

Buddhistische Denker in kommentierter Selbstdarstellung

von Michael Gerhard

Kalatissa Nanda Jayatilleke (1920 – 1970): Die wissenschaftliche Methode

In den Augen Kalatissa Nanda Jayatillekes besitzt der *dhamma* durchaus eine aktuelle Relevanz für die moderne Gesellschaft und die moderne Welt, da er dem Menschen eine Lehre an die Hand gibt, nach der er leben kann und die sich mit den allgemeinen Erkenntnissen und dem Geiste der Wissenschaft im Einklang befindet. Diese ›Tradition der Wissenschaftlichkeit‹ des *dhamma* wird von Jayatilleke in den Anfängen des Buddhismus selber gesucht und gefunden, wenn er seine Dreiertypologie vorbuddhistischer Denker vorstellt:

„(1) Die Traditionalisten, welche ihr Wissen gänzlich aus den traditionellen Schriften und den auf diesen basierenden Interpretationen beziehen. An prominenter Stelle in dieser Klasse stehen die Brahmanen, welche ihre heilige Autorität aus den Veden ableiten. (2) Die Rationalisten, welche ihr Wissen aus Urteilen und Schlussfolgerungen außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren herleiten. Die Metaphysiker der frühen *Upaniṣaden*, die Skeptiker und Materialisten [...] fallen in diese Kategorie. (3) Die Experimentalisten, welche auf Selbsterkenntnis, Erfahrung und sinnliche Wahrnehmung, auf welcher ihre Theorien basieren, setzen. Viele Denker der mittleren und späten *Upaniṣaden* [...] und der Jainas gehören hierher.“¹

Dadurch, dass sich der Buddha „[...] mit den Mitgliedern der dritten Gruppe identifiziere [...]“², werde nun deutlich, dass der *dhamma* weder als reine Religion noch als reine Philosophie bezeichnet werden kann, da es ihm um experimentelle Selbstoffenbarung gehe.

Die Lehre des Buddha braucht für Jayatilleke die kritischen Fragen der Zeit nicht zu scheuen und befindet sich in vollständiger Übereinstimmung mit dem, was man zuverlässig erkennen und wissen kann.³ In diesem Sinne präsentiert er einen *dhamma* der Orientierung und Weisung für ein sinnvolles Leben – als zeitgemäße „Lebensphilosophie“. Der Buddha „aktualisierte“ in der Nacht seiner Erkenntnis lediglich die Wirkungsweisen bestimmter moralischer und geistig-ideeller Gesetze und Tatsachen, derer aber prinzipiell jeder Menschen teilhaftig werden kann.

„Tatsächlich [...] wird das Faktum, dass er [*dhamma*; M.G.] von ihm [Buddha; M.G.] und Hunderten seiner Jünger verifiziert wurde und von jedem ernsthaft Suchenden verifiziert werden kann, vom Buddha als das Kriterium seiner Wahrheit bezeichnet. Der empirische und pragmatische Test der Wissenschaft ist für den Buddha der Test der wahren Religion. [...] Wie die Wissenschaftler, welche auf anderen Feldern arbeiten, haben die Buddhas oder Vollkommenen diese Wahrheiten, welche für alle Zeiten gegeben sind, lediglich entdeckt und zum Segen der Welt verkündet.“⁴

Diese prinzipielle Nachvollziehbarkeit verleiht dem Buddhismus so seine typische wissenschaftliche Betrachtungsweise. Über religiöse und moralische Sachverhalte wird in gleicher Strenge Rechenschaft abgelegt, wie das für die moderne Wissenschaft im Umgang mit ihrem Forschungsgegenstand geschieht:

„(1) die kritische, beobachtende Haltung, welche einen Untersuchungsbefund analogisiert und darauf achtet, dass emotional bedingte Urteile, welche ein unparteiisches Urteil behindern, ausgeschlossen werden: die kritische Analyse,

(2) die Methode der Verifikation, welche verlangt, dass alle Theorien einem strikten Erfahrungstest unterzogen werden, ehe sie als gültig akzeptiert werden, und

(3) die Beschreibung der Phänomene eingebettet in Zusammenhänge, welche sich in Gesetzen von Ursache und Wirkung ausdrücken lassen: die Kausalität.“⁵

Die Lehre des Buddha besteht nicht in einer Offenbarung, welche zu glauben wäre, sondern sie bietet sich dem Menschen zur freien Prüfung an. Den *dhamma* unbesehen zu übernehmen, ist so unangemessen, wie ihn ungeprüft abzulehnen. Ein unkritisches Fürwahr halten stellt der *dhamma* sogar als ausgesprochen schädlich für die moralische und geistige Entwicklung des Menschen heraus, weil es die unbedingt selbst zu verantwortende Untersuchung ausschließt und den Menschen in seiner Selbsttäuschung verharren lässt – der *dhamma* ist um die persönliche Wahrnehmung der Fakten der Existenz bemüht, welche in Form einer wissenschaftlichen Theorie ausgedrückt werden können und so von jedem Individuum zu verifizieren sind.⁶

„Der Buddha versucht es mit den Wegen der Jainas, der Ājīvikas und anderer Lehren seiner Umwelt und verlässt diese wieder [...] bis er schließlich zur vollen Erkenntnis erwacht. [...] Diese Anstrengungen sind eine Art Versuchsreihe, in welcher der spätere Buddha in einer Art Trial-and-error-Verfahren sechs Jahre mit sich selbst experimentierte.“⁷

Wenn es ein Charakteristikum des *dhamma* ist, alles Seiende in seinem Bedingungs Zusammenhang aufzuzeigen, dann steht er der objektiven Prüfung offen. Wäre es anders, so müsste die Analyse sinnlos und jeder Verifikationsversuch aussichtslos bleiben. Wenn dagegen der Buddhismus die Beschreibung der Wirkungsweise moralischer und geistig-ideeller Gesetze und Tatsachen im Universum darstellt, dann darf er, so Jayatilleke, eine wissenschaftliche Theorie genannt werden. Die Entwicklungen im organischen Bereich, psychologische Prozesse, der Ursprung des Bewusstseins, dies alles vollzieht sich in bedingter Abhängigkeit. Eine Beschränkung dieses Gesetzes auf die Erklärung des Leidens ist eine unnötige Verengung auf das Moralische.

„Die Theorie kausaler Bedingtheit gilt für das ganze Lehrsystem, auch für die Aussagen über die Materie. [...] Sie ist ein umfassendes Prinzip, die Wahrheit über das Universum.“⁸

Tatsächlich wird das Faktum, dass die wissenschaftlichen Hypothesen des *dhamma*, welche die Sachverhalte von Religion und Moral betreffen, von dem Buddha und Hunderten seiner Jünger verifiziert wurden und von jedem ernstesten Suchenden verifiziert werden können, von Jayatilleke auch als das Kriterium ihrer Wahrheit bezeichnet. Der empirische und pragmatische Test der Wissenschaft ist für den Buddha der Test der wahren Religion.

„Er [Buddha; M.G.] war der erste, welcher die Prinzipien für das formulierte, was heute als die ›wissenschaftliche Betrachtungsweise‹ bekannt ist, und der erste, welcher das Universum als kausales System betrachtete, in welchem nicht nur physikalische und biologische, sondern auch psychologische und geistig-ideelle Gesetze wirken. Diese letztgenannte Wechselbeziehung macht das buddhistische Wertesystem sinnvoll gegenüber modernen Wertesystemen, welche sich auf subjektive Betrachtungen gründen.“⁹

Der *dhamma* ist in dem Sinne als eine Religion zu verstehen, als er eine Lebensweise darstellt, welche der Annahme einer bestimmten Anzahl von Propositionen folgt, welche als Verkörperung der Fakten der Existenz hinsichtlich des Lebens und der Bestimmung des

Menschen im Universum betrachtet werden. Diese Propositionen werden für wahr gehalten, so dass sie verifiziert und als wahr entdeckt werden können. Mythen, welche nicht auf Evidenz gründen, den modernen Menschen aber ansprechen, haben in einer aufgeklärten Welt nur geringe Chancen, zur Basis des moralischen und geistigen Lebens zu werden.

„Ein einzigartiger Wesenszug der Religion des Buddha ist [...], dass sie die einzige Religion irgendeines religiösen Lehrers ist, welche einer konsistenten Philosophie entstammt, welche behauptet, uns über die letztgültigen Tatsachen der Existenz und der Wirklichkeit zu unterrichten.“¹⁰

Der Buddha gründet seine Lehre nicht auf apriorische Prinzipien und kann so nicht als spekulativer Philosoph betrachtet werden. Er hat vielmehr erkannt, dass die reine Vernunft in ihrer Reichweite begrenzt ist. Er weiß, dass die Wahrheit über eine Kohärenz hinaus eine Korrespondenz mit dem Faktischen erfordert. Die reine Vernunft führt nicht sicher zur Entdeckung dieser Wahrheit.¹¹ Wer die Phänomene wünscht zu sehen, wie sie sind, benötigt die Erfahrung, sei sie durch wissenschaftliche Forschung oder durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt, denn nur eine eng mit der Erfahrung verbundene Vernunft gelangt zur Entdeckung von ›unerschütterlichen Tatsachen‹ in der phänomenalen Welt. Die Erfahrung als Erkenntnisart der Vernunft stellt eine natürliche Entwicklung des Geistes dar, das Ergebnis eines kausalen Prozesses und keine mystische Intervention eines *brahman*, *atman* oder *deva*: eines Gottes oder *ens realissimum*. Diese Erkenntnis ist grundsätzlich allen Menschen zugänglich. Jeder, welcher sich der buddhistischen Disziplin unterstellt, kann sie hervorbringen, seine diesbezüglichen Fähigkeiten selbst überprüfen und sich Rechenschaft darüber ablegen.¹² Sie zeichnet sich durch Objektivität und Intersubjektivität aus, da sie grundsätzlich nicht inkommunikabel ist, obwohl sie nur in persönlicher Verifikation und Realisation gewonnen werden kann. Der Buddha weist eine grundlegend objektive Haltung auf und verlangt, wenn sie sinnvoll und wahr sein soll, dass sie nicht auf subjektiven Vorurteilen basieren dürfe, sondern auf Evidenz, welche ihre Behauptung rechtfertigt, gegründet sein müsse.

„Der Buddhismus legt Rechenschaft vor der Wirklichkeit ab. – Was er zu sagen hat ist nicht bloß gedacht. Es ist unabhängig vom bloßen ›Meinen‹ und vom erkennenden Subjekt.“¹³

So wird die Wahrheit der Wahrnehmung des Buddha zu einem Faktum, welches eine weitere Revision seiner Entdeckungen unnötig macht.

„Wir finden also, dass der Buddhismus nicht den Anspruch erhebt, dass diese [in der Versenkung; M.G.] gewonnene Erkenntnis, sich in einer, keine Rechenschaft erlaubenden Weise, aus einer übernatürlichen Quelle herleite, sondern dass sie ein Produkt der natürlichen Entwicklung des Geistes ist und aufgrund der Wirkung kausaler Prozesse zustande kommt. [...] Es wäre irreführend, diese Erkenntnis im Kontext des Buddhismus mystisch oder intuitiv zu nennen [...]“¹⁴

Jede Erkenntnis, welche der Buddha und seine Schüler zu haben beanspruchen, ausgenommen der Erkenntnis von *nibbāna*, gehört dieser Erkenntnisart an. Die besondere Erkenntnis, welche *nibbāna* heißt, ist eine Ausnahme gegenüber der im Übrigen auf Wahrnehmungsdaten und induktiven Schlussfolgerungen gegründeten Erkenntnis. *nibbāna* überschreitet die Grenze der Vernunft und damit der Wissenschaftlichkeit vollständig.

Da der Buddha den Aspekt des Glaubens jedoch nicht vollständig verwirft, darf das Prinzip der eigenen Erkenntnis auch nicht so verstanden werden, als sollte oder müsste man sich auf der Suche nach Wahrheit ganz auf die eigenen Erfahrungen verlassen. Glauben versteht Jayatilleke nicht im Sinne einer bedingungslosen Hingabe, sondern als probeweise

Übernahme einer Lehre, des *dhamma*, welche dann nach Art einer Hypothese zu testen ist. Ein so verstandener Glaube ist ›rationaler Glaube‹ und kann als solcher dem blinden Glauben gegenübergestellt werden.¹⁵ Dieser rationale Glaube basiert auf einem freien Willen und bildet zusammen mit diesem die buddhistische Ethik. Denn gäbe es keinen freien Willen, keine Entscheidungsmöglichkeit zwischen verschiedenen Handlungsalternativen, so gäbe es auch keine Lehre vom ›Rechten Handeln‹. Insofern stellt der freie Wille für Jayatilleke ein Postulat der Ethik dar. Zwar wird der menschliche Wille durch kausale Faktoren konditioniert, nicht aber strikt determiniert. Und so gilt:

„Wir sind, was wir sind [...], aufgrund dessen, was wir durch die Ausübung unserer eigenen Freiheit und Anstrengung aus uns machen.“¹⁶

Die Befreiung des Menschen aus dem *samsāra* liegt verantwortlich in seinen je eigenen Händen, und er kann und soll sich nicht auf einen Erlöser außerhalb seiner selbst verlassen. Seine Erlösung hängt allein davon ab, wie er mit seinem freien Willen verfährt.

„Die Lehre des Buddha enthält, im Gegensatz zu modernen Wertesystemen, [...], welche auf subjektiven Erwägungen basieren, [...] ein Wertesystem, welches aufgrund seines naturgesetzlichen Charakters objektiv gilt.“¹⁷

Die buddhistische Ethik gründet sich zum einen auf soziale Vorstellungen und zum anderen auf Vorstellungen von der Vollendung des Individuums. Sie ist teleologisch, insofern ihre Konzeption auf ›richtig‹ und ›falsch‹ durch die Vorstellung des *summum bonum* und des Wohles der Menschheit basiert; sie ist heilsorientiert, insofern das Ziel des *nibbāna*, die Selbstvervollkommnung, angestrebt wird. Diesem geistig-ideellem Ziel menschlicher Bemühung gegenüber erscheint das materielle Wohl der Menschheit als ein weiterer ernst zu nehmender Aspekt der Gesellschaft.¹⁸

„Fünffach ist, Bürgersohn, die Art wie ein Herr der unteren Gegend, dem Knecht- und Dienergesinde, entgegen kommen soll: je nach der Kraft soll er die Leistungen und Arbeit einteilen, Kost und Lohn geben, bei Krankheit für Pflege sorgen, außergewöhnliche Annehmlichkeiten soll er mitgenießen lassen, zeitweilig Urlaub gewähren. (Dighanikaya 31)“¹⁹

Diese Beschreibung in einer Übersetzung von *Dighanikāya* 31 des ›Herr-Knecht-Verhältnisses‹ durch Jayatilleke und der anderen an dieser Stelle genannten Beziehungen (›Eltern-Kind‹, ›Lehrer-Schüler‹, ›Mutter-Kind‹, ›Freunde/Genossen‹, ›Herr-Knecht‹, ›Asketen/Mönch-Laie‹) ist ein Hinweis auf die Gesellschaft als kooperatives Unternehmen, welches nur aus der Sprache Indiens des fünften Jahrhunderts vor der Zeitenwende in moderne Begriffe übersetzt werden müsse, um zu einem aufgeklärten, demokratischen Wohlfahrtsstaat zu gelangen, welcher Freiheit und wirtschaftliche Sicherheit garantiere und Gerechtigkeit fördere. So sei es in Asien die buddhistische Laienbewegung, welcher die Aufgabe zukomme, der politischen Philosophie der Gerechtigkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Dies alles deutet darauf hin, dass sich Jayatilleke einem Dialog mit dem Marxismus nicht so ablehnend gegenüber eingestellt zeigt, wie dies bei seinem Zeitgenossen Bhimrao Ramji Ambedkar der Fall ist. Zudem suchen zeitgenössische Vertreter des Buddhismus in politischen und sozialen Fragen gelegentlich den Dialog mit dem Marxismus. Tendzin Gyatso, der XIV. Dalai Lama, sieht eine zumindest im Detail gemeinsame Gesprächsgrundlage zwischen Marxismus und *dhamma* gegeben, wie er in manchen seiner Vorträge betont.

Literatur:

Jayatilleke, Kalatissa Nanda: *Buddhism in our Changing Society*. o.O., o.J.

Ders.: *Buddhism and the Race Question*. *The Race Question and Modern Thought*. Paris 1958.

Ders.: *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London 1963.

Ders.: *The Buddhist Conception of Truth*. In: O.H. de A. Wijesekera, K.N. Jayatilleke, E.A. Burtt: *Knowledge and Conduct. Buddhist Contributions to Philosophy and Ethics*. In: THE WHEEL (Kandy 1963) 50.

Ders.: *The Evidence on Rebirth*. In: THE CEYLON DAYLI NEWS, 2.4.1966.

Ders.: *The Principles of International Law in Buddhist Doctrine*. In: RECUEIL DES COURS: ACADEMIE DE DROIT INTERNATIONAL DE LA HAYE (Den Haag 1967) I, Leyde 1968.

Ders.: *Buddhism and Peace*. In: THE WHEEL (Kandy 1969) 41, 2nd. impr.

Ders.: *The Nature and Destiny of Man in the Universe – The Buddhist View*. Speech, 22.12.1969.

Ders.: *Buddhist Relativity and the One-World Concept*. In: E.J. Jurji (Ed.): *Religious Pluralism and World Community. Interfaith and Intercultural Communication*. Leiden 1969.

Ders.: *Ethics in Buddhist Perspective*. In: THE WHEEL (Kandy 1972) 175/176.

- ¹ Jayatilleke: *Early Buddhist Theory of Knowledge*, S. 170.
- ² Ebd., S. 172.
- ³ Ders., *Buddhism in our Changing Society*, S. 1.
- ⁴ Ders., *The Buddhist Conception of Truth*, S. 10f.
- ⁵ Ders., *Buddhism and the Race Question*, 1958, S. 11ff.
- ⁶ Ebd., S. 11.
- ⁷ Ders., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, 1963, S. 464f.
- ⁸ Ebd., S. 454f.
- ⁹ Ders., *Buddhism and Peace*, S. 16.
- ¹⁰ Ders., *The Buddhist Conception of Truth*, S. 27.
- ¹¹ Ders., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, S. 404.
- ¹² Ebd., S. 426.
- ¹³ Ders., *The Principles of International Law in Buddhist Doctrine*, S. 538.
- ¹⁴ Ders., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, S. 426.
- ¹⁵ Ders., *The Evidence on Rebirth*, S. 10.
- ¹⁶ Ders., *Ethics in Buddhist Perspective*, S. 44.
- ¹⁷ Ebd., S. 66ff.
- ¹⁸ Ders., *The Nature and Destiny of Man in the Universe – The Buddhist View*.
- ¹⁹ Ders., *Buddhist Relativity and the One-World Concept*, S. 52.