

Xhemal Ahmeti

# Buddhismus

Religion, Philosophie oder Mystik?

*Kritische Auseinandersetzung mit «Buddhismus zur  
Einführung» (2. Aufl.) von Jens Schlietter [1997 - 2021]  
Dresden: Junius Verlag*

## I Hinführung

Jens Schlieter stellt zwei Lehrsätze, mit denen er seine „Einführung zum Buddhismus“, eröffnet, als Beweis vor um zu zeigen, wie schwierig es sei, die Lehren der buddhistischen Meister zu interpretieren. Es handelt sich hierbei um Chao-chous Zypressen-Lokalisierung vor der Haupthalle und Ho-shangs Krückstock-Parabel:

Ein Mönch fragte Chao-chou: Was sagt der Satz, 'Bodhidharma' kam aus dem Westen?  
Chao-chou: Die Zypresse vor der Haupthalle.  
(S. 7)

Ho-shang Pa-chiao sprach zu den versammelten Mönchen: Wenn ihr einen Krückstock habt, gebe ich euch einen; wenn ihr keinen habt, nehme ich ihn euch weg. (Ebd.)

Mithilfe eines Zitats von Ludwig Wittgenstein,<sup>1</sup> in dem er über die Notwendigkeit das Unaussprechliche auszusprechen<sup>2</sup> hindeutet, zeigt Schlieter auf, an welche Hindernisse er dabei denkt, wenn er die Interpretation solcher Texte als schwierig einstuft. Schlieter spricht den Grund seiner Schwierigkeiten zuerst nicht direkt an. Dafür zieht er Wittgensteins drittletzten Satz des *Tractatus* bei, womit er das Problem selbst folgendermassen definiert: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“<sup>3</sup>. Demzufolge geht es um mystische Texte, die gemäss Schlieter jeden Diskurs verweigern würden, weil sie unaussprechbar und somit auch nicht übersetzbar seien.

Mystik und Buddhismus – was meint Schlieter damit? Steht er dabei auf der Seite Georg Grimms, der kategorisch war und meinte, dass: „[...] die Buddhalehre keine Spur von Mystik enthält“<sup>4</sup> oder will er den Widersacher Grimms, Bernardus Jasink, unterstützen, der behauptete, dass das Wesen des Buddhismus die Mystik sei.<sup>5</sup> Oder ist es weder das eine noch das

andere?

Dieser Arbeit liegt folgende Annahme zugrunde: Ich lese den Text begleitet von der Annahme, die Schlieter indirekt schon in seiner Vorbemerkung zu entwerfen beginnt, die Buddhismus vor allem als Philosophie, als mystische Lehre und nicht als Religion (im Sinne der abrahamitischen, hinduistischen oder paganischen) zu schildern versucht.

## 1.1 Der Begriff und die Paradoxien

Der griechisch-lateinischen Urbedeutung nach bezeichnet das Wort „mystikós/ mysticus“ etwas Geheimnisvolles. Der Begriff wird vorwiegend als Label von transzendenten Erfahrungen gebraucht. Meistens steht dabei das religiöse Erleben im Mittelpunkt. Aquinisch ausgesprochen – und damit monotheistisch gedeutet –, haben wir es mit Sätzen zu tun, die als „cognitio Dei experimentalis“<sup>6</sup>, als Gotteserfahrungen zu

gelten haben.<sup>7</sup>

Unterwirft sich der Wissenschaftler Schlieter diesem Diktum und liest die Texte auch religiös? Zumindest zu Beginn des Buches bleibt dies höchst unklar: Liest er die zwei Lehrsätze als Produkt mystischer Erfahrungen der Buddha-Meister oder liest er sie als fixierte Texte, die durch historisch-kontextuelle sowie aktuelle linguistische Instrumente übersetzbar sein könnten?

Also lautet die erste Hauptfrage: Aus welcher Perspektive liest der Autor selbst die Texte?

Daraus ergibt sich die zweite Hauptfrage: Wenn seine Haltung nicht die eines Mystikers oder des Monotheisten, sondern die eines Wissenschaftlers ist, warum sind dann die zwei Lehrsätze unaussprechbar? Warum sollen sie Diskursverweigerung bedeuten?

Handelt es sich hier um eine Lehre, die kein Wissen weitergeben will, bevor der sokratesähnliche, indische Mönch sich der pythischen Orakel gewahr ist, dass er sich dessen bewusst sein muss, dass sein Zustand des Nichtwissens die

einzig, wahre Pforte ist, um überhaupt zum reinen Wissen, so wie es Ho-shang Pa-chiao versteht, zu gelangen?

Ja, wer steht vorne: die Schildkröte oder der Achilles? Ist die Zypresse tatsächlich vor oder hinter der Haupthalle? Vielleicht muss der Mönch aufstehen und selber sehen, erkennen und erfahren, wo die Zypresse sich befindet? Will Chao-chou ihrem Adepten damit sagen, dass er die Wahrheit über den aktuellen Topos der Zypresse selber herausfinden soll, ohne über die Sätze und Regeln seiner Meister nachzudenken?

Die dritte Hauptfrage lautet: Aus welchen Gründen liest er die Metapher weder hermeneutisch noch komparatistisch und deutet die Texte nicht wie der Sinologe Walter Liebenthal<sup>8</sup>, der schrieb, Chao-chou versuche seinem chinesischen Schüler klarzumachen, dass es in der Saṃsāra höchst irrelevant sei, welche der Buddhas zuerst da war und zudem sei es noch viel unwichtiger, ob er aus dem Westen oder aus dem Süden kam.<sup>9</sup>

Schlieter liest diese metaphorischen Lehrsätze nicht wie

Liebenthal, weil er noch viel mehr darin vermutet. Sie müssen zwar ausgesprochen werden, aber immer aus der Haltung heraus, über etwas zu reden, das nie etwas völlig Aussprechbares sein kann?

Zuletzt stellt sich die vierte und wichtigste Hauptfrage: Ist der Buddhismus vor allem eine mystische Lehre oder ist sie es nicht? Diese Frage können wir vielleicht nicht beantworten, andere Fragen aber, wie Jens Schlieter sie in diesem Buch behandelt, vielleicht schon. Wie beschreibt Schlieter den Buddhismus: als Mystik, als Religion oder als Philosophie?

## 2 Der Autor

Jens Schlieter ist geschäftsführender Direktor des Instituts für Religionswissenschaft an der Universität Bern. Seine akademische Ausbildung absolvierte er als Student der Philosophie, der vergleichenden Religionswissenschaften, der Tibetologie und des Buddhismus an den Universitäten Bonn und Wien. Seine Lehrkarriere begann er als wissenschaftliche Mitarbeiter an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Seit 2009 ist er ausserordentlicher Professor für systematische Religionswissenschaft an der Universität Bern.

Die Monografie „Buddhismus zur Einführung“ ist seine erste wissenschaftliche Publikation in Buchformat. Leider befinden sich in den meisten akademischen Datenbanken keine Rezensionen und Kritiken über diese Publikation.

Seine Habilitationsschrift behandelt bioethische Diskurse in der buddhistischen Tradition und wurde teilweise in vielen

akademischen Foren und Zeitschriften publiziert.<sup>10</sup>

In den relevanten, schweizerischen, nichtfachlichen Medien erscheint Schlieter in verschiedenen Artikeln sporadisch<sup>11</sup> als Buddhismus-Experte (so zum Beispiel dreimal in der NZZ von 2002-2015)<sup>12</sup>

### 3 Das Buch

Jens Schlieter beginnt seine Einleitung mit der Frage nach dem Wesen des Buddhismus. In Frageform stellt er alle bisher wissenschaftlich affirmierten Annahmen vor, die Buddhismus entweder als Religion, als Reformation innerhalb des sogenannten Hinduismus, als Philosophie oder eben als eine Art Psychotherapie perzipieren. Obgleich er in seiner Einleitung darauf hinweist, dass für Buddhisten die Rolle der historischen Gautama Siddhārta praktisch bedeutungslos ist (S. 10), versucht er gleichwohl, das Wesen des Buddhismus anhand von dessen Rolle als „[...] Religionsstifter, Reformator oder Philosoph?“ zu bestimmen.

Schlieter durchquert in telegraphischer Form die Veden, die Upanischaden (S. 14-16) und den Yoga-Weg (S. 17-20) um auf Elemente zu stossen, die bei der späteren Gautama Siddhārta habitusfordernd sichtbar waren. Dabei zeigt er das rebellische

Portrait Gautamas gegen die verschiedenen rituellen Zählungssysteme auf, die in seiner Zeit als traditionelle Unterjochungsdressuren im Interesse der machtgierigen Brahmanen dienten. Opfergaben und Magiepraktiken liessen die Menschen verarmen und verstärkten ihr Kastendasein sowie ihre Armut noch zusätzlich. Es war gerade diese Rebellion Buddhas – so lässt sich Schlieters Narrative kondensiert wiedergegeben –, die ihn in der späteren Rezeption als Reformator erkennbar machte.

Nach einer jahrelang dauernden Askese durch die Wälder und die Wüsten Indiens „erwachte“ er. Wie viel später der Urvater der europäischen Cartesianer, erkannte der erschöpfte und sich fast zu Tode fastende Asket, dass der einzige Fluchtweg<sup>13</sup> aus der Saṃsāra die Weltaflehnung sei. Diese Fluchtmöglichkeit nannte er den „mittleren Weg“. In der Urszene seiner Lehre, in der „Predigt von Benares“ (S. 20) stellte er dann klar, was er darunter verstand: Das Sich-Entfernen aus den beiden herrschenden Extremen der Brahmanenlehren konzipierte er als

den „mittleren Weg“. Als Extreme denunzierte Gautama einerseits die totale Unterwerfung unter das Lustprinzip (der Yoga-Weg mit dem Todfasten der Mönche) und andererseits die übertriebenen, oft todbringenden asketischen Lebensformen, die damals vielen zum Verhängnis wurden. Gautama entging solcher Praktiken vielleicht im letzten Augenblick, als er sich unter dem Bodhi-Baum entschloss ein paar Früchte zu verzehren (S. 10-14).

Im Kapitel „Die Extreme: Ewigkeit und Nihilismus“ verabschiedet sich Schlieter mit Gautamas Ankündigung nicht Stellung nehmen zu wollen, ob es ein Jenseits gibt oder nicht (S. 24), vom Dickicht der „hinduistischen“ Einflüsse auf die Lehren des Buddhismus und konzentriert sich auf die Lehrsätze, die als Buddhas Wörter gelten. Zu Beginn der Reflexionen über das „Denken Buddhas“ schreibt Schlieter: „Buddha selbst hat nichts Schriftliches hinterlassen.“ Es liegen mindestens 150 Jahren zwischen dem Tod Gautamas und dem Beginn der Niederschrift der kanonischen Pali-Schriften. Eine „vollständige“ Redaktion des Pali-Kanons wurde im 4. respektive 5. Jahrhundert u. Z.

abgeschlossen (25f).

In den nächsten Kapiteln erklärt der Autor anhand verschiedener Quellen die Kernpunkte der buddhistischen „Philosophie“, etwa die „Lehre vom Leid“ und den „Pfad zur Erlösung“ (S. 27-34), die „Nicht-ich Lehre“ (S. 35-48) und die verschiedenen Fassungen und Modelle des Buddhismus während dessen Ausbreitung in Schulen, Schismen und Systemen in Südostasien. Im Laufe ihrer Verbreitung wird die „urbuddhistische“ Lehre mehrfach modifiziert, bereichert, verfälscht oder sie geht in andere, „autochthone“ Religionen wie den Schamanismus ein (S. 79ff). In einer karikaturalen Schärfe werden diese Metamorphosen anschliessend in den Abschnitten über Tibet, China und Japan aufgezeigt (122-143).

## 4 Mystik, Religion oder Philosophie?

Bei der zweiten Lektüre des Buches habe ich auf die Lexemen „Religion“, „Philosophie“ und „Mystik“ fokussiert; wo sie vorkommen und wie sie von Schlieters in Beziehung zu Buddha und zum Buddhismus verwendet werden.

### 4.1 Religion

In seiner Einleitung verspricht der Autor jenen, die sich „mit den religiösen, psychologischen oder philosophischen Gedanken der buddhistischen Tradition befassen“, Grundlagen und Hinweise zu vermitteln (S. 14). Das Wort „Religion“ (samt seinen Varianten) kommt in den nächsten 67 Seiten nicht mehr vor. Es taucht erst im Abschnitt, in dem von verschiedenen Schulen, Schismen und Systemen (S. 81) die Rede ist, wieder

auf. Auf Seite 92 befasst sich Schlieter mit den Ausdrucksformen der religiösen Welten, mit denen sich der Buddhismus bei seiner Verbreitung konfrontiert sah. Hier soll kein möglicher Prozess der Religionswerdung des Buddhismus nachgezeichnet werden, sondern es wird versucht zu zeigen, warum gewisse Bodhisattwa-Gestalten zu Gottheiten hypostasiert wurden. Implikativ kommen bei Schlieter bisweilen Szenen vor, in denen „das Licht der Vernunft“ des Buddhismus gegen „die Finsternis des Glaubens“, wie zum Beispiel die religiösen Systeme (Bön) der Tibeter, kämpfen (S. 92-122).

In seinen Ausführungen über den tibetischen Buddhismus (S. 126ff) bis zum Dalai Lama (S. 138ff) bemerkt Schlieter: „Das Amt des Dalai Lama ist sowohl mit religiösen als auch mit politischen Befugnissen versehen“ (S. 128). Die Tradition, respektive die Erhebung des tibetischen Buddhismus zu einer disziplinierten Sangha, die auch auf individueller Ebene massgebend ist, leitet Schlieter aus der Zeit der Nichiren (1222-1282 u. Z.) her, in welcher der Bodhisattwa den Auftrag

gab die Staatsreligion zu reformieren um der „Nation Frieden zu bringen“ (S. 141). Der tibetische Buddhismus wird damit zu Träger einer politischen Theologie (Religion), die auch dem Nationalismus dient.

Interessant wird diese Entwicklung angesichts des folgenden Lehrsatzes:

Geht nicht [...] nach Gerüchten, nicht nach der Überlieferung der heiligen Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen [p. *takkahetu*] und logischen Deduktionen, nicht nach äußeren Erwägungen, nicht nach der Übereinstimmung mit euren Ansichten [p. *ditthi*] und Grübeleien, nicht nach dem Schein der Wirklichkeit, nicht danach, dass der Asket (d.h. auch Buddha!) euer Meister ist. (S. 13)

Aus der Regel bei der Suche nach Erkenntnis keine überlieferten Regeln und Meister zu beachten, entstehen bei der Tibetisierung des Buddhismus religiöse Regeln, die den Lehrsätzen Buddhas in hohem Masse entgegenstehen. Natürlich

vorausgesetzt, dass die Lehrsätze in der Tat von ihm stammen.

## 4.2 Philosophie (und Sprache)

Anlässlich der Interpretation des oben zitierten Lehrsatzes (S. 13) stellt Schlieter fest:

Dies heißt nun nicht, dass Buddha „eigentlich“ ein Philosoph war, wie z.B. an seiner Rede an jene deutlich wird, die ihn um Rat fragen, weil sie sich einem Dickicht sich widersprechender Theorien gegenübersehen. (Ebd.)

Das Wort „eigentlich“ wird im Synonymenwörterbuch mit Wörtern wie: echt, in der Tat, wirklich, zentral, ursprünglich, in fact, wesentlich [...] als gleichbedeutend angeführt. Die Anführungszeichen Schlieters sind ironischer Natur, er distanziert sich von der Annahme, die besagt, Gautama Buddha

sei vor allem und nur ein Philosoph gewesen. Diese systemeigene (Schreib- und Argumentationsstil) These erläutert Schlieters auf der darauffolgenden Seite, wenn er schreibt:

Buddha war ebenso wenig „Philosoph“ wie wesentlich (nur) Asket, Reformator oder Religionsstifter. Vom „Wesen“ Buddhas oder des Buddhismus zu sprechen scheint mir in mehrerer Hinsicht außerhalb der Möglichkeiten der Sprache zu liegen. (14)

Mit dieser Aussage kehrt Schlieter zur Wittgenstein-Maxime des Unaussprechlichen zurück. Hier wird das Attribut „Philosoph“ in Anführungszeichen gesetzt. Im Unterschied zu den oben angeführten Stellen, in denen die philosophische Eigentlichkeit Buddhas nur als eine seiner vielen Fähigkeiten angegeben wird, wird im nächsten Abschnitt der Umgang mit dem zeitgenössischen Begriff „Philosoph“ kritisiert; dies im Sinne von: „Was heisst denn hier Philosoph“ sein! Und: Er war nicht weniger Philosoph, als er Reformator und Religionsstifter

war. Wittgenstein selber meinte, dass die meisten philosophischen Probleme dann entstehen würden, wenn die Sprache feiert.

Wenn er auch ein Philosoph war, dann was für einer?

Das Versprechen Schlieters, denjenigen, „die sich mit den [...] philosophischen Gedanken der buddhistischen Tradition befassen wollen, Grundlagen zu vermitteln [...]“ (S. 14), erlaubt aber eine Flucht, formuliert wie vom „Wesen“ Buddhas oder des Buddhismus zu sprechen“ liege „außerhalb der Möglichkeiten der Sprache“ nicht. (Ebd.)

Das Philosophische bei Buddha verknüpft der Berner Professor mit der Schulung Gautamas durch das upanisadische Denken. Dieses Denksystem ortet er als Anfang der Philosophie im indischen Subkontinent (S. 17). Selbst die Metapher des „mittleren Weges“ in den frühbuddhistischen Schriften entstammt dieser philosophischen Reflexionsart. Die Metapher war nicht nur Bezeichnung für eine gemässigte Yogapraxis (der nicht euthanatische Asketismus), sondern auch für eine parmenidisch-dikeisch tönende philosophische Mitte zwischen der Theorie des

„alles ist“ und des „alles nicht ist“ (21: *Kaccāyanagotta-Sutta*, SN 12, 15).

Die Nicht-Ich-Lehre Buddhas (S. 45) ist laut Schlieter ein reines Produkt philosophisch-psychologischer Überlegungen und somit nicht aus transzendenten Verbindungen hervorgegangen. Die Lehrsätze über das Entstehen in Abhängigkeit (skt. *pratityasamutpāda*) werden auch von den tibetischen, chinesischen sowie den japanischen philosophischen Schulen als solche anerkannt (S. 49). Auch in der zeitgenössischen Philosophie wird die konsequente Weiterentwicklung der Kausalkette keinesfalls als areligiöse Lehre angesehen. Schlieter referiert auf den Forscher Y. Takeuchi, der Buddhas Überlegungen denen des Parmenides über das „Sein“ gleichsetzt: „Die ganze Geschichte der Philosophie des Buddhismus“, sei nichts anderes, „als die Entwicklung dieses einfachen, aber zugleich schwierigsten Gedankens.“<sup>14</sup>

Der Lehrsatz, der unmittelbar nach seinem Erwachen

ausgesprochen zu sein scheint, ist Folge einer vernunftbasierten Analyse und Auseinandersetzung mit der zwölfgliedrigen Kausalkette (*nidānd*) des Leids. Als Grund, warum Schlieter die *pratityasamutpāda* Lehre Buddhas als pure philosophisch-psychologische Synthesen liest, führt er auf die Brahmajāla-Sutta zurück, in der Buddha gegen die Lehren der Brahmanen und Mönche über Sinneskontakte disputiert:

„Der Glaube aller dieser beruht auf dem Urteilen auf Grund des Sinneskontaktes. Und [...] es wäre ein Unding, anzunehmen, dass sie ihre Empfindung haben würden ohne die Sinneskontakte. Und [...] sie alle gelangen zu ihrer Empfindung durch die einzelnen Kontakte der sechs Bereiche, auf der Empfindung beruht das begehrende Interesse (*trsnā*) [an der Erscheinungswelt, usw.].“ (S. 54)

Im Kontext dieses Lehrsatzes erwähnt Schlieter die späteren Erkenntnisse und Theorien über das Wahrgenommen, das Gefühle und Gedachte (ebd.) in den Bereichen der Philosophie

und der Psychologie und weist darauf hin, dass die abendländische Literatur, die Wissenschaften sowie die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts u. Z. stark von buddhistischen Lehren beeinflusst waren.

In der unmittelbaren „Zeit nach dem Eingang der Buddha ins pari-nirvana“, so Schlieter, hore die philosophische Reflexion auf, den weiteren Diskursen inhärent zu sein. Der Grund dafür sei wahrscheinlich das strikte Vermächtnis Buddhas an Ananda: „So sucht denn, Ananda, hienieden Insel und Zuflucht in euch selbst, nirgends sonst, und sucht in der Lehre Insel und Zuflucht, nirgends sonst!“ (S. 79)

Demzufolge soll man keine Sterbenden heiligsprechen, keine Mönche oder sonstige zentrale Autoritäten vergöttlichen: Nichts anderes oder nichts mehr, als sich in sich selbst versenken und alleine den Weg der Erleuchtung finden.

Buddhas Vermächtnis, das hinsichtlich der weiteren Entwicklung der Lehren vielerorts die Askese entspiritualisiert und das Priestertum entheroisiert, ermöglicht die spätere Systematisierung seiner Lehrsätze in der dritten *Pitaka*. In der *Abidharma* sieht Schlieter die philosophische Scholastik des Buddhismus. Mit ihr wurden die zerstreuten Lehrreden teleologisch eingeordnet und kanonisiert. Es handle sich um eine „Metalehre“, die das „unvollständig Erörterte“ (S. 81) über das Sein, Werden und Vergehen<sup>15</sup>, das Zeitalter, die Ontologie der Erscheinungswelt, über die Daseinsfaktoren (*skandhas*), den Kausalnexus, die Kosmologie usw. systematisiert.

Als areligiöse Philosophie innerhalb des Buddhismus versteht Schlieter auch „einige spätere Denkwege der *Mahāyāna*“ (S. 89-95), die ausserhalb Indiens für die Entstehung der buddhistischen Ethik verantwortlich sind. Die Kulmination des Buddhismus als systematische Philosophie hingegen ortet Jens Schlieter in der *Nāgārjuna* und der *Madhyamaka*-Schule um das 2. Jh. u. Z. Auch hier, wie es bei den anderen historischen

Episoden (der antiken und scholastischen Philosophie) der Fall war, versucht der Autor den Buddhismus als ebenbürtige Äquivalenz zur europäischen Philosophie zu zeigen. In dieser Stelle beruft er sich auf die Studien T. Stcherbatskys, der in den buddhistischen Lehren bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit den Philosophien Kants und Hegels aufdeckt. Im Speziellen bei der „höchsten Einheit aller Elemente“, in der „Soheit“ und bei den „absoluten Ideen“ (*cittamātra*) ist vieles mehr als identisch (S. 118ff).

Durch Vergleiche mit uns bekannten Entwicklungslinien der europäischen Philosophie ist der Autor zuversichtlich, „die komplexe Vielfalt der buddhistischen Psychologie [...] und [...] die philosophischen Linien und Leitideen der buddhistischen Tradition herausgestellt“ (S. 143) zu haben.

## 4.3 Mystik

Gautama Siddhartha lehnte eine religiöse Vorrangstellung durch die Geburt strikt ab. Opferkulte und Opferpraktiken empfand er als Machtinstrumente des Priestertums. Dies nicht nur, weil er Reformen im politisch-kulturellen Sinn bewirken wollte, sondern vor allem, weil er „von einer mystischen Grundhaltung“ (S. 13) getragen war. Seine steten Forderungen an die Adepten, durch eigene psychisch–physische Vorgänge und Bewusstseinsinhalte Erkenntnis zu erlangen (skt. *Prajna*), d.h. sich nicht auf religiöse, theonomische Kräfte zu stützen, führt Schlieter als Beweis dafür an, dass Buddha den vedischen Ritualismus und die upanisadische Einheitsmystik vom Religiösen getrennt in seine Lehren einführt. Mystisch orientiert sind auch seine „materialistischen oder sogar nihilistischen Positionen“ (S. 18).

Mystischer Natur sind Buddhas Ausdrücke rund um das „Ich“ und die „Essenz“, welche er gleichsetzt. Vor allem in dem Satz „Du bist Du“ (skt. *tat tvam asi*) findet der Abschied Buddhas aus dem brahmanisch Gestaltlosen und göttlich Absoluten im Interesse der Vereinzelung, die nur in der Harmonie mit sich selbst ebenso wie mit dem Kosmischen einig werden kann, statt (S. 16). Mit Vereinzelung ist hier der Verbund des Körperhaften mit der geistigen Person (*nāmarūpa*, „Name-und-Form“) gemeint. Schlieter leitet diese Argumentationslinie aus folgendem Lehrsatz ab:

„Wenn einer außer sich kein andres sieht,  
kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die  
Unbeschränktheit [...] Die Unbeschränktheit ist  
das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich.“  
(16)

Sich auf die Forscher T. Vetter<sup>16</sup> und H. J. Klimkeit<sup>17</sup> stützend, welche zwei Erkenntniswege Buddhas priorisieren,

nämlich den mystisch meditativen und den rationalen Erkenntnisweg, katharsiert Schlieter Gautama in der Annahme, dass die Mystik Buddhas stark vom upanisadischen mystisch-ewigen Ātman-Prinzip geprägt gewesen sei, das ja im Gegensatz zu seiner Lehre über das Werden und Vergehen von Allem stünde/stehe würde (S. 30-32 und S. 66).

Die Kontinuität dieser mystisch-rationalen Philosophie in der Zeit nach Buddha zeigt Schlieter am Beispiel des Umgangs diverser Schulen mit dem Nicht-Ich, der Leere usw. auf. Oder noch konkreter bei der Reflexionsweise der *Yogācārins* über den Begriff „Soheit“. Sich auf Schmitthausen<sup>18</sup> berufend, wird der weitere Entwicklungspfad als Lehre der „mystischen Schau“, die „eine tiefere Schicht, die transphänomenale Wirklichkeit oder „Soheit“ (*pathata*), welche einheitlich, unveränderlich und unvergänglich ist und als ontologischer Aspekt des *Nirvāna*, dargestellt“ (S. 117). Ist aber Nirvana, als Endstadium, nicht tief religiös? Und dies unabhängig davon, wie die Methodologie eines

Weges aussieht? Diese Fragen lässt Schlieter offen und unbeantwortet. Vielleicht sind sie ja tatsächlich unaussprechlich.

Die mystischen Inhalte der Buddhismus wurden später auch mit der Philosophie Nāgārjunas verschmolzen, eine Kombination, die noch heute die Kernlehre der japanischen Tendai-Schule ausmacht (S. 132).

# 5 Schluss

## 5.1 Zurück zu den Fragen

Jede neue Bewegung hat etwas Reformatorisches an sich. So auch der Buddhismus. Sonst würde man über Kontinuitäten und Traditionen und nicht über eine neue, andersartige Religion reden. Daher wurden die Begriffe „Reformator oder Reformation“ nicht untersucht. Anhand der Untersuchung der Begriffe „Philosophie“, „Mystik“ und „Religion“, die Schlieter selbst in der Einleitung mit folgenden Fragen hinterfragte: „Ist es eine Religion? Eine Philosophie? Mystik? Eine reformatorische Protestbewegung? Oder vielmehr eine Art religiös motivierte Psychotherapie?“, geben seine Fragen klare Antworten darauf, wie der Autor das Wesen des Buddhismus sieht. Keine Antworten wurden jedoch in Bezug auf die Fragestellung, warum die Lehrsätze des mystisch-philosophischen Buddhismus – wie

Schlieter ihn darstellt – unaussprechlich und diskursverweigernd seien, gegeben.

Im Folgenden sollen die in der Einleitung dieser Arbeit gestellten vier Hauptfragen nochmals aufgegriffen werden:

1. Aus welcher Perspektive liest der Autor selbst die Texte?
2. Wenn seine Haltung nicht die eines Mystikers oder Monotheisten ist, sondern die eines Wissenschaftlers, warum sind dann die zwei Lehrsätze unaussprechbar? Warum sollen sie eine Diskursverweigerung bedeuten?

3. Schreibt hier der eurozentrisch geschulte Professor, der ohne das Instrumentarium der Paradoxie Zenons nicht interpretieren kann? Und schliesslich die wichtigste von allen:

4. Ist der Buddhismus eine mystische Lehre oder nicht?

Die Antwort auf diese Frage können wir vielleicht nicht geben, andere aber, wie Schlieter sie in diesem Buch vorstellt, vielleicht schon. Als was beschreibt Schlieter den Buddhismus: als Mystik, als Religion oder als Philosophie?

## 5.2 Beantwortungsversuche

1. Bis am Ende des Buches bekommt der Leser keine Antwort darauf, was der Autor mit Formulierungen wie „Das Unaussprechliche, das notwendigerweise ausgesprochen werden muss, damit es nicht aus der Geschichte verschwindet“ (s. o.), bedeuten. Was ist und warum ist etwas unaussprechbar? Schon diese Schwierigkeit erweckt den Eindruck, dass die Texte eher aus einer mystischen Perspektive als aus der Perspektive eines objektiven Wissenschaftlers, der über Mystik reflektiert, gesehen werden. Sätze wie: „[...] nach dem Eingang des Buddha ins Parinirvana“ verstärken diese Annahme. Der Autor wirkt überzeugt davon, dass es so etwas wie das Nirvana tatsächlich gibt. Ein mystischer Wissenschaftler, der etwas schreiben muss, aber nicht viel sagen will?

2. Auch wenn meine These über die Perspektive des Autors stimmt, dass sie die eines Mystikers ist, bleibt dennoch die Frage

offen, warum laut Schlieter, auch wenn sie viele Metaphern beinhalten, die Texte des Pali-Kanons jeglichen Diskurs verweigern.

3. Bei der Suche nach der Bedeutung von „Philosophie“ im Kontext des Buddhismus wird offensichtlich, dass Jens Schlieter die Gedankenentwicklung des Buddhismus anachronistisch, wenn auch inhaltsgemäss, man könnte sagen, beinahe nach einem evolutionistischen Schema, mit der abendländischen Philosophie vergleicht: Buddha wird mit dem Vorsokratiker (Parmenides), der südostasiatische Buddhismus (Nagārājuna) wird mit der Scholastik und zuletzt der (globale) Buddhismus mit dem Idealismus eines Kant oder Hegel verglichen.

4. Laut Schlieter ist der Buddhismus gleichermassen eine mystische Lehre und eine der abendländischen ebenbürtige Philosophie (oft wird er sogar als dessen Ursprung angesehen). Mit Ausnahme des heutigen lamaischen Buddhismus, den

Schlieter als religiös und nationalistisch kritisiert, kommt „Religion“ nie in Verbindung mit Buddha oder Buddhismus vor, nur dann, wenn es darum geht, Konfrontationen der Bodhisattwas mit lokalen Religionen zu beschreiben.

# Quellen

Schlieter, Jens (1997). *Buddhismus zur Einführung*. (2. Aufl.) Dresden: Junius Verlag.

<sup>1</sup> Wittgenstein Ludwig (2003) [1922]: *Tractatus logico-philosophicus*, § 6.522. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>2</sup> „Wenn man sich nicht bemüht, das Unaussprechliche auszusprechen, so geht nichts verloren. Sondern das Unaussprechliche ist – unaussprechlich – in dem Ausgesprochenen enthalten“ (S. 7-8).

<sup>3</sup> Wittgenstein: *Tractatus*, § 6.522.

<sup>4</sup> Vgl. Grimm Georg (1919-1920) in *Buddhistischer Weltspiegel*, Monatsschrift für Buddhismus, Juli 1919 - Juni 1920. Leipzig: Max Altmann, II, S. 212.

<sup>5</sup> Vgl. Jasink, Bernardus (1922). *Die Mystik des Buddhismus*. Leipzig: Max Altmann.

<sup>6</sup> Auf Deutsch: *Erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis*. Vgl. ebd.

<sup>7</sup> Brockhaus, *Mystik*. <http://brockhaus.de/ecs/enzy/article/mystik> (aufgerufen am 2019-12-07)

<sup>8</sup> Wu-men, Hui-k'ai (1977). *Wu-men Hui-k'ai. Ch'an-sung Wu-men kuan. Zutritt nur durch die Wand*. Übersetzt und kommentiert von Liebethal Walter. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag, S. 113.

<sup>9</sup> Ebd. S.113f.

<sup>10</sup> Aus der Website der Universität Bern. [https://www.relwi.unibe.ch/ueber\\_uns/personen/prof\\_dr\\_schlieter\\_jens/index\\_ger.html#pane219999](https://www.relwi.unibe.ch/ueber_uns/personen/prof_dr_schlieter_jens/index_ger.html#pane219999) (Zuletzt abgerufen am 08.12.2019)

<sup>11</sup> (3 x in der NZZ: 2002-2015) (Zuletzt abgerufen am 08.12.2019).

<sup>12</sup> NZZ Archiv. <https://www.nzz.ch/suche?q=Jens%20schlieter>. (Zuletzt abgerufen am 08.12.2019).

<sup>13</sup> Schlieter vergleicht diesen Weg mit der aristotelischen „rechten Mitte“ zwischen Genuss und Stumpfheit.

<sup>14</sup> Zitiert nach Schlieter S. 58.

<sup>15</sup> erinnert stark an die Lehre des „Zeitgenossen“ Gautama Sidharta namens Heraklit (S. 550-480), der vier c.a. 60 Tagen [6441] Tagesmärsche entfernt lebte.

<sup>16</sup> Klimkeit, Hans-Joachim (1990): Der Buddha. Leben und Lehre, Stuttgart.

<sup>17</sup> Vetter, Tilman (1988). The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden 1988.

<sup>18</sup> Schmithausen, Lambert, Alayavijnāna (1987). On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, 2 Bde., Tokio.

## 6 Weiterführende, konsultierte Literatur:

Bronkhorst, Johannes (2000). Zur Genese des Buddhismus in seinem geschichtlichen Kontext. Proprium – Abgrenzung gegenüber hinduistischen Traditionen und Jinismus. In Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Ed. Andreas Bsteh. *Studien zur Religionstheologie*, 5 (S. 191-206). Mödling: St. Gabriel.

Bronkhorst, Johannes (2000). Die buddhistische Lehre. In Heinz Bechert et al, Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen. *Die Religionen der Menschheit*, vol. 24,1. Stuttgart: W. Kohlhammer ( S. 23-212).

Klimkeit, Hans-Joachim (1990): *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart: Kohlhammer.

Meisig, Konrad (Hrsg.). (2013): *Samyutta - Nikaya. Die gruppierte Sammlung der Lehrreden des Buddha*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

NZZ Archiv. <https://www.nzz.ch/suche?q=Jens%20schlieter>. (Zuletzt abgerufen am 08.12.2019).

Oldenberg, Hermann (1959). *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. (1. Aufl.: Berlin 1881). Stuttgart/Berlin: Verlag.

Rohr, Heinz (1973). Buddhismus und Christentum: Untersuchung zur Typologie zweier Weltreligionen. In *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 25, No. 4, S. 289-303. Ort: Verlag.

Schmithausen, Lambert (1987). *Alayavijnāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 Bde. Tokio: Verlag.

Vetter, Tilman (1988). *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill.