

Dies sind die ersten zehn Seiten des Buches „Philosophische Einführung in den frühen Buddhismus“.

Der Autor wurde 1959 in Freiburg/Breisgau geboren. Er studierte Philosophie, vergleichende Religionswissenschaft und Politologie. Seit seinem Magisterexamen ist er als Programmierer in der freien Wirtschaft tätig.

Copyright Verlag Reith + Pfister 2004

[HTTP://www.rp-verlag.de](http://www.rp-verlag.de)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	3
Einleitung	5
Siddhattha Gotama.....	6
Indien vor Siddhattha Gotama	7
Die vedische Epoche	7
Das „Eine“ und die Welt.....	8
Die Brahmanas.....	10
Das Vedanta.....	
Maya, Atman oder die Welt ist Illusion.....	
Schopenhauer und die Veden.....	
Das Sankya-System und der Yoga des Patanjali.....	
Die Lehre des Buddha.....
Die beiden Lehrer des Buddha und die Zeit der Askese	
Die Erleuchtung und Buddha-Werdung	
Der Konditionalnexus.....	
Die Natur der Konditionalität	
Der Konditionalnexus und die Konditionalität als universelles Prinzip.....	
Philosophische Einordnung des Buddhismus	
Die transzendente Synthesis oder was ist „Erleuchtung“?	
Der Übergang von der Philosophie zur Religion	
Das methodische Grundprinzip des Buddhismus	
Drei verschiedene Arten des Wissens	
Die Lehre des Buddha als Entfaltung technischen Wissens.....	
Die fünf Skandas	
Die Wiedergeburtstheorie	
Der Wiedergeburtsgedanke und das frühe Christentum.....	
Das Nirwana	
Die Anatta-Lehre	

Die Lehre vom Leiden.....
Das Paradoxon des Epimenides
Der erweiterte Begriff einer transzendentalen Synthesis

Die vier edlen Wahrheiten.....

Der edle achtfache Pfad.....

Der buddhistische Karmabegriff.....

Der Missbrauch der Religion.....

Anhang.....

Der Tripitaka

Auszüge aus der Brihad – Aranyaka – Upanishad

Die Elefantenspur (Majjhima Nikaya, 27, III, 7).....

Das Maya–Pancakam des Shankara

Aus dem Buch Löwenruf, 12. Rede „Das Haarsträuben“

Literaturverzeichnis

Vorwort

Über den Buddhismus existiert schon eine umfangreiche Sekundärliteratur. Ich möchte dieser nicht einfach einen weiteren Band hinzufügen, dieses Buch verlässt den Rahmen der üblichen buddhistischen Sekundärliteratur. Ich beabsichtige die Lehre des Buddha sowohl im philosophischen Kontext seiner Zeit als auch aus dem Blickwinkel der „westlichen“ Kritischen Philosophie zu durchleuchten und für das anspruchsvolle Gedankengebäude des Buddha eine angemessene, aber dennoch allgemein verständliche Einführung bieten. Dabei werde ich auch einige, durch die buddhistische Sekundärliteratur entstandene Missverständnisse beseitigen. Ich empfehle dieses Buch sowohl dem in dieser Sache fortgeschrittenen Leser zur Lektüre als auch demjenigen, der eine erste Einführung in die Thematik wünscht.

Der frühe Buddhismus ist von seinem logischen Grundkonzept her mit keiner der vier anderen Weltreligionen vergleichbar. Diese Religion ist deshalb einzigartig. Diese Einzigartigkeit wird in diesem Band allgemein verständlich und dennoch tiefgründig dargestellt und begründet. Der Buddha übernahm inhaltlich zwar vieles von den bedeutenden Philosophien seiner Zeit, hebelte dann aber mit einem einfachen Gedanken, der sich in einem einzigen kurzen Satz ausdrücken lässt, die philosophischen Systeme des alten Indiens aus und gründete so eine neue Weltreligion. Dieser kurze Satz, der bei oberflächlicher Betrachtung gar nicht weiter auffällt und in den Lehrreden des Buddha in Varianten gleich mehrfach vorkommt, wird in diesem Band ausführlich erklärt.

Dieses Buch vermittelt ein komprimiertes und intellektuell anspruchsvolles Wissen um die dem frühen buddhistischen System zugrunde liegenden Kerngedanken. Ich verzichte dabei auf jegliche Esoterik, allein die historischen Daten und die logischen Zusammenhänge werden erläutert. Der erste

Teil des Buches besteht aus einer Darstellung der Religion des Veda und vor allem des frühen Vedanta und des Sankya, in dessen Umfeld der Buddha lebte. Ich will dem Leser ein logisches Gerüst vermitteln, das die selbständige und kritische Lektüre von Originaltexten und der entsprechenden Sekundärliteratur erleichtert. Getreu dem Motto „*Wer nur etwas von Chemie versteht, versteht auch diese nicht*“¹, was für uns bedeutet, dass jemand, der sich nur mit dem Buddhismus auseinandersetzt, es schwer hat diesen zu verstehen, kommt es mir vor allem auf die Vermittlung eines breiten Verständniskontextes an.

Karl Marx hat in seiner 11. These zu Feuerbach den berühmten Satz niedergeschrieben: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“ Diese Maxime galt für den historischen Buddha gleichermaßen, allerdings nur, wenn man unter „Welt“ nicht die gesellschaftlichen Verhältnisse wie Marx versteht, sondern die Welt, die wir in unseren Köpfen als solche konstruieren.

Einige meiner Kernthesen, die ich in diesem Buch ausführlich begründe, betrifft die Nähe des frühen Buddhismus zum transzendentalen Idealismus Immanuel Kants und die Unmöglichkeit das Prinzip des Buddhismus, den so genannten Konditionalnexus, in Zeitabschnitte zu unterteilen, wie das die spätere Literatur unternimmt. Außerdem zeige ich, wie und warum der Buddhismus, im Gegensatz zu den anderen vier Weltreligionen, nicht den Anspruch erhebt, eine absolute Wahrheit zu verkünden.

¹ Georg C. Lichtenberg

Einleitung

„Erkennt ihr Mönche, dass alles Dasein leidvoll ist. Geburt ist Leid, Altern ist Leid, Krankheit ist Leid, der Tod ist leidvoll; Trauer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung sind leidhaft, leidvoll ist auch, mit Unlieben vereint zu sein, von Lieben getrennt zu sein und das nicht erlangen zu können, was man wünscht.“

Dies ist die Kurzfassung der ersten der „vier edlen Wahrheiten“, des inhaltlichen Kerns der buddhistischen Lehre und der Anfang der ersten Lehrrede des Buddha, gehalten nach seiner Erleuchtung im Wildpark Isipatana in der Nähe von Benares ungefähr 528 v. Chr. Damit setzte der Buddha das „Rad der Lehre“, den „Dhamma“ zum ersten Mal in Bewegung, deswegen beginne ich dieses Buch auch mit dieser Textstelle.

Wie kommt der Buddha dazu zu behaupten, dass alles Dasein Leiden sei? Das Leben („Dasein“) besteht doch nicht nur aus Krankheit, Trauer, Schmerz usw.? Die populäre buddhistische Sekundärliteratur interpretiert diese zentrale Stelle des Buddhismus wortreich meistens dahingehend, dass neben der „Freude“ auch „Leid“ existiere und Letzteres den Genuss von Ersterem doch sehr trübe. Nun, das ist Ansichtssache, ein Glas Wein kann man ja bekanntlich als halb voll oder halb leer bezeichnen. Solche Aussagen ergeben keinen Sinn. Außerdem spricht der Buddha davon, dass „alles“ Leid sei, also auch „Freude“! Wo also liegt der Sinn dieses Textfragments? Die etwas anspruchsvollere Sekundärliteratur erklärt dieses scheinbare Paradoxon mit der konditionalen wechselseitigen Bedingtheit von allem. Ich erläutere in meinem Buch an anderer Stelle ausführlich, was es mit dieser „wechselseitigen Bedingtheit“ auf sich hat, aber auch warum ich der Meinung bin, dass selbst diese philosophisch anspruchsvolle Erklärung des Satzes „Alles ist Leiden“ immer noch zu kurz greift. Wenn ich von der „Lehre Buddhas“ spreche oder vom „Frühbuddhismus“, so beziehe ich mich nicht auf schriftliche Zeugnisse des historischen Buddha selbst, denn diese gibt es nicht. Vielmehr tue ich der Einfachheit halber so, als ob die ältesten buddhistischen Schriften, der sog. „Palikanon“ oder auch „Tripitaka“² (zu Deutsch: „Dreikorb“), vom historischen Buddha selbst stammen. Genauer gesagt beziehe ich mich nur auf den „mittleren Korb“, das so genannte „Sutta Pitaka“, das die Lehrreden des Buddha enthält. Der Palikanon wurde auf drei Konzilien, 1. Konzil 480 v. Chr. in Rajagriha, 2. Konzil 380 - 370 v. Chr. in Vaisali, 3. Konzil 251 v. Chr. in Pataliputra, zusammengestellt. Niedergeschrieben wurde der Palikanon später, er wurde zunächst in Stein und auf Kupferplatten geritzt und später dann mit Goldtinte auf gelackte Palmblätter geschrieben. Aufgrund der zunächst mündlichen Überlieferung haben die Texte des Palikanon oft einen eigenartigen formelartigen Charakter. Die ständige Wiederholung des Gleichen erleichterte das Auswendiglernen.

Doch nun zu unserer Hauptperson.

² Manchmal auch „Tipitaka“ geschrieben

Siddhattha Gotama

Der spätere Buddha wurde im Jahre 563³ v. Chr. als Sohn von Maya Gotama in einem „Hain von Sala-Bäumen“ bei dem Dorf Lumbini (240 km nordöstlich von Benares) geboren und starb 80 Jahre später, vermutlich an den Folgen einer Fleischvergiftung. Die Mutter wollte das Kind nicht in ihrem Wohnort, Kapilavatthu (heute Tilaurakot, im heutigen Nepal gelegen), zur Welt bringen, sondern in ihrem Elternhaus in Devadaha, sie schaffte aber nur den halben Weg bis die Wehen einsetzten. Das Neugeborene erhielt den Namen „Siddhattha“. Die sie begleitenden Diener brachten Maya und Siddhattha zurück nach Kapilavatthu, wo Maya eine Woche später im Alter von 40 Jahren starb. Nach buddhistischer Überlieferung soll ihr Mann, Suddhodana Gotama, „König“ des Sakya-Stammes gewesen sein und Siddhattha demnach ein Prinz. Anderen Quellen zufolge war Suddhodana gewählter Präsident der Sakya - Republik⁴. Wahrscheinlich war er so etwas wie ein Teilzeitgouverneur des Stammes der Sakya, der außerhalb der Regierungsgeschäfte noch Landwirtschaft betrieb und ansonsten dem König von Kosala unterstellt war. Übereinstimmend lässt sich den Quellen entnehmen, dass Siddhattha in seiner Jugend keine materiellen Sorgen hatte. Als Angehöriger des Kriegeradels⁵ wurde Siddhattha vornehmlich in soldatischen Disziplinen ausgebildet, allerdings soll einer Quelle zufolge sein schulischer Erfolg in diesen Dingen sehr überschaubar gewesen sein⁶. Im gereiften Alter von 29 Jahren, er hatte mit sechzehn geheiratet und war eben Vater eines Knaben geworden, verließ er seine beiden Frauen nebst zahlreichen Konkubinen (so wird überliefert), um sein offensichtlich recht angenehmes Leben aufzugeben und in die „Hauslosigkeit“ zu ziehen, er wurde zu einem Wanderasketen. Im alten Indien wurde dies nur Männern erlaubt, die einen männlichen Nachkommen vorweisen konnten (Sohn oder Enkel)⁷. Dem Anschein nach büxte Siddhattha also bei nächstbestener Gelegenheit aus. Wie sah das geistige Umfeld Siddhatthas aus, welche philosophischen Überlegungen prägten ihn, dass er sein Leben in solch dramatischer Weise änderte?

Die folgenden Ausführungen sollen keineswegs ein vollständiges Bild der vorbuddhistischen Philosophie des alten Indiens ergeben. Es kommt mir nur darauf an, dem Leser eine grobe Ahnung davon zu vermitteln, mit welchen philosophischen Gedanken der junge Siddhattha sich auseinandersetzte. Ohne eine rudimentäre Kenntnis dieser philosophischen Systeme bleiben viele Gedanken des Buddhismus unverständlich.

³ Jahreszahl unsicher

⁴ Schumann, S. 15

⁵ Sanskrit: Ksatriya

⁶ Schumann, S. 16

⁷ Eliade, Band 2, S. 70

Indien vor Siddhattha Gotama

Die vedische Epoche

Das älteste schriftliche Zeugnis der altindischen Religiosität ist der sog. „Rigveda“ (ca. 1.300 v. Chr.), er besteht im Wesentlichen aus Hymnen an die zahlreichen Götter, insbesondere sind hier Surja (Sonnengott), Soma (heiliger Rauschtrank), Agni (Feuergott), Indra (Gewittergott, später Götterkönig) und Varuna (Hüter der kosmischen und magischen Wahrheit) zu nennen. Später (bis ca. 1.000 v. Chr.) entstanden drei weitere Veden: Samaveda (Veda der Lieder), Yajurveda (Veda der Sprüche, Opferformeln) und der Atharveda (Zauberlieder).

„Veda“ bedeutet „Wissen“, wobei dieses „Wissen“ als ewig, d. h. vor der Welt erschaffen, verstanden wird. Von den Göttern wurde dieses „Wissen“ in grauer Vorzeit den Menschen offenbart. Die vier Veden wurden in einer frühen Form des Sanskrit, dem sog. „Vedisch“, geschrieben, die mündliche Überlieferung der Veden reicht vermutlich bis ins 3. Jahrtausend v. Chr. zurück. Die vedische Religion war von Opferritualen bestimmt. Geopfert wurden landwirtschaftliche Produkte, Tiere und vor allem der Somatrank. Es gab zwei Arten von Opferriten, solche die der Hausherr selbst vollzog und solche die von Priestern ausgeführt wurden. Der literarische Höhepunkt des Opferkults wurde mit der Entstehung der „Brahmanas“ (1.000 – 800 v. Chr.) erreicht. Manche der einschlägigen Texte führen auch eine Art „Honorarordnung“, aus der hervorgeht, dass die Priester für ihre Arbeit wohl recht anständig bezahlt wurden. Ein wesentliches Ziel des Opferkults war die Regeneration von Natur und Mensch. Der Mensch erfährt durch den rituellen Tod eine „virtuelle“ Wiedergeburt, die Voraussetzung ist für eine tatsächliche Wiedergeburt in einer himmlischen Welt. Der Mensch ist ein „Nichtgeborener“, der durch das Opfer erst geboren werden muss. Der Gedanke der realen Wiedergeburt in dieser Welt stammt aus einer späteren Zeit. Die Opferriten folgen einer einfachen kausalen Logik. Die Sonne geht jeden Morgen auf, weil der entsprechende Ritus korrekt vollzogen wurde, der Mensch gelangt zu den Göttern, wird unsterblich, weil er „richtig“ geopfert hat. Der Opferritus hat, korrekt vollzogen, zwangsläufig eine Wirkung. Wenn die gewünschte Wirkung nicht eintrat, hatte man eben etwas falsch gemacht. Der folgende Text veranschaulicht dies:

„Die Götter waren in Furcht vor diesem Beender, dem Tode [...] Sie spannten (darum) die Opfertgewebe aus: Das Agnihotra, das Neumond- und das Vollmondopfer, die Quartalsopfer, das Tieropfer und das Somaopfer. Sie opferten damit, aber sie erlangten nicht die Unsterblichkeit. Sie schichteten einen Feueraltar und setzten in unbestimmter Zahl die Umfassungsziegel ein, in unbestimmter Zahl die yajushmati Genannten, in unbestimmter Zahl die lokamprina Genannten, so wie jetzt einige die Ziegel in dem Gedanken einsetzen, dass so die Götter taten. Sie erlangten die Unsterblichkeit nicht.

Sie zogen betend und sich kasteiend, um die Unsterblichkeit zu erlangen, umher. Prajapati sprach zu ihnen: ‚Ihr setzt nicht alle meine Formen ein; ihr nehmt zu viel oder zu wenig. Darum seid ihr nicht unsterblich.

Sie sagten: ‚Sage du uns, wie wir alle deine Formen einsetzen sollen.‘ Er sprach: ‚Setzet 360 Umfassungsziegel ein; 360 Yajushmatiziegel und dazu 36; sodann 10.800 Lokamprinaziegel. Dann werdet ihr alle meine Formen einsetzen, dann werdet ihr unsterblich sein.‘ Die Götter setzten in dieser Weise ein; daher wurden die Götter unsterblich.

Der Tod sprach zu den Göttern: ‚So werden alle Menschen unsterblich sein; aber was für ein Anteil wird mir sein?‘. Diese sagten: ‚Hinfort wird keiner zusammen mit seinem Körper unsterblich sein. Wenn du diesen Anteil dir nehmen willst, dann wird, abgesehen von seinem Körper, der unsterblich sein, welcher, sei es durch sein Wissen, sei es durch sein Werk, unsterblich wird.‘ Wenn sie sagten, sei es durch sein Wissen, sei es durch sein Werk, so ist Agni (der Feueraltar) sein Wissen, Agni sein Werk.“ (Shatapatha-Brahmana, X, 4, 3, 1)

Wir haben es hier mit einer einfachen Kausalität zu tun, die Götter wurden unsterblich, weil sie richtig geopfert haben. Den Menschen bleibt (wer zu spät kommt, den bestraft das Leben) nach Intervention des Todes nur die potentielle Unsterblichkeit der Seele.

„Wissen“ wird hier als Wissen um den richtigen Vollzug des Opferritus verstanden, das „Werk“ ist der Opferritus selbst. Nach dem Tode des Körpers wird derjenige unsterblich, der „richtig“ geopfert hat. In diesem frühen Text wird auch deutlich, welche Bedeutung „Wissen“ für die altindische Philosophie hat. „Wissen“ hat seinen Wert in seiner Eigenschaft als Werkzeug, um bestimmte Dinge zu erreichen, „Wissen“ hat keinen Wert an sich.

Das „Eine“ und die Welt

Jede monistische Philosophie und jede Religion, die die Existenz eines jenseitigen unendlichen Prinzips behauptet („Gott“ oder das „Eine“) von dem alles ausging („das die Welt erschuf“), muss sich mit dem Problem befassen, wie das vonstatten ging und wie das möglich ist. Der Buddhismus kennt zwar kein solches jenseitiges Prinzip, dennoch wird diese Fragestellung ihre Wirkung auch in der Religion Siddhattha Gotamas hinterlassen. Deswegen unternehme ich hier den Versuch diese schwierige Materie kurz darzustellen. Der folgende Abschnitt mag manchem Leser Verständnisprobleme bereiten und trocken erscheinen, allein die Tatsache, dass auch Christentum, Judentum, Islam und viele idealistische Philosophien sich mit dieser Sache konfrontiert sahen und es auf ihre jeweils eigene Art lösten, lohnt die Beschäftigung mit diesem Problem. Hat man die zugrunde liegende Logik einmal verstanden, fällt es leichter sich in der jeweils anderen Gedankenwelt zurechtzufinden.

An dieser Stelle sei aber vor der falschen Ansicht gewarnt, „die Religionen wollten im Kern doch alle dasselbe“. Nur die Problematik ist dieselbe, die Lösung derselben ist höchst unterschiedlich.

In den Veden finden wir einige Texte zu diesem Thema, die berühmteste Kosmogonie findet sich im Rigveda, hier sinngemäß wiedergegeben:

„Am Anfang war weder Sein noch Nichtsein. In jener Zeit gab es weder Tod noch Nicht-Tod. Es existierte nur das „Eine“. Das „Eine“ atmete mit seiner eigenen Lebenskraft, ohne Atem. Außer diesem gab es nichts anderes. Am Anfang war die Finsternis durch die Finsternis verborgen, aber die Hitze gebar das potentielle „Eine“, das von Leere bedeckt war. Aus diesem entwickelte sich Verlangen (kama), dieses Verlangen war der erste Same der Bewusstheit. Die Dichter vermochten durch ihre Reflexion den Ort des Seins im Nicht-Sein zu entdecken.

Sodann teilte sich der erste Same in oben und unten, in ein weibliches und ein männliches Prinzip. Die Götter wurden erst danach geboren.“ (Rigveda, X, 129)

Welche Logik liegt diesen Versen zugrunde? Der Text geht von einer kausalen zeitlichen Abfolge aus. Zunächst beschreibt er das dem Verstand unzugängliche „Eine“. Beschrieben wird das „Eine“ mit sich widersprechenden Attributen: „weder Sein noch Nicht-Sein“, „weder Tod noch Nicht-Tod“, es „atmete ohne Atem“. Hinter diesen metaphorischen Worten steckt eine fundamentale Einsicht, wie sie alle Hochreligionen und auch die abendländische Philosophie kennen: Eine jenseitige Einheit hebt alle begrifflichen Widersprüche in sich auf. Das „Eine“ ist der Zusammenfall aller Gegensätze, weder findet Bewegung statt („es atmete ohne Atem“) noch existiert die Zeit.

„Die Finsternis war durch die Finsternis verborgen.“

Denken, Erkennen, ist nur am Unterschied möglich, wo keine Differenz vorhanden ist, da ist auch keinerlei Erkennen möglich (auch keine „Selbsterkenntnis“ des „Einen“). Vereinfacht gesagt, geschieht Denken in Gegensätzen. Wir haben nur einen Begriff von „hell“, weil es auch einen Begriff von „dunkel“ gibt; es gibt nur ein „oben“, weil es auch ein „unten“ gibt usw. Denken setzt mindestens

eine Zweiheit voraus, das Denkende und das Gedachte, wobei die höchstmögliche Stufe des Denkens das Denken des Denkens ist, in der Denkendes und Gedachtes identisch sind, mathematisch ausgedrückt: $A=A$. Einschlägig bewanderte Leser mag dies an das „Noeseos Noesis“ (Denken des Denkens) des Aristoteles erinnern.

Der oben zitierte Satz besagt also, dass das „Eine“ sich vor sich selbst verbirgt, da auch keine Selbsterkenntnis des „Einen“ möglich ist.

„Die Hitze gebar das potentielle Eine...“

„Hitze“ dient hier als Metapher für die erste Entäußerung des „Einen“, die ebenfalls einheitlich ist; Hitze, Wärme, ist in sich indifferent, formlos. Dieses potentielle „Eine“ entwickelt Verlangen, aus diesem Verlangen entsteht schließlich Bewusstsein. Potentiell ist dieses „Eine“, weil es bereits die Kausalität beinhaltet, die Grundlage für alles Weitere ist⁸.

Dieser Hymnus nimmt schon einen wesentlichen Gedanken der späteren Vedanta-Philosophie und des Buddhismus vorweg, den Gedanken, dass Bewusstsein aus „Verlangen“ (Kama) entsteht. Wir im Westen nehmen spontan an, dass es doch genau umgekehrt sein müsse, wir denken uns „etwas“, wir haben „etwas“ in unserem Bewusstsein und wollen „es“ dann. Diese spontane Vorstellung hat mit unserer Geistesgeschichte zu tun, die das Denken vor den Willen stellt. Im alten Indien war das eher umgekehrt.

Verlangen hat einen reflexiven Charakter, es kann sich nicht nur auf etwas außerhalb seiner selbst richten, als Verlangen bzw. Wille, sondern es kann sich auch selbst wollen, es braucht außer sich selbst nichts anderes. Deshalb folgt in diesem frühen Schöpfungsmythos auf die erste Entäußerung der Einheit das Verlangen, da noch nichts da ist außer es selbst. Da – wie schon ausgeführt – wir am Unterschied erkennen, sei an dieser Stelle auf eine logisch genauso zulässige Variante dieses Gedankens hingewiesen. Wir ersetzen Verlangen durch Denken. Denken kann sich rein logisch gesehen auf sich selbst richten.

Aus der Ureinheit geht also eine weitere Einheit hervor, die mit dieser identisch ist, das „ $A=A$ “, diese Formel wird als „Hitze“ umschrieben. Wir haben es hier mit einem Reflexionsverhältnis zu tun. Das „Eine“ spiegelt sich im „Einen“. Dieses Reflexionsverhältnis ist immer noch jenseitig, d. h. unserem Denken verschlossen, wir können es nicht erkennen und wir können von ihm nichts wissen. Es bedarf eines dritten Elements um die Voraussetzung der Vielheitlichkeit zu schaffen. Dieses dritte Element kann entweder Verlangen (weil Verlangen selbst reflexiv sein kann) oder Denken sein. Im ersteren Fall „verlangt“ das „Eine“ sich selbst (d. h. das „ $A=A$ “), im letzteren Fall „denkt“ das „Eine“ sich selbst. Was „denkt“ das „Eine“ oder was „verlangt“ das „Eine“, wenn es sich selbst denkt oder sich selbst will? Es denkt oder will das reine Sein oder das „Nichts“, da der Inhalt des Denkens oder Verlangens „weder Sein noch Nicht-Sein“ ist.

Mit der Einführung eines dritten Elements, Verlangen oder Denken, kann der Schritt in die Vielheit vollzogen werden. Aus dieser Trinität folgt die gesamte Schöpfung, sie ist die der Welt (der Vielheit) zugrunde liegende reine Form. Diese reine Form ist der Grund von Bewusstsein als dem vierten Element. Bewusstsein wird verstanden als Reflexion eines Inhaltes. Dieses reine Bewusstsein hat zum Inhalt eben jenes trinitarische Reflexionsverhältnis und ist von seinem Wesen her unendlich, da sein Inhalt auch unendlich ist.

Die Dreiteilung des ursprünglich „Einen“ durchzieht große Teile der nachfolgenden Literatur, vor allem die des so genannten Vedanta, wie ein roter Faden.

Der Dichter verwendet den Begriff Verlangen für den Schöpfungsmythos und nicht die logisch ebenfalls mögliche Variante Denken. Spätere Texte, z. B. aus der Upanishad-Zeit (davon später), führen diese schon früh erkennbare Tendenz, als erstes Prinzip den Willen (Verlangen) statt des Denkens anzunehmen, weiter. So heißt es z. B. in der Brihad-Aranyaka Upanishad⁹, dass das „Eine“ dieses und jenes schuf, bevor es sich entfaltet hatte. Das heißt die Kausalität, der „blinde Wille“, war vor dem Denken.

⁸ Siehe auch unseren Kommentar zur Brihad-Aranyaka-Upanishad im Anhang

⁹ Siehe Textauszug aus der Upanishad und unseren Kommentar dazu im Anhang

Den Willen bzw. die Kausalität als erstes Prinzip anzunehmen und nicht das Denken, hat für die Entwicklung einer Kosmogonie gewisse Vorteile. Verlangen hat die Tendenz zur Vielheit, das Bestreben sich auszuweiten, sich auf anderes zu richten. Denken hat die gegenteilige Tendenz. Beispielsweise sieht man das schon, wenn man auf dem Markt Obst kaufen will. Obst gibt es nämlich gar nicht, es gibt nur Äpfel, Birnen usw. Genau genommen gibt es diese auch nicht, es gibt nur den konkreten Apfel, die konkrete Birne usw. Unser Verstand bildet Begriffe, sucht die Einheit in der Vielheit und ist deswegen für einen Schöpfungsmythos, der genau die gegenläufige Bewegung erklären will, weniger geeignet. Das Verlangen teilt sich nun, bildet Vielheit und schließlich Bewusstsein. Allerdings ist dem Dichter nicht ganz klar, wie dieser Übergang von der Einheit zur Vielheit zu erklären ist (dies zu erläutern ist späteren Autoren vorbehalten), er schließt den Hymnus mit den Worten:

„Nur der, der im höchsten Himmel diese Welt überwacht, weiß es – aber vielleicht weiß auch er es nicht?“

Die Brahmanas

Die Veden bis ca. 1.000 v. Chr. werden auch „Samhitas“ genannt. Im weiteren Sinne bezeichnen die Veden eine Textsammlung, die als bedeutendste frühe Literaturgattung noch die sog. „Brahmanas“, „Aranyakas“ (Waldtexte) und die Upanishaden beinhaltet. Ich verwende den Begriff „Veden“ hier im engeren Sinne (die „Samhitas“).

„Brahmanas“ sind eine Literaturgattung, die sich, wie der Name schon nahe legt, an die Priesterkaste, die Brahmanen, richtet. Zeitlich gesehen schließen die Brahmanas an die Veden an. In den Brahmanas dreht sich alles um den Opferkult.

Besonderer Wert wird gerade in den Brahmanas dem „Wissen“, in seiner Eigenschaft als Werkzeug um dieses oder jenes zu erreichen, beigelegt. Immer wieder ist zu lesen: „Wer solches weiß, der erreicht...“ dieses oder jenes Ziel. Das in den Brahmanas vermittelte Wissen behandelt meistens Opfergeheimnisse. Ein Gedanke der Brahmanas ist für uns an dieser Stelle von besonderem Interesse, die Spekulation über „Name und Form“, wie wir sie im späteren Buddhismus wiederfinden:

„Die Welt war anfangs Brahman (d. h. das „Eine“). Es schuf die Götter und nach ihrer Schöpfung setzte es sie einzeln in die Welten ein, in diese Welt den Agni („Feuergott“), den Vayu in den Luftraum, an den Himmel die Sonne.

In die Welten, welche höher als diese drei waren, setzte es die Götter ein, welche höher als diese drei waren. So wie hier die Welten sichtbar sind und ihre Götter, so sind jene Welten und deren Götter, welche er in sie einsetzte, sichtbar. Das Brahman aber selbst ging nach der entgegengesetzten Seite. Nach der entgegengesetzten Seite gegangen, überlegte es: ‚Wie möchte ich in diese Welten wieder hinabsteigen?‘ Es ging mittels zweier Dinge, nämlich mittels Name und Gestalt (Form) in sie wieder hinab. Was immer einen Namen trägt, das ist eben Name; was aber keinen Namen trägt und , indem man sagt, ‚diese Gestalt ist das‘, an seiner Gestalt erkennbar ist, das ist Gestalt. So weit reicht diese Welt wie Name und Gestalt.

Das sind die beiden großen Mächte Brahmanas. Wer diese beiden Mächte Brahmanas kennt, wird zur großen Macht. Das sind die beiden Geheimkräfte Brahmanas. Wer diese beiden Geheimkräfte kennt, wird zur großen Geheimkraft. Von diesen beiden ist eins das wichtigere, die Gestalt. Denn auch was Name ist, ist Gestalt. Wer das wichtigere von beiden kennt, wird wichtiger als der, dem er überlegen zu werden wünscht.

Die Götter waren anfangs sterblich. Als sie durch das Brahman es erreichten, wurden sie unsterblich. Wenn er dem Geist ein Gussopfer bringt – Geist ist Gestalt, durch den Geist erkennt er: ‚das ist diese Gestalt‘ - , dadurch erlangt er die Gestalt. Wenn er der Rede ein Gussopfer bringt – Rede ist Name, durch die Rede erfasst er den Namen- , dadurch erlangt er den Namen. So weit reicht dies All wie Name und Gestalt. Das alles erlangt er. Das alles ist unvergänglich. Dadurch wird ihm unvergängliches gutes Werk, unvergängliche Welt zuteil.“ (Shatapatha-Brahmana, XI, 2, 3, 1)

Wir finden in diesem Textfragment wieder eine Dreiteilung: Agni steht für das Irdische, das Materielle, Vayu und „Sonne“ für das Immaterielle, das Geistige.

Das „Eine“ begibt sich in die Vielheit, indem es Namen, Bezeichnungen und Gestalt, Form erschafft, somit ist es Grund und Träger von „Name und Gestalt“. In dieser Weise existieren „Name und Gestalt“ an sich, außerhalb des Menschen, und sind schon vor ihm existent. Das „Eine“ erzeugt durch „Name und Gestalt“ die Vielheit überhaupt: „So weit reicht diese Welt wie Name und Gestalt“. Durch den Geist und durch die Rede wirkt die Macht Brahman, nehmen wir an dieser Macht „Name und Gestalt“ teil. „Geist und Gestalt“ ergeben ein Reflexionsverhältnis wie „Rede und Name“: „Geist ist Gestalt“, Erkennendes und Erkanntes sind identisch wie Gesprochenes und Sprache. Die höchstmögliche Form dieses Verhältnisses lässt sich, wie an anderer Stelle gezeigt, als „A=A“ ausdrücken. Die Kenntnis dieses Reflexionsverhältnisses wird durch das Opfer befördert (da angenommen wird, dass vom Opfer eine Wirkkraft ausgeht). Das Reflexionsverhältnis selbst ist zeitlos, aber diesseitig, es führt nicht zum „Einen“, zum Brahman selbst, sondern der Weise gelangt zum Brahman in seiner entfalteten Form und verbleibt in einer Welt minimaler Vielheit, einem „Weltgrund“, einer zeitlosen allumfassenden Wahrheit. Die Götter bleiben Götter, auch wenn sie unsterblich werden, der Wissende bleibt das, was er ist, sein Lohn ist Unsterblichkeit in einer höheren Welt, in der Welt der Götter. Die spätere Literatur zeigt uns, dass sein Lohn Ruhe ist, es findet hier keine Bewegung statt, sein Lohn ist „Nicht-Vielheit“ (aber nicht reine „Einheit“) und damit Leidlosigkeit.

Dieses Brahmana erklärt die im vorangegangenen Rigveda-Hymnus aufgeworfene Frage, wie denn die Vielheit aus der Einheit entstanden sein könnte, mit dem Begriffspaar „Name und Gestalt“.

Bleibt zu klären, warum die Kenntnis der dieser Welt zugrunde liegenden Reflexionsverhältnisse nicht zum „Einen“, zu Brahman führt, wo doch diese Reflexionsverhältnisse durch das „Eine“ selbst konstituiert werden. Dies hat einen logischen Grund: Es ist unmöglich durch Reflexionsverhältnisse von der Vielheit zur Einheit zu gelangen, weil dann diese Reflexionsverhältnisse selbst aufgegeben werden müssten: Der Redende müsste schweigen, der Denkende müsste mit dem Denken aufhören, der Wissende sein Wissen aufgeben, denn es existiert in diesen Verhältnissen mindestens eine Zweiheit:

Sprache und Gesprochenes, Denken und Gedachtes, Wissender und Wissen.