

Buddhistische Glücksvorstellungen

Eine historisch-systematische Skizze

Gregor Paul

*Freudvoll
Und leidvoll,
Gedankenvoll sein;
Hangen
und bängen
In schwebender Pein,
Himmelhoch jauchzend,
Zum Tode betrübt;
Glücklich allein
Ist die Seele, die liebt.¹*

*Krone des Lebens,
Glück ohne Ruh,
Liebe, bist du!²*

*Die Kümmernisse, Wehklagen und Leiden,
Die stets erneut in dieser Welt erscheinen,
Sie sind nur da, solange wir etwas lieben.
Wenn man nichts liebt, hat man nichts zu beweinen,
Drum sind die glücklich nur und ohne Trauer,
Die hier auf Erden nicht an etwas hangen.
Wer frei von Trübsal, frei von Leid will werden,
Befreie sich von liebendem Verlangen.³*

1. Einleitung: Zwei exemplarische Glücksbegriffe

In einer Reihe von Versen gibt Goethe der Überzeugung Ausdruck, daß die Liebe das Leben lebenswert mache. Sie sei das höchste, ja einzige Glück, das ein Mensch erfahren könne. Dabei handle es sich freilich um kein Gefühl der Zufriedenheit, kein Empfinden innerer Ruhe, keine Bedürfnislosigkeit. Vielmehr bestehe dieses Glück auch und gerade darin, von einem Bewußtsein steter Gefährdung begleitet zu sein, das die Momente der Erfüllung um so wunderbarer und erstrebenswerter erscheinen lasse. Glücksvorstellungen un-

¹ Goethe, *Egmont*, 3. Akt.

² Goethe, *Rastlose Liebe*. Vgl. auch das Gedicht *Es schlug mein Herz [...]*.

³ *Udâna VIII 8*. Übers. Glasenapp 1956, S. 88. Vgl. auch S. 87.

terscheiden sich von Mensch zu Mensch. Und ein Wort wie das deutsche 'Glück' besitzt unterschiedlichste Bedeutungen.⁴ Außerdem variiert die Bedeutung entsprechender Bezeichnungen von Sprache zu Sprache. So besitzen das Lateinische und Englische mit Wörtern wie *fortuna* und *felicitas* bzw. *luck* und *happiness* explizite Differenzierungsmöglichkeiten zwischen dem Glück als glücklichem Zufall oder glücklichem, unverdientem Schicksal einerseits und Glücksgefühl andererseits, die das Wort 'Glück' allein nicht bietet. Diese Vielfalt kommt auch in den unterschiedlichen Bezeichnungen und Einschätzungen der von Goethe so positiv beurteilten Liebe zum Ausdruck. Obwohl es sich dabei um ein Gefühl handelt, das die meisten Menschen einmal auf ähnliche Weise empfunden oder doch bei anderen kennengelernt haben, so galt und gilt doch selbst eine erfüllte Liebe nicht für alle Menschen als Glück, geschweige denn, daß sie als Ziel und Sinnggebung des Lebens betrachtet würde. Die zitierten buddhistischen Strophen nennen gängige Gründe für solch eine kritische Einschätzung: Bleibe Liebe unerfüllt, so fühle man Kummer, Schmerz und Leid. Und werde sie erfüllt, so doch nur für eine begrenzte Zeit. In ihrer notwendigen Vergänglichkeit führe sie zwangsläufig zu erneutem Leid. Aber auch die innere Unruhe und Sorge, die erfüllte Liebe häufig begleiten, werden im Buddhismus oft eher als Leid denn als Elemente eines Glücks beurteilt. Dabei sprechen die Verse mit 'Liebe' nicht nur die zwischenmenschliche Liebe, sondern fast jede Art von Zuneigung und Besitzbedürfnis an.

Goethes Gedichte und die buddhistischen Strophen formulieren auf exemplarische Weise zwei extreme, einander widersprechende Einschätzungen menschlicher Liebe, die dabei in wichtigen deskriptiven Merkmalen durchaus übereinstimmend begriffen wird. Liebe gilt beiden als ein Gefühl innerer Unruhe, als ein Zustand, der stets zu enden droht, und der schließlich auch ein Ende findet. Insofern diese Vergänglichkeit auch für andere Glücksgefühle charakteristisch ist, lassen sich beide Positionen zugleich auch als exemplarische Glückskonzepte verstehen.

In meiner Skizze buddhistischer Glücksbegriffe geht es mir freilich nicht nur wegen dieser zweifachen Exemplarität vor allem um das Thema zwischenmenschlicher Liebe. Wie angesprochen, ist sie ein mehr oder weniger universales oder doch allseits bekanntes Phänomen. So erlaubt ihre Erörterung allgemeinere *metatheoretische* Reflexionen von Glückskonzepten. Außerdem handelt es sich um eine existentiell relevante Erscheinung, so daß eine Auseinandersetzung nicht nur akademisches Interesse besitzt. Schließlich aber zwingt das weite und für niemand überschaubare Feld buddhistischer Lehren, Positionen, Strömungen, Texte und Schulen ohnehin zu einer radikalen Auswahl.

⁴ Man lese nur die entsprechenden Artikel im *Grimmschen Wörterbuch*.

Es existieren Hundertausende Seiten buddhistischer kanonischer Werke in unterschiedlichsten Sprachen. Zahlreiche Doktrinen widersprechen sich schon in fundamentaler Hinsicht. So finden sich atheistische Lehren und Buddhakonzepte, die kaum von christlichen Gottesbegriffen zu unterscheiden sind. Der im *Lotos-Sutra* thematische Buddha existiert in alle Ewigkeit, ist allmächtig und allgütig, greift zum Wohl der Menschen in deren Schicksal ein und fordert und belohnt Opfer und Gebet⁵. Dagegen sind die Merkmale, die alle buddhistischen Positionen und Schulen miteinander verbinden, eher formaler Art. Zu ihnen gehören Faktoren wie die Berufung auf irgendeinen Buddha und der *Bezug* auf Lehren wie die *Vier Wahrheiten vom Leiden*. Außerdem stehen alle Lehren und Strömungen in gewissen historischen Zusammenhängen, die sich insgesamt als Geschichte des Buddhismus bezeichnen lassen. Wie klar werden soll, sind einzelne dabei vertretene Leidensbegriffe miteinander inkompatibel. Daß dies auch für einzelne Buddha-Begriffe gilt, habe ich angedeutet.

Wenn ich in meiner Skizze buddhistischer Glückbegriffe von den *Vier Wahrheiten vom Leiden* ausgehe, so freilich nicht nur, weil dieses Lehrstück zu den wenigen gemeinsamen Bezugspunkten aller buddhistischen Lehren gehört. Da Leid ein wichtiger Gegenbegriff zu Glück ist, liegt es auch von der Sache her nahe.

Im übrigen möchte ich mehr bieten, als nur einige Glückskonzeptionen zu referieren und zu erläutern. In meiner metatheoretischen (metaethischen) Auseinandersetzung mit buddhistischen Glückskonzepten will ich auch die folgende These verteidigen:

Glückstheorien, die bestimmte und vor allem gemeinhin geschätzte Formen individuellen Glücks negieren, überzeugen nicht. Sie erscheinen schon in ihrem deskriptivem Bereich fragwürdig. Ihnen mangelt es an empirischem Gehalt. Als Beispiele nenne ich vorab nur solche Theorien, die Glück allein in spirituellen, von körperlichem Empfinden freien Zuständen sehen.

2. Das negative Glückskonzept in den *Vier Wahrheiten vom Leiden*

Der *Pāli-Kanon* enthält zahlreiche Formulierungen der *Vier (Edlen) Wahrheiten vom Leiden*. Viele von ihnen sind identisch. So heißt es wiederholt:⁶

⁵ Vgl. Paul 1993 und 1997.

⁶ *Dhammacakkapavattana-sutta* (pāli), 'Sutra, mit dem das Rad der Lehre [des Buddhismus] in Bewegung gesetzt wurde', Oldenburg o.J., S. 137f., Frauwallner

Dies nun [...] ist die edle Wahrheit vom Leiden [sanskrit: *dukha*]. Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, mit Unliebem vereint zu sein, ist Leiden, von Liebem getrennt zu sein, ist Leiden, nicht zu erlangen, was man begehrt, ist Leiden; kurz gesagt, die fünf Daseinsaggregate [sanskrit: *skandha*], die das Haften [an den Dingen, am Leben, an der Welt] bedingen, sind Leiden.

Der Formulierung dieser ersten Wahrheit vom Leiden schließen sich die Formulierungen der drei weiteren Wahrheiten an. Dabei bezieht sich die zweite Wahrheit auf die Entstehung des Leidens und besagt, daß ein jedes Leiden notwendigerweise seine Ursachen habe. Sie lägen insbesondere in der Unkenntnis bzw. einer fehlerhaften Vorstellung der Leidens-relevanten Sachverhalte und Verhältnisse, im sinnlichem Begehren und im Selbsterhaltungstrieb. Die dritte Wahrheit zieht bereits eine Konsequenz aus der zweiten Wahrheit und stellt fest, daß kein Leid entstehen könne bzw. jedes Leid vergehen müsse, wenn die entsprechenden Ursachen fehlten oder beseitigt würden. Die vierte Wahrheit gibt an, wie dies zu erreichen sei. Dabei betonen einschlägige Stellen, daß jedenfalls jedes sinnliche Begehren auszulöschen sei.⁷ Sexuelles Interesse, Liebe, Interesse an (im landläufigem Sinn) Schönem, an einem komfortablen, angenehmen Leben, und das Streben nach Macht, Ruhm und Besitz gelten als besonders Leid-trächtige, der Befreiung vom Leid hinderliche Formen sinnlichen Begehrens.⁸

Es bedarf keiner Erläuterung, daß die Verwirklichung gerade solcher Ziele, Wünsche und Hoffnungen gemeinhin als eine Art Glück (*felicitas*, *happiness*) gilt. Der dabei erreichte Zustand der Befriedigung oder Zufriedenheit wird weithin als Glücksgefühl bezeichnet. Auch die einschlägigen buddhistischen Texte, die in Pāli, Sanskrit, Chinesisch, und Japanisch überliefert sind, sprechen in diesen Fällen oft von Glück (pāli und skt. *sukha*, chin. *le* und jap. *raku*). Im *Pāli-Kanon* und anderen, den Lehren des frühen Buddhismus (des sogenannten Hinayana⁹) verpflichteten Werken, und dort insbesondere in

1956, S. 10f., Glasenapp 1956, S. 84, Gunsser 1973, S. 35f., Nyanatiloka 1976, S. 187, Mylius 1983, S. 203f.

⁷ *Ibd.*

⁸ So heißt es z.B.: „Alle Sinnenlüste sind vergänglich, leidvoll, dem Wechsel unterworfen.“ (*Anguttara-Nikāya* IV 185, S. 176f., Übers. Bd. 2., S. 150). Eine Stelle, die sich auch auf die sexuelle Anziehungskraft der Frau bezieht, lautet: „Die Gefahr des Haies aber [...] ist eine Bezeichnung des Weibes.“ (*Anguttara-Nikāya* IV 122, S. 126; Übers. Bd. 2, S. 109). Nach einer anderen Passage (*Anguttara-Nikāya* III 114, S. 266; Übers. Bd. 1, S. 223) wird, wer sinnlichem Genuß verfällt, in der Hölle – einer besonders qualvollen „Welt“ – wiedergeboren. Vgl. auch die einschlägigen Zitate im folgenden.

⁹ Zur Problematik dieses Ausdrucks vgl. meine Ausführungen in Paul 1993, S. 62f. und 116ff.

dem einflußreichen scholastischen *Abhidharmakosa* (aus dem 5. Jh.), werden sie freilich als bloß weltliches, häusliches, flüchtiges, ja minderwertiges oder gar bloß scheinbares (irrigerweise für Glück gehaltenes) Glück ausgegeben.¹⁰ Dabei heißt es häufig, daß sie, genau besehen, auch widerwärtig und ekelerregend seien. Vor allem sexuelle Befriedigung und lukullischer Genuß werden diskreditiert, indem auf die häßlichen, abstoßenden Seiten der Körperlichkeit und des Essens und Trinkens aufmerksam gemacht wird. Von der Unausweichlichkeit des Alterns, dem Verfall des Körpers und modernden Leichnamen sowie von Urin und Kot ist da die Rede. Der Tenor gleicht in Manchem den *Memento-mori*-Gedichten des christlichen, clunyazensischen Mittelalters. So lehnt Buddha einer Stelle zufolge das „kotige, träge Glück von Besitz, Ehre und Ruhm“ ab und tritt für ein „Glück der Entsagung, Loslösung, des Friedens und der Erleuchtung“ ein.¹¹ Und andernorts heißt es:¹²

Wahrlich [...] Essen, Trinken, Kauen und Schmecken enden in Kot und Urin: das ist der Ausgang. Beim Wechsel und Wandel der liebege-wordenen Dinge [...] entstehen Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung: das ist der Ausgang. Wer sich [...] jedoch in der Betrachtung des Widerlichen übt, bei dem festigt sich der Ekel vor der Vorstellung des Lieblichen [...]

Ähnlich schließen zahlreiche andere Passagen: Als vergängliche und, einmal durchschaut, abstoßende Gefühle seien all diese minderen und bloß scheinbaren Formen des Glücks zwangsläufig Quellen eines Leids, dessen Reflexion es von vornherein ratsam erscheinen lasse, sie gar nicht erst anzustreben. Selbst das sehr viel höher einzuschätzende Glück, das in dem gefühlsmäßigen Gleichmut (skt. *upeksā*), einem Empfinden frei von Gefühlen der Freude (skt. *pīti*), des Glücks und des Leids bestehe, wird als relativ minderwertig eingestuft. Als körperliches Gefühl ist es von einer Art, die den Menschen dazu verführen mag, es um seiner selbst willen anstreben und erhalten zu wollen. Als höchstes und einzig wahres Glück gilt deshalb ein Zustand, dem selbst diese Art Gleichmut, ja (buddhistischer Sicht zufolge) jedes körperliche Gefühl fehlt.¹³ Zwar wird auch das höchste Glück mitunter als *upeksā* be-

¹⁰ Vgl. *Anguttara-Nikāya* II 65-67, S. 80ff. (Übers. Bd. 1, S. 83); IV 62, S. 69f. (Übers. Bd. 2, S. 69f.) und X 46, S. 84 (Übers. Bd. 5, S. 9).

¹¹ *Anguttara-Nikāya* IV 163, S. 150f. (Übers. Bd. 2, S. 129f.), Zitat leicht verändert.

¹² *Anguttara-Nikāya* V 30, S. 31f. (Übers. Bd. 3, S. 25); vgl. auch VIII 86, S. 341ff. (Übers. Bd. 4, S. 180f.).

¹³ Vgl. *Anguttara-Nikāya* I 35, S. 39f. (Übers. Bd. 1, S. 36); II 13, S. 53f. (Übers. Bd. 1, S. 61); III 35, S. 138 (Übers. Bd. 1, S. 127); III 64, S. 182 (Übers. Bd. 1, S. 165); IX 33, S. 412 (Übers. Bd. 4, S. 219). *Pīti* wird auch mit „Verzückung“ übersetzt.

zeichnet, doch ist dann eine ethische Haltung gemeint, die der frühen Dogmatik zufolge kein körperliches Empfinden einschließen soll.¹⁴

Es überrascht nicht, daß einschlägige Stellen des *Pāli-Kanons* dieses (nach früher buddhistischer Sicht) höchste Glück mit dem Nirvana oder doch einer Art Wissen oder Bewußtsein um den Eingang oder den realisierten Zustand des Nirvana identifizieren.¹⁵ Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß das höchste Glück danach rein negativer Art ist. Es besteht in (1) dem *ethischen* Gleichmut gegenüber *jedem* Gefühl (der Lust, dem Leid aber auch dem Gefühl der Indifferenz gegenüber positiven und negativen Empfindungen) und/oder (2) dem Wissen, daß mit dem eigenen Tod jedes Leid vorbei sein wird, und/oder (3) dem eigenen Tod.

Im ersten Fall spreche ich gern von einem buddhistischen Konzept der Souveränität oder der Erhabenheit über jedes Gefühl und Empfinden. Leid wird nicht mehr als Leid aufgefaßt oder empfunden. Dieses Konzept ähnelt der stoischen Idee des Gleichmuts. Wird die Souveränität zum kontinuierlichen Habitus, so sind damit auch alle Ursachen beseitigt, die zu neuem Leid führen könnten. Dies impliziert nach buddhistischer Auffassung, daß man nicht mehr wiedergeboren werden kann. Sowohl der zur zweiten Natur gewordene Zustand ethischen Gleichmuts als auch das Wissen um ihn sind Momente eines im Leben realisierbaren Nirvana. Denn ein Mensch kann sich (auch) nach frühbuddhistischer Doktrin schon während seines Lebens im Zustand des Nirvana befinden. Das dabei realisierte höchste und wahre Glück besteht (um es der Klarheit willen noch einmal anders zu sagen) vor allem darin, Leid nicht mehr als Leid zu empfinden oder aufzufassen und gewiß zu sein, daß dieser Zustand bis zum Tod erhalten bleibt und jede Wiedergeburt ausschließt. Das in jeder Hinsicht vollendete Nirvana wird freilich erst mit dem Tod erreicht, denn erst dann ist die körperliche Existenz, die zu den notwendigen Bedingungen jedes Leidempfindens gehört, – unbuddhistisch ausgedrückt: die physisch-psychischen Bedingungen (Ursachen) des Leidens – ein für alle Mal dahin.

Die damit grob skizzierten, für frühe buddhistische Lehren kennzeichnenden Leid- und Glückskonzepte lassen sich zusammenfassend folgendermaßen charakterisieren:

1. Die Leidensbegriffe sind positive Begriffe. Sie konzeptionalisieren die für das „normale“ Leben kennzeichnenden Zustände.
2. Es gibt die unterschiedlichsten Glücksvorstellungen. Viele dieser Vorstellungen beziehen sich aus buddhistischer Sicht jedoch auf ver-

¹⁴ Vgl. *Anguttara-Nikāya* IX 34, S. 414f. (Übers. Bd. 4, S. 220) sowie *Nyanatiloka* 1976, S. 230.

¹⁵ Vgl. *ibid.*

gleichsweise minderwertige oder gar nur scheinbare Formen des Glücks. In der ein oder anderen Weise, so heißt es, seien sie nämlich durch Leid getrübt oder zögen zwangsläufig Leid nach sich. Wahres und höchstes Glück dagegen bestehe in völliger, kontinuierlicher Leidensfreiheit. Der Begriff wahren Glücks wie der des mit ihm verbundenen oder identifizierten Nirvana sind danach negative Konzepte. Sie ähneln in dieser Hinsicht Schopenhauers Theorie des Glücks.¹⁶

3. Da alle Formen minderwertigen, relativen oder scheinbaren Glücks notwendigerweise Wirkungen bestimmter Ursachen sind, gibt es keinerlei Glück im Sinne eines glücklichen Zufalls, im Sinne von *fortuna* oder *luck*. Zwar ist das wahre und höchste Glück – wie das Nirvana, in dem es besteht –, *konsequent terminologisch-konzeptionell gefasst*, in signifikanter Hinsicht sogar *ohne Ursachen*, aber eben kein Resultat eines glücklichen Zufalls. Es „ergibt“ sich ja gerade und allein deshalb, weil alle nur irgend möglichen Ursachen irgend möglichen Leidens beseitigt sind oder gar nicht erst auftraten. Da diese Beseitigung oder Verhinderung Folge eines auf das Heil hin orientierten, im frühbuddhistischen Sinne sittlichen (insbesondere durch keinerlei Sinnlichkeit bestimmten) richtigen Denkens, Sprechens und Handelns sein soll, ist es freilich auch als Funktion, Verdienst und Lohn buddhistischer Moralität gezeichnet.

3. Rechtfertigung und Kritik des negativen Glücksbegriffs

3.1 Phänomenologische und metaphysische Begründungen

Wie vielleicht deutlich wurde, bleiben die Texte, in denen die skizzierten Glücksbegriffe formuliert (erwähnt, zitiert, entwickelt, bewertet) sind, nicht auf bloße Behauptungen beschränkt. Insbesondere die Hypothese, die in der ersten Wahrheit zum Ausdruck gebracht ist, wird wiederholt begründet. Nach dieser Hypothese ist das Leben (wie es normalerweise abläuft oder geführt wird) im großen und ganzen oder jedenfalls in seinen wichtigsten Momenten Leiden. Schon die Formulierung der ersten Wahrheit selbst schließt eine empirische Begründung ein, die kaum überzeugend in Frage zu stellen

¹⁶ Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 58, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 438ff.

sein dürfte. In der Tat ist die Geburt für das Kind ein schmerzhaftes Erlebnis; Altern und Tod werden gemeinhin als Übel empfunden; Liebeskummer nimmt oft geradezu tragische Form an. Und wer empfindet es nicht als lästig, mit Leuten zusammen zu sein, die ihm entschieden zuwider sind? Im übrigen dürfte es jedem leicht fallen, die Liste alltäglicher menschlicher Leiden zu erweitern. In der Tat geben die frühen buddhistischen Texte noch andere Beispiele. Verleumdung, Beleidigung, Benachteiligung, Demütigung, Haß, Mißgunst, Neid, Hunger, Durst, Armut, schmerzhaftes Verletzungen, Folter, Naturkatastrophen und Kriege sind nur einige der mehr oder weniger gängigen Leiderfahrungen.

Es sind (a) der empirische Gehalt und die existentielle Relevanz der Leidensphänomenologie, (b) die kompromißlose Integrität, die in ihr zum Ausdruck kommt, und (c) schließlich die plausibel erscheinende Verheißung, sich von allem Leid befreien zu können, die den frühen Buddhismus für so viele Menschen attraktiv machten.

In der Formulierung der ersten Wahrheit ist freilich auch eine metaphysische Begründung angedeutet. Am Ende heißt es ja: „kurz gesagt, die fünf Daseinsaggregate, die das Haften [an den Dingen, am Leben, an der Welt] bedingen, sind Leiden.“ Der *Pāli-Kanon* gibt hierzu an mehreren Stellen folgende Explikation, die auf eine ontologisch-phänomenologische Theorie von Leben und Leiden hinausläuft. Danach sind alle Lebewesen Konglomerate von Elementen der fünf Gruppen (*skandha*) der Körperlichkeit, der Gefühle, des Wahrnehmens, der Gestaltungen und des Bewußtseins. Derart zusammengesetzt, sind sie steter Veränderung unterworfen und damit notwendigerweise vergänglich. Was aber vergänglich ist, so die im *Pāli-Kanon* gezogene Schlußfolgerung, ist notwendigerweise leidhaft. Weiter heißt es, daß Zusammengesetztes – als Zusammengesetztes und überdies Vergängliches – ohne Substanz, ohne „Ich“ oder „Selbst“ (skt. *ātman*) sei und in diesem Sinn nur in Abhängigkeit von anderem „existieren“ könne. Es gibt danach keine *causa sui*, keine Existenz, die sozusagen Herr ihres eigenen *Daseins* wäre. Als *Dasein* (Leben, Existenz) bleibt es stets von anderen Ursachen und Bedingungen abhängig. Auch in dieser Ohnmacht wird ein Moment des Leidens gesehen.

Nach dominanter frühbuddhistischer Auffassung ist also alles Leben und jeder Lebensaspekt vergänglich und substanzlos, ohne festen, unverrückbaren und „eigenmächtigen“ ontologischen Kern und deshalb Leiden oder eine Quelle des Leidens. Als einziger, aber gangbarer Ausweg bleibt dieser Auffassung zufolge nur der Weg, sich vom Leben (der Summe der Ursachen des Leidens) selbst loszusagen bzw. zu lösen, indem man, genährt von der Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse von Leid und Glück, in ethischem Gleichmut und frei von jedem Begehren sein Leben zuende lebt.

3.1 Phänomenologische und logische Gegenargumente

Wenn auch die einschlägigen buddhistischen Texte und alle mir bekannten Interpreten diesen Weg als „Mittleren Weg“ zwischen Askese und Hedonismus bezeichnen, erscheint dies doch kaum treffend. Es mag seine Berechtigung haben, wenn er mit den weit harscheren Methoden oder Jainas oder anderer (nichtbuddhistischer) indischer Asketen vorchristlicher Zeit verglichen wird. Nach gängigem „europäischem“ – aber auch nach heute gängigem „indischen“ Verständnis – ist er eine Form asketischer Lebensführung, und zwar regider asketischer Lebensführung. Und was er als höchstes Glück verspricht, erscheint, so besehen, kaum befriedigend. Dies gilt nicht nur in bezug auf die *bhiksus* und *bhiksunis*, die Männer und Frauen, die zum Sangha, der buddhistischen Gemeinschaft, gehören, sondern auch in bezug auf die sogenannten Laien-Buddhisten und -Buddhistinnen. Denn nach dominanter frühbuddhistischer Auffassung ist nur ein Mitglied des Sangha und d.h. eben nur ein Mensch, der sich regider Selbstdisziplin unterwirft, fähig, ins Nirvana einzugehen.

In der Tat legen die frühen negativen Glücksbegriffe eine Reihe von Einwänden nahe:

1. Viele Erfahrungen können nur insofern als leidvoll gelten, als sie Leid *nach sich ziehen*. Sie selbst sind mitunter nicht nur leidfrei, sondern sogar Glückserlebnisse.
2. Auch Leid ist vergänglich. Wenn das Wissen um das Ende eines Glücks und das daraus resultierende Leid die Glückserfahrung trübt, dann sollte umgekehrt auch das Wissen um das Ende eines Leids als Glück verstanden und empfunden werden. Jedenfalls ist es klar, daß das Leben nicht nur eine Kette des Leidens ist. Eine solche Hypothese würde den alltäglichen Glückserfahrungen und Glücksvorstellungen nicht gerecht.
3. Es ist nicht einzusehen, worin eine Glückserfahrung bestehen soll, die keinerlei Gefühle einschließt. Die Konzepte eines ethischen, völlig gefühlsfreien Gleichmuts und eines entsprechenden Nirvanas erscheinen empirisch fragwürdig. Zudem erscheint die damit gewählte Glücks-Terminologie willkürlich, wenn nicht gar im schlechten Sinn des Wortes ideologisch.
4. Der frühbuddhistischen Systematik der *skandha* zufolge müßte jeder Mensch auch aus Elementen der Gruppe der Gefühle „bestehen“. Unter dieser Annahme ist der Begriff einer völlig gefühlsfreien menschlichen Existenz in sich widersprüchlich.
5. Man mag sich fragen, ob nicht manches Glück so wertvoll ist, daß das mit ihm verbundene Leid vergleichsweise gering anmutet. Ich erinnere an die eingangs zitierten Verse Goethes. Die Liebe, von der sie spre-

chen, ist das vielleicht beste Beispiel für solch ein Glück. Dieses fünfte Argument besitzt grundsätzliche Relevanz. Wer ihm folgt, lehnt nicht nur die wichtigste These des frühen Buddhismus, sondern letztlich sogar diesen selbst ab. Daraus erklärt sich denn auch die Nachdrücklichkeit der buddhistischen Versuche, jeden diesbezüglichen Zweifel auszuräumen und jede hohe Bewertung sinnlichen Glücks als Folge und Zeichen von Unwissenheit, Verblendung und Fehltrug hinzustellen und das Phänomen selbst als schlechten Schein auszuweisen. Solche Versuche sind systematisch unumgänglich und überdies widerspruchsfrei durchführbar. Die Frage freilich, warum es denn nur schlechter Schein, Illusion, Trug und letztendlich gar leidvoll sei, was so viele Menschen für Liebesglück halten, ist nicht nur ein Problem innerer Systematik, und sei sie dabei noch so konsequent. Diese Frage kann auch im Rahmen anderer Systeme oder Theorien entschieden werden.

4. Aufweichungen der frühbuddhistischen Glückstheorie

Die frühen Glückskonzeptionen blieben denn auch innerhalb des Buddhismus selbst nicht unwidersprochen.¹⁷ Einwände der Art (1) bis (4) wurden auch von Vertretern des Sangha und da insbesondere von gelehrten Mitgliedern geäußert. Außerdem bringen sie die Bedenken derjenigen zum Ausdruck, die zwar mit einzelnen Lehrstücken des frühen Buddhismus sympathisierten, aber die Askese und den Elitarismus des Sangha nicht mitmachen konnten oder ablehnten. Schon einige Stellen des *Pāli-Kanons* reflektieren vorsichtige Skepsis. So berichtet der *Kanon*, daß Sâriputtas, einer der Gefährten und Anhänger Buddhas, behauptete: „Ein Glück [...] ist das *Nibbâna!* [...]“, und daraufhin gefragt wurde: „Wie kann denn [...] ein Glück dort bestehen, wo es keine Gefühle mehr gibt?“ Sâriputtas Antwort: „Darin besteht

¹⁷ Die folgenden Ausführungen sind weithin programmatisch. In anderer Form wären sie auch gar nicht möglich. Die erforderlichen detaillierten und ausführlichen historischen Studien stehen meines Wissens noch aus. Außerdem darf das Folgende – so wenig wie das Vorhergehende – nicht in dem Sinn verstanden werden, als thematisierte ich *den* Buddhismus. Um in dieser Hinsicht jedes Mißverständnis auszuschließen, wiederhole ich: ich referiere lediglich einzelne Lehren und Strömungen. Dabei handelt es sich zwar – und das ist unbestritten – um systematisch wie wirkungsgeschichtlich wichtige Positionen und Bewegungen, aber sie sind nicht für den Buddhismus als Ganzes repräsentativ.

ja gerade das Glück, daß es dort keine Gefühle mehr gibt“ dürfte den Skeptiker jedoch kaum überzeugt haben.¹⁸ Verse wie die folgenden machen sogar Zugeständnisse an alltägliche Glücksbedürfnisse und Hoffnungen und werben, wie es später üblich wurde, plump um Opfer und Gaben. Wer buddhistischer Lehre, Buddha und Sangha vertraut, sie verehrt und unterstützt, „dem erwächst [danach] der höchste Segen,/ hohes Alter, Schönheit, Ruhm,/ Glück und Kraft und hohes Ansehen.“¹⁹ De facto äußerte sich die Ablehnung der skizzierten frühbuddhistischen Glückstheorie bereits in den unmittelbar nach Buddhas Tod einsetzenden Kulturen, die sich um die Stupas mit Buddhas Relikten entwickelten.²⁰ Spätestens im 2. vorchristlichen Jahrhundert wurden Sutren verfaßt, in deren Zentren (quasi)göttliche Buddha-Gestalten stehen, die Stupa-Kult, Gebete, Bitten, und Opfer mit allem gewünschten irdischen Glück belohnen. In vielen Schriften gelten die (!) Buddhas gar als „die Ursache des Glücks der Welt“.²¹ Sie unterscheiden sich damit signifikant von jenen frühen Texten, denen zufolge sich Buddha als ein Mensch verstand, der lediglich als Lehrer bzw. über seine Lehre zum Heil zu führen vermochte. Das *Nirvana-Sutra* lehrt, „daß der letztendliche Zustand des Nirvana [ein Zustand] der Glück(seligkeit) und Reinheit sei, der vom ewigen Selbst (!) genossen werde.“²² Eines der besten Textbeispiele für das Versprechen mühelos erreichbaren irdischen Glücks und ewigen Heils ist das *Lotos-Sutra*, das im Japan des 10. bis 16. Jahrhunderts selbst als Quelle so gut wie allen Glücks galt und *deshalb* zum Zentrum schier unglaublich aufwendiger und ausgedehnter Kulte wurde.²³

Schon vor der Zeitenwende gewann auch der Glaube an buddhistische Paradiesvorstellungen an Macht und Verbreitung. Die wirkungsgeschichtlich einflußreichste Vorstellung war und ist die des „Reinen Landes“. Bezeichnenderweise lautet der Sanskritname *sukhâvatî* 'Höchste Glückseligkeit'. Dasselbe bedeuten das chinesische *taile* und das (zeichengleiche) sinojapanische *gokuraku*. Die etwa 1200 gegründete japanische „Wahre Schule des Reinen Landes“, die Jodô-shinshû wurde zur größten und einflußreichsten buddhistischen Organisation Japans überhaupt. Gewiß existieren auch buddhistische Theorien, die es erlauben, Paradiesvorstellungen als letztlich gegenstandslose Metaphern zu interpretieren. Aber ihr Einfluß beschränkt(e) sich auf scholastische Kreise.

¹⁸ *Anguttara-Nikâya* IX 34, S. 414f. (Übers. Bd. 4, S. 220).

¹⁹ *Anguttara-Nikâya* IV 34, S. 39f. (Übers. Bd. 2, S. 40).

²⁰ Vgl. Paul 1997.

²¹ Vgl. Lamotte 1988, S. 644ff. (insbesondere S. 647), sowie Paul 1997.

²² So treffend Ch'en 1964, S. 117f.

²³ Vgl. Paul 1993.

Selbst Glücksgötter wurden zum Gegenstand buddhistischen Kults. Nach einem Bericht des chinesischen buddhistischen Gelehrten Yi Jing (635-713) fanden sich in *jedem* der von ihm in Indien besuchten buddhistischen Tempel Standbilder des Glücksgottes der Bankiers und Kaufleute.²⁴ In Japan betrachtete man Hotei, einen der sogenannten Sieben Glücksgötter (jap. *shichifukujin*), als Inkarnation des zukünftigen Buddhas Maitreya (jap. Mirokubosatsu).²⁵

Der Glaube an Formen des irdischen Glücks, das in bequemer Weise über die Anrufung (quasi)göttlicher Buddhas erreichbar ist, der Wunsch, in ein – faßbare glückliche Existenz verheißendes – Paradies wiedergeboren zu werden, sowie die schließliche Verehrung von Glücksgöttern lassen sich nur über terminologisch-begriffliche Manipulation (und d.h. sachlich überhaupt nicht) mit den skizzierten frühbuddhistischen Konzepten vereinbaren. Wenn seit dem 2. Jahrhundert vor der Zeitenwende immer mehr Texte immer mehr positives Glück verheißten, dann wurde dadurch nicht nur eigener, veränderter Überzeugung Ausdruck gegeben, sondern man wollte damit auch missionieren und Erwartungen erfüllen. Der Siegeszug des Buddhismus von Indien über China bis nach Japan ist auch darauf zurückzuführen, daß der Buddhismus die Gunst der Mächtigen suchte und gewann, indem er mit seinen neueren Sutren den Herrschenden ungefährdete Macht – also ein aus früher buddhistischer Sicht minderwertiges oder bloß scheinbares Glück – verheiß und garantierte. Vor allem in Japan wurden – seit etwa 800 – einige Sutren offiziell zu staatsschützenden Sutren erklärt.²⁶

5. Scholastische Verteidigungsversuche

Dies alles heißt nicht, daß die frühbuddhistische negative Glückstheorie zwischen 200 vor und 800 nach der Zeitenwende jede Wirkung verloren oder keine Anhänger mehr gefunden hätte. So wird sie z.B. im 5. Jahrhundert im scholastischen *Abhidharmakosa* systematisch exponiert und verteidigt, und nicht nur im Ceylonesischen Theravada, der ‘Lehre der Älteren’, besitzt sie noch heute Gültigkeit. Die folgenden Zitate vermitteln einen Eindruck von der Systematik des *Abhidharmakosa* und dokumentieren zugleich die innerbuddhistischen Auseinandersetzungen um eine überzeugende Glückstheorie:²⁷

²⁴ Lamotte 1988, S. 688.

²⁵ Vgl. Antoni 1994, S. 235f.

²⁶ Vgl. dazu Paul 1993.

²⁷ D.h., daß die Umkehrung falsch ist.

Es gibt drei Arten des Leidens: Leiden, das Leiden in und an sich ist (*dubkādubkhatā*), Leiden aufgrund der Tatsache, bedingt zu sein (*samskāradubkhatā*), und Leiden, das Veränderung und Transformation ist (*parināmadubkhatā*).

[...]

Akzeptable Empfindung ist Leiden aufgrund von Transformation. So sagt das Sutra: 'Akzeptable Empfindung ist akzeptabel, wenn sie entsteht, akzeptabel, während sie andauert, aber Leiden in ihrer Veränderung.'

Inakzeptable Empfindung ist von Natur aus Leiden. So sagt das Sutra: 'Leidhafte Empfindung ist Leiden, wenn sie entsteht, und Leiden, während sie andauert.'

Weder-akzeptable-noch-inakzeptable Empfindung ist Leiden, weil sie ihre Ursachen dazu bestimmen. So sagt das Sutra: 'Was vergänglich ist, ist Leiden'.

[...] Aber da das Akzeptable oder Glück existiert, warum ist nur [die Existenz des] Leiden[s] und nicht auch [die des] Akzeptable[n] eine Wahrheit für den Ārya [den buddhistischen Weisen]?

1. Gemäß einer Erklärung, weil Glück etwas Geringes ist. [...] so würde niemand von irgendwelcher Intelligenz eine Wunde für akzeptabel halten, [nur] weil man eine sehr geringe akzeptable Empfindung erfährt, wenn man diese Wunde wäscht.

2. Und weiter: 'Weil es eine Ursache von Leiden ist, weil es durch viele Leiden bewirkt ist, weil man nach ihm strebt, wenn man leidet, ist das Akzeptable, so folgern sie, Leiden'.

3. Aber selbst wenn von Glück begleitet, besitzt Existenz in ihrer Gesamtheit aufgrund der Tatsache, bedingt zu sein, dieselbe Atmosphäre des Leidens. [...] Deshalb ist [nur] Leiden und nicht [auch] Glück eine Wahrheit des Ārya.

[...]

Aber wenn die Āryas das Akzeptable als Leiden ansehen, weil es vergänglich ist, was ist dann der Unterschied zwischen den Aspekten des Leidens und der Vergänglichkeit? [...]

Man sieht Dinge als vergänglich an, weil es ihre Natur ist, zu entstehen und zu vergehen. Man sieht sie als Leiden an, weil sie hassenswert sind.

Wenn man sie als vergänglich gesehen [erkannt] hat, werden sie hassenswert. Das Merkmal der Vergänglichkeit impliziert das Merkmal des Leidens, aber ist diesem Merkmal nicht untergeordnet.

Aus den Buddha zugeschriebenen Behauptungen „Leiden findet sich in jeder und allen Empfindungen“, „Akzeptable Empfindung sollte als Leiden betrachtet werden“ und „Es ist ein Irrtum, Leiden als akzeptabel zu betrachten“ hatten bestimmte Buddhisten die These abgeleitet, wonach Buddha die Existenz jeglichen alltäglichen Glücks bestritten habe. Das *Abidharmakosa* versucht dagegen im Detail zu zeigen, daß eine solche Interpretation unhaltbar

sei.²⁸ Im übrigen schließen die Auseinandersetzungen um fragliche Aspekte buddhistischer Leidenskonzepte auch höchst kritische Passagen ein. Sie sind jedoch derart scholastisch, daß ihr Referat eine zu ausführliche Erklärung verlangen würde. Hier sei lediglich angemerkt, daß selbst das *Abidharmakosa* die Hypothese bezweifelt, daß *alles* Vergängliche (wenn schon nicht in anderer Weise leidhaft) Ursache von Leiden sei. Dabei bezieht es sich auf nach frühbuddhistischer Sicht bestehende Bereiche („Welten“) der Existenz, in denen das Dasein zwar vergänglich ist, deren *skandhas* jedoch kein Leiden verursachen können.²⁹

Resumierend ist freilich erneut festzuhalten, daß die referierte Verteidigung frühbuddhistischer Glückbegriffe nur soweit überzeugt, wie man der innerbuddhistischen Systematik folgt. Beruft man sich auf alltägliche Erfahrung und hält positive Glücksbegriffe für empirisch treffender, so erscheint insbesondere die frühe Leidensphänomenologie fraglich. In einer weitergehenden Kritik wären zudem die eminent metaphysischen Implikationen zu prüfen, die mit den Konzepten lückenloser moralischer Determination (der im Deutschen als ‘Karma-Theorie’ bezeichneten Lehre) und näherhin des determinierten Glücks bzw. des ursachenlosen höchsten Glücks sowie des Kreislaufes der Wiedergeburten (Samsara) ins Spiel kommen.

6. Rechtfertigung positiver Glückskonzepte im Tantrismus

Als das *Abidharmakosa* im fünften Jahrhundert kompiliert wurde, waren allerdings Buddha-Kult, Vergöttlichung und Paradiesglauben schon so weit entwickelt und so einflußreich, daß die im *Kosa* verteidigten asketischen und negativen Glückskonzepte nur noch von einer (wenn auch beachtlichen) Minderheit des Sangha anerkannt und *de facto* respektiert wurden. Sicher ist, daß solch große Tempelanlagen wie Nalanda den dort residierenden „höheren“ *bhiksus* spätestens ab etwa 600 ein geradezu luxuriöses und jedenfalls von jeder materiellen Sorge ungetrübtes Leben erlaubten. Wie Waley ironisch bemerkt, war ihr Dasein alles andere als ein Kampf mit Hindernissen des äußeren Lebens, so daß es nicht verwundere, daß „Nalanda zum Zentrum des Idealismus wurde, der Lehre, derzufolge allein mentale Ereignisse real sind.“³⁰

²⁸ In der Tat enthält vor allem der *Pāli-Kanon* zahlreiche Stellen, die, isoliert betrachtet, die Interpretation nahelegen, daß Buddha das Leben für durch und durch leidhaft gehalten hat.

²⁹ Vgl. Pruden 1989f., Bd. IV, S. 899-908. Dort finden sich auch die Zitate.

³⁰ Waley 1952, S. 45ff. (hier S. 46); Zitat leicht verändert.

Im Kreise der Laien, die sich als Buddhisten betrachteten, galt hingegen weltliches Glück ohnehin längst als ein Ziel, das man zu den Zwecken und Segnungen des Buddhismus selbst rechnete, und Sutren wie das *Lotos-Sutra* legitimierten und förderten diese Einstellung.

Die Vorstellungen und Hoffnungen positiven irdischen Glücks, die sich schon damals an den Buddhismus knüpften und von ihm selbst verbreitet wurden, und die, wie skizziert, bis nach Japan drangen, erfuhren im sogenannten Linkshändigen buddhistischen Tantrismus eine weitere Steigerung. Er faßte vor allem in Tibet Fuß, fand aber auch in China und Japan Anhänger. Ich beziehe mich dabei ausschließlich auf den Tantrismus, für den der Geschlechtsverkehr Mittel der Erleuchtung ist. Der Klarheit halber rede ich im folgenden von einem Erotischen Tantrismus. Der Erotische Tantrismus entstand aus einer Vermischung von Elementen indischer Volkskulte mit Lehrstücken des Kult-betonten, Laien-freundlichen und irdischem Glück aufgeschlossenem späterem Buddhismus, wie er im 6. und 7. Jahrhundert im indischen Raum verbreitet war. Zu den Elementen zählten schließlich auch ekstatische Rituale, in denen sexuelle Praktiken eine zentrale Rolle spielten. Diese Entwicklungen sind in zahlreichen Studien dargestellt und analysiert worden. Im gegebenen Zusammenhang kommt es nur darauf an, zu erklären, wie es buddhistischer Dogmatik gelang, solche Kulte zu legitimieren zu und sogar zu integrieren.

Eine wichtige Rolle spielte dabei die Doktrin, wonach die Lehre, daß alles „Existierende“ substanzlos („ichlos“, „ohne Selbst“ etc.) sei, selbst substanzlos sei. Diese Schlußfolgerung ist konsequent und bereits im *Pāli-Kanon* angelegt. Aus ihr wurde allerdings auch vielfach geschlossen, daß alle Dinge identisch seien und daß insbesondere kein Unterschied zwischen dem Leben im Kreislauf der Wiedergeburten (Samsara) und dem (Erreichen des) Nirvana bestehe. Strenggenommen, war (und ist) das eine unsinnige, in sich widersprüchliche Konklusion. Sie kann – wie das Dogma von einem allmächtigen und allgütigen Gott – nur *blind geglaubt* werden, besagt sie doch insbesondere, daß es *keinerlei* Differenz zwischen Leid und Glück oder zwischen Gut und Böse gebe. In den argumentativ angelegten buddhistischen Texten (wie z.B. Nāgārjunas [um 200] *Mūla-mādyamaka-kārikā*) ist sie meines Erachtens denn auch nicht so gemeint. Sie bedeutet dort vielmehr, daß das Wissen um Leben, Leid und Nirvana sowie das entsprechende Bewußtsein, das die durch solch ein Wissen bestimmte Lebenshaltung und Lebensführung begleitet, das Nirvana ausmachen. Man lebt weiterhin in demselben Raum, derselben raumzeitlichen Welt, aber man sieht sie und das Leben anders als vorher. Semantisch läßt sich das auch so ausdrücken, daß die Begriffe des Samsara und Nirvana sich zwar auf den gleichen Gegenstandsbereich beziehen (extensionale

Übereinstimmungen aufweisen), sich aber in ihren Bedeutungen bzw. Intentionen klar unterscheiden.³¹

Schon dieses – wohl widerspruchsfreie – Verständnis der Lehre von der „Identität“ von Samsara und Nirvana war und ist geeignet, Sexualität im Rahmen der Dogmatik zu rechtfertigen: Der Wert oder Unwert von Sexualität ist allein eine Funktion der Einstellung und des Bewußtseins, mit der sie praktiziert wird. Es bleibe dahingestellt, wieweit dieses Argument theoretisch akzeptabel ist. *De facto* diene es wohl vielfach einfach der Rechtfertigung des eigenen Triblebens und in diesem Sinne der Verfolgung „körperlichen Glücks“; außerdem konnte es Privilegien der (angeblich) Erleuchteten legitimieren.

Das zweite dogmatische Moment, das der Rechtfertigung erotischen Glücks diene, kam aus den erotisch-tantristischen Volkskulten selbst. Sie enthielten Lehren, wonach das Männliche und das Weibliche zwei grundlegende Prinzipien allen Seins exemplifizierten, repräsentierten und symbolisierten. Die vollständige, einheitliche Realisation des Seins wurde dann in der Verbindung und (das ist eben auch wörtlich zu nehmen) wechselseitigen Durchdringung dieser Prinzipien gesehen. Vor diesem Hintergrund wurden Orgasmen zu Momenten der Aktualisierung und Realisierung der, ich sage es etwas ironisch, Gänze und Fülle in sich unterschiedslosen Seins.

Im buddhistischen Erotischen Tantrismus, der etwa ab 700 im tibetischen und chinesischen Raum Eingang fand und im 12. Jahrhundert in Japan eine kurze, mehr oder weniger geheime Blüte erlebte, rechtfertigten Texte wie die folgenden Verse den Sexualverkehr als Mittel der Erleuchtung:³²

Sinnengenuß, der ihn beglückt,
Wird ihn nicht beim Genießen beflecken,
Wie man die Lotusblüte pflückt,
Ohne die Hand ins Wasser zu stecken.

Einige als buddhistisch-tantristisch bezeichnete Werke empfehlen oder fordern gar sexuelle Praktiken, die gemeinhin als pervers betrachtet werden. Dabei ist freilich zu beachten, daß diese Praktiken oft in Rituale eingebunden bleiben, z.B. in Initiationsriten. Die Attraktivität eines erotischen Ritualismus lag und liegt sicherlich darin, daß er geradezu befiehlt, was viele Menschen tun möchten, aber sonst nie zu tun wagen, und dies überdies theoretisch, ja soteriologisch rechtfertigt. Außerdem eröffnet der rituelle Rahmen einen Freiheitsraum und bietet (ähnlich einer Bühne) zugleich Schutz. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Anziehungskraft, die um 1980

³¹ Vgl. dazu und zum Folgenden die ausführlichere Darstellung und Erörterung in Paul 1993, insbes. S. 290-95. Dort auch weiterführende Literaturhinweise.

³² *Subhāsita-samgraha*, Glasenapp 1956, S. 206.

von den – freilich hinduistisch-tantristischen – Lehren Bhagwans ausging. Solange sich ein Mensch an den rituellen Rahmen gebunden fühlt, wird er jedoch seine sexuellen Interessen nicht leicht als das individuelle, private Glück erfahren können, nach dem so viele streben. Einige einschlägige Passagen aus dem *Hevajra-tantra* lauten:

Indem er den Penis (*linga*) in die Vagina (*bhaga*) schob und sie wieder und wieder küßte und so die Erfahrung Höchster Glückseligkeit (*mahāsukha*) erzeugte, sprach der Diamantene Eine über das Feiern.³³

Der Yogin ist aus Kollagiri, die Yoginî [die Partnerin] aus Munmuni.
Laut ertönt die Trommel. Liebe, nicht Uneinigkeit ist unser Geschäft.
Fleisch wird da mit Lust gegessen, Alkohol getrunken.
Heh da! Werte sind wir, die wir hier sind. Die Unwerten werden ferngehalten.
Duftende Salben und Muskat, Weihrauch und Kampfer werden benutzt.
Gewürzte Speise und besonderer Reis werden genossen.
Wir kommen und gehen (im Tanz) ohne Gedanken an Reines und Unreines.
Die Glieder geschmückt mit Knochen-Schmuck und der Körper gegenwärtig, wie es sich gehört,
kommt es beim Treffen zum Geschlechtsverkehr [...]³⁴

Die Form, in der die Verse, wörtlich genommen, die frühbuddhistischen Normen konterkarieren, läßt auf bewußte Absicht schließen. Was den frühen *bhikṣu* verboten war, wird nun geradezu gefordert. Das gilt insbesondere für Fleisch, Alkohol, Tanz, Schmuck und Geschlechtsverkehr. Da solche Texte oft jedoch gar nicht wörtlich gemeint waren, ist bei jeder Interpretation Vorsicht geboten. So sollen sich die fünfte und sechste Zeile auch auf Fäkalien, Urin, Blut und Samen beziehen können, und die Wendung ‘besonderer Reis’ soll auch Menschenfleisch meinen können.³⁵ Hier ist von Fall zu Fall zu unterscheiden.

Im vorliegenden Zusammenhang ist das erste Zitat wichtiger als die Verse. Dabei ist es signifikant, daß es den Orgasmus als *mahāsukha* (jap. *dairaku*), ‘höchste Glückseligkeit’, bezeichnet, und er dann mit der Erleuchtung und dem (Eingang ins) Nirvana identifiziert wird. Der inflationäre Gebrauch, der von diesem Ausdruck im sogenannten Mahayana und im buddhistischen Tantrismus gemacht wird, ist ein sicheres Indiz für eine gegenüber den skiz-

³³ *Hevajra-tantra* II.7.5-13; zit. nach Snellgrove 1987, S. 160.

³⁴ *Hevajra-tantra* II.4.6-8; zit. nach Snellgrove 1987, S. 169. Vgl. auch Snellgrove 1987, S. 179f. und 259ff. Dort finden sich weitere einschlägige Zitate. Vgl. zudem Nakamura 1980, S. 332-340, sowie Paul 1993.

³⁵ Snellgrove 1987, S. 169.

zierten Glückskonzepten des *Pāli-Kanons* radikal veränderte Glücksauffassung. Wie Nakamura Hajime³⁶ bin ich der Ansicht, daß die Rechtfertigung sexueller Begierden geradezu ein charakteristisches Merkmal des Erotischen Tantrismus ist.

Abgesehen von der tantristischen Identifikation von *mahāsukha*, Geschlechtsverkehr, Orgasmus, Erleuchtung und (Eingang ins) Nirvana ist von einem *mahāsukha-kāya*, einem ‘Körper Höchster Glückseligkeit’, die Rede, der in der Erleuchtung realisiert werde und noch bedeutender sei als der *dharmakāya*, der ‘Körper der Wahren Wirklichkeit’. *Sukha-sūnya*, das ‘Glück der Leere [Ich- und Substanzlosigkeit]’, wird als *mahāsukha* eingestuft. Ein bestimmtes Zeichen, das man auf der Stirn trägt, heißt *mahāsukha*.³⁷ Selbst Namen buddhistischer Idealgestalten und Titel buddhistischer Texte entstanden, in die die Wendung ‘Höchste Glückseligkeit’ einging.

Der Erotische Tantrismus hatte (und hat) gewiß viele Spielarten und Facetten. Ich bestreite denn auch nicht, daß die Erotik in manchen Fällen dazu dienen sollte, sexuelles Interesse *zu überwinden*. Das mag vor allem dann intendiert gewesen sein, wenn sexuelle Praktiken in einem Rahmen zu vollziehen waren, der Perversion, Morbidität und Ekel einschloß. Ebenso unbestreitbar bleibt jedoch, daß der Erotische Tantrismus weithin auf die Erfüllung alltäglicher Glücksvorstellungen und insbesondere auf die Rechtfertigung und Befriedigung sexueller Interessen zielte, die er dabei überdies als heilsrelevant ausgab.

7. Schlußfolgerungen

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die negative Glückskonzeption des frühen Buddhismus in den buddhistischen Lehren und Strömungen, die später die meisten Anhänger fanden, faktisch *und theoretisch* aufgegeben wurde. An die Stelle der rein negativen Begriffe des wahren und höchsten Glücks traten schließlich positive Konzepte, die im Extremfall des Erotischen Tantrismus gar den Orgasmus als (Eingang ins) Nirvana charakterisierten. Ich interpretiere diese innerbuddhistische Entwicklung als ein Indiz dafür, daß die frühe Geringschätzung alltäglicher Glückserfahrungen die Menschen nicht zu überzeugen vermochte und daß das versprochene Heil – bloße Leidensfreiheit – vielen einfach zu wenig war. Das Konzept eines Nirvana, das *de facto* lediglich ein asketisches Leben sowie die Gewißheit bot, mit dem

³⁶ Vgl. Nakamura 1980, S. 332.

³⁷ Vgl. Snellgrove 1987, S. 251, und Wayman 1990, S. 127, 175f. und 178.

mit dem Tod ein für alle Mal tot zu sein, erschien den meisten Menschen unattraktiv und als das höchste Heil und Glück unglaubwürdig.

Die skizzierte Geschichte buddhistischer Glücksvorstellungen und insbesondere buddhistischer Glückstheorien dokumentiert letztendlich bekannte Tatsachen:

1. Die meisten Menschen sind aufgrund ihrer Erfahrung überzeugt, daß es lebenswertes Glück gibt und daß es sich dabei nicht um eine Täuschung oder einen Irrtum handelt. Diese Einschätzung braucht nicht auf persönlicher Glückserfahrung zu beruhen. Sie kann auch auf die Beobachtung fremden Glücks zurückgehen.
2. Die meisten Menschen halten ein Glück, das in bloßer Leidensfreiheit bestehen soll, für zu gering und unbefriedigend, um erstrebenswert zu sein. Gemessen an dem, was sie als möglich erachten, ist es ihnen zu wenig.
3. Letzteres gilt insbesondere, wenn soteriologische und religiöse Interessen ins Spiel kommen. Heilslehren, eingeschlossen religiöse Heilslehren, die so gut wie kein positives Glück verheißen, sprechen nur wenige an.
4. Selbst wenn eine soteriologische Theorie negativen Glücks in beeindruckender argumentativer Form entwickelt und dabei bewundernswert konsistent und konsequent ist, vermag sie *damit* nur eine sehr kleine Minderheit zu gewinnen.

So ist es denn auch ohne weiteres verständlich, daß die frühbuddhistischen Glückskonzepte schließlich nur noch in wenigen buddhistischen Schulen und Strömungen überlebt haben. Ebenso nachvollziehbar ist, daß es sich dabei um Orientierungen handelt, deren Vertreter vor allem nüchterne gelehrte *bhikṣu* oder (von Natur aus) asketisch eingestellte Charaktere sind. Das beste Beispiel dafür liefert, wie gesagt, der Ceylonesische Theravada-Buddhismus.

Zahlenverhältnisse sind freilich keine Argumente gegen eine negative Glückstheorie. Auch Minderheiten können Recht haben. Zwar sind die metaphysischen und (quasi)religiösen Lehrstücke der einzelnen buddhistischen Doktrinen – wie Karma-, Samsara-, Paradieskonzepte und die Vergöttlichungen Buddhas – leicht in Frage zu stellen. Aber läßt man sie beiseite, so wird es schwierig, Stichhaltigkeit und Wert einer Theorie negativen Glücks, wie sie der frühe Buddhismus formulierte, und einer empirischen Theorie positiven Glücks gegeneinander abzuwägen. Beide Alternativen dürften konsistent formulierbar sein. Beide besitzen einen gewissen empirischen Gehalt. Gesichert erscheint mir, daß auch jede Theorie positiven Glücks einräumen und würdigen sollte, daß auch bloße Leidensfreiheit als Glück erfahren und *begriffen* werden (kann), ohne daß dabei Selbstbetrug oder Unwissenheit im Spiel sein müßten. Umgekehrt ist es zumindest denkbar, daß all unser Emp-

finden positiven Glücks Folge und Reflex von Irrtum, Ignoranz oder gar Selbstbetrug ist. Angesichts der seit mehr als zwei Jahrtausenden in den Schriftkulturen bezeugten weitverbreiteten Skepsis erscheint dies jedoch unplausibel (mag das Faktum der Skepsis an sich auch kein Argument sein). Eine weitere Schwäche des frühbuddhistischen Begriffs eines rein negativen höchsten Glücks liegt darin, daß er sich auf einen *völlig gefühlshfreien* Zustand beziehen soll. Es ist nicht leicht einzusehen, wie sich solch ein Zustand vom Tod oder einer todesähnlichen Verfassung unterscheiden soll. Außerdem erscheint in diesem Fall die Bezeichnung 'Glück' begriffspragmatisch fragwürdig, ja irreführend. Es wäre dem Verständnis zuträglicher, wenn statt dessen alles, was gemeinhin als Glück gilt, kritisiert und *explizit* einem Ideal gefühlsharmer Gleichgültigkeit oder Souveränität oder gar einer Erlösung durch den Tod nachgeordnet würde.

Für die Formulierung normativer philosophischer Glückstheorien ergibt sich danach folgendes metatheoretische Fazit:

1. Normative *philosophische* Glückstheorien sollten die Klasse ihrer Glückskonzepte nur soweit einschränken, wie es ethische Kriterien erfordern. Das heißt vor allem, in Rechnung zu stellen, daß die Suche nach individuellem Glück erst da ihre Grenze zu finden braucht, wo Würde und Freiheit des anderen verletzt werden. Anders gesagt, ist insbesondere das *Toleranzprinzip* zu beachten. Der Grund für diese metatheoretische Forderung nach theoretischer Liberalität liegt in dem Sachverhalt, daß die einschlägige Erfahrung für empirisch mehr oder weniger gleichwertige und für gleichermaßen systematisch konsistente Interpretationen offen ist.
2. Glückstheorien, deren Glückskonzepte Funktion ihrer Heilsbegriffe und religiösen oder moralischen Normen sind, sind deshalb empirisch wie metatheoretisch fragwürdig. (Nichtsdestoweniger sind auch ihre Glücksbegriffe soweit zu akzeptieren, wie der mit ihnen verbundene normative Anspruch den Rechten anderer genügt.) Eine Theorie, die Glück gar *nur* als Funktion – d.h. *nur* als Folge, Resultat, Lohn – von „Wohlverhalten“ – d.h. im allgemeinen von Moralität oder gläubiger Religiosität – begreift, mag in ihrem moralisierendem Geruch überdies Ablehnung geradezu provozieren. Und selbst dann, wenn solch eine Relation nur für das „wahre Glück“ gelten soll, dürfte die damit artikulierte Verkennung und Abwertung alltäglicher Glücksgefühle für viele nicht nachzuvollziehen sein, sondern eher als Entstellung und Verzerrung erscheinen. Insbesondere dürfte der mit solch einer Abwertung verknüpfte normative Anspruch vielfach als nicht zu recht-

fertigende Zumutung, ja mitunter gar als Heuchelei oder Frömmelei betrachtet werden.

Es sollte klar geworden sein, daß die skizzierte frühbuddhistische Glückstheorie auch deshalb weithin scheiterte, weil ihr zufolge nur das als tolerables und höchstes Glück gelten sollte, was ineins heilsrelevant und Heil ist. Denn es war ja das Bemühen, das Nirvana selbst als Glück auszuweisen, welches zu solch empirisch wie terminologisch fragwürdigen Begriffen wie dem eines völlig gefühlsfreien Glücks führte und das dann auch das damit verbundene elitäre Selbstverständnis des Sangha oft als unaufrichtig erwies.

3. Der Versuch, dem Leid auszuweichen, indem man sich möglichst keinem Reiz aussetzt und so möglichst wenig Gefühl aufkommen läßt, bedarf einer umfassenden und detaillierten kritischen Auseinandersetzung. Dies gilt für den Versuch selbst wie auch für die zahlreichen praktischen Theorien, die ihn empfehlen. Auch dabei gilt von vornherein, daß er als individuelles Unterfangen durchaus legitim sein kann. Als normative Theorie mit universalem Anspruch jedoch widerspricht er dem unter Punkt 1 Gesagten. Wird sie als Tugendlehre formuliert, dann ist sie auch als solche angreifbar. Die Ideale völliger Leidensfreiheit und, mehr noch, *völliger* Gefühlsfreiheit sind möglicherweise mit unseren natürlichen Anlagen gar nicht zu verwirklichen (weil im Widerspruch zu den Naturgesetzen). In diesem Falle wäre die Aufforderung, völlige Gefühlsfreiheit anzustreben, sinnlos, und die sie begründende Phänomenologie und Kausalitätstheorie wären grotesk. Realismus (im Sinne einer Beschränkung auf das Mögliche), wenn nicht gar ein gewisser Respekt vor menschlichen Bedürfnissen, deren Legitimität nicht ohne weiteres zu bestreiten ist (d.h. Beschränkung auf das Zumutbare) sowie eine, wenn auch kritische, Orientierung am *Common sense* dürften ebenfalls zu den Prinzipien einer überzeugenden normativen Glücksphilosophie gehören.

Literatur

- Antoni, K.: „Fuku und sachi – die religiöse Konzeption des Glücks in der japanischen Kultur“, in: Bellebaum 1994, S. 223-265.
- Bellebaum, A. von (Hrsg.), *Vom guten Leben: Glücksvorstellungen in Hochkulturen*, Berlin (Akademie-Verlag) 1994.
- Ch'en, K., *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton (Princeton University Press) 1964.
- Frauwallner, E., *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin (Akademie-Verlag) 1956.

- Glaserapp, H. von, *Der Pfad zur Erleuchtung. Buddhistische Texte. In deutscher Übersetzung von Helmuth von Glasenapp*, Düsseldorf, Köln (Diederichs) 1956.
- Gunsser, I.-L., *Reden des Buddha*, Stuttgart (Reclam) 1973.
- Lamotte, E., *History of Indian Buddhism. From the Origins to the Saka Era*, Louvain-la-Neuve (Peeters Press) 1988.
- Mylius, K., *Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*, Leipzig (Reclam) 1983.
- Nakamura Hajime, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Osaka (KUFS Publication) 1980.
- Nyanaponika (Hrsg.), *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Anguttara-Nikāya. Aus dem Pāli übersetzt von Nyanatiloka. Überarbeitet und hrsg. von Nyanaponika*, Braunschweig (Aurum) 1993.
- Nyanatiloka (Hrsg.): *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz (Christiani) 1976 (= *Buddhistische Handbibliothek*, Bd. 3)
- Oldenburg, H., *Buddha*, Stuttgart (Magnus Verlag) o.J.
- Paul, G., *Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit. Eine kritische Untersuchung*, München (iudicium) 1993.
- Paul, G.: „Zur Rolle des Rituals bei der Etablierung religiöser Gemeinschaften“, in: K. Antoni (Hrsg.), *Rituale und ihre Urheber. Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte*, Hamburg (LIT) 1997, S. 5-26.
- Pruden, L. M., *Abhidharmakosabhāṣyam by Louis de la Vallée Poussin*, 4 Bde. Berkeley (Asian Humanities Press) 1989f.
- Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*, 5 Bde. Darmstadt (WBG) 1968ff.
- Snellgrove, D.L., *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London (Serinda Publications) 1987.
- Waley, A., *The Real Tripitaka and Other Pieces*, London (George Allan and Unwin) 1952.
- Wayman, A., *The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism*, Delhi (Motilal Banarsidass) 1990.

Dank

Einige der formulierten Hypothesen gehen auf Studien zurück, die ich im Rahmen des von der VW-Stiftung finanzierten Projekts „Menschenrechte – Philosophische Idee und Begründung in interkultureller Sicht“ durchgeführt habe. Ich danke der Stiftung für die Möglichkeiten, die sie mir damit gegeben hat.