ich ausatmen>, so übt er. <Die (Atem-)Körper-Funktion beruhigend, werde ich einatmen>, so übt er; <Die (Atem-)Körper-Funktion beruhigend, werde ich ausatmen>, so übt er.

Gleichwie, o Mönche, ein geschickter Drechsler oder Drechslergeselle, wenn er lang anzieht, weiß: <Ich ziehe lang an>; wenn er kurz anzieht, weiß: <Ich ziehe kurz an>, - ebenso, o Mönche, weiß da der Mönch, wenn er lang einatmet: <Ich atme lang ein>; lang ausatmend weiß er: <Ich atme lang aus> ...

#### Die Übungsanweisung

So weilt er nach innen beim (eigenen Atem-) Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper (anderer) in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen, (abwechselnd) beim (eigenen und fremden) Körper in Betrachtung des Körpers.

Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge (abwechselnd) in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper.

<Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

#### Die vier Körperhaltungen

Und weiter noch, o Mönche: Gehend weiß da der Mönch: <Ich gehe>; stehend weiß er: <Ich stehe>; sitzend weiß er: <Ich sitze>; liegend weiß er: >ich liege>. Wie auch immer seine Körperstellung ist, so eben weiß er es.

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper (anderer) in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen

betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper.

<Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

#### Die Wissensklarheit

Und weiter noch, o Mönche: da ist der Mönch beim Hingehen und Zurückgehen wissenklar in seinem Tun; beim Hinblicken und Wegblicken ist er wissenklar in seinem Tun; beim Beugen und Strecken ist er wissenklar in seinem Tun; beim Tragen der Gewänder und der Schale ist er wissenklar in seinem Tun; beim Essen, Trinken, Kauen und Schmecken ist er wissenklar in seinem Tun; beim Entleeren von Kot und Urin ist er wissenklar in seinem Tun; beim Gehen, Stehen, Sitzen, (Ein-)schlafen, Wachen, Reden und Schweigen ist er wissenklar in seinem Tun.

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper. <Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

#### Erwägung der Widerlichkeit des Körpers

Und weiter noch, o Mönche: da betrachtet der Mönch eben diesen Körper von den Fußsohlen aufwärts und von den Haarspitzen abwärts, den von Haut umschlossenen, mit vielerlei Unreinheit gefüllten: <In diesem Körper gibt es Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne,

Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Darm, Weichteile, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Gewebesaft, Speichel, Nasenschleim, Gelenköl, Urin.>

Gleichwie da, o Mönche, ein beiderseitig offener Korb wäre, gefüllt mit verschiedenerlei Körnern, wie Hülsenreis des Hoch- und Tieflands, Mugga- und Masa-Bohnen, Sesamkörnern und enthülstem Reis. Den möchte ein Mann mit guten Augen öffnen und betrachten: <Dies ist Hülsenreis des Hoch- und Tieflands, dies sind Mugga- und Masa-Bohnen, Sesamkörner und enthülster Reis>. Ebenso, o Mönche, betrachtet der Mönch eben diesen Körper von den Fußsohlen aufwärts und von den Haarspitzen abwärts, den von Haut umschlossenen, mit vielerlei Unreinheit gefüllten: <In diesem Körper gibt es Kopfhaare (...) Urin.>

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper. <Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehangen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

#### Erwägung der Elemente

Und weiter noch, o Mönche: da betrachtet der Mönch eben diesen Körper, in seiner jeweiligen Stellung und Haltung, nach den Elementen: <Es gibt da in diesem Körper das Erd-Element, das Wasser-Element, das Hitze-Element und das Wind-Element>.

Gleichwie da, o Mönche, ein geschickter Schlächter oder Schlächtergeselle, der eine Kuh geschlachtet und in Stücke zerlegt hat, sich an der Kreuzung vierer Straßen niedersetzt, - ebenso, o Mönche, betrachtet der Mönch eben diesen Körper, in seiner jeweiligen Stellung und Haltung nach den Elementen: <Es gibt da in

diesem Körper das Erd-Element, das Wasser-Element, das Hitze-Element und das Wind-Element>.

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper. <Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehangen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

#### Die neun Leichenfeldbetrachtungen

1. Und weiter noch, o Mönche: als sähe der Mönch einen Körper, auf das Leichenfeld geworfen, einen Tag nach dem Tode, zwei Tage nach dem Tode oder drei Tage nach dem Tode, aufgedunsen, verfärbt und verfaulend. Da wendet er es auf eben diesen (seinen eigenen) Körper an: <Auch dieser Körper ist so geartet, so beschaffen, wird dem nicht entgehen!>

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper. <Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehangen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

2. Und weiter noch, o Mönche: als sähe der Mönch einen Körper, auf das Leichenfeld geworfen, von Krähen zerfressen, von Adlern zerfressen, von Geiern zerfressen, von Hunden zerfressen, von Schakalen zerfressen oder von vielerlei Würmerarten zerfressen. Da

wendet er es auf eben diesen (seinen eigenen) Körper an: <Auch dieser Körper ist so geartet, so beschaffen, wird dem nicht entgehen!>

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper. <Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

Und weiter noch, o Mönche: als sähe der Mönch einen Körper, auf das Leichenfeld geworfen,

3. ein Knochengerippe, fleischbehangen, blutig, von den Sehnen zusammengehalten,

4. ein Knochengerippe, fleiscentblößt, blutbefleckt, von den Sehnen zusammengehalten,

5. ein Knochengerippe, ohne Fleisch, ohne Blut, von den Sehnen zusammengehalten,

6. die Knochen, ohne Zusammenhalt, in alle Richtungen verstreut: hier ein Handknochen, da ein Fußknochen, da ein Beckenknochen, da ein Schenkelknochen, da ein Hüftknochen, da ein Rückenwirbel, da der Schädel,

7. die Knochen gebleicht, muschelfarbig,

8. die Knochen zuhauf, jahrelang (daliegend),

9. die Knochen modernd, zu Staub geworden.

Da wendet er es auf eben diesen (seinen eigenen) Körper an: <Auch dieser Körper ist so geartet, so beschaffen, wird dem nicht entgehen!>

So weilt er nach innen beim eigenen Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach außen beim Körper in Betrachtung des Körpers; oder er weilt nach innen und außen beim Körper in Betrachtung des Körpers. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Körper; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen

betrachtend, weilt er beim Körper. <Ein Körper ist da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehangen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers.

## 2. Die Gefühlsbetrachtung

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Gefühlen in der Betrachtung der Gefühle?

Wenn da, o Mönche, der Mönch ein freudiges Gefühl empfindet, o weiß er: <Ein freudiges Gefühl empfinde ich>; wenn er ein Leidiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein leidiges Gefühl empfinde ich>, wenn er ein weder freudiges noch leidiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein weder freudiges noch leidiges Gefühl empfinde ich>. Wenn er ein sinnengebundenes freudiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein sinnengebundenes freudiges Gefühl empfinde ich>; wenn er ein sinnenfreies freudiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein sinnenfreies freudiges Gefühl empfinde ich>; wenn er ein sinnengebundenes leidiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein sinnengebundenes leidiges Gefühl empfinde ich>; wenn er ein sinnenfreies leidiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein sinnenfreies leidiges Gefühl empfinde ich>; wenn er ein sinnengebundenes weder freudiges noch leidiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein sinnengebundenes weder freudiges noch leidiges Gefühl empfinde ich>; wenn er ein sinnenfreies weder freudiges noch leidiges Gefühl empfindet, so weiß er: <Ein sinnenfreies weder freudiges noch leidiges Gefühl empfinde ich>.

So weilt er nach innen bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle; oder er weilt nach außen bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle; oder er weilt nach innen und außen bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er bei den Gefühlen; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er bei den Gefühlen; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er bei den Gefühlen. <Gefühle sind da!>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es



der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle.

### 3. Die Geistbetrachtung

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch beim Geist in der Betrachtung des Geistes?

Da weiß der Mönch vom lustbehafteten Geist: <Lustbehaftet ist der Geist>; er weiß vom lustfreien Geist: <Lustfrei ist der Geist>, er weiß vom haßbehafteten Geist: <Haßbehaftet ist der Geist>; er weiß vom haßfreien Geist: <Haßfrei ist der Geist>; er weiß vom verblendeten Geist: <Verblindet ist der Geist>; er weiß vom unverblendeten Geist: <Unverblindet ist der Geist>; er weiß vom gehemmten Geist: <Gehemmt ist der Geist>; er weiß vom zerstreuten Geist: <Zerstreut ist der Geist>; er weiß vom entwickelten Geist: <Entwickelt ist der Geist>; er weiß vom unentwickelten Geist: <Unentwickelt ist der Geist>; er weiß vom übertreffbaren Geist: <Übertreffbar ist der Geist>; er weiß vom unübertreffbaren Geist: <Unübertreffbar ist der Geist>; er weiß vom gesammelten Geist: <Gesammelt ist der Geist>; er weiß vom ungesammelten Geist: <Ungesammelt ist der Geist>; er weiß vom befreiten Geist: <Befreit ist der Geist>; er weiß vom unbefreiten Geist: <Unbefreit ist der Geist>.

So weilt er nach innen beim Geist in Betrachtung des Geistes; oder er weilt nach außen beim Geist in Betrachtung des Geistes; oder er weilt nach innen und außen beim Geist in Betrachtung des Geistes. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er beim Geiste; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er beim Geiste; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er beim Geiste. <Geist ist da!>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, o Mönche, weilt der Mönch beim Geist in Betrachtung des Geistes.

## 4. Die Geistobjektbetrachtung

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte?

## Die fünf Hemmungen

Da weilt, o Mönche, der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den fünf Hemmungen.

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den fünf Hemmungen?

Da weiß hier, o Mönche, der Mönch, wenn in ihm *Sinnenverlangen* da ist: <Sinnen-Verlangen ist in mir.> Er weiß, wenn in ihm kein Sinnenverlangen da ist: <Kein Sinnenverlangen ist in mir.> Wie es zur Entstehung unentstandenen Sinnenverlangens kommt, auch das weiß er; wie es zum Aufgeben entstandenen Sinnenverlangens kommt, auch das weiß er; und wie es künftig nicht mehr zum Entstehen des aufgegebenen Sinnenverlangens kommt, auch das weiß er.

Er weiß, wenn in ihm *Haß* da ist: <Haß ist in mir>. Er weiß, wenn in ihm kein Haß da ist: <Kein Haß ist in mir> ...

Er weiß, wenn in ihm *Starrheit und Müdigkeit* da ist: <Starrheit und Müdigkeit ist in mir>. Er weiß, wenn in ihm keine Starrheit und Müdigkeit da ist: <Keine Starrheit und Müdigkeit ist in mir>...

Er weiß, wenn in ihm *Aufgeregtheit und Gewissensunruhe* da ist: <Aufgeregtheit und Gewissensunruhe ist in mir>. Er weiß, wenn in ihm keine Aufgeregtheit und Gewissensunruhe da ist: <Keine Aufgeregtheit und Gewissensunruhe ist in mir> ...

Er weiß, wenn in ihm *Zweifel* da ist: <Zweifel ist in mir>. Er weiß, wenn in ihm kein Zweifel da ist: <Kein Zweifel ist in mir>. Wie es zur Entstehung unentstandenen Zweifels kommt, auch das weiß er; wie es zum Aufgeben entstandenen Zweifels kommt, auch das weiß er; und wie es künftig nicht mehr zum Entstehen des aufgegebenen Zweifels kommt, auch das weiß er.

So weilt er nach innen bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte; oder er weilt nach außen bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte; oder er weilt nach innen und außen bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er bei den Geistobjekten;

die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er bei den Geistobjekten; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er bei den Geistobjekten. <Geistobjekte sind da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den fünf Hemmungen.

#### Die fünf Gruppen des Anhangens

Und weiter noch, o Mönche: da weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den fünf Gruppen des Anhangens.

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den fünf Gruppen des Anhangens?

Da (weiß) hier ein Mönch:

<So ist die Körperlichkeit; so ist die Entstehung der Körperlichkeit; so ist der Untergang der Körperlichkeit. So ist das Gefühl; so ist die Entstehung des Gefühls; so ist der Untergang des Gefühls. So ist die Wahrnehmung; so ist die Entstehung der Wahrnehmung; so ist der Untergang der Wahrnehmung. So sind die geistigen Gestaltungen; so ist die Entstehung der geistigen Gestaltungen; so ist der Untergang der geistigen Gestaltungen. So ist Bewußtsein; so ist die Entstehung des Bewußtseins; so ist der Untergang des Bewußtseins.>

So weilt er nach innen bei den Geistobjekten...

So auch, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den fünf Gruppen des Anhangens.

#### Die sechs Sinnengrundlagen

Und weiter noch, o Mönche: da weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den sechs inneren und äußeren Sinnengrundlagen.

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den sechs inneren und äußeren Sinnengrundlagen?

Da kennt hier, o Mönche, der Mönch das Auge, und er kennt die Sehobjekte; und welche Fessel durch diese beiden bedingt entsteht, auch die kennt er. Wie es zum Entstehen der nicht entstandenen Fessel kommt, auch das kennt er; wie es zum Aufgeben der entstandenen Fessel kommt, auch das kennt er; und wie es künftig nicht mehr zum Entstehen der aufgegebenen Fessel kommt, auch das kennt er.

Er kennt das Ohr, er kennt die Töne....die Nase und die Düfte...die Zunge und die Geschmäcke... den Leib und die berührbaren Objekte... den Geist und die geistobjekte; und welche Fessel durch die beiden bedingt entsteht, auch das kennt er. Wie es zum Entstehen der nicht entstandenen Fessel kommt, auch das kennt er; wie es zum Aufgeben der entstandenen Fessel kommt, auch das kennt er; wie es künftig nicht mehr zum Entstehen der aufgegebenen Fessel kommt, auch das kennt er.

So weilt er nach innen bei den Geistobjekten....

So auch, o Mönche: da weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den sechs inneren und äußeren Sinnengrundlagen.

### Die sieben Erleuchtungsglieder

Und weiter noch, o Mönche: da weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den sieben Gliedern der Erleuchtung.

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den sieben Gliedern der Erleuchtung?

Da weiß hier, o Mönche, der Mönch, wenn in ihm das Erleuchtungsglied *Achtsamkeit* da ist: <Das Erleuchtungsglied *Achtsamkeit* ist in mir vorhanden>. Er weiß, wenn in ihm das Erleuchtungsglied *Achtsamkeit* nicht da ist: <Das Erleuchtungsglied *Achtsamkeit* ist in mir nicht vorhanden>. Wie es zur Entstehung des unentstandenen Erleuchtungsgliedes *Achtsamkeit* kommt, auch das weiß er; wie es zur Entfaltung und Vollendung des entstandenen Erleuchtungsgliedes *Achtsamkeit* kommt, auch das weiß er.

Er weiß, wenn in ihm das Erleuchtungsglied *Lehr-Ergründung* da ist(..) das Erleuchtungsglied *Tatkraft* (..) das Erleuchtungsglied *Entzücken* (..) das Erleuchtungsglied *Ruhe* (..) das Erleuchtungsglied *Sammlung* (..) das Erleuchtungsglied *Gleichmut* da ist: <Das Erleuchtungsglied Gleichmut ist in mir vorhanden>. Er weiß, wenn in ihm das Erleuchtungsglied Gleichmut nicht da ist: <Das Erleuchtungsglied Gleichmut ist in mir nicht vorhanden.> Wie es zur Entstehung des unentstandenen Erleuchtungsgliedes Gleichmut kommt, auch das weiß er; wie es zur Entfaltung und Vollendung des entstandenen Erleuchtungsgliedes Gleichmut kommt, auch das weiß er.

So weilt er nach innen bei den Geistobjekten (..)

So auch, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den sieben Gliedern der Erleuchtung.

#### Die vier Wahrheiten

Und weiter noch, o Mönche: da weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den vier Edlen Wahrheiten.

Wie nun, o Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den vier Edlen Wahrheiten?

Da weiß hier, o Mönche, der Mönch der Wirklichkeit gemäß: <Dies ist das Leiden>; er weiß der Wirklichkeit gemäß: <Dies ist die Entstehung des Leidens>; er weiß der Wirklichkeit gemäß: <Dies ist die Aufhebung des Leidens>; er weiß der Wirklichkeit gemäß: <Dies ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg.>

Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom *Leiden*? Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Sterben ist Leiden, Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung sind Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden; kurz gesagt, die fünf Gruppen des Anhangens sind Leiden.

Was nun, ihr Mönche, ist die Geburt? Die Geburt der Wesen in dieser oder jener Wesensgattung, das Geborenwerden, die Empfängnis, das Insdaseintreten; das erscheinen der

Daseinsgruppen; das Erlangen der Sinnenorgane: das nennt man die Geburt.

Was nun, ihr Mönche, ist das Altern? Was da bei diesen und jenen Wesen, in dieser oder jener Gattung Altern ist und Altwerden, der Zerfall der Zähne, das Ergrauen und Runzeligwerden, das Versiegen der Lebenskräfte, das Absterben der Sinnenorgane; das nennt man Altern.

Was nun, ihr Mönche, ist das Sterben? Was da bei diesen und jenen Wesen das Abscheiden ist aus dieser oder jener Wesensgattung, Hinscheiden, Auflösung, Hinschwinden, Tod, Sterben, Ableben, Auflösung der Daseinsgruppen, das Zurücklassen der Leiche: das nennt man das Sterben.

Was nun ist die Sorge? Was da bei einem von irgendeinem Verlust oder Leiden betroffenen Sorge ist, Besorgnis, Besorgtsein, innerliche Sorge, innerliches Besorgtsein: das nennt man Sorge.

Was nun, ihr Mönche, ist Jammer? Was da bei einem von irgendeinem Verlust oder Leiden Betroffenen Jammer und Klage ist, Jammern und Klagen, Jammer- und Klagezustand: das nennt man Jammer.

Was nun, ihr Mönche, ist Schmerz? Was da körperlich schmerzhaft und unangenehm ist, was durch Körperereindrücke bedingt, an schmerzhaftem und unangenehmem Gefühl entsteht: das nennt man Schmerz.

Was nun, ihr Mönche, ist Trübsal? Was da geistig schmerzhaft und unangenehm ist, was durch geistige Eindrücke bedingt, an schmerzhaftem und unangenehmem Gefühl besteht: das nennt man Trübsal.

Was nun, ihr Mönche, ist Verzweiflung? Was da bei einem von irgendeinem Verlust oder Leiden Betroffenen Trostlosigkeit und Verzweiflung ist, trostloser und verzweifelter Geisteszustand: das nennt man Verzweiflung.

Was nun, ihr Mönche, ist das Leiden im Vereintsein mit Unliebem? Was da für einen unerwünschte, unerfreuliche, unangenehme (Objekte sind, wie) Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungen, Gedanken; oder (Wesen), die einem Schaden wünschen, Unheil, Unannehmlichkeiten und Unsicherheit wünschen - die Begegnung mit solchen, die Zusammenkunft, das Zusammentreffen, die Verbindung mit ihnen: das ist das Leiden im Vereintsein mit Unliebem.

Was nun, ihr Mönche, ist das Leiden im Getrenntsein von Liebem? Was da für einen erwünschte, erfreuliche, angenehme (Objekte sind,

wie) Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungen, Gedanken; oder (Wesen), die einem Gutes wünschen, Glück, Wohlbefinden und Sicherheit wünschen - der Begegnung mit solchen ermangeln, mit ihnen nicht zusammenkommen und zusammentreffen, mit ihnen nicht verbunden sein: das ist das Leiden im Getrenntsein von Liebem.

Was nun, ihr Mönche, ist das Leiden beim Nichterlangen dessen, was man wünscht? Da steigt in den der Wiedergeburt unterworfenen Wesen der Wunsch auf: 'Ach, daß wir doch nicht mehr der Wiedergeburt unterworfen wären, daß uns doch keine Wiedergeburt mehr bevorstünde!'...Den dem Altern, dem Sterben, den Sorgen, Klagen, Schmerzen, der Trübsal und Verzweiflung unterworfenen Wesen steigt der Wunsch auf: 'ach, daß wir doch nicht mehr diesen Dingen unterworfen wären, daß und doch diese Dinge nicht mehr bevorstünden!' Solches aber läßt sich nicht durch Wünschen erreichen. Das ist das Leiden beim Nichterlangen dessen, was man wünscht.

Inwiefern aber, ihr Mönche, sind, kurz gesagt, die fünf Gruppen des Anhaftens das Leiden? Es sind dies die Körperlichkeits-Gruppe, die Gefühls-Gruppe, die Wahrnehmungs-Gruppe, die Geistformations-Gruppe und die Bewußtseins-Gruppe. Diese sind, kurz gesagt, das Leiden.

Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden.

Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens?

Es ist dies jenes Wiederdasein erzeugende, bald hier, bald dort sich ergötze Begehren, nämlich das sinnliche Begehren, das Daseins-Begehren und das Nichtseins-Begehren.

Wo aber entsteht dieses Begehren, wo faßt es Wurzel? Bei den lieblichen und angenehmen Dingen in der Welt, da entsteht dieses Begehren, da faßt es Wurzel.

Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist; Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körpereindrücke und Geistobjekte sind etwas Liebliches und Angenehmes. Bewußtsein, Bewußtseinseindruck, aus dem Bewußtseinseindruck entstandenes Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Begehren, Gedankenfassen und Überlegen, die durch Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körpereindrücke und Geistobjekte bedingt sind, alle diese sind etwas Liebliches und Angenehmes. Da entsteht dieses Begehren, da faßt es Wurzel.

Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens.

Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens? Eben jenes Begehrens restlose Vernichtung und Aufhebung, sein Aufgeben, seine Entäußerung, die Befreiung davon, das Nichthaften daran.

Wo aber, ihr Mönche, gelangt jenes Begehren zum Schwinden, wo gelangt es zur Aufhebung? Was es da in der Welt an Lieblichem und Angenehmem gibt, dort gelangt jenes Begehren zum Schwinden, dort gelangt es zur Aufhebung.

Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper, Geist; Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körpereindrücke und Geistobjekte sind etwas Liebliches und Angenehmes. Bewußtsein, Bewußtseinseindruck, aus dem Bewußtseinseindruck entstandenes Gefühl, Wahrnehmung, Wille, Begehren, Gedankenfassen und Überlegen, die durch Formen, Töne, Düfte, Säfte, Körpereindrücke und Geistobjekte bedingt sind, alle diese sind etwas Liebliches und Angenehmes. Da gelangt dieses Begehren zum Schwinden, da gelangt es zur Aufhebung.

Was nun, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Leidensaufhebung führenden Pfade? Es ist dieser edle achtfache Pfad, nämlich: Rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Tun, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung.

Was nun ist rechte Erkenntnis? Das Erkennen des Leidens, das Erkennen der Leidensentstehung, das Erkennen der Leidensaufhebung, das Erkennen des zur Leidensaufhebung führenden Pfades. Das gilt als rechte Erkenntnis.

Was nun, ist rechte Gesinnung? Entsagende Gesinnung, haßlose Gesinnung, friedfertige Gesinnung. Das gilt als rechte Gesinnung.

Was nun, ist rechte Rede? Abstehen von Lügen, Abstehen von Zwischenträgerei, Abstehen von roher Rede, Abstehen von törichtem Geplapper. Das gilt als rechte Rede.

Was nun ist rechtes Tun? Abstehen vom Töten lebender Wesen, Abstehen von Aneignung fremden Eigentums, Abstehen von unrechtem Wandel in Sinnenlüsten. Das gilt als rechtes Tun.

Was nun ist rechter Lebensunterhalt? Da gibt der edle Jünger einen verkehrten Beruf auf und erwirbt seinen Lebensunterhalt durch rechte Beschäftigung. Das gilt als rechter Lebensunterhalt.



Was nun ist rechte Anstrengung? Da erzeugt der Mönch in sich den Willen, strengt sich an, setzt seine Tatkraft ein, spornt seinen Geist an und kämpft, um die noch nicht aufgestiegenen üblen, unheilsamen Dinge nicht aufsteigen zu lassen (..) um die bereits aufgestiegenen üblen, unheilsamen Dinge zu überwinden (..) um die noch nicht aufgestiegenen heilsamen Dinge zum Aufsteigen zu bringen (..) um die bereits aufgestiegenen heilsamen Dinge zu erhalten, nicht schwinden zu lassen, sondern zur Zunahme, Entwicklung, vollen Entfaltung zu bringen. Das gilt als rechte Anstrengung.

Was nun ist rechte Achtsamkeit? Da weilt der Mönch beim Körper in Betrachtung des Körpers, eifrig, wissenklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt. Er weilt bei den Gefühlen in Betrachtung der Gefühle (..) beim Geist in Betrachtung des Geistes (..) bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, eifrig, wissenklar und achtsam, nach Verwindung von Begierde und Trübsal hinsichtlich der Welt. Das gilt als rechte Achtsamkeit.

Was nun ist rechte Sammlung? Da verweilt der Mönch, abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von den unheilsamen Geisteszuständen, im Gewinne der von Gedankenfassen und Überlegen begleiteten, durch Abgeschiedenheit gezeugten, von Verzückung und Glück erfüllten ersten Vertiefung.

Nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegen aber gewinnt er den inneren Frieden und die Einheit des Geistes, die von Gedankenfassen und Überlegen freie, durch Sammlung gezeugte und von Verzückung und Glücksgefühl erfüllte zweite Vertiefung.

Nach Abwendung von der Verzückung aber verweilt er gleichmütig, achtsam, klar bewußt, und er empfindet in seinem Inneren ein Glück, von dem die Edlen sagen: "Glücklich weilt der Gleichmütige, Achtsame"; und so gewinnt er die dritte Vertiefung.

Nach Überwindung von Wohl- und Wehegefühl und zufolge des schon früher erreichten Schwindens von Frohsinn und Trübsal gewinnt er den leidlosen, freudlosen, durch Gleichmut und Achtsamkeit geläuterten Zustand der vierten Vertiefung. Dies gilt als rechte Sammlung.

Das, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Leidensaufhebung führenden Pfade.

So weilt er nach innen bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte; oder er weilt nach außen bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte; oder er weilt nach innen und außen bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte. Die Dinge in ihrem Entstehen betrachtend, weilt er bei den Geistobjekten; die Dinge in ihrem Vergehen betrachtend, weilt er bei den Geistobjekten; die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtend, weilt er bei den Geistobjekten. <Geistobjekte sind da>, so ist seine Achtsamkeit gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Achtsamkeit dient. Unabhängig lebt er, und an nichts in der Welt ist er angehängen.

So auch, ihr Mönche, weilt der Mönch bei den Geistobjekten in Betrachtung der Geistobjekte, nämlich bei den vier edlen Wahrheiten.

Wahrlich, ihr Mönche, wer auch immer diese vier Grundlagen der Achtsamkeit derart für sieben Jahre übt, bei dem ist eines von zwei Ergebnissen zu erwarten: entweder die (höchste) Erkenntnis bei Lebzeiten oder, wenn noch ein Haftensrest da ist, die Nichtwiederkehr.

Dahingestellt seien die sieben Jahre: wer auch immer dies vier Grundlagen der Achtsamkeit sechs Jahre (...) fünf Jahre (...) vier Jahre (...) drei Jahre (...) zwei Jahre (...) ein Jahr derart übt (...)

Dahingestellt sei das eine Jahr: wer auch immer diese vier Grundlagen der Achtsamkeit sieben Monate (...) sechs Monate (...) fünf Monate (...) vier Monate (...) drei Monate (...) zwei Monate (...) einen Monat (...) einen halben Monat derart übt (...)

Dahingestellt sei der halbe Monat: wer auch immer diese vier Grundlagen der Achtsamkeit sieben Tage übt, bei dem ist eines von zwei Ergebnissen zu erwarten: entweder die (höchste) Erkenntnis bei Lebzeiten oder, wenn noch ein Haftensrest da ist, die Nichtwiederkehr.

Der einzige Weg ist dies, o Mönche, zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Kummer und Klage, zum Schwinden von Schmerz und Trübsal, zur Gewinnung der rechten Methode, zur Verwirklichung des Nibbana, nämlich die vier Grundlagen der Achtsamkeit. Was derart gesagt wurde, in bezug hierauf wurde es gesagt."

Also sprach der Erhabene. Befriedigt freuten sich jene Mönche über das Wort des Erhabenen.

(D 22; zit.n. Nyanaponika 1979:170-189; Die Lehrrede wurde zwischen 29-17 v. Chr. verschriftlicht (Hecker 1991:3)

**Buddhistisches Bekenntnis**

(Deutsche Buddhistische Union e.V. - Buddhistische  
Religionsgemeinschaft)

*Ich bekenne mich zum Buddha* als meinem unübertroffenen Lehrer, denn er hat die Vollkommenheiten verwirklicht und ist aus eigener Kraft den Weg der Befreiung und Erleuchtung gegangen. Aus dieser Erfahrung hat er die Lehre dargelegt, damit auch wir die endgültige Leidfreiheit erlangen können.

*Ich bekenne mich zur Lehre des Buddha*, denn sie ist klar, zeitlos und lädt jeden ein, zu prüfen, sie im Leben anzuwenden und zu verwirklichen.

*Ich bekenne mich zur Gemeinschaft der Jünger des Buddha*, die sich ernsthaft um die Verwirklichung seiner Lehre bemühen, um die verschiedenen Stufen der inneren Erfahrung und des Erwachens zu verwirklichen. Sie dienen mir als Vorbild.

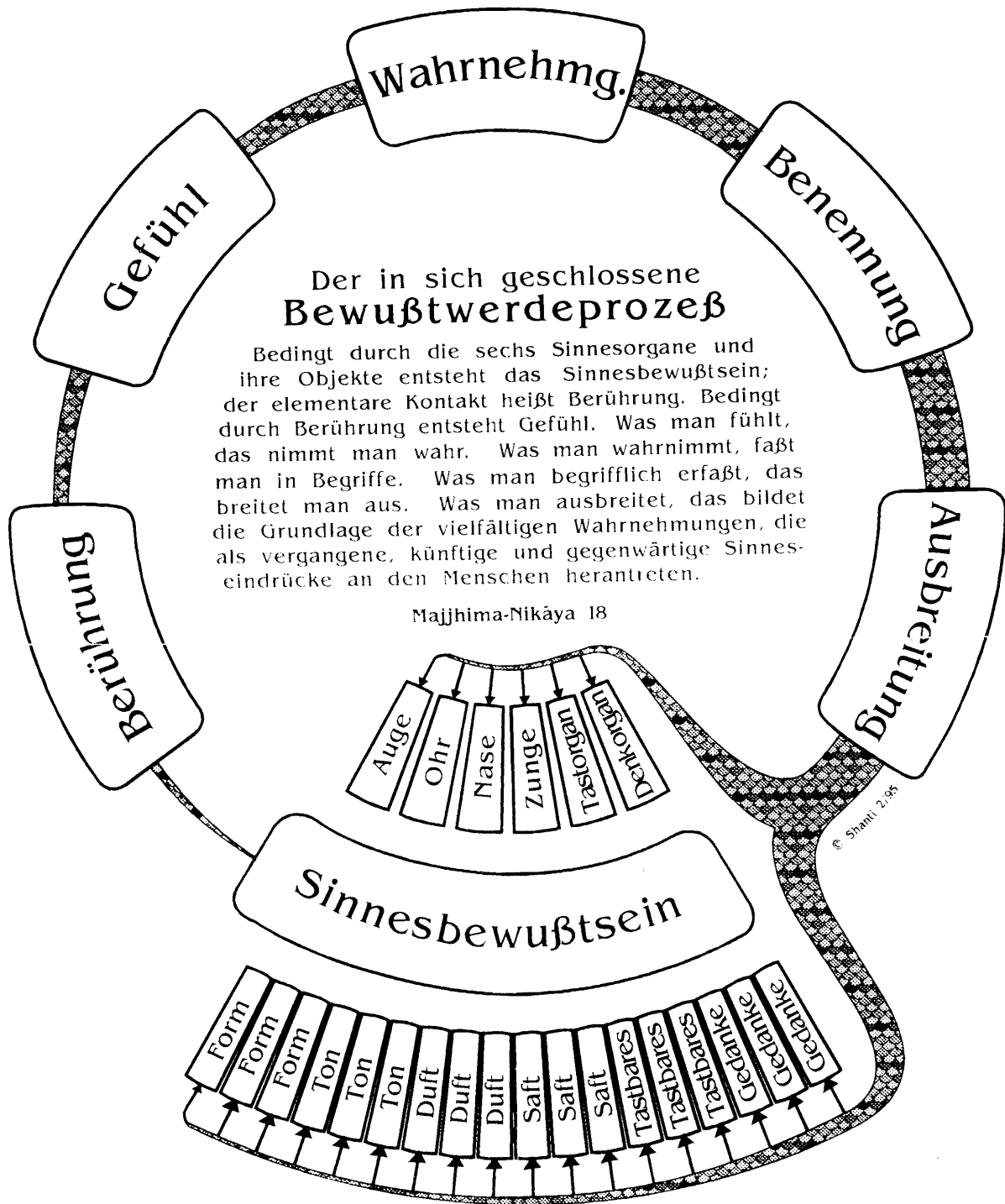
Ich habe *festes Vertrauen zu den Vier Edlen Wahrheiten*. Sie besagen: Das Leben im Daseinskreislauf ist letztlich leidvoll. - Dies ist zu durchschauen. Ursachen des Leidens sind Gier, Haß und Verblendung. - Sie sind zu überwinden. Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden. - Dies ist zu verwirklichen. Zum Erlöschen des Leidens führt ein Weg, der Edle Achtfache Pfad. - Er ist zu gehen.

Ich bekenne mich zur *Einheit aller Buddhisten*, denn wir folgen unserem gemeinsamen Lehre und sind bestrebt, seine Lehre zu verwirklichen: Ethisches Verhalten, Sammlung und Weisheit wollen wir entwickeln, um Befreiung zu erlangen. In diesem Bewußtsein begegne ich allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft mit Achtung und Offenheit.

Ich will mich bemühen, keine Lebewesen zu töten oder zu verletzen, Nichtgegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsamen sexuellen Beziehungen zu pflegen, nicht zu lügen oder unheilsam zu reden, mir nicht durch berauschende Mittel das Bewußtsein zu trüben.

*Zu allen Lebewesen* will ich unbegrenzte *Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut* entfalten, im Wissen um das Streben aller Lebewesen nach Glück.

(aus: Kantowsky 1993:154-155; das Bekenntnis entstand 1984)



Die buddhistische Theorie der Wahrnehmung von Wirklichkeit