

PETER TEPE

Am Beispiel des Buddhismus: Zur philosophischen Auseinandersetzung mit Religionen

Vortrag vom 6.7.2004 im Hauptseminar „Der Buddhismus und seine Rezeption in Europa“

Nach dem religionshistorischen bzw. religionswissenschaftlichen Teil über den Buddhismus, der von der Insider-Perspektive Volker Beehs nachhaltig profitiert hat, geht es heute um das Problem, welche Einlassstellen es für *philosophische* Fragestellungen und Herangehensweisen gibt. Insbesondere interessiert die Frage: Was können diejenigen, die das Fach Philosophie studieren, tun, wenn sie mit Religionen (z.B. eben mit dem Buddhismus) konfrontiert sind?

Die Frage nach Möglichkeiten einer *philosophischen* Beschäftigung mit Religionen im Allgemeinen und mit dem Buddhismus im Besonderen kann grundsätzlich auf zweierlei Weise angegangen werden; den ersten Zugang nenne ich *philosophiehistorisch*, den zweiten *positionsgebunden-philosophisch*.

(1) Man kann untersuchen, welche Formen der Beschäftigung mit Religionen im Allgemeinen und mit dem Buddhismus im Besonderen in der Geschichte der Philosophie aufgetreten sind. Bezogen auf bestimmte Philosophen kann gefragt werden, welche Form der Auseinandersetzung mit Religionen sie praktiziert haben. Diese Frage ist *philosophiehistorisch*.

Unsere Sitzung über Schopenhauer können wir hier einordnen, denn es ging dort ja darum, wie sich Schopenhauer in seiner Philosophie auf den Buddhismus bezogen und seine mit dem frühen Buddhismus in vielen Punkten verwandte Philosophie aufgebaut hat.

(2) Man kann aber auch untersuchen, wie aus der Sicht einer bestimmten philosophischen Position, die man selbst vertritt, die Beschäftigung mit Religionen erfolgen kann. Diese Herangehensweise nenne ich *positionsgebunden-philosophisch*. Hier steht die Vielfalt möglicher philosophischer Lehrmeinungen nicht im Zentrum des Interesses.

Mein heutiger Vortrag ist in dem erläuterten Sinn *positionsgebunden-philosophisch*, ich orientiere mich an dem Philosophieverständnis, das ich selbst vertrete, gehe also nicht auf andere philosophische Lehrmeinungen ein. Die übergreifende Leitfrage lautet: Was können Leute, die philosophisch genauso oder so ähnlich denken wie ich, tun, wenn sie mit Religionen (hier: mit dem Buddhismus) konfrontiert sind? Nach meiner Auffassung gibt es mehrere sinnvolle Arbeitsmöglichkeiten. Ich werde – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – fünf davon skizzenhaft präsentieren.

Wenn ich diese Herangehensweisen an Religionen im Allgemeinen und an den Buddhismus im Besonderen philosophisch oder zumindest philosophienah nenne, so meine ich damit nicht, dass sie *genuin* philosophisch in dem Sinn sind, dass sie nur von Fachphilosophen betrieben werden können. Im Gegenteil, es handelt sich um Arbeitsformen, die nicht an das *Fach* Philosophie gebunden sind.

1 Systematische Analyse religiöser Weltauffassungen

Befasst man sich, insbesondere im Rahmen einer Wissenschaft, mit Religionen, so interessieren diverse Fragen: Wer hat die Lehre aufgebracht? Wie hat sie sich verbreitet? Wie hat sie sich weiterentwickelt? Wie ist die Lebensform der Gläubigen beschaffen? Welche Riten werden praktiziert? usw. Zur Beantwortung dieser Fragen ist zumeist eine primär historische Kompetenz und konkretes historisches Wissen erforderlich.

Dem ersten philosophischen Arbeitsfeld kann man sich folgendermaßen annähern. Jede Form menschlichen Lebens ‚bewegt‘ sich innerhalb bestimmter, historisch variabler Weltauffassungsstrukturen; jede Lebensform beruht auf bestimmten Überzeugungen bzw. Annahmen, die in

Verbindung miteinander stehen. Menschliches Leben ist stets ein von einem bestimmten *Überzeugungssystem* gesteuertes Leben.¹

Daraus ergibt sich für die Auseinandersetzung mit Religionen die Aufgabe, das spezifische religiöse Überzeugungssystem, das jeweils verhaltenssteuernd wirkt, *systematisch zu rekonstruieren*. Dabei ist von vornherein damit zu rechnen, dass eine religiöse Richtung wie der Buddhismus mehrere Varianten entwickelt, dass es also mehrere buddhistische Überzeugungssysteme gibt. Eine philosophische Kompetenz erweist sich als nützlich, um die folgenden Fragen zu beantworten, die der *Erforschung der Überzeugungssysteme* zugeordnet werden können: Auf welchen Prämissen oder Grundüberzeugungen beruht eine bestimmte Form des Buddhismus? Welches sind die fundamentalen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen? Welche weiteren Überzeugungen/Annahmen werden daraus abgeleitet? Welcher logisch-systematische Zusammenhang besteht zwischen den einzelnen Annahmen?

Von den Einführungen in den Buddhismus, die ich gelesen habe, schätze ich die Schumanns (vgl. den Sitzungsplan) besonders, da er innerhalb seines religionshistorischen Vorhabens selbst schon – auf überzeugende Weise – eine systematische Rekonstruktion der jeweiligen religiösen Denkform vorgenommen und somit eine auch philosophisch relevante Arbeit geleistet hat.

Es reicht daher aus, wenn ich – am Beispiel des frühen Buddhismus – an einige der in der 2. Sitzung referierten Ergebnisse Schumanns erinnere. Er arbeitet prägnant die *Denkform* des Buddha heraus, die auf folgenden Prämissen/Überzeugungen beruht, die nur abgekürzt genannt werden sollen:

- (1) „Das Dasein in allen Existenzformen ist Leiden“.
- (2) „Alle unerlösten Wesen unterliegen der Wiedergeburt“.
- (3) „Die Wiedergeburt wird gesteuert von dem Naturgesetz des ethischen Konditionismus“.
- (4) „Da es keine den Körper überdauernde Seele gibt, vollzieht sich die Wiedergeburt nicht als Seelenwanderung“.
- (5) „Die Triebkräfte, die den Kreislauf der Wiedergeburt in Gang halten, sind Gier und Unwissenheit“.
- (6) „Die Erlösung liegt in der Beendigung des Wiedergeburtenskreislaufs“.

Schumann expliziert nicht nur die einzelnen Prämissen, sondern zeigt auch auf, wie sie zusammenhängen, d.h. er leistet eine systematische Denkformanalyse, die philosophische Kompetenz demonstriert.

2 Herausarbeitung von religiösen Grundhaltungen

Vom ersten philosophischen Arbeitsfeld (systematische Rekonstruktion der jeweiligen religiösen Weltauffassung) können wir, vermittelt durch einen Zwischenschritt, zum zweiten gelangen. Die konkreten Überzeugungssysteme, seien sie nun religiöser oder nicht-religiöser Art, lassen sich auf bestimmte Grundmuster bzw. Grundhaltungen zurückführen. Die Freilegung solcher Grundhaltungen erfordert philosophische Kompetenz.

Der Nutzen einer solchen ‚Reduktion‘ auf Grundhaltungen, z.B. für die Erforschung von Religionen, liegt auf zwei Ebenen. Ich unterstelle dabei, dass die in Abschnitt 1 thematisierte Arbeit bereits erledigt ist, d.h. dass mehrere religiöse Überzeugungssysteme systematisch analysiert worden sind.

- (1) Konkrete religiöse Überzeugungssysteme, wie etwa die Lehre des Buddha, können nun als *Ausformungen einer bestimmten religiösen Grundhaltung unter bestimmten sozio-kulturellen Bedingungen* begriffen werden. Dadurch wird ein vertieftes Verständnis erreicht, und es werden zudem Verwandtschaftsverhältnisse sichtbar, die sonst leicht unerkannt bleiben, nämlich die Bezüge zu anderen Ausprägungen derselben Grundhaltung, die eventuell zu einer ganz anderen Zeit und in anderen Regionen der Welt entstanden sind.

¹ Diese Annahme habe ich in mehreren Texten genauer erläutert, z.B. in: P. Tepe *Mythos & Literatur. Aufbau einer literaturwissenschaftlichen Mythosforschung*. Würzburg 2001, Buch II.

(2) Hat man *mehrere* religiöse Grundhaltungen identifiziert, so kann sich bei der Analyse eines konkreten religiösen Überzeugungssystems herausstellen, dass dieses eine *Mischung* mehrerer Grundhaltungen darstellt, so etwas wie eine *Kompromissbildung*. Auch dadurch wird ein vertieftes Verständnis erreicht. Auf dieser Arbeitsebene werden darüber hinaus Bezüge zu anderen, strukturell vergleichbaren religiösen Kompromissbildungen erkennbar.

Ich nehme nun in grober Form eine solche ‚Reduktion‘ vor, die für die Untersuchung des frühen Buddhismus relevant ist.

Grundhaltung. Eine der möglichen religiösen Grundhaltungen besteht in der Auffassung, dass alles ‚Leben‘ defizitär ist, dass aber ‚Erlösung‘ (oder ein erlösungsähnlicher Zustand) dennoch möglich ist, und zwar durch Gewinnen einer Haltung des Sich-Enthaltens von allen (defizitären) Lebensprozessen – durch eine Haltung konsequenter Lebens-Verneinung.

Konkrete Ausformung. Die Lehre des Buddha lässt sich als historisch-konkrete Ausformung dieser Grundhaltung begreifen. Einige Stichworte: „Vernichtung des Durstes“, der ‚an sich schlechten‘ Begierde. Das Leben ist nicht lebenswert, da es aufgrund der ‚Triebhaftigkeit‘ nie *endgültig zur Ruhe kommt*. Das gilt aber als das eigentliche Ziel. Man versucht, im Leben selbst schon zur Ruhe zu kommen. Alles ‚Begehren‘ ist abzutöten, alle Leidenschaft (die Leiden schafft) zu überwinden. Völlige Gierlosigkeit soll erreicht werden, man will sich aus dem ‚negativen‘ Lebenszusammenhang herausziehen.

Spezifische Rahmenbedingungen. Die historisch-konkrete Ausformung der lebensverneinenden Grundhaltung erfolgt unter spezifischen Rahmenbedingungen. Für die Denkstruktur des Buddha ist der Glaube an Wiedergeburt, der in Indien eine lange Tradition hat, besonders wichtig. Denn vor dem Hintergrund dieser Überzeugung erfährt die Grundhaltung eine spezifische ‚Verschärfung‘. Der Defizitcharakter des Lebens verschärft sich noch durch eine Wiederholung, die potentiell unendlich ist. Es droht eine ‚unendliche‘ Fortsetzung des nicht lebenswerten Lebensprozesses, eine endlose Kette defizitärer Existenzformen. Dadurch wird das Erlösungsbedürfnis noch einmal gesteigert.

Einige Anmerkungen zum Mahāyāna-Buddhismus.

Grundhaltung. Dieser beruht auf einer deutlich anderen religiösen Grundhaltung; ich habe in diesem Zusammenhang einen Bezug zum Pantheismus bzw. Panentheismus hergestellt. Der Annahme, dass es ein Absolutes oder Göttliches gibt, das allen innerweltlichen Phänomenen innewohnt, korrespondiert eine *positive*, lebensbejahende Grundhaltung. Ziel ist es hier, das Göttliche in allem zu erkennen.

Konkrete Ausformung. Der Mahāyāna-Buddhismus lässt sich als historisch-konkrete Ausformung dieser Grundhaltung begreifen.

Spezifische Rahmenbedingungen: Da der Mahāyāna-Buddhismus bestrebt ist, in zentralen Punkten eine Kontinuität mit dem frühen Buddhismus zu wahren, bildet sich eine spezifische Kompromissbildung heraus, in der zentrale Lehrstücke des frühen Buddhismus zwar verbal beibehalten, de facto aber radikal uminterpretiert werden. Sie werden durch Umdeutung dem ursprünglichen Kontext der lebensverneinenden Grundhaltung entzogen und einer lebensbejahenden Grundhaltung dienstbar gemacht.

Das soll als Skizze genügen, um das zweite philosophische oder philosophienahe Arbeitsfeld (Herausarbeitung religiöser Grundhaltungen) zu umreißen.

3 Vertiefte Erklärung religiöser Entwicklungen

Die systematische Rekonstruktion religiöser Überzeugungssysteme und die Herausarbeitung religiöser Grundhaltungen können auch dazu beitragen, die Entwicklung von Religionen zu erklären; das ist das dritte philosophische Arbeitsfeld. Hier sind mehrere Faktoren zu berücksichtigen, z.B. wirtschaftliche und politische, es kann daher nur um einen speziellen Beitrag gehen, der zu einer vertieften Erklärung bestimmter Entwicklungszusammenhänge führt.

Ich lege ein stark vereinfachtes Szenario zugrunde: Eine bestimmte Religion weist in der ersten Entwicklungsphase ein bestimmtes Überzeugungssystem A und in der zweiten Entwicklungsphase ein davon in mehreren Punkten deutlich unterschiedenes System B auf. Das kognitive Problem lautet: Wie ist die Entstehung von B aus A zu erklären? Als Beispiel für A kann der frühe, als Beispiel für B der Mahāyāna-Buddhismus dienen.

Wie schon gesagt, bei einer ‚Gesamterklärung‘ für die Herausbildung von B müssen mehrere Faktoren berücksichtigt werden; jetzt geht es nur um den speziellen Beitrag, den die Erforschung der Überzeugungssysteme leisten kann. Ich formuliere dazu einige Thesen.

These 1: Wenn es bei Anhängern von A dazu kommt, dass – mit welchem Bewusstseinsgrad auch immer – fundamentale *Weltbildannahmen* durch andere ersetzt werden, so kann dies (unter genauer zu klärenden Bedingungen) dazu führen, dass das gesamte Überzeugungssystem reorganisiert, d.h. auf die neuen Fundamentalprämissen zugeschnitten wird.

These 2: Wenn es bei Anhängern von A dazu kommt, dass – mit welchem Bewusstseinsgrad auch immer – fundamentale *Wertüberzeugungen* durch andere ersetzt werden, so kann dies (unter genauer zu klärenden Bedingungen) dazu führen, dass das gesamte Überzeugungssystem reorganisiert, d.h. auf die neuen Fundamentalprämissen zugeschnitten wird.

Beispielskizze: Einen erheblichen Beitrag zur Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus scheint die Herausbildung des neuen Existenzideals des Bodhisattva geleistet zu haben, also eine Modifikation auf der Ebene der Wertüberzeugungen. Der Mahāyāna-Buddhismus lässt sich, zumindest über weite Strecken, als eine Religion begreifen, die auf dieses Lebensideal zugeschnitten ist. Und ich halte die Hypothese für erwägenswert, dass zentrale Weltbildannahmen aus A durch genau solche Weltbildannahmen in B ersetzt worden sind, die zu dem neuen Existenzideal passen und seine Durchsetzung zu befördern geeignet sind.

So viel ganz knapp zum dritten philosophischen Arbeitsfeld (Erklärung religiöser Entwicklungen).

4 Kritische Prüfung religiöser Argumentationen

In den bislang behandelten drei philosophischen Arbeitsfeldern geht es um die Lösung bestimmter *kognitiver Probleme*. Im ersten Bereich ist zu klären, auf welchen Prämissen eine bestimmte religiöse Weltauffassung beruht; im zweiten Bereich ist zu untersuchen, welche Grundhaltung in einer bestimmten Religion eine historisch-konkrete Ausformung erfährt, und im dritten Bereich ist zu thematisieren, welchen Beitrag die Analyse der Überzeugungssysteme zur Erklärung religiöser Entwicklungen zu leisten vermag.

Von diesen philosophischen Arbeitsfeldern hebe ich solche ab, in denen primär eine *Kritikkompetenz* wirksam wird. Die erste Einlassstelle für diese Kompetenz ist der Tatbestand, dass zumindest einige Religionen zentrale Lehrstücke rational zu *begründen* versuchen, d.h. sie stützen sie durch Argumente, die eine Überzeugungskraft entwickeln sollen. Sie appellieren an die ‚Vernunft‘ – in einem weitgefassten Sinn. Solche Argumentationen lassen sich nun kritisch prüfen. Dabei kann sich herausstellen, dass sie – aus der Sicht logisch-rationalen Denkens betrachtet – bestimmte Defizite aufweisen. Es kann z.B. ein logischer Fehlschluss vorliegen; bestimmte Ebenen, die man voneinander unterscheiden sollte, können vermischt werden; Alternativen können unterschlagen werden usw.

Eine derartige Kritik religiöser Argumentationen trifft natürlich nur solche Richtungen, die den Anspruch erheben, durch *rationales Denken* zu bestimmten religiös relevanten Schlussfolgerungen gelangt zu sein. Bei der philosophischen Kritik von *Offenbarungsreligionen*, die vorgeben, die zentralen ‚Wahrheiten‘ seien von einer höheren Instanz, z.B. von dem einen Gott, mitgeteilt worden, muss anders vorgegangen werden.

Wenn wir Schumanns Rekonstruktion vertrauen dürfen, so liegt nun beim historischen Buddha gerade hinsichtlich seiner „zentralen Botschaft“ der „Wahrheit vom Leiden“ eine solche rationale Argumentation vor. „Ausgehend von der Feststellung, daß jedes individuelle Dasein Leiden *mit sich bringt*, indem (a) gewisse Leidensformen mit der physischen Existenz untrennbar verbunden

sind, (b) andere durch unsere emotionalen Bindungen an Vergängliches und (c) Fernes sowie (d) durch unsere Wünsche entstehen, kommt sie zu dem Schluß, daß (e) individuelles Dasein Leiden *ist*. Leiden ist in der Lehre des Buddha ein philosophischer Ausdruck für die Grundbefindlichkeit der Existenz: den Zustand des unerlösten In-der-Welt-Seins“ (Text der 2. Sitzung, S. 157). Anders formuliert: für den *grundsätzlich defizitären* und daher negativ zu bewertenden Zustand des In-der-Welt-Seins.

Bei der kritischen Prüfung dieser Argumentation kann eingeräumt werden, dass die Punkte (a) bis (d) zutreffen. Der strittige Punkt ist, ob daraus folgt, dass individuelles Dasein grundsätzlich defizitär und daher zu verneinen ist.

Es ist nicht schwer zu erkennen, dass das nicht der Fall ist; insbesondere gibt es Alternativen, die ebenfalls mit (a) bis (d) vereinbar sind. Bei genauerer Analyse zeigt sich, dass die lebensverneinende Grundhaltung in der Schlussfolgerung bereits *vorausgesetzt* ist; insofern wird das Resultat erschlichen. Geht man von einer andersartigen Grundhaltung religiöser oder auch nicht-religiöser Art aus, so folgt (e) nicht.

Die *Kritik* möchte ich noch einen Schritt weiter ausführen: Die ‚Negativierung‘ des Lebens entsteht dadurch, dass ein absoluter Maßstab angelegt wird: „stabiles Glück jenseits aller Gefährdungen, dauerhafte Freiheit vom Leiden“ (ebd., S. 155). Gilt als Positivum nur ein absolut beständiges, un-vergängliches Glück, so *muss* alles, was endlich-vergänglichem Wesen erreichbar ist, als defizitär, als ‚uneigentlich‘ erscheinen. Das ‚Eigentliche‘ ist dann entweder ein im Vergänglichen gewissermaßen enthaltenes Unvergängliches oder, wenn dieses bestritten wird, ein vollständiger Rückzug vom ‚Uneigentlichen‘ im Lebensvollzug.

Die Argumentation des Buddha, wenn wir sie ihm denn zuschreiben dürfen, beruht somit an einem entscheidenden ‚Übergangspunkt‘ auf einer *weltanschaulichen Setzung*, die zu Unrecht als *logische Schlussfolgerung* ausgegeben wird. Einer weltanschaulichen Setzung kann jedoch stets eine andere Setzung, einem ‚Glaubenssatz‘ kann stets ein anderer ‚Glaubenssatz‘ entgegengesetzt werden.

Eine kritische Analyse der skizzierten Art führt nicht zu dem Ergebnis, dass das jeweilige religiöse Überzeugungssystem generell zu verwerfen ist, sie zeigt aber, dass *bestimmte* Geltungsansprüche unbegründet sind, hier z.B. der zentrale Anspruch, eine bestimmte Auffassung, die als ‚große weltanschauliche Wahrheit‘ betrachtet wird, sei aus empirischen Leidensbefunden direkt ableitbar. Die Kritik macht deutlich, dass es auf der weltanschaulichen Ebene Alternativen und grundsätzlich mehrere Optionen gibt.

Ich erhebe den Anspruch, zeigen zu können, dass alle Gedankengänge in weltanschaulichen Konstruktionen, die ein vergleichbares Ziel verfolgen, nämlich nachzuweisen, dass die eigene weltanschauliche Grundüberzeugung die definitiv wahre sei, auf vergleichbaren Fehlern beruhen.

5 Illusionskritische Analysen

Aus meiner Beschäftigung mit Problemen der Ideologieforschung und der Illusionstheorie² ergibt sich eine weitere Perspektive auf Religionen, die hier ebenfalls nur kurz angerissen werden soll. Ich formuliere zunächst eine allgemeine anthropologische These zur Entstehung und Funktion von Illusionsbildungen: Menschen neigen – in mehr oder weniger starkem Maß – dazu, bestimmte Annahmen/Thesen/Lehrstücke zu akzeptieren, die sich bei genauerer Analyse als in empirischer Hinsicht schwach begründet oder unbegründet erweisen. Für dieses Akzeptieren gibt es einen Hauptgrund: Eine bestimmte Annahme wird akzeptiert, weil sie perfekt in das jeweilige Überzeugungssystem passt. D.h. Menschen neigen dazu, bestimmte Annahmen zu akzeptieren, *weil* sie zu ihren fundamentalen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen passen, auch wenn, isoliert betrachtet, vieles gegen sie spricht. Der Passungseffekt hat zur Folge, dass sie als *evident* er-

² Ich weise hier nur auf zwei Buchveröffentlichungen hin: *Theorie der Illusionen*. Essen 1988 und *Illusionskritischer Versuch über den historischen Materialismus*. Essen 1989. Anwendungen dieses Konzepts sind in mehreren anderen Publikationen erfolgt.

scheinen (und deshalb entweder völlig ungeprüft akzeptiert werden) oder dass eine ‚voreingenommene‘ Prüfung erfolgt, bei der alle störenden Elemente wegerklärt werden.

Eine besondere Variante des Passungseffekts möchte ich gesondert hervorheben: Eine bestimmte Annahme wird akzeptiert, weil sie zu den *Wünschen* passt, die für das jeweilige Überzeugungssystem charakteristisch sind. Diese Wünsche erfahren durch die zugehörige Annahme/These eine Erfüllung, die aus philosophisch-kritischer Sicht als scheinhaft, als illusionär gelten muss.

Nach meiner Auffassung wirken die beiden angeführten Mechanismen – ‚Das schwach Begründete oder Unbegründete wird akzeptiert, weil es zur eigenen Weltauffassung passt‘ und ‚Das schwach Begründete oder Unbegründete wird akzeptiert, weil es Wünsche, die im eigenen Überzeugungssystem eine zentrale Rolle spielen, als Wirklichkeit erscheinen lässt‘ – in allen Dimensionen menschlichen Lebens. In einem besonderen Maß wirken sie in den Religionen, die eine über-natürliche Sphäre als existent ansehen, wie diese auch immer bestimmt werden mag. Da Aussagen über diese Sphäre nicht direkt empirisch überprüfbar sind, kann es nicht verwundern, dass die Möglichkeit offensiv genutzt wird, diese Sphäre auf eine zum eigenen Überzeugungssystem und speziell zur zugehörigen Wunschkonstellation passende Weise zu denken. Illusionsbildungen finden sich keineswegs nur in Religionen, aber sie finden sich dort in großer Zahl.

Als Beispiel werde ich die Lehre von der Wiedergeburt untersuchen, die der Buddha aus der indischen Denktradition aufgegriffen hat. Ich muss mich wieder mit einer groben Skizze begnügen.

(1) Stützt man sich auf das verfügbare Erfahrungswissen, insbesondere das der Wissenschaften, so gibt es nach meinem Informationsstand keine Basis, die die Annahme eines Kreislaufs der Wiedergeburt stützen würde. Das gilt sowohl für das Konzept der Seelenwanderung als auch für das buddhistische Konzept der Wiedergeburt ohne (unsterbliche) Seele. Daher steht diese Annahme unter dem Anfangsverdacht, eine Illusionsbildung zu sein, die aufgrund ihres Passungseffekts akzeptiert wird. Ich vermute also, dass an eine Wiedergeburt geglaubt wird, weil dieser Glaube für das jeweilige Überzeugungssystem *förderlich* oder *nützlich* ist.

(2) Es ist nicht schwer, einen solchen Nutzen zu erkennen, insbesondere wenn man die – auch vom Buddha vertretene – Lehre vom „Naturgesetz des ethischen Konditionismus“ vor Augen hat. In einem Überzeugungssystem nämlich, für das moralisches Handeln eine zentrale Bedeutung besitzt (welche Moralauffassung dabei auch immer vorliegen mag), entsteht das Problem, wie man möglichst viele Menschen dazu bringt, tatsächlich gemäß dieser Moral zu handeln. Und hier erweist sich nun der Glaube an die Wiedergeburt als höchst nützlich. Das gilt insbesondere für die folgende Konstellation:

(a) Das Leben des Individuums endet nicht mit dem individuellen Tod, sondern erfährt eine Fortsetzung in einer weiteren Daseinsform und diese in einer weiteren Daseinsform usw.

(b) Die Wiedergeburt wird gesteuert von dem Naturgesetz des ethischen Konditionismus, demzufolge gute Taten Wiedergeburt in besserer, schlechte Taten Wiedergeburt in schlechterer Daseinsform bedingen.

Menschen, die an (a) und an (b) glauben, haben nun offenkundig eine starke Motivation, moralisch zu handeln (gemäß einer *bestimmten* Moral), denn ihr moralisches oder unmoralisches Handeln hat ja nach diesem Glauben direkte und unvermeidliche Folgen für ihr weiteres ‚Wohlergehen‘ im Kreislauf der Wiedergeburten. Schumann spricht vom „Naturgesetz der von den Taten bedingten Wiedergeburt“ (ebd., S. 154).

Das bedeutet auch, dass die religiösen Führer ein starkes Interesse daran haben, den Glauben an die Wiedergeburt gemäß dem Naturgesetz des ethischen Konditionismus zu *verbreiten*, da sie intuitiv erkennen, dass dieser Glaube die Bereitschaft zum moralischen Handeln fördert, die ihnen ja am Herzen liegt.

Nach meiner Auffassung ist dieser Glaube ein gutes Beispiel für eine *nützliche Illusion*: Aus der Sicht des Erfahrungswissens ist weder (a) noch (b) glaubwürdig. Daher ist anzunehmen, dass an die vom ethischen Konditionismus gesteuerte Wiedergeburt geglaubt wird, weil sie die Bereitschaft zum moralischen Handeln nachhaltig steigert – und nicht, weil es eine ‚unabhängige‘ Begründung, die einer Überprüfung nach rein kognitiven Standards standhalten würde, für sie gibt.

In anderen Religionen finden wir andere Vorstellungen, die eine vergleichbare Wirkung haben. Z.B. die Annahme eines Lebens nach dem Tod in einer jenseitigen Existenzform, verbunden mit dem Glauben, dass gute Taten dann von einer göttlichen Instanz *belohnt*, schlechte Taten hingegen *bestraft* werden. Eine spezielle Variante ist der Glaube, dass diejenigen, die gut handeln, in den *Himmel* kommen, während diejenigen, die schlecht handeln, die die *Hölle* verbannt werden. Illusionen, die zu diesem oder jenem Zweck nützlich sind, die insbesondere als *moralische Wertverstärker* wirken, finden wir aber keineswegs nur in religiösen, sondern auch in nicht-religiösen (profanen) Weltauffassungen, z.B. in modernen Geschichtsphilosophien.

Abschließend nenne ich noch einmal die fünf philosophischen oder philosophienahen Arbeitsfelder, die aus der Sicht der von mir vertretenen Philosophie als sinnvoll erscheinen:

- (1) Systematische Analyse der jeweiligen religiösen Weltauffassung.
- (2) Zurückführung der Vielfalt konkreter religiöser Überzeugungssysteme auf wenige religiöse Grundhaltungen.
- (3) Vertiefende Erklärung religiöser Entwicklungen unter Zuhilfenahme von (1) und (2).
- (4) Kritische Prüfung solcher religiöser Argumentationen, die sich an die ‚vernünftige Einsicht‘ wenden und nicht direkt einen bestimmten Glauben voraussetzen.
- (5) Kritische Analyse von Illusionsbildungen in Religionen auf der Grundlage des Passungstheorems.

6 Anhang: Seminarplan

Prof. Dr. Volker Beeh (Germanistische Sprachwissenschaft)
 Prof. Dr. Peter Tepe (Neuere Germanistik/Philosophie)

Hauptseminar im Sommersemester 2004

Der Buddhismus und seine Rezeption in Europa

Sitzungsplan

1. (20.4.) Konzept der Veranstaltung
 Volker Beeh: *Einführender Kurzvortrag*

 Teil I: Der Buddhismus: Entwicklung, Lehre, Argumentationen
2. (27.4.) Die Lehre des historischen Buddha
Readertexte: H.W. Schumann: *Der historische Buddha*. Köln 1982, S. 153-177.
 Buddha: *Die Predigt von Benares*. In: E. Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin⁴1994, S. 9-13.
3. (4.5.) Die Weiterentwicklung der Lehre und der Hīnayāna-Buddhismus
Readertexte (für die Sitzungen 3 und 4): H.W. Schumann: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*. Kreuzlingen/München⁷2001, S. 62-122.
 Ausgewählte buddhistische Texte. In: Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, a.a.O., S. 28-49.
4. (11.5.) Fortsetzung von Sitzung 3
5. (18.5.) Der Mahāyāna-Buddhismus

Readertexte (für die Sitzungen 5 und 6): Schumann: Buddhismus, a.a.O., S. 138-191. Texte von Nāgārjuna. In: Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, a.a.O., S. 170-217. Herzŷutra

6. (25.5.) Fortsetzung von Sitzung 5
7. (1.6.) Vortrag Volker Beeh: *Über Nāgārjuna: Mūlamadyamakakūrikā XVIII* (Übersetzung Beeh)
8. (8.6.) **Zum Zen-Buddhismus**
Readertext: Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wu-men's Sammlung der achtundvierzig Koan. Übersetzt und erläutert von H. Dumoulin, S. 12-44.
9. (15.6.) **Zum Jōdoshinshū-Buddhismus**
Readertext: Shinran Shōnin: Hymne über das wahre Vertrauen in das Nembutsu. Kyoto 1984. S. 18-30.

Zusätzliche Veranstaltung am selben Tag: *Besuch des Ekō-Tempels in Oberkassel* (Ekō-Haus der japanischen Kultur, Brüggener Weg 6, 40547 Düsseldorf).

Teil II: Zur Rezeption des Buddhismus in Europa

10. (22.6.) **Schopenhauers Lehre von der Verneinung des Willens**
Readertext: A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II (Ergänzungen). Darmstadt 1961. Daraus: § 48 Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben und § 49 Die Heilsordnung (S. 772-821).
11. (29.6.) **Zen-Rezeption**
Readertext: E. Herrigel: Zen in der Kunst des Bogenschießens. Frankfurt a.M. 2004 [1951], S. 7-73.
12. (6.7.) Vortrag Peter Tepe: *Am Beispiel des Buddhismus: Zur philosophischen Auseinandersetzung mit Religionen*

Teil III: Literarische Texte mit Bezügen zum Buddhismus

13. (13.7.) **Literarischer Text mit Buddhismus-Bezug:**
H. Hesse: *Siddhartha*.
14. (20.7.) **Literarischer Text mit Buddhismus-Bezug:**
H. Kureishi: *Der Buddha der Vorstadt*.
15. (27.7.) **Literarische Texte mit Buddhismus-Bezug:**
R. Kipling: *Kim*. D. Dörrie: *Samsara*. D. Dörrie: *Was machen wir jetzt*.
Abschlussdiskussion