

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Wirklichkeit als Aufgabe und Selbstüberwindung als Weg: Jonas
Cohns Wertethik im Spiegel des Mahāyāna-Buddhismus

verfasst von | submitted by

Verena Gasser

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 795

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Theologische Spezialisierungen

Betreut von | Supervisor:

Dr. Fabian Völker

Abstract

Diese Masterarbeit untersucht die Wertethik und Religionsphilosophie von Jonas Cohn im Spiegel des Mahāyāna-Buddhismus. Ihr zentrales Anliegen besteht darin zu prüfen, ob Cohns Auffassung der Wirklichkeit als ethischer Aufgabe sinnvoll mit zentralen Konzepten der mahāyānistischen Ethik und Metaphysik in Beziehung gesetzt werden kann. Dabei wird der Frage nachgegangen, ob Cohns Philosophie und der Mahāyāna-Buddhismus trotz ihrer unterschiedlichen metaphysischen Voraussetzungen vergleichbare Vorstellungen ethischer Transformation und Selbstüberschreitung aufweisen.

Der erste Teil der Arbeit rekonstruiert die erkenntnistheoretischen und wertphilosophischen Grundlagen von Cohns Denken. Besondere Aufmerksamkeit gilt seinem Begriff der Selbstüberschreitung, dem überindividuellen Subjekt sowie der Vorstellung, dass Wirklichkeit nicht bloß gegeben, sondern aktiv zu verwirklichen ist. Anschließend werden zentrale Konzepte des Mahāyāna-Buddhismus dargestellt, insbesondere Mitgefühl (*karunā*), die Lehre der *Pāramitās*, Leerheit (*śūnyatā*), und das Bodhisattva-Ideal. Im vergleichenden Hauptteil werden Gemeinsamkeiten, Unterschiede und mögliche systematische Vergleichspunkte beider Traditionen im Hinblick auf ethische Transformation analysiert. Dabei zeigt sich, dass sowohl Cohns Wertethik als auch die mahāyānistische Praxisethik ethisches Handeln als Prozess innerer Transformation begreifen. Während Cohn von einer objektiven Welt der Werte ausgeht, die durch das ethische Subjekt verwirklicht werden soll, versteht der Mahāyāna-Buddhismus ethische Praxis als Verwirklichung von Mitgefühl unter der Einsicht in die Leerheit aller Dinge. Trotz grundlegender Differenzen hinsichtlich ihrer metaphysischen Voraussetzungen und ihres Verständnisses des Selbst eröffnet der Vergleich eine philosophisch tragfähige Perspektive auf Ethik als Selbstüberschreitung und weltbezogene Praxis. Beide Traditionen begreifen Ethik als einen Prozess der transformativen Auseinandersetzung mit sich selbst und der Welt und nicht primär als Befolgung vorgegebener Regeln.

Abstract

This thesis examines the value ethics and philosophy of religion of Jonas Cohn in comparison with Mahāyāna Buddhism. Its central aim is to explore whether Cohn's conception of reality as an ethical task can be meaningfully related to key concepts of Mahāyāna ethics and metaphysics. The study investigates whether Cohn's philosophy and Mahāyāna Buddhism, despite their different metaphysical assumptions, share comparable conceptions of ethical transformation and self-transcendence.

The first part reconstructs the epistemological and ethical foundations of Cohn's thought, focusing especially on his concepts of self-transcendence, the supra-individual subject, and reality as something to be actively realized rather than passively given. The second part outlines central aspects of Mahāyāna Buddhism, including compassion (*karunā*), the doctrine of the *Pāramitās*, emptiness (*śūnyatā*), and the Bodhisattva ideal.

The comparative section examines convergences and divergences between both traditions with regard to ethical transformation. It argues that both Cohn's value ethics and Mahāyāna Buddhist ethics conceive ethical life as a transformative process. While Cohn presupposes an objective realm of values that must be realized through ethical action, Mahāyāna Buddhism understands ethical practice as the realization of compassion grounded in the insight into emptiness. Despite fundamental differences concerning metaphysics and the concept of the self, the comparison reveals a philosophically productive convergence in understanding ethics as a transformative engagement with oneself and the world rather than as mere rule-following.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Jonas Cohn Wertethik und Religionsphilosophie	3
1. Philosophischer Ausgangspunkt und das Programm der unendlichen Aufgabe	3
1.1 Wertwissenschaft	4
1.2 Ultraquismus	7
1.3 Das überindividuelle Subjekt: Wirklichkeit und Ich in Cohns Erkenntnistheorie	8
2. Objektive Weltordnung und Wirklichkeit als Aufgabe	10
2.1 Aktive Verwirklichung der Wirklichkeit	10
2.2 Transzendentaler Idealismus und überindividuelles Subjekt	11
2.3 Das Lebendige und der Wertbegriff	13
2.3.1 <i>Seele und Seelenleben</i>	13
2.3.2 <i>Selbstüberschreitung des Seelenlebens</i>	15
3. Objektivationen und Objektivierter Geist	16
3.1 Arten der Gemeinschaft	17
3.2 Gesamtstruktur des wirklichen Geistes	19
3.3 Bewegung des Geistes	20
4. Ethik bei Cohn	22
4.1 Erkenntnis und Selbstüberschreitung	22
4.2 Guter Wille	24
4.3 Arten der Selbstüberschreitung	25
4.3.1 <i>Werk-Selbstüberschreitung</i>	25
4.3.2 <i>Soziale Selbstüberschreitung</i>	26
4.3.2.1 Gotamo Buddha und Cohns Buddhismus Deutung	27
4.3.2.2 Kritische Würdigung	28
4.4 Wertgegensätze	29
4.5 Selbstbewusstsein	30
5. Wirklichkeit als Aufgabe – Selbstüberschreitung als Weg	31
5.1 Triebe und Neigungen	31

5.2 Mitgefühl als ethische Triebkraft: Cohns Analyse von Mitleid, Mitfreude und wohlwollender Selbstüberschreitung	33
5.3 Charakterbildung als Form der Selbstvollendung	34
5.4 Von der Wertethik zur Mahāyāna-buddhistischen Praxisphilosophie	35
II. Mahāyāna-Buddhismus	36
6. Die vier edlen Wahrheiten als der menschliche Zustand	36
7. Der Edle Achtfache Pfad	37
7.1 Die Prinzipien des Pfades	39
7.2 Karma und karmische Fruchtbarkeit	39
7.3 Die Lehre von der Leerheit	41
7.4 Der Anfang des Pfades und die Sechs <i>Pāramitās</i>	45
7.5 Die Zehn Stufen	49
8. Erleuchtung und Nirvāṇa	52
8.1 <i>Bodhi</i> verwirklichen	54
8.2 Bodhisattva und Buddha	55
9. Buddhistische Ethik	56
10. Ethik Mahāyāna	57
10.1 Das große Mitleid	57
10.2 Leerheit und Mitleid	58
10.3 Die Problematik der ethischen Ableitung aus der Leerheit	60
10.4 Der <i>Bodhisattvabhūmi</i> Kodex nach Asaṅga	61
10.5 Morallehre im <i>Śikṣāsamuccaya</i>	63
10.6 Altruismus in der Wahrheit der Leerheit	65
III. Vergleich	67
11. Zur systematischen Legitimation des Vergleichs mit dem Mahāyāna-Buddhismus	67
12. Menschenbild und Selbstverständnis	69
12.1 Das Ich bei Cohn und im Mahāyāna Buddhismus	69
12.2 Autonomie und moralische Entwicklung	71
13. Erkenntnisstruktur	72

13.1 <i>Prapañca</i> und begriffliche Weltgestaltung	73
13.2 Sinnganzes, Transzendenz und die Grenzen des Denkens	75
14. Relationalität und wechselseitige Abhängigkeit	75
15. Ethik	76
15.1 Vernunft, Gefühl und ethische Selbstüberschreitung	77
15.2 Individuelle Selbstvollendung und universale Befreiung: Ethische Zielvorstellungen bei Cohn und im Mahāyāna-Buddhismus	78
15.3 Ethos als Aufgabe vs. Ethos als Mitleiden	80
16. Praxis und Transformation	81
16.1 Reflexion und Versenkung: Das Zu-sich-selbst-Kommen als meditative Transformation	82
16.2 Transformation der Selbstbeziehung bei Cohn und Śāntideva	83
16.3 Jonas Cohns Kritik der Lebensverneinung und Śāntidevas Dialektik des Identitätstauschs	83
16.4 Śāntidevas radikales Mittel gegen die Selbsterhöhung	85
17. Prozess und Wirklichkeit	86
17.1 Die Prozesshaftigkeit der Wirklichkeit	87
17.2 Erwachen im Vollzug: Prozesshafte Einheit und die Nicht-Dualität von Selbstüberwindung und Lebensverwirklichung	87
18. Schlussbetrachtung	88
Literatur/Theoretischer Hintergrund	91

Einleitung

In Zeiten gesellschaftlicher Krisen, globaler Konflikte und wachsender Orientierungslosigkeit stellt sich verstärkt die Frage, worauf ethisches Handeln überhaupt gegründet werden kann. Moderne Gesellschaften verfügen über hochentwickelte wissenschaftliche und technische Mittel, zugleich bleibt jedoch offen, wie menschliches Leben sinnvoll gestaltet werden soll und worin sich moralische Verantwortung begründet. Besonders deutlich zeigt sich dieses Problem dort, wo Ethik nicht nur als abstrakte Normenlehre verstanden wird, sondern als konkrete Lebensform, die den Menschen innerlich verändert und sein Verhältnis zur Welt bestimmt.

Sowohl die europäische Philosophie der Moderne als auch östlich religiös-philosophische Traditionen haben unterschiedliche Antworten auf diese Frage entwickelt. Dabei entsteht ein spannungsreiches Feld zwischen individueller Selbstverwirklichung und Verantwortung gegenüber anderen. Gerade in philosophischen Entwürfen, die Ethik als Prozess der Selbstüberschreitung verstehen, eröffnet sich die Möglichkeit eines fruchtbaren Dialogs zwischen westlicher Wertphilosophie und (Mahāyāna-) buddhistischen Denken.

Vor diesem Hintergrund widmet sich die vorliegende Arbeit der Frage, inwiefern sich die Wertethik und Religionsphilosophie von Jonas Cohn mit zentralen Konzepten des Mahāyāna-Buddhismus vergleichen lassen. Im Zentrum steht dabei insbesondere die Vorstellung, dass Wirklichkeit nicht als bloß gegebene Tatsache verstanden wird, sondern als Aufgabe, die durch menschliches Handeln verwirklicht werden soll. Dieser Gedanke bildet einen der grundlegenden Leitmotive in Cohns Philosophie und wirft zugleich die Frage auf, ob sich vergleichbare Formen ethischer Transformation auch im Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna-Buddhismus finden lassen.

Cohn entwickelt innerhalb des südwestdeutschen-Neukantianismus eine Philosophie, die den Menschen als auf Werte bezogenes Wesen begreift. Wirklichkeit erscheint dabei nicht als statischer Zustand, sondern als Prozess ethischer Gestaltung. Das Subjekt verwirklicht sich nach Cohn erst in der Orientierung an überindividuellen Werten und in der Überschreitung bloß selbstischer Interessen. Vergleichbare Motive finden sich auch im Mahāyāna-Buddhismus. Der Bodhisattva verbleibt aus Mitgefühl in der Welt, obwohl das *Nirvāṇa* bereits verwirklicht ist. *Nirvāṇa* erscheint dadurch nicht als weltabgewandte Auflösung, sondern als transformierte Weise des In-der-Welt-Seins. Das ethische Ideal besteht nicht in der Flucht aus der Wirklichkeit, sondern in ihrer mitfühlenden Durchgestaltung.

Diese Masterarbeit untersucht daher, wie sich Cohns Konzept der Selbstüberschreitung und die mahāyānistische Vorstellung des Bodhisattva-Pfades trotz ihrer unterschiedlichen ontologischen und metaphysischen Voraussetzungen vergleichend aufeinander beziehen lassen. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie sich Theorie und Praxis in beiden Systemen zueinander verhalten und in welcher Weise ethisches Handeln als innere Transformation verstanden wird. Von besonderem Interesse ist hierbei die Frage, ob sich Cohns objektive Wertethik mit der praxisorientierten Mahāyāna-buddhistischen Ethik in Beziehung setzen lässt, ohne die Unterschiede ihrer jeweiligen philosophischen Voraussetzungen einzuebnen. Die Arbeit folgt einem vergleichend-hermeneutischen Ansatz. Ziel ist weder eine allgemeine Einführung in den Buddhismus noch eine biographische Darstellung Cohns, sondern die Analyse von Gemeinsamkeiten, Differenzen und möglichen funktionalen Vergleichspunkten im Verständnis von Ethik, Selbstverhältnis und Wirklichkeit. Dabei wird berücksichtigt, dass der Begriff „Mahāyāna“ keine homogene Tradition bezeichnet, sondern eine Vielzahl von Schulen und Textströmungen umfasst, die sich nicht auf eine einheitliche Lehre reduzieren lassen. Eine detaillierte Darstellung der historischen Entwicklung sowie der Abgrenzung buddhistischer Hauptrichtungen wird bewusst ausgeklammert. Im Fokus stehen daher insbesondere jene Konzepte, die für den systematischen Vergleich mit Cohns Philosophie relevant sind, etwa Mitgefühl (*karunā*), die *Pāramitās*, Leerheit (*śūnyatā*) sowie das Bodhisattva-Ideal.

Der erste Teil der Arbeit rekonstruiert die erkenntnistheoretischen, religionsphilosophischen und ethischen Grundlagen von Jonas Cohns Denken. Im zweiten Teil werden zentrale Aspekte der Ethik und Metaphysik des Mahāyāna-Buddhismus dargestellt. Der dritte Teil entwickelt schließlich eine vergleichende Analyse beider Systeme unter der Leitfrage „Ethos als Aufgabe versus Ethos als Mit-Leiden“. Dabei werden unter anderem Menschenbild, Selbstverständnis, Transzendenzbegriff, ethische Praxis und das Ziel menschlicher Vollendung beider Denkansätze miteinander in Beziehung gesetzt.

Die vergleichende Gegenüberstellung von Jonas Cohns Wertphilosophie und dem Mahāyāna-Buddhismus verfolgt keinen rezeptionsgeschichtlichen, sondern einen systematisch-philosophischen Ansatz. Cohn wirkte zwar in einer Epoche, in der der Neukantianismus den Buddhismus als „philosophische Religion“ entdeckte, die, ähnlich wie Kant, die Autonomie des Geistes über dogmatische Metaphysik stellte; ein direkter Einfluss des Mahāyāna-Buddhismus auf Cohns Denken lässt sich jedoch nicht nachweisen. Die nähere Begründung der Vergleichbarkeit erfolgt als methodisches Scharnier zu Beginn des dritten Teils dieser Arbeit (siehe Kap. 11).

I. Jonas Cohn Wertethik und Religionsphilosophie

1. Philosophischer Ausgangspunkt und das Programm der unendlichen Aufgabe

Jonas Cohn (1869–1947) gehört zur südwestdeutschen-werttheoretischen Schule des Neukantianismus, so wie Windelband und Rickert. Er steht nicht nur am Abschluss einer philosophischen Schule, die heute kaum noch Betrachtung findet, sondern er ist darüber hinaus als Philosoph und Pädagoge weitgehend unbekannt geblieben. Im Zentrum seines philosophischen Gedankenganges steht die Tendenz die Kluft zwischen den Einzelwissenschaften und der Philosophie zu überbrücken. In Anlehnung an das neukantianische Marburger Programm übernimmt Cohn das Diktum Paul Natorps (1854–1924), „die Wirklichkeit ist Aufgabe“, und erhebt es zum strukturgebenden Zentrum seiner Philosophie. Dieses Motto ist nicht nur als Ziel bestimmt, sondern als ganze Gestalt der Philosophie.¹ Hauptthemen seiner Arbeiten bilden die Grenzziehung (Negation) und Zuordnung (Positivität) einzelwissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnisse, so stellt er die Frage nach den Bedingungen und Voraussetzungen, die jeder wissenschaftlichen Disziplin zugrunde liegen und untersucht ihre gegenseitigen Beziehungen und ihre Verwiesenheit.² Laut Cohn wird die volle Wahrheit einzelner Teile nur im Zusammenhang mit dem Ganzen erkennbar.³ Für ihn kommt das Denken auch nie zu einem Ende, da jede Erkenntnis neue Fragen beinhaltet. Das Denken bleibt in einem unendlichen Regress auf das Ganze der Welt bezogen und prägt Cohns Dialektik. So wird das Denken immer wieder vor neuen Aufgaben gestellt, denn der Gegenstand entzieht sich einer vollständigen Objektivierung (Ultraquismus, siehe Kap. 1.2). Im sittlich-moralischen Bereich beispielsweise hat der Mensch keine Sittlichkeit, sondern er soll sittlich werden. Es handelt sich auch hierbei um eine Aufgabe, die nie zum Abschluss kommt.⁴

Die in seinen Büchern und Aufsätzen gegebenen Einzeldarstellungen enthalten für Jonas Cohn eine werdende Einheit. Diese Einheit sei für den Leser aber nicht ohne weiteres

¹ Israel IDALOVICHI, Dialektisches Denken innerhalb des Neukantianismus. Kritische Untersuchungen zu Jonas Cohn dialektischer Philosophie, Heidelberg 1981, 1 f.

² Margret HEITMANN, Jonas Cohn (1869 – 1947); das Problem der unendlichen Aufgabe in Wissenschaft und Religion, Olms 1999, 12.

³ Vgl. IDALOVICHI, Dialektisches Denken innerhalb des Neukantianismus, 1 f.

⁴ Vgl. HEITMANN, Jonas Cohn, 12.

erkennbar.⁵ Cohn studierte Naturwissenschaften, wobei ihn die Frage nach den Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens nicht ruhen ließ. Ihn trieben ethische, religiöse und ästhetische Probleme um. So erkannte er, dass die Einheit dessen, was ihn bewegte, nur in der Philosophie zu finden sein würde. Er entschied sich, sich in der experimentellen Psychologie auszubilden. Besonders wichtig dabei waren Wilhelm Wundt (1832–1920), Begründer der experimentellen Psychologie und Oswald Külpe (1862–1915), die beide maßgeblich an der Etablierung der Psychologie als eigenständige, empirische Wissenschaft beteiligt waren. Zentral für seine philosophische Entwicklung war die Beschäftigung mit der Geschichte des Unendlichkeitsproblems, durch die er sich in die Geschichte der Philosophie einarbeitete. So fand er auch Immanuel Kant (1724–1804) als “ersten wahren Lehrer”⁶. Das Problem des Wertes rückte immer mehr ins Zentrum von Cohns Interesse und wurde schließlich auch zum Gegenstand seiner Habilitationsschrift. Sie enthält das Programm seiner Lebensarbeit.⁷

1.1 Wertwissenschaft

In *Wert und Wissenschaft* (1932) setzt Jonas Cohn beim Grundproblem an, in welchem Sinn wissenschaftliche Begründung von Werten und Wertsystemen überhaupt möglich ist und welche Aufgaben sich eine Wertwissenschaft stellen kann.⁸ Zur Klärung seines Ansatzes ist zunächst zu bestimmen, was unter einem „Wert“ zu verstehen ist und weshalb dieser Begriff eine zentrale Rolle einnahm. „Wert“ bezeichnet allgemein das, was als gut, gültig oder erstrebenswert gilt, und ist damit dem Bereich des Sollens zuzuordnen, im Unterschied zu bloßen Tatsachen des Seins. Unsere Handlung hat einen inneren moralischen Wert, obwohl ein Gefühl die subjektive Triebfeder unseres Handelns ist.⁹ Diese Unterscheidung ist grundlegend für die praktische Philosophie und wird paradigmatisch bei Kant (*Kritik der praktischen Vernunft*) ausgearbeitet. Begriffsgeschichtlich entstammt „Wert“ zunächst der Ökonomie, als eine durch Arbeit bestimmte Größe. So war beispielsweise Karl Marx (1818–1883) der Überzeugung, dass Wert nur durch Arbeit, durch Arbeitskraft innerhalb einer bestimmten Arbeitszeit, erzeugt wird (Wertgesetz). Ein Unternehmen produziert Werte, die innerhalb eines Produktionszweiges einen bestimmten Marktwert bilden. Um diesen

⁵ Jonas COHN–Raymund SCHMIDT (Hg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 2, Leipzig 1921, 61.

⁶ COHN–SCHMIDT (Hg.), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 63.

⁷ Vgl. ebd., 61–64.

⁸ Vgl. ebd., 64f.

⁹ Horst D. BRANDT–Heiner F. KLEMME (Hgg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003, 40 f.

Marktwert schwanken dann die Marktpreise. In letzter Instanz ist es nicht das Spiel von Angebot und Nachfrage, das die Preise bestimmt, sondern der Wert der durchschnittlichen, gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit.¹⁰ Marx baut den Wertbegriff schon stark aus, bleibt aber im Rahmen der politischen Ökonomie verankert. „Wert“ wird erst bei Wilhelm Windelband (1848–1915) und Heinrich Rickert (1863–1936) von der Ökonomie gelöst und auf Erkenntnis, Kultur und Ethik ausgeweitet. Rickert zufolge sind kulturelle Gegenstände nur im Hinblick auf Werte sinnvoll erfassbar.¹¹ Vor dem Hintergrund einer durch den Erfolg der Naturwissenschaften verschärften Sinn- und Orientierungsproblematik um 1900, die beispielsweise bei Max Weber (1864–1920) als „Entzauberung der Welt“ beschrieben wurde¹², gewinnt der Wertbegriff an systematischer Bedeutung. Die Welt kann zwar immer besser kausal erklärt werden, aber die Wissenschaften erklären nicht, ob etwas gut ist oder was wir tun sollen.¹³ Der Wertbegriff dient dazu, solche normative Geltungsansprüche gegenüber rein deskriptiver Erkenntnis zu sichern. Genau hier setzt Cohn an, indem er fragt, ob und in welchem Sinne Werte wissenschaftlich begründbar sind.

Cohn betont, dass die Geltung eines Wertanspruchs nie durch wissenschaftliche Mittel endgültig entschieden werden kann. Die Wissenschaft muss sich darauf beschränken, bereits vorausgesetzte Wertforderungen transparent zu machen. Sie kann die einem Wertsystem zugrunde liegenden Annahmen freilegen, die innere Struktur eines Systems rekonstruieren, seine Elemente auf Kohärenz und Tatsachenverträglichkeit prüfen und aufzeigen, wo bestimmte Wertungen miteinander in Konflikt geraten. Nur im Bereich der Logik gibt es für Cohn eine Ausnahme. Die Verweigerung der Anerkennung des Wahrheitswertes führt notwendig zu Widersprüchen.¹⁴ Unter dieser selbst auferlegten Beschränkung entfaltet Cohn, was eine Wertwissenschaft dennoch leisten kann. Cohn unterscheidet dazu zwei Grundformen des Wertes: die „intensive“¹⁵ Wertung, bei der ein Gut um seiner selbst willen geschätzt wird, und die „konsekutive“¹⁶ Wertung, die ein Gut nur nach seinem Dienst für andere Werte beurteilt. Anhand dieser Unterscheidung untersucht Cohn, wie verschiedene Lebensauffassungen entstehen und wie sie sich in Bereichen wie Staat, Kunst und

¹⁰ Bernd TERNES, Karl Marx: Eine Einführung, Konstanz 2008, 204 f.

¹¹ Friedrich VOLLHARDT, Heinrich Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), in: KulturPoetik, Bd. 3 nr. 2, Göttingen 2003, 279 – 285, hier: 281–284.

¹² Max WEBER, Wissenschaft als Beruf, Berlin¹¹2011, 16–18.

¹³ Vgl. ebd., 22 f.

¹⁴ Vgl. COHN–SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 64f.

¹⁵ Ebd., 65.

¹⁶ Ebd., 65.

Wissenschaft auswirken, wobei er Aussagen über den inneren Wertgehalt dieser Bereiche vermeidet.¹⁷

Hervorzuheben ist insbesondere der Einfluss Rickerts, dessen Schriften für Cohns Abkehr vom Psychologismus¹⁸ maßgeblich waren. In Abgrenzung zu psychologistischen Positionen bestimmt Rickert Werte als nicht psychisch, sondern als normative Maßstäbe mit Geltung.¹⁹ Im Anschluss an die Abkehr vom Psychologismus lernte Cohn Philosophie als kritische Wertwissenschaft verstehen, deren Aufgabe nicht in der Erklärung der Entstehung von Werten, sondern in der Analyse ihrer Geltung liegt. Angeregt durch Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) unternimmt Cohn den Versuch die Ästhetik als solche kritische Wertwissenschaft aufzubauen (*Allgemeine Ästhetik* 1901).²⁰ In seiner Kritik an Immanuel Kants Analyse des Geschmacksurteils wird deutlich, dass Cohn ästhetische Urteile nicht als bloße Erkenntnisurteile, sondern als Werturteile versteht. Indem er betont, dass im ästhetischen Urteil keine objektiven Eigenschaften festgestellt, sondern Werte beigelegt werden, grenzt er sich sowohl von psychologischen Reduktionen als auch von einer rein formalen Urteilstheorie ab und begründet die Notwendigkeit einer eigenständigen wertwissenschaftlichen Analyse.²¹

Cohn spricht von zwei verschiedenen Interessen, die die Hauptrichtung seiner Arbeit *Wert und Wissenschaft* bestimmen. Jede Wertwissenschaft müsse sich von der Logik her ihren Weg suchen, weil erstens die Logik die einzige Wertwissenschaft ist, deren Geltung aus ihr selbst heraus voll erweislich ist, dann aber zweitens, weil jede Wertwissenschaft über ihr eigenes Ziel, ihren Weg, ihre Grenzen klar werden, also ihre eigene Logik erkennen muss. Dies führte ihn zu umfassenden logischen Untersuchungen. Die Notwendigkeit eines durchdachten Wertsystems war Cohn nicht erst auf wissenschaftlichem Wege klar geworden, vielmehr beschreibt er es als ein Bedürfnis,²² sich „in dem Gegen- und Nebeneinander von Strebensrichtungen und Überzeugungen zurechtzufinden, das unsere Zeit so uneinheitlich und verworren erscheinen lässt, das den Einzelnen, wenn er nicht kritiklos sich einer Sekte verschreiben will, auf die schwierigste und verantwortungsvollste Prüfung hinweist.“²³

¹⁷ Vgl. COHN-SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 65.

¹⁸ Wahrheit und Werte werden psychologisch erklärt, dadurch werden sie relativ und sind nicht mehr allgemein gültig.

¹⁹ Vgl. VOLLHARDT, Heinrich Rickert, 281–284.

²⁰ Vgl. COHN-SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 65.

²¹ Vgl. Jonas COHN, Allgemeine Ästhetik, Leipzig 1901, 17.

²² Vgl. COHN-SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 68 f.

²³ COHN-SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 69.

Da die Fortbildung und Fortleitung der Kultur eine Aufgabe der Erziehung sei, sah Jonas Cohn in der Pädagogik stets die ihm nächststehende praktische Disziplin. So verwundert es kaum, dass er 1907 den Lehrauftrag für Pädagogik in Freiburg annahm und mit *Geist der Erziehung* (1919) versuchte, seine Arbeit über den *Sinn der gegenwärtigen Kultur* (1914) zu ergänzen. Ziel der Erziehung, laut Cohn, ist die „Erziehung des Zöglings zum autonomen Gliede der historischen Kulturgemeinschaften, denen er künftig angehören soll.“²⁴ Für Cohn bleibt der Grundgedanke der Kantischen Ethik zwar gültig, aber Kants Anspruch, den Inhalt der ethischen Normen aus der Form des kategorischen Imperativs abzuleiten, sei unberechtigt.²⁵ Somit gilt, den wirklichen Charakter der sittlichen Einsicht zu erkennen.²⁶ In dem Ziel „den Zögling zur Autonomie zu erziehen“, liegt selbst ein Widerspruch, denn das würde bedeuten, jemanden durch Fremdbestimmung Eigenbestimmung geben zu wollen. Wie jede wertgeleitete Tätigkeit ist Erziehen sowohl vom Ziele als auch vom Objekte her bestimmt. Im Fall des Zöglings, sind Ziel und Objekt einander nicht äußerlich, vielmehr gehört zum Ziel die Ausbildung des Angelegten und umgekehrt werden auch nur mit Rücksicht auf leitende Werte die Eigenschaften eines Kindes zu „Begabungen“.²⁷ Die Bedeutung der Dialektik, die Cohn als ein Philosophieren zum Absoluten hin versteht, zeigt sich also auch in der Erziehungslehre, sobald man sie philosophisch begründen will. Nach Cohn muss jede Forschung, die philosophisch ist, dialektisch werden.²⁸

1.2 Ultraquismus

Cohns Philosophie ist in weiten Teilen als Methode des Denkens zu verstehen, insbesondere gilt dies für seine Dialektik, die auf die Zweieinheit des Erkennens beruht (Ultraquismus).²⁹ Cohns Ultraquismus Lehre geht über Kants Synthese von Rationalismus und Empirismus hinaus. In jedem Gegenstand des Denkens überhaupt lassen sich laut Cohn zwei Anteile unterscheiden, die man als „Denkform“ und „Inhalt“ bezeichnen kann. Da gilt auch für jedes Urteil und für jeden selbstständig denkbaren Urteilsbestandteil. Der bloße Inhalt ist dabei „denkfremd“. Er entstammt nicht dem Denken, lässt sich aus ihm nicht ableiten und muss mindestens die Form der Gegenständlichkeit besitzen, um denkbar zu sein. Die Denkform hingegen ist das strukturierende Moment. Sie bringt den Inhalt in begriffliche und

²⁴ Ebd., 78.

²⁵ Vgl. ebd., 78.

²⁶ Vgl. dazu: Jonas COHN, Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik, Logos Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. VII. 1917, 89–112.

²⁷ Vgl. COHN–SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 78 f.

²⁸ Vgl. ebd., 89 f.

²⁹ Vgl. HEITMANN, Jonas Cohn, 59.

urteilsmäßige Gestalt. Erkenntnis entsteht erst in der Einheit dieser beiden Momente. Die Wahrheit jedes Urteils beruht sowohl auf diesem „Denkfremden“ als auch auf der „Denkform“.³⁰

1.3 Das überindividuelle Subjekt: Wirklichkeit und Ich in Cohns

Erkenntnistheorie

Anknüpfend an die ultraquistische Grundthese (siehe Kap. 1.2), dass jeder Erkenntnisakt aus der Einheit zweier unaufhebbarer Momente – Denkform und Inhalt – besteht, widmet sich Cohn dem *Satz der Immanenz*. Da die Einheit aller erkennenden Akte das erkennende Ich bildet, weist alles Erkannte notwendig eine (äußere) Beziehung auf das erkennende Ich auf. Da jeder Gegenstand nur unter den Formen des Denkens, unter den Formen des Ich, erkennbar wird, ist „das Ich“ in gewissem Sinne in jedem Erkenntnisinhalt präsent. Entscheidend ist dabei, dass dieses Ich nicht das individuelle, psychologische Selbst meint, sondern das *überindividuelle* Subjekt der Erkenntnis. Dem individuellen Menschen kommt dieses Ich, das in aller Erkenntnis vorausgesetzt ist, nicht als gegebene Struktur, sondern als Ziel zu. Es handelt sich dabei um diejenige Einheitstendenz, durch die das Individuum die Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen zusammenbindet und so eine zusammenhängende Erfahrungswelt überhaupt erst hervorbringt. Die Entwicklung des individuellen Ich vollzieht sich daher als ein Prozess der allmählichen Angleichung an das überindividuelle Erkenntnissubjekt. Diese Entwicklung besteht aus verschiedenen Stufen der Erhebung, denen verschiedene Stufen des Erkenntniszusammenhangs entsprechen. Die Wirklichkeit, in der wir leben und handeln gehört einer mittleren Stufe des Ichs an.³¹ Sie ist nicht ein in sich feststehendes, unveränderliches Gegebenes, sondern ein variables Gebilde, das sowohl „uns trägt“ als auch „von uns abhängt“.³² Wirklichkeit ist demnach für Cohn nicht bloße Faktizität, sondern ein stets neu zu gewinnendes Verhältnis zwischen Denkform und Inhalt, zwischen dem ordnenden Ich und dem ihm begegnenden „Denkfremden“. Diese Einsicht hat weitreichende Konsequenzen für unser Welt- und Selbstverständnis. Wenn Wirklichkeit ein Produkt der fortschreitenden Durchformung des Gegebenen durch das Ich ist, dann ist auch unsere Lebensanschauung nicht statisch, sondern selbst Gegenstand eines unabschließbaren Bildungsprozesses. Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, bedarf es einer genauen Analyse der Wirklichkeit, wie Cohn sie in seinem Werk exemplarisch entfaltet. So

³⁰ Vgl. COHN-SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 69 f.

³¹ Vgl. ebd., 71 f.

³² Ebd., 72.

zeigt sich, dass Ultraquismus nicht nur eine Erkenntnistheorie ist, sondern zugleich eine philosophische Anthropologie. Das Individuum befindet sich in einem beständigen Prozess der Selbststeigerung, indem es sich der im Denken wirksamen überindividuellen Einheit annähert. Erkenntnis wird damit nicht nur zu einer theoretischen, sondern zu einer existentiellen Aufgabe.³³

Geht es um das Begreifen einer Kultur, dem „Inbegriff aller Gestaltungen und Erzeugnisse des von Werten geleiteten Lebens menschlicher Gemeinschaften“³⁴, muss von den Werten ausgegangen werden. Die zu deutende Realität enthält folglich immer schon die Werte in sich, aber eben nur diese können auch zeigen, was in der unendlichen Verwicklung des tatsächlich Vorliegenden wesentlich ist. Alle Kultur ist Erzeugnis wertgerichteten menschlichen Verhaltens, alles kulturelle Leben geschichtlicher Zusammenhang. Der Einzelne befindet sich immer schon in einem gestalteten Kulturleben, diesem steht er frei gegenüber und kann es umgestalten oder aus ihm Gehalt und Wert schöpfen. Cohn gewinnt daraus ein Schema der Kulturentwicklung. Zunächst lebt der Einzelne in den Formen der Kultur, die er als selbstverständlich und notwendig annimmt. Sein Bewusstsein konzentriert sich auf deren Deutung, Erhaltung und Durchsetzung. Unbewusst vollzieht sich ein Wandel, der zur Periode der Befreiung führt. Aus dieser Freiheit heraus versucht der Geist in Kämpfen der Gegenwart seine Erfüllung zu suchen. Der befreite Geist muss erstens als einzelnes Ich die Entscheidung treffen, „die Freiheit als Freiheit zum selbst erkannten Werte nicht als Freiheit von jeder Bindung durch gültige Werte zu wollen.“³⁵ Zweitens muss er als Glied der Gemeinschaft die Entscheidung treffen, einzusehen, „dass Gemeinschaft nicht aufgebaut werden kann auf bloßer zweckbewusster Tätigkeit, auch nicht auf bloßer Einheit des seiner Natur nach flüchtigen Gefühls, sondern, dass sie, um lebendig zu sein, das ganze Leben formen muss.“³⁶ All die endlichen Gemeinschaften und Lebensformen braucht der Geist zu seiner Erfüllung, wobei diese ihn nie ganz befriedigen können. Zusätzlich braucht er auch das Streben nach einer höheren Einheit, einer Einheit der Nationen. Letztlich besteht die Aufgabe des befreiten Geistes genau darin, eine Einheit von Leben in diesen Formen und Gemeinschaften und „Darüberstehen“ durch schwerste innere und äußere Kämpfe zu

³³ Vgl. COHN-SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 71–73.

³⁴ Ebd., 73 f.

³⁵ Ebd., 75.

³⁶ Ebd., 75.

erreichen.³⁷ Diese Aufgabe erweist sich schlussendlich nur als religiös lösbar: „Religion ist kein Wertgebiet, sie ist die Einheit, die alles Sein und alle Werte umfasst.“³⁸

2. Objektive Weltordnung und Wirklichkeit als Aufgabe

2.1 Aktive Verwirklichung der Wirklichkeit

Cohn befasst sich im dritten Kapitel des ersten Teils seines Werkes *Wirklichkeit als Aufgabe* (1955) mit der Frage, wie Wirklichkeit entsteht. Dabei entfaltet er erkenntnistheoretische Grundlagen, insbesondere die „Prinzipien der Form“³⁹ und „Prinzipien des Inhalts“⁴⁰. Zu den Prinzipien der Form, auf denen die allgemeine reale Möglichkeit eines bestimmten Ereignisses beruht, müssen für die Aufweisung seiner Einzelwirklichkeit Prinzipien des Inhalts hinzutreten.⁴¹ Während die Prinzipien der Form eine Norm darstellen, die der Wirklichkeit gegenüber gilt, dass alles Wirkliche beschreibbar und verursacht sein soll, was gleichzeitig einen Widerspruch enthält, nämlich dass alles Wirkliche als solches unabhängig vom Erkennen ist, fehlt bei den Prinzipien des Inhalts hingegen genau diese Paradoxie. Sie sind nur dem erkennenden Menschen gegenüber normativ, der das als wirklich behaupten darf, was sich direkt oder indirekt durch Erleben hindurch aufweisen lässt. Wirklichkeit kann man folglich nicht vom „Sein“ her gewinnen, ohne Anleihen beim Erleben zu machen. Das erkennende Subjekt soll die Wirklichkeit so denken, dass alles Erlebbare in ihr Platz findet, wobei es als Erkennendes seine Individualität überwindet, indem es sie objektiviert und berücksichtigt. Dahingehend besteht auch kein Unterschied mehr zwischen eigenen und fremden Erlebnissen:⁴²

Wir wissen, dass vieles nicht direkt Erlebbare wirklich ist, aber wir dürfen dessen Wirklichkeit erst behaupten, wenn wir Erlebnisse nachweisen können aus denen indirekt (mit Hilfe der Formprinzipien) seine Wirklichkeit sich ableiten lässt. Es gibt sehr wahrscheinlich vieles, was sich in unserem Erleben nicht einmal indirekt kund tut, aber das bleibt nach Dasein und Sosein unerkennbar, so lange nicht indirekte Erlebbbarkeit hergestellt ist.⁴³

Erkennen ist laut Cohn kein Abbilden einer vorgegebenen Anschauung, sondern Bildung von Begriffen, die dem Wirklichen gerecht werden sollen. Die Wirklichkeit besteht von unserem Urteil unabhängig und soll als sein Urteilszusammenhang dargestellt werden und

³⁷ Vgl. COHN–SCHMIDT, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 73–77.

³⁸ Ebd., 77.

³⁹ Jonas COHN–Jürgen VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, Stuttgart 1955 (1940), 58–61.

⁴⁰ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, 84–89.

⁴¹ Vgl. ebd., 55.

⁴² Vgl. ebd., 84.

⁴³ Ebd., 84 f.

in jeden Moment der Wahrheitsentscheidung zugänglich werden. Darin besteht auch die Aufgabe der Realisation.⁴⁴ Diese Prinzipien zeigen, dass Wirklichkeit nicht passiv gegeben, sondern aktiv verwirklicht wird, also eine ethische Aufgabe darstellt. So führt er aus: „Es handelt sich beim Erkennen nicht wie beim Ausführen von Plänen oder beim Schaffen von Werken um Überführen von Gedanken in die Wirklichkeit, sondern um Aufnahme des Wirklichen ins Denken.“⁴⁵

Cohn denkt zudem, dass Subjekt und Wirklichkeit sich gegenseitig konstituieren. Dieser Gedanke ist zentral für seine spätere Idee der „Selbstüberwindung“: Das Ich erkennt sich nur, indem es über sich hinausgeht. Die zuvor betrachteten Erkenntnisprinzipien weisen zurück auf die Einheit des erkennenden überindividuellen Subjekts. Dieses ist als leitende Idee, als das Erkennen dirigierende Aufgabe im werdenden Erkennen gegenwärtig. Im werdenden Erkennen versucht das individuelle erkennende Subjekt alles Individuelle auszuschalten oder ins Überindividuelle zu erheben. Grundsätzlich ist folglich jedes erkennende Subjekt überindividuell. Dennoch bleibt jede Erkenntnis der Wirklichkeit abhängig von Erlebnissen, die für sich genommen individuell sind, aber auf etwas hinweisen, was vom individuellen Subjekt unabhängig besteht. Zu dem vom Subjekt unabhängig Bestehenden gehört aber auch das Subjekt selbst, individuell und überindividuell. Das überindividuelle erkennende Subjekt ist auf ihm Gegebenes angewiesen. Es handelt sich bei diesem Subjekt also nicht um schöpferischen Intellekt, es ist aber selbst im individuellen Erkennen enthalten und kann durch Reflexion, Zurückwendung des Erkennens auf sich selbst, herausgearbeitet werden. Das überindividuelle erkennende Subjekt überschreitet zugleich das aufs Besondere gerichtete Erkennen und ist von ihm her vorausgesetzt. Cohn bezeichnet es mit dem *kantischen* Ausdruck „transzendental“, in der Überzeugung, dass dies den Gedanken Kants entspricht.⁴⁶

2.2 Transzendentaler Idealismus und überindividuelles Subjekt

Idealismus nennt man die Behauptung, dass alles Erkannte vom erkennenden Subjekt abhängt. Unter transzendentalen Idealismus fasst man die Behauptung, dass alles Erkannte (nicht des Seienden als solchen) vom transzendentalen Subjekt abhängt. Hierbei ist auch die Ansicht zu berücksichtigen, dass das Sein dem Erkennen prinzipiell voransteht. Folglich die

⁴⁴ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 74.

⁴⁵ Ebd., 74.

⁴⁶ Vgl. ebd., 89 f.

Gnoseologie von der Ontologie abhängt.⁴⁷ Nach Cohn lässt sich die Behauptung des transzendentalen Idealismus in zwei Sätze zerlegen. Einerseits hänge die Wirklichkeit, soweit wir etwas von ihr wissen, von den Formprinzipien des Erkennens ab. Andererseits sind genau diese Formprinzipien in der Einheit des rein erkennenden überindividuellen Subjekts begründet. So drückt es auch Kant aus, wenn er erstens die Formel aufstellt, dass die Bedingungen der Erkenntnis der Gegenstände zugleich Bedingungen der Gegenstände der Erkenntnis sind und zweitens die Kategorien in der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption vereinigt. Ungelöst bleibt, in Anbetracht der Tatsache, dass Wirklichkeit eine Einheit ist und ihre Erkenntnis diese Einheit fordert, die jedoch unmöglich scheint, wie die auseinanderstrebenden Erfüllungsrichtungen sich vereinigen lassen. So empfängt das überindividuelle erkennende Subjekt seinen Stoff im Erleben. Sein Erkennen ist folglich diskursiv. Von diesem überindividuellen erkennenden Subjekt, das nicht einmal der Wirklichkeit angehört, hängt letztlich die Wirklichkeit ab. Das überindividuelle erkennende Subjekt erscheint als Aufgabe, derer sich der individuelle Mensch stellen muss. Das bedeutet sowohl Wirklichkeit zu erkennen, die Abhängigkeit des Gegenstandes vom individuellen Erleben zu überwinden, als auch sich in das überindividuelle Subjekt zu verwandeln. Durch wissenschaftliche Arbeit kann dies partiell gelingen, wenn auch das wirkliche erkennende Subjekt zugleich fühlend, handelnd und wollend ist.⁴⁸

Das Erkennen fügt sich in so einer weit reicheren Wirklichkeit ein, die allein den Eigenstand des Wirklichen gewährleistet. Aber diese Wirklichkeit wird im Erkennen zugleich überschritten und ist selbst nur in Erkenntnisformen, d.h. abhängig vom reinen Subjekt des Erkennens erkennbar.⁴⁹

Der Mensch als individuelles handelnd-erkennendes Subjekt bleibt seiner Eigenständigkeit und seines Daseins gewiss, aber nicht seines Soseins. Diese Eigenständigkeit meiner Selbst ist mir gewisseste Wirklichkeit, dennoch ist man sich als eigenständig nicht gleich Gegenstand. Weil für jedes Subjekt diese Selbstgewissheit besteht und jedes uns verwandte Subjekt sozial ist, wird es mit gleicher Gewissheit die Eigenständigkeit, der mit ihm in Kontakt kommenden Personen anerkennen. Das Subjekt ist zudem immer nur dialektisch zu erfassen, wobei diese dialektische Erkenntnis wiederum das erkennende Subjekt einschließt, da der Gedankengang selbst die Erkenntnis enthält.⁵⁰ „Nennt man eine Gewissheit, die vom Subjekte unabhängig ist, ‚objektiv‘, so ist die Wirklichkeit gerade dessen, was seiner

⁴⁷ Vgl. COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 90 f.

⁴⁸ Vgl. ebd., 105 f.

⁴⁹ Ebd., 106.

⁵⁰ Vgl. ebd., 106.

Struktur nach nicht ‚objektiv‘, d.h. nicht adäquat als Gegenstand erfassbar ist, im höchsten Grade ‚objektiv‘ gewiss.“⁵¹

2.3 Das Lebendige und der Wertbegriff

Im dritten Kapitel des zweiten Teils beschäftigt sich Cohn damit, den Inbegriff des Wirklichen mithilfe der Einzelwissenschaften (Biologie, Psychologie, Geschichte, Geistes- und Kulturwissenschaften) zu gewinnen. Jede Einzelwissenschaft führt eine grundsätzlich ihre eigene Betrachtungsweise durch, mit deren Hilfe sie den Umfang des uns zugänglichen Wirklichen erweitert. Die Biologie gebraucht alle Erkenntnisarten und hat in ihrem Gebiet Aufgaben, die den letzten Aufgaben aller Wirklichkeitserkenntnis gleichen. Sowohl der beherrschende und sinnverstehende Intellekt wie die mitlebende Seele gehören zu den subjektiven Voraussetzungen der Biologie. Versucht man das Ganze der Wirklichkeit mit den Mitteln der Biologie zu erfassen, führt das über Leben und Biologie hinaus.⁵²

2.3.1 Seele und Seelenleben

Im Seelenleben als solchem enthalten ist auch die Anlage zur Reflexion. Wir sehen unser Seelenleben, wenn wir vom Wahrgenommenen oder von unseren Worten und Handlungen das Licht gleichsam auf uns selbst zurückfallen lassen, in etwa wie ein Lichtstrahl, den man von einem Reflektor auf einen dunklen Gegenstand fallen lässt, um ihn zu erhellen. Vergleichen oder erinnern wir das Einzelne, wahrgenommene Objekte mit den objektiv festgestellten körperlichen Vorgängen, erkennen wir die Eigenart unseres Auffassens. Dadurch wird uns zugleich bewusst, was Wahrnehmen, Erinnern oder Vergleichen ist. Hierbei entsprechen unser Wahrnehmen, Erinnern und Vergleichen aber nicht dem gesehenen Ding, sondern den beleuchteten oder das Spiegelbild erzeugenden zurückgeworfenen Lichtstrahlen. So können wir etwa unser Antlitz nur im Spiegel, vermittelt durch die Reflexion von Licht sehen.⁵³ „Dann bin ‚ich‘ zugleich Bild, Spiegel und Lichtstrahl – oder vielmehr ‚ich‘ bin dies alles nicht, sondern ich bin der sich selbst im Spiegel seiner Wahrnehmungen und Handlungen mithilfe des Lichts seiner wahrnehmenden und vorstellenden Akte Erblickende.“⁵⁴ Als Bild und als Spiegel vergegenständliche ich mich, während der Lichtstrahl meinen wahrnehmenden Akt in seiner Aktivität ausdrückt. Erst all das zusammen bildet meine Einheit, meint „mich“. Zu der ursprünglichen Wendung

⁵¹ COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 105.

⁵² Vgl. ebd., 159–166.

⁵³ Vgl. ebd., 169 f.

⁵⁴ Ebd., 170.

nach außen tritt als zweites Moment die Innenwendung hinzu. So wende ich mich von den Dingen ab und auf mein eigenes Inneres *zurück* (vgl. Wortbedeutung „Reflexion“ als „Zurückbeugung“). Diese Bewegung, die mich ins Innere führt, ist unvorstellbar. Zieht man sich ganz in sich als Ganzes zurück, erfährt man leiblich volle Ruhe und Entspannung. Dabei gewinnt die Innenwendung nur aus der hinter ihr zurückbleibenden Beziehung zur Außenwelt Inhalt, ansonsten bliebe sie leer. Ist es doch genau die Abscheidung und Veräußerlichung alles Inhalts, die einen zu sich selbst führt. Dieser entfernende Schritt darf jedoch nicht isoliert gedacht werden, sondern muss vom Äußeren her vollzogen werden, wonach die Außenwendung als eine sich nun besser verstehende wiederholt werden muss. Durch das reflektierte Spiegelbild und den Spiegel ist der Strahl des Aktes schließlich in der Lage sich selbst zu sehen. Leben ist „an sich“ reflexiv. „An sich“ bedeutet hier zugleich „für uns“. Dabei kommt die Rückbeziehung dem Leben als solchem zu, wenn sich der erkennende Geist zum „An sich“ zurückwendet, das seinem Wesen nach Geist ist. In diesem *hegelianischen* Sinne ist wahres Denken Verwirklichen des Geistes, der in allem Seienden lebt, aber im Bewusstlosen noch schlummert. Hierin handelt es sich um den Inbegriff des Wirklichen, wie er von den Einzelwissenschaften her erkannt wird. Was Reflexivität bedeutet, erkennen wir durch das Seelenleben. Dennoch sollten wir uns darauf besinnen, dass unser unmittelbarstes Erleben kein Bewusstsein des einheitlichen Selbst, ja nicht einmal des einheitlichen Leibes, einschließt. Wir erleben Triebe, beispielsweise Hunger, die mit einer Suche nach Befriedigung verbunden sind. Das Ziel (Sättigung) ist dabei triebbestimmt, wenn man die Suche auf einen Gegenstand der Befriedigung (etwas Essbares) ausrichtet. Das Verlangen oder Nachdenken richtet sich erst auf das Ziel als solches, wenn der Trieb selbst eine Unbestimmtheit enthält, beispielsweise das Verlangen nach irgendeiner Betätigung, nachdem man sich lange ausgeruht oder geschlafen hat. Erst die Unbestimmtheit der Triebrichtung führt zur vollen Reflexion, die nicht mehr auf das Ziel, sondern auf das Zielsuchen und den Zielsuchenden selbst geht. Die volle Reflexion wird, obwohl sie im primitiven menschlichen Seelenleben angelegt ist, oft spät oder insgesamt selten erreicht. Betrachtet man das entwickelte Seelenleben, so stellt sich all das Leben als stufenweise Zu-sich-selbst-kommen dar. Stufenweise gelangt das „An-Sich-Sein“ zum vollen „Für-Sich-Sein“.⁵⁵ „Aber der Sinn des Bewusstseins kann im Selbstbewusstsein, der Sinn des Selbstbewusstseins in der Selbsterkenntnis, der vollendeten Reflexion liegend gedacht werden“.⁵⁶ Die Seele wird als Einheit dessen begriffen, was jedem nur durch sein

⁵⁵ Vgl. COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 170–172.

⁵⁶ Ebd., 172.

individuelles Erleben unmittelbar erkenntlich ist. Alles Seelenleben stellt sich als Mittel dar, sich neuen, organisch nicht vorbereiteten Situationen anzupassen.⁵⁷

2.3.2 Selbstüberschreitung des Seelenlebens

Als geschichtliches Wesen hat der Mensch sich eine Welt der Kultur und des Geistes aufgebaut, in der er sein eigenes Wesen anschaut, in der Hoffnung das unbestimmte Bild seiner Seele in Umrissen zu sehen. Zu dieser Welt gehören alle Wissenschaften, auch die Psychologie, dessen Verhältnis zu ihren externen Bedingungen dem der Biologie ähnelt. Die Seele kann vom Intellekt her oder bei Erweiterung des Ausgangsmaterials auf das ethische und ästhetische Gebiet vom „Geiste“ her angesehen werden. Das Werden des Geistes wird dann zum Gegenstand der Psychologie und die Seele baut bei ihrem Geistwerden die physikalische Körperwelt aus den unvollkommenen Eindrücken aktiv auf. Dabei wird die physikalische Konstruktion der Körperwelt als notwendige Schöpfung des Geistes angesehen. Diese Schöpfung geht vom unmittelbaren Erlebnis der Körper aus und bleibt unbegriffen. Neben der physikalischen Körperwelt wird auch das Seelenleben vom Geiste her betrachtet. Dieses Seelenleben erschöpft sich jedoch nicht in Objektivationen, denn auch die bestehenden Objektivationen sind alle aus dem vollen Leben heraus entstanden. Die meisten von ihnen verlieren dann ihren Gehalt, das reine Erkennen sogar seine Bedeutung, wenn die Seelen nicht in ihrer Lebensgebundenheit verstanden werden.⁵⁸ Psychologische Erkenntnis „will die vom Individuum abhängigen und das sich selbst suchende Individuum bildenden Tatbestände durch das rein vom Interesse der Wahrheit geleitet erkennende Subjekt begreifen“.⁵⁹ Psychologisches Erkennen enthält ein Maximum des Mitlebens, das dem Erkennen Ausgangsmaterial liefert. Die wissenschaftliche Selbsterkenntnis als höchstes Ziel der Reflexion ist von vornherein im Seelenleben angelegt. Betrachtet man das überindividuelle erkennende Subjekt nicht nur als Aufgabe des individuellen, sondern zugleich als dessen Vollendung in bestimmter Richtung, dann tritt das Erkennen aus der Isolierung heraus und wird ins Leben der Seele zurückgenommen als dessen Selbstüberschreitung. Diese erkennende Selbstüberschreitung des Seelenlebens erscheint als Teil des Aufbaus einer sozialen und kulturellen Welt. Reflexion ist dahingehend Zu-sich-selbst-kommen durch das Mittel des Sich-von-sich-selbst-Lösens und ist nur möglich, weil ich andere als meinesgleichen anerkenne. Dieses Zu-sich-selbst-kommen des Selbst

⁵⁷ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 172.

⁵⁸ Vgl. ebd., 191–193.

⁵⁹ Ebd., 193.

(Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis) ist ein dialektischer Prozess. „Ich selbst“, der ich wesentlich dieses Zu-mir-selbst-kommen bin, komme zu mir selbst, indem ich mein Zentrum aus mir heraus verlege und von diesem meinem Zentrum aus alle Teile meines Selbst betrachte und bearbeite. Dieses Zentrum, in dem ich versuche, mein Selbst mir gegenüberzustellen, ist überselbstisch. Nun kann ich auch mein Selbst gegen ein anderes vertauschen. Um mich aber mit ihm zu vergleichen, bedarf es einer unseren beiden Individualitäten übergeordneten Instanz. Man muss sich dem Geiste zuwenden. Der Mensch macht sich in diesem Prozess, selbst zum Gegenstand, reflektiert und wird Person. Bei diesem überpersönlichen Prozess, der aber zugleich der Person angehört, treten Sitte, Recht, Kunst und Wissenschaften der Person objektiv gegenüber. Sie sind Objektivierungen des Geistes und wollen ihrem Sinne nach erkannt werden. Dabei kommt die in ihnen objektivierte Reflexion in der Person zum Selbstbewusstsein.⁶⁰

3. Objektivationen und Objektivierter Geist

Auch in den verkörperten Kulturgütern kommt es zur Objektivierung des Geistes. Diese treten der Person gegenüber, sind ihrer Struktur nach der Person entgegengesetzt. Gleichsam bildet dieser Gegensatz auch Zusammenhang, denn jeder Einzelne wird nur dadurch Person, dass er sich selbst gegenübertritt, sich vergegenständlichen und so sein Zentrum aus einem individuellen Selbst hinausversetzen kann.⁶¹ „Personwerdung ist zugleich Vollendung des Selbstbewusstseins und Überschreitung des individuellen Selbst. Personwerdung ist Geistwerdung.“⁶² Ausgangspunkt dafür bildet die nicht rein naturale, sondern zugleich kulturelle Welt, in der der Mensch lebt. Natur- und Kulturordnung sind dabei gleichgestellt. Jedem Kind, das in eine Kultur hineinwächst, tritt diese Kultur als gegeben, geschlossen und ein für alle Mal vorhanden gegenüber. Kulturgegenständen, Gebrauchsgütern und Nutzgütern, wohnen Eigenwert und Nutzwert inne, die vom Ursprung her zusammenhängen. So ist auch bewusstes Verhalten zunächst auf die Umwelt und ihre Benutzung für das eigene Dasein gerichtet. Auch die Naturereignisse und Naturdinge haben einen menschenbezogenen Sinn, der oft feindlich ist. Vieles, was an sich objektivierter Geist ist, wird vom Menschen wie etwas Naturgegebenes hingenommen.⁶³ „Jede Objektivation des Geistes ist von Personen hervorgebracht und bleibt Objektivation des Geistes nur, wenn sie

⁶⁰ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 193–198.

⁶¹ Vgl. ebd., 208.

⁶² Ebd., 208.

⁶³ Vgl. ebd., 208–212.

von Personen als solche verstanden wird.”⁶⁴ So ändert sich beispielsweise Sprache fortwährend und es bedarf der Interpretation, der Philologie. Interpretation unterliegt wiederum dem Schicksal der Geschichte, denn man interpretiert aus dem persönlichen Geist und aus dem Geist ihrer/seiner Generation heraus. Dieser Änderung entgegen setzt sich die feste sprachliche Gestalt. Eine feste Formel verkörpert in gewissem Sinne den Geist, aber erst die wirkliche Verkörperung durch die Schrift vollendet die Objektivation. So erinnert die Tätigkeit der Textbewahrung immer wieder daran, dass jede Objektivierung des Geistes ihren eigenen, von der wechselnden Stellung des Aufnehmenden unabhängigen Sinn hat, den es zu erfassen gilt, wenn die Wirklichkeit des Geistes erkannt werden soll. Dennoch müssen wir, um den Sinn eines Werkes (Rede, Drama oder Gesetzestext) ganz zu erfassen, es doch wieder in seinen geschichtlichen Zusammenhang hineinsetzen. Jedes Werk gehört folglich dem objektiven Geiste an, dem es entstammt. Das gilt auch für Geisteswerke anderer Art, für Werkzeuge, Waffen, Maschinen und Gemälde. Jedes Werk wird gemäß dem objektiven Geist aufgefasst, der im Empfangenden (zum Beispiel im Leser des Dramas) lebt. So ist ein wissenschaftliches Werk erstens der Geschichte dieser Wissenschaft einzugliedern und wird als in dieser stehend auch erst wirklich erfasst. Zweitens ist es Erzeugnis eines Gemeingeistes und wird aus einem bestimmten (europäischen/asiatischen/afrikanischen/amerikanischen) Gemeingeist unserer Zeit heraus verstanden. Träger des objektiven Geistes ist die Gemeinschaft, denn durch sie bildet sich der Geist und durch sie hängt er mit der Natur zusammen. Die Gemeinschaft ist sozusagen die Naturgrundlage, wobei menschliche Gemeinschaft auch erst durch den Geist geschaffen wird. Diese Naturgrundlage der Gemeinschaft erwacht in jedem Kind von Neuem und bleibt ein wesentliches Moment jeder Gemeinschaft. Genetisch (*Genese*) betrachtet, enthält dieser Naturgrund eine dauernd lebendige Kraft, wobei die Entwicklung des Selbst zur Person und damit der persönliche Geist auch nur möglich ist, weil der Einzelne durch die nächste naturgebundene Gemeinschaft zum Selbstbewusstsein erwacht.⁶⁵

3.1 Arten der Gemeinschaft

Eine Möglichkeit die verschiedenen Arten der Gemeinschaft zu unterscheiden, ist, darauf zu schauen, worin ihre Macht besteht. So kann eine Gemeinschaft auf Überzeugungskraft beruhen, wie das beispielsweise bei Religionsgemeinschaften der Fall ist. Da sich in dieser Art der Unterscheidung die Motive oftmals vermischen, wird für eine Einteilung der

⁶⁴ COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 212.

⁶⁵ Vgl. ebd., 212–215.

Gemeinschaften lieber vom Verhältnis des Einzelnen zu ihnen ausgegangen. Dabei stehen den Gemeinschaften, in die der Einzelne hineinwächst und die ihn/sie als lebendiges Ganzes in Anspruch nehmen, diese gegenüber, die er/sie willkürlich zu bestimmten Zwecken erzeugt (*Gesellschaften*). Der Begriff *Societas* wird schließlich verwendet, um alle Verbindungen insgesamt auszudrücken.⁶⁶ Mit dem Begriff des „objektiven Geistes“⁶⁷, der auf Hegel zurückgeht, bezeichnet Cohn dann jene überindividuellen geistigen Strukturen, die sich in sozialen Institutionen und kulturellen Formen objektivieren. Dazu zählen insbesondere die Formen des Zusammenlebens, in die das Individuum eingebunden ist. Die getroffene Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft ist für die Erkenntnis des objektiven Geistes wichtig. Dahingehend sind die eigentümlichen Gemeinschaften die ursprünglichen Träger des objektiven Geistes. So ergreift die Gemeinschaft den ganzen Menschen in seiner Tiefe, während die Gesellschaften den Menschen nur so weit verpflichten, wie er/sie sich verpflichtet hat. Aber nur durch die Gesellschaftsbildung ist die Freiheit des Individuums, sich verschiedenen Zwecken zu widmen, gegeben. Gesellschaftsbildung ist auch nur möglich, da alle Menschen soziale Anlagen haben und weil Menschen fähig sind, sich miteinander durch Sprache zu verständigen. Jeder Mensch kann somit für den anderen ein ihn ansprechendes und gleichberechtigtes Du werden, also jedes Selbst kann zur Person werden. Die Sprachfähigkeit bildet sozusagen die Naturgrundlage für die Verbindung zwischen verschiedenen Menschen. Dahingehend herrscht ein realer Zusammenhang zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft vor. Gesellschaft kann sich zu Gemeinschaft verdichten und Gemeinschaft zu Gesellschaft verblässen. Eine weitere Einteilung innerhalb der Sozietäten ist die Unterscheidung zwischen *engen, getragenen* Gesellschaften und *weiten, tragenden* Gesellschaften. Enge, getragene Gesellschaften sind zum Beispiel Handelsgesellschaften, denen die weiten, tragenden Gesellschaften aller Vollkaufleute entsprechen.⁶⁸

In verschiedenen Völkern und Zeiten herrschen verschiedene Sachgebiete und Denkweisen vor. Die Glieder eines Volkes empfangen Ziele und leitende Werte von der Gemeinschaft. Dahingehend kann man zwischen gebietsbildenden (zum Beispiel der Wert „wahr“) und gebietseigenen (zum Beispiel der Wert „gesund“) Werten unterscheiden. Das Glied eines

⁶⁶ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, 218–220.

⁶⁷ Vgl. dazu: Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) oder *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817); objektiver Geist bezeichnet bei Hegel die Verwirklichung von Freiheit (des menschlichen Geistes) in sozialen Institutionen.

⁶⁸ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, 218–220.

Volkes ist nicht dadurch erkennbar, dass es bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten hat, sondern zeichnet sich dadurch aus, dass der *Geist der Gemeinschaft* sein Verhalten bestimmt. Dem Ideal des wissenschaftlichen Menschen, des Physikers, das vom Wert der Wahrheit und von den Bedingungen der Wahrheitsfindung auf seinem Gebiet konstruierbar ist, nähert sich der Einzelne immer mehr an, je mehr er Physiker ist. Wenn ein Historiker den Geist einer bestimmten Gemeinschaft in einer bestimmten Periode schildern will, muss er nacheinander verschiedene Gebiete, wie Wirtschaft, Recht, Kunst, Literatur, Wissenschaft und Religion darstellen und die gemeinsamen Linien herausarbeiten. An Kunstwerken, also objektivierten Geistesprodukten, lässt sich ein *Stil* feststellen. Dieser Stil drückt seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten objektiven Geist aus, der immer auch geschichtlich ist. Es lassen sich auf diese Weise so viele verschiedene Stile und Arten von Stilunterschieden feststellen, wie es Gattungen des objektiven Geistes gibt. Würde man den Begriff des Stils auf die Lebensführung oder das Auftreten übertragen, so meint man damit auch das Hervortreten eines objektiven Geistes (zum Beispiel der Lebensstil des 18. Jh.). Ein Stil zeigt so eine nie ganz auflösbare Verbindung von sachlich-unzeitlichen und geschichtlichen Momenten.⁶⁹

3.2 Gesamtstruktur des wirklichen Geistes

Wirklichkeit als Aufgabe – das bedeutet, dass uns die Wirklichkeit nicht, wie die meisten glauben, ein für alle Male als festes Gebilde gegeben ist, dass sie sich vielmehr als problematisch darstellt, dass wir sie immer vollständiger aufbauen sollen, diesen Aufbau aber nie vollenden können.⁷⁰

Wie bereits im vorherigen Kapitel erwähnt, ist der objektive Geist immer auch geschichtlich. Er erzeugt Historie als notwendige Art der Selbstverständigung und ist erst wirklich, wenn er sich selbst verwirklicht. Dahingehend wird die allgemeine Natur aller Wirklichkeit erst an der Wirklichkeit des Geistes voll enthüllt. Wollen wir die Struktur des wirklichen Geistes erfassen, müssen wir uns folglich der Historie zuwenden. Dabei muss der Historiker bevor er mit seiner Arbeit beginnt, Vertrauen in seine Fähigkeit haben, die Wahrheit zu finden. In einem zweiten Stadium geht er durch Selbstkritik und allgemeinem Relativismus. Erst im dritten Stadium erkennt er dann, dass der Wille zur Wahrheit das Ethos und zugleich das Apriori aller Historie ist und dass schon die Abgrenzung des historischen Gegenstandes und damit auch er selbst an Überhistorischem orientiert ist. Der Historiker lernt so in letzter Konsequenz, die Struktur des wirklichen Geistes zu verstehen. Der Geist vergegenständlicht sich, hebt aber diese Gegenständlichkeit immer wieder auf. Zudem ist es dem Geist

⁶⁹ Vgl. COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, 222 f.

⁷⁰ Ebd., 223.

wesentlich, sich in Dingen anzuschauen und auszuwirken. Er löst alles Verdinglichte wieder in Bewegung auf. Diese Bewegung wird als schmerzlicher Zwiespalt erfahren, welcher geprägt ist von der Tendenz, sich selbst zu überwinden. Aus dieser Zerspaltung heraus wird dann die, meist nur teilweise erreichbare, höhere Einheit erstrebt.⁷¹

3.3 Bewegung des Geistes

Zentral für das (teilweise) Erreichen der Einheit ist die innere und äußere Bewegung des Geistes. Bei der inneren Bewegung des Geistes erhebt sich der Mensch über sein zeitliches Leben, wodurch seine Werke überzeitlichen Sinn erlangen. Der Geist ist dabei nur wirklich, wenn er im zeitlichen Leben wirkt. Seine Werke sind wirklich, wenn sie in der Zeit dauern und weil während dieser Dauer ihr Sinn immer wieder von Menschen erlebt werden kann. Der Mensch erlangt Zeitbewusstsein, er erkennt Vergangenes als vergangen, als nicht wiederkehrend und weiß sich der Zeit ausgeliefert. Und indem der Mensch auf die Zukunft hinarbeitet, sie formen will, beherrscht er die Zeitordnung geistig. Zusätzlich manifestiert sich die innere Bewegung des Geistes ihrer Form nach material als Auseinandertreten und als Wiedervereinigung der Erscheinungsweisen des (personalen, objektivierten und objektiven) Geistes. Ausgehend vom *personalen* Geiste wird jedem die Wirklichkeit durch seine Teilhabe am Geiste und durch sein Personwerden offenbar. So ist der personale Geist wie der einzelne Mensch dem leiblichen Leben ausgeliefert, aus dem er seine Fülle und Inhalt gewinnt. Der Mensch lernt Gegenwartshingabe und Zukunftsfürsorge. Er gibt sich dem Augenblicke dann bewusst hin, wenn er sich der Einheit seines Lebens bewusst wird und liefert sich als reifer Mensch der Ungewissheit seiner Zukunft aus. Dabei vollzieht der Mensch *Objektivationen* des Geistes. Diese haben sie Funktion, dem Erlebten und dem Erarbeiteten Dauer und Festigkeit zu verleihen. Die Wirklichkeit dieser Objektivationen ist körperlich, während das Zeitschicksal dieser Wirklichkeit ungeistig ist. Das damit verbundene Schicksal der Objektivationen als *Wiedervergeisterung* in Personen ist Aneignung und Änderung des Sinnes. So ist das Werk, das spätere Generationen betrachten werden, nicht mehr das ursprüngliche, wobei die Änderung des Sinnes durch die Auffassung neuer Generationen auch auf das körperliche Schicksal einwirken. Zudem verändert sich bei einer neuen Auffassung des Sinnes des Geisteswerkes der objektive Geist selbst. Diese Veränderung kann als Fortschritt, Anpassung an veränderte Situationen oder Verderbnis gedeutet werden (zum Beispiel bei Revolutionen). In dieser Bewegung, die sich immer

⁷¹ Vgl. COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 223–225.

wieder den Ursprüngen zuwendet, diese Ursprünge immer wieder neu und anders versteht und über sie hinausgeht, zeigt sich letztlich die Einheit eines bestimmten objektiven Geistes und der Gemeinschaft. Dabei sorgt der objektivierte Geist dafür, dass Zeitgenossen und Generationen, die Gemeinschaft mit ihren Mitlebenden, Vorfahren und Nachkommen, eine geistige Einheit bilden.⁷²

Eine Person einer Gemeinschaft gehört meist mehreren Gemeinschaften (zugleich) an, da die Geistesgebiete zunehmend gegen einander abgegrenzt und selbstständig geworden sind. Es geht bei der inneren Bewegung des Geistes auch um diese Geistesgebiete, Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Staat, Kunst und Religion. Das Auseinandertreten der Sachgebiete ist notwendig, obwohl es Personen und Gemeinschaften verarmt. Jede Geistestätigkeit bedarf nämlich der Ergänzung durch alle anderen. Die Einheit der Wissenschaft wird dennoch dauerndes Strebensziel der wissenschaftlichen Arbeit bleiben. Dieses Einheitsstreben tritt der Spezialisierung entgegen, der Verschiedenheit der Einstellungen, die das Einheitsstreben letztlich hemmen. Eine letzte Einigung muss im *Glauben* gesucht werden, bei Gott, der um den Sinn unseres Strebens weiß und es genau so will. Glaube kann in diesem Zusammenhang nur wirken, wenn er alle Teile des Lebens durchdringt und somit auch in die Kämpfe des Lebens hineingezogen wird.⁷³

Bei der äußeren Bewegung des Geistes vergeistigt der Geist Ungeistiges und nimmt seinen Gehalt aus dem Leben. Wenn er herrschen will, tötet er die ihm gegenüberstehende Welt, die Körper und die Seelen. Für die Verwirklichung des Geistes ist Macht notwendig, so setzt sich auch höhere Geistigkeit meist nur in Verbindung mit Macht-Interessen durch. Laut Cohn ist es aber gerade die beherrschende Geistesrichtung, auf die die allem Lebendigen notwendige Selbstbehauptung und Selbsterweiterung gründet. Die Selbstbehauptung wird vom Machtwillen befreit, indem sich das rein erkennende Subjekt an die Stelle des individuellen Lebewesens setzt. Der verstehende Geist erkennt die im Leben als solchem enthaltenen Werte. Leben bedeutet zunächst Selbstbehauptung und im Konfliktfalle Feindschaft gegen anderes Leben, gegen Fremde und Außenstehende. Gleichsam erlebt man Furcht vor dem Anderen und den Willen ihn zu beherrschen. All das erzeugt letztlich Hass. Wird der Machtwille in Personen und Gemeinschaften, die einem bestimmten objektiven Geiste dienen, eigenwertig, entwertet und zerstört dies den Geist. Der geistige Mensch kann durch Einleben in das Andere als Glaubender die göttliche Fülle in der Verschiedenheit der

⁷² Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, 225–229.

⁷³ Vgl. ebd., 229 f.

Glieder des Gottesreiches erleben. Er stellt dem Naturdrang folglich die Forderung entgegen, dass Verschiedenheit Liebe erzeugen soll.⁷⁴

4. Ethik bei Cohn

Cohn versteht unter Ethik „nicht die Sittlichkeit selbst, sondern die Wissenschaft vom Sittlichen.“⁷⁵ Hergeleitet wird das griechische Wort „Ethik“ für die Wissenschaft von der substantivisch gebrauchten weiblichen Form des griechischen Adjektivs *ethikos*.⁷⁶ Dahingehend bedeutet Ethik begründen, „den Grund aufsuchen, auf dem Sittlichkeit, der Gegenstand der Ethik, erwächst. Dieser Grund wurde in der Selbstüberschreitung gefunden, die in jedem Selbstbewusstsein angelegt ist.“⁷⁷ Dafür muss das Denken auf sich selbst und sein Subjekt zurückgewendet werden. Der Anfang dieser Rückwendung oder Reflexion ist zwar schon in unserer natürlichen Einstellung, die sich auf die äußeren Gegenstände richtet, enthalten, aber kann die Reflexion nicht als „natürlich“ in dem Sinne bezeichnet werden, wenn darunter das aus der ursprünglichen Einstellung von selbst Hervorgehende gemeint wird. Es bedarf der Berichtigung der Irrtümer, die aus den Mängeln unserer Sinneswahrnehmung, aus unseren Vorlieben, aus unseren Abneigungen und aus unseren Wünschen, hervorgehen, um die Dinge und Geschehnisse ohne deren subjektive Abhängigkeit zu erkennen. Wenn es uns auf das dem Selbst Gegenüberstehende ankommt, vergegenständlichen wir immerzu das zum Selbst Gehörige. Erst dann, wenn wir diese Vergegenständlichung überwinden, indem wir uns bewusst werden, dass sie dem Gemeinten nicht entspricht, tritt volle Reflexion ein.⁷⁸

4.1 Erkenntnis und Selbstüberschreitung

Wie im vorherigen Kapitel bereits ersichtlich wurde, erfolgt die Begründung der Ethik durch Reflexion. Reflexion und Einsicht sind grundlegend für die Methode der Ethik als Wissenschaft, die die ganze Fülle des sittlichen Lebens erkennen und einheitlich darstellen will. Wie die Reflexion einer Erkenntnis folgt und mit Selbstüberschreitung verbunden ist, so verhält es sich auch mit dem „Sollen“. Die Erkenntnis, die dem Sollen folgt, ist wie jede

⁷⁴ Vgl. COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, *Wirklichkeit als Aufgabe*, 230–232.

⁷⁵ Jonas COHN–Dieter-Jürgen LÖWISCH, *Selbstüberschreitung: Grundzüge der Ethik*, entworfen aus der Perspektive der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1986 (1943), 51.

⁷⁶ Vgl. COHN–LÖWISCH, *Selbstüberschreitung*, 52.

⁷⁷ Ebd., 52.

⁷⁸ Vgl. ebd., 52.

Erkenntnis mit Selbstüberschreitung verbunden. Betrachtet man eine Gemeinschaft, so stehen die Glieder dieser Gemeinschaft unter dem Einfluss der in dieser Gemeinschaft herrschenden Normen. Folgt man diesen Normen blind, gehorcht man nicht einem echten Sollen. Anders verhält es sich, wenn ich mich verpflichtet fühle, meiner Gemeinschaft zu dienen oder einem Menschen gehorche, weil ich ihn als einsichtiger anerkenne. In diesem Zusammenhang bin ich als sittlich Urteilender und dem sittlichen Urteil Gehorchender nicht mehr zentral „ich selbst“ mit meinen „selbstischen“ Interessen. Vielmehr denke und handle ich als sittlich-vernünftiges Subjekt. Es entsteht ein sittlich urteilendes Zentrum in mir, dem eine Entscheidung entspringt, wenn ich mich mit diesem Zentrum gleichsetze, die sich als „Gewissensentscheidung“ geltend macht. Diese „Stimme der sittlichen Vernunft“ ist gleichzeitig mich bindende Norm, Gesetz für meinen individuellen Willen. Alle Erkenntnis ist letztlich an mir Gegebenes gebunden. Das Sehen ist auf die Umwelt unseres Leibes gerichtet, auch wenn wir unseren Leib nur teilweise sehen und sein Inneres normalerweise gar nicht. Es scheint so, dass unser Seelenleben den äußeren Sinnen unzugänglich ist, es uns größtenteils aber trotzdem gegeben ist. Sogar unsere Selbstüberschreitung beruht auf einer von uns nicht erzeugten Eigenschaft unseres Wesens, deren Vorstufe wir in allem Lebendigen erkannt haben. Im Bemerken des Unsichtbaren erlangt man „Einsicht“, erkennt man sich schließlich selbst. Mit dem „Unsichtbaren“ sind die Hintergrundstrukturen des Geistes und des Seins, die unser Erleben erst ermöglichen, gemeint. Cohn beschreibt die Selbstüberschreitung als einen Akt, in dem das Subjekt über seine begrenzte, egozentrische Perspektive hinausgeht. Selbstüberschreitung geschieht, wenn man erkennt, dass man nicht der Mittelpunkt ist, sondern Teil eines unendlichen Gefüges, dem „Unsichtbaren“, das alles zusammenhält. Das Unsichtbare wird sichtbar, wenn man erkennt, dass unser gesamtes Dasein in ein größeres Ganzes eingebettet ist.⁷⁹ Sich selbst erkennt man dann erst wirklich, wenn man das bemerkt, was nicht „Ding“ ist. Unser Bewusstsein ist das Licht, das alles beleuchtet, aber wir können das Licht nicht direkt sehen, nur die beleuchteten Dinge. In der Selbstüberschreitung tritt man gewissermaßen aus sich hinaus und in diesem „Abstand“ zu sich selbst bemerkt man das Unsichtbare, wird man sich dieser inneren Instanz bewusst, die nicht an materielle Dinge gebunden ist.⁸⁰ (siehe Kap. 2.3; 2.3.1).

⁷⁹ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 56 f.

⁸⁰ Vgl. COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 169–172.

4.2 Guter Wille

Der zentrale Träger des sittlichen Wertes und Unwertes ist der Wille, nicht die Existenz. Dahingehend fehlt dem guten Willen nie die Einsicht in ein Sollen, sie kann aber unvollständig oder falsch sein. Auch wenn die Einsicht falsch sein sollte, hört der Wille nicht automatisch auf, gut zu sein.⁸¹ „Alles Wollen ist auf ein Ziel gerichtet, gutes Wollen also auf das Gute. Wollen setzt Selbstbewusstsein voraus; aber Selbstbewusstsein ist nicht Reflexion auf sich selbst: weder Wille überhaupt, noch guter Wille ist reflexiv. Nur die Erkenntnis, dass der gute Wille sittlich zentral ist, entstammt der Reflexion; nur die Ethik, nicht die Sittlichkeit wendet sich notwendig auf sich selbst zurück.“⁸² Laut Cohn soll man in Kants Lehre die Güte des eigenen Willens nicht als das Ziel des lebendigen sittlichen Willens verstehen, sondern vielmehr als Pflicht. Es kommt auf die Selbsterziehung an, wenn ich mich selbst zur Sittlichkeit erziehen will, denn dann bin ich auf mich selbst gerichtet und will mich zu dem objektiv Guten bereiten. Das Gute zu wollen bedeutet also, dass ich das Gute in seiner Wahrheit und seinem ganzen Umfang erkennen möchte. So wird das Streben zur sittlichen Einsicht als Aufgabe des guten Willens begreifbar. Der sittliche Mensch, der das Gute verwirklichen, erhalten oder schützen will, hat in jedem einzelnen Fall einem besonderen Sollen, dessen Inhalt seine Pflicht bildet, zu folgen. Dieser Mensch muss allgemeine und umfassende Einsicht in das Gute erlangt haben, um dann in bestimmten Situationen die sittlich richtigen Entscheidungen zu treffen.⁸³ „Die allgemeinen Eigenschaften, die eine bestimmte Klasse von Dingen, Geschehnissen oder Akten zu Gütern bestimmter Art machen, heißen Werte. So sind zwei Arten sittlicher Einsicht nötig: Wert-Einsicht, die Güter-Einsicht umfasst, und Pflicht-Einsicht.“⁸⁴ Obwohl Pflicht-Einsicht sittlich zentraler ist als Wert-Einsicht, geht normalerweise die Wert-Einsicht der Pflicht-Einsicht voraus, weil sie die Erkenntnis der künftig wesentlichen Pflichten vorbereitet. Pflicht-Einsicht ist verbunden mit einer Situation, in der ich mich befinde und die mir als sittlich bedeutsam erscheint. Dahingehend kann Pflicht-Einsicht ganz individuell sein oder allgemeine Normen vorgeben. Wert-Einsicht ist objektiv gewendet, aber an sich reflexiv und kann aus Wertnahme und Werthaltung bestimmter einzelner Güter oder aus dem Erlebnis übergreifender Übel entspringen. Anders als die Pflicht-Einsicht, objektiviert sie das in mir Vorgefundene oder mir Aufgegebene. Erkennt und anerkennt der Mensch bestimmte Arten

⁸¹ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 57.

⁸² Ebd., 57.

⁸³ Vgl. ebd., 57 f.

⁸⁴ Ebd., 58.

von Gütern und Werten als überindividuell gültig, begründet er/sie die Pflichten, die daraus folgen.⁸⁵

4.3 Arten der Selbstüberschreitung

Um sich den Arten der Selbstüberschreitung zu nähern, sollte man sich zunächst bewusst machen, dass die Selbstüberschreitung eine Art der Wandlungen des Selbst ist. Dahingehend ist mit dem menschlichen Leben eine stetige Änderung des Selbst notwendig verbunden. Junge Menschen lernen ihre Umwelt kennen, erweitern sie oder wollen immer Neues erfahren. Damit vergrößern sie den Bereich ihrer Interessen, was unmittelbar zu deren Selbst gehört. Im Alter erfolgt dann die Selbstverengung. So wandelt sich das Selbst mit dem Lebensalter. Nur in der bewussten Verlegung des Zentrums über das Selbst hinaus, findet eigentliche Selbst-Überschreitung statt. Schon allein wenn man einen Tatbestand erkennen will, wie er „an sich“ ist, ohne die eigene besondere Stellung zu ihm, muss man aus seinem/ihrem Selbst heraustreten. Die erste Art der Selbstüberschreitung kann man in der Haltung eines wissenschaftlichen Forschers erkennen, der genau einen solchen Tatbestand erkennen will. Als wahrer Forscher muss er sich in einen leidenschaftslos Urteilenden verwandeln, aus einem bestimmten Selbst in das reine Subjekt des Erkennens. Diese Überschreitung des ursprünglichen Selbst kann durch Ausschaltung oder durch Entschränkung erfolgen. Die zweite Art der Selbstüberschreitung, „gleichstellend“ oder „verstehend“ genannt, wirkt überall da, wo Lebendiges erkannt werden soll. Wir erkennen nur von unserem eigenen Leben her, was Leben ist und was die Einheit der Lebewesen bedeutet. Einzelne Prozesse in unserem Leib, die rein physikalisch-chemisch erforscht werden, werden oftmals so betrachtet, wie sie ohne Beziehung zum Gesamtleben des Organismus verlaufen. Das ist irreführend, denn dabei wird außer Betracht gelassen, welche Wirkung der erforschte Prozess zum Beispiel auf Wachstum oder Erhaltung des gesamten Organismus hat.⁸⁶

4.3.1 Werk-Selbstüberschreitung

Will ein Mensch Erkenntnis oder Wahrheit erlangen, folgt er stets einem Sollen. Lässt er selbstische Wünsche in sein erkennendes Zentrum hinein, handelt er gegen dieses Sollen. Um dies zu vermeiden, ist Selbstprüfung eine wichtige Aufgabe. Will dieser Mensch

⁸⁵ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 59 f.

⁸⁶ Vgl. ebd., 46–48.

Erkenntnis als solche wegen des Eigenwerts der Wahrheit erreichen, so ist der Imperativ des Erkennens absolut befehlend, nach Kants Terminologie „kategorisch“. Sollte mein Selbst über sein angelegtes und sich „natürlich“ entwickelndes Sein herausgehoben und so der Vollendung genähert werden, ist eine fortgesetzte Selbst-Überschreitung nötig. Eine der Richtungen dieser Selbstüberschreitungen ist die zum überindividuellen Subjekt. Eine andere Richtung wäre, dass die Gewinnung von Erkenntnissen als schöpferische Leistung erstrebt wird. Wenn ich mit ganzer Kraft und Hingabe an einem Werk arbeite, wie beispielsweise der Künstler dichtet, bildet oder musiziert, überschreite ich mich selbst. Der Künstler ist auf ästhetische Werte ausgerichtet, auf das eine besondere Ziel seiner jetzigen Arbeit. So sucht er seine Dichtung oder sein Gemälde zu vollenden. Welche Werte ihn dabei bestimmen, treten als solche erst dann hervor, wenn er über seine Arbeit nachdenkt oder von ihr zurücktritt, um sie zu überprüfen. Für Jonas Cohn bedeutet „Selbstüberschreitung ist Grund der Sittlichkeit“, dass nur wo sie eintritt, der Gegensatz „sittlich-unsittlich“ anwendbar und sittliches Urteil berechtigt ist. Weder Sittlichkeit noch Unsittlichkeit ergeben sich, wenn man sein Zentrum nicht außerhalb seines Selbst verlegen kann. Denn dann erlebt man auch kein echtes Sollen. Stellt man sein Werk über sein Selbst-Interesse, findet man Befriedigung seines Selbstgefühls. Dies bleibt auch sittlich unbedenklich, solange es bloße Folge der Hingabe ans Werk ist. Anders verhält es sich, wenn der Mensch das Werk als sein Werk will, wenn er das Streben anderer nach dem gleichen Ziel zu hindern sucht. Der Mensch kann sein Zentrum auch in seine Gemeinschaft verlegen und im Dienste seiner Gemeinschaft handeln. Die Gemeinschaft ist immerhin Teil seines erweiterten Selbst. Sein Volk, seine soziale Stellung, sein Amt gehören zu ihm/ihr selbst. Solange sich der Mensch dessen bewusst bleibt und anerkennt, dass es eben diese seine/ihre besondere Stellung ist, die das Handeln im Dienste seiner/ihrer Gemeinschaft fordert und rechtfertigt, wird eine höhere Instanz anerkannt, die dem Recht der Gemeinschaft Grenzen setzen kann.⁸⁷

4.3.2 Soziale Selbstüberschreitung

Wie bereits erläutert wurde, kann ich mein Selbst überschreiten, weil ich mir jeden Teil meines Selbst gegenüberstellen kann, also aus dem aktiven Zentrum herausverlegen kann oder sogar dazu fähig bin, das Zentrum aus dem ganzen bisher mir zugehörigen Selbst herauszuverlegen. Dabei kann ich mir eine Änderung oder die Vollendung meiner Selbst als Ziel setzen, um entweder (im Sinne der Selbsterhöhung) mein bisheriges Selbst zu

⁸⁷ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 50 f.

bereichern, oder (im Sinne der Selbsterlösung) meine als wertwidrig betrachtete Selbstigkeit auszulöschen. Das hängt ganz davon ab, ob ich mich positiv oder negativ zu meinem ursprünglichen Selbst verhalte. Natürlich kann ich mich aber auch mit einem außerselbstischen Ziel gleichsetzen. Dieses außerselbstische Ziel kann ein einzelner Mitmensch sein oder eine Gemeinschaft. Diese Art der Selbstüberschreitung wird dann als „sozial“ bezeichnet und steht der auf sachliche, in sich wertvolle Ziele gerichteten Selbstüberschreitung gegenüber. Dabei bedarf jede Art der Selbstüberschreitung auch der anderen. Ohne sachliche Arbeit bilde ich meine Anlagen nicht aus und ohne Interaktion mit Anderen werde ich mir meines Selbst nicht bewusst.⁸⁸ Cohn erwähnt in diesem Zusammenhang *Gotamo Buddha* (Gotama Buddha oder *Siddhārtha Gautama*⁸⁹), der ausschließlich auf seine eigene Vollendung gerichtet ist.⁹⁰

4.3.2.1 *Gotamo Buddha und Cohns Buddhismus Deutung*

Vollendung bedeutet bei *Siddhārtha Gautama* volles Ende, Auflösung von Ich und Selbst, Erlösung von der Unrast und dem Elend des Lebens. Um das zu erreichen, muss man alle Wünsche hinter sich lassen, allem Streben absagen, alle Bindungen an andere Menschen lösen und sich auf das große Erlöschen vorbereiten. In den Wiedergeburten muss man keine alte Schuld abbüßen und häuft keine neue Schuld an. Man erwartet dann Seligkeit, die nur als Nichts oder *Nirvāṇa*⁹¹ für den Menschen erkennbar bleibt. Auf dem Weg zur Vollendung gleicht man den anderen Menschen noch durch das Leid, das in einem, solange man lebt, nachwirkt. Das Mitleid äußert sich nur mehr in der Form, dass man es vermeidet, andere Lebewesen zu schädigen. Diese Lebensordnung auf dem Weg hin zur Erlösung, soll zum Absterben aller irdischen Lüste und Wünsche, aller unnützen Gedanken, damit zum Verschwinden der Schmerzen, zur vollkommenen Ruhe anleiten. Dahingehend stellt Cohn fest, dass Selbstvollendung nicht geeignet ist zum Leitfaden der Ethik zu werden. Dafür müsste nämlich erstmal die Frage, ob Selbstvollendung Selbsterhöhung oder Selbsterlösung ist, oder vielleicht beides enthält, geklärt werden.⁹² Als Handelnde leben wir in einer Welt, die uns, solange wir wahrhaft leben, immer neue Aufgaben und Probleme stellt und sich immer mehr erweitert. Ich bleibe immer abhängig von dem mir Gegebenen, schaffe nie aus

⁸⁸ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 60–62.

⁸⁹ Robert E. BUSWELL–Donald S. LOPEZ, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton 2014, 316.

⁹⁰ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 63.

⁹¹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 589 f.

⁹² Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 63 f.

Nichts, nie absolut. Ich kann aber als Gestaltender „schaffen“ und aus Gegebenem neue Gestalten formen. Dabei ist dem Menschen als Handelnden unter den Arten der Selbstüberschreitung die „soziale“ zentral, die auf andere Menschen und Gemeinschaften gerichtet ist.⁹³

4.3.2.2 Kritische Würdigung

Cohns Auseinandersetzung mit der Figur des *Gotamo Buddha* ist stark von der damaligen westlichen Wahrnehmung des Buddhismus als einer quietistischen Erlösungslehre geprägt. Cohn postuliert, *Siddhārtha Gautama* strebe eine radikale Selbstauflösung an, die durch die Lösung aller sozialen Bindungen und der Absage jeglichen Strebens gekennzeichnet sei. Aus dieser Sichtweise erscheint das *Nirvāṇa* lediglich als ein negatives „Nichts“ und die buddhistische Ethik als eine rein passive Vermeidung von Leid. Hierbei muss jedoch aus heutiger buddhologischer Sicht distanzierend angemerkt werden, dass Cohns Darstellung primär das monastische Ideal des frühen Buddhismus (*Arhat*⁹⁴-Ideal) fokussiert.⁹⁵ Eine solche Perspektive greift insofern zu kurz, als der frühe Buddhismus bereits in soziale und ethische Zusammenhänge eingebettet ist und keineswegs frei von gesellschaftlicher Relevanz gedacht werden kann. Im Mahāyāna-Buddhismus erfährt die dynamische und soziale Komponente dann eine Intensivierung.⁹⁶ Während Cohn die Selbstvollendung als ethischen Leitfaden ablehnt, da sie seiner Meinung nach die Weltflucht befeuert, zeigt der Pfad zur vollkommenen Buddhaschaft, dass die Erkenntnis des „Unsichtbaren“ gerade nicht zur Isolation, sondern zu einer universellen sozialen Verantwortung führt.⁹⁷ Während Cohn Mitleid lediglich als passive Vermeidung von Leid versteht, wird Mitgefühl (*karuṇā*⁹⁸) im Buddhismus als eine hochgradig aktive Kraft definiert.⁹⁹ Der *Bodhisattva*¹⁰⁰ als „Erleuchtungswesen“, ein zentrales ethisches Ideal des Mahāyāna-Buddhismus, nutzt seine gesamte Intelligenz und Kreativität, all seine Fähigkeiten (geschickte Mittel; *upāya*¹⁰¹), um Wesen dazu zu bringen, zumindest mit der Praxis des Pfades zu beginnen (aktiver

⁹³ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 83.

⁹⁴ Vgl. BUSWELL-LOPEZ, The Princeton Dictionary, 62.

⁹⁵ Paul WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations, New York²2009, 52–56.

⁹⁶ Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 81. Jahrgang (Heft 1), Münster 1997, 289–305.

⁹⁷ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 52–56.

⁹⁸ Vgl. BUSWELL-LOPEZ, The Princeton Dictionary, 424.

⁹⁹ Peter HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues, New York 2000, 27; 104.

¹⁰⁰ Perry SCHMIDT-LEUKEL–Hans Georg TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen: Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion, Gütersloh 2017, 189; Vgl. BUSWELL-LOPEZ, The Princeton Dictionary, 134.

¹⁰¹ Vgl. BUSWELL-LOPEZ, The Princeton Dictionary, 942.

Altruismus).¹⁰² Insgesamt nutzt Cohn den Buddhismus in seiner Darstellung, um sein eigenes Konzept der „sozialen Selbstüberschreitung“ durch Kontrastbildung aufzuwerten. Das aktive Gestalten in der Welt wird gegen den (vermeintlich) passiven Buddha gestellt. Wie wir aber sehen werden, ist die Selbstüberschreitung im Mahāyāna weitaus „sozialer“ und aktiver, als Cohns Interpretation des frühen Buddhismus vermuten lässt.

4.4 Wertgegensätze

Werte sind dem Menschen in bestimmten Erlebnissen gegeben, manche Objekte erlebt man als begehrenswert und manche als zu meidende. Güter und Übel, Gesollt- und Verbotensein sind gleichermaßen im Erleben begründet. Nicht alle Erlebnisse können entweder als angenehm oder als unangenehm klassifiziert werden, es gibt auch gleichgültige, gefühlsmäßig indifferente. Als Lebewesen ist der Mensch Zentrum seiner Umwelt und kann in dieser Sphäre alles auf sich als Lebewesen beziehen. Der Mensch versucht diese Sphäre zu beherrschen und all das, was er/sie als Gut erlebt, hineinzunehmen und all das, was er/sie als Übel erlebt, zu entfernen. Wertgegensätze bilden sozusagen die Verständnisgrundlage für „Leben“. Die bewusste Ablehnung all der Dinge, die uns Unlust bereiten, ist uns angeboren, so wie wir Unangenehmes unbedingt meiden wollen. Allgemein kann man hierbei zwei Wertklassen unterscheiden: Lebenswerte und Erlebenswerte. Der Erlebenswert oder Erlebens-Unwert haftet am Erlebnis als solchem, wie ein Geruch oder Geschmack. Zu den Lebenswerten hingegen gehören Werte, die das Leben und die Gesundheit fördern. An jeder Einschränkung oder Minderung der Lebendigkeit haften unmittelbar Unwerte. In diesem Zusammenhang kann eine spezielle Zentrumsverlegung stattfinden, indem ich auf den Reichtum des Erlebens oder auf Leben und Gesundheit eingestellt und ausgerichtet bin. Dabei ist zu beachten, dass sich auch das Verhältnis der Werte zueinander mit jeder neuen Einstellung des Zentrums verschiebt. Die relative Stärke der verschiedenen Werte entsprechenden Motive ändert sich. Dabei ist der Mensch auch in der Lage sich eine bestimmte Einstellung vorzusetzen oder vorzuschreiben, beispielsweise wenn man krank ist, nur mehr an das zu denken, was einen gesund machen könnte. Deshalb besitzt der Mensch auch die Fähigkeit, zu verschiedenen Gütern und Übeln, Wert-Arten und Werthaltungen in verschiedener Weise Stellung zu nehmen. Zusätzlich kann er sich bestimmte Werte und Güter zum Ziel setzen oder ihnen seine Zustimmung entziehen. Der Mensch kann Werte und Unwerte, Güter und Übel willentlich annehmen oder ablehnen. Beispielsweise erkennt der

¹⁰² Rupert GETHIN, *The Foundation of Buddhism*, Oxford 1998, 228 f.

Mensch gewisse Lüste als gesundheitsschädigend, beachtet diese Schädigung aber nicht, weil diese den Genuss des Augenblicks, der allein sicher ist, stört. Oder der Mensch entschließt sich, auf gewisse Vergnügungen künftig zu verzichten, gerade weil sie seine/ihre Gesundheit schädigen. Solche Entschlüsse betreffen nur einen Teil des Lebens oder haben nur eine begrenzte Zeitdauer im Blick. Die Entscheidung zwischen Erhöhung des Selbst und Erlösung vom Selbst hingegen hat mit dem ganzen Leben zu tun. Selbsterhöhung ist damit verbunden, dass man das Selbst als unvollkommen, als der Erhöhung und Verbesserung bedürftig, ansieht.¹⁰³

4.5 Selbstbewusstsein

Wenn „ich“ mich „dir“ entgegensetze, gewinnt das Wort „ich“ erst seinen Sinn. Nur im Du-Erlebnis gewinne ich Selbstbewusstsein.¹⁰⁴ In der Du-Erfahrung erkenne ich, „was mein Selbst als ein besonderes, von jedem anderen verschiedenes auszeichnet.“¹⁰⁵ So bin ich in der Lage mir besondere Eigenschaften zuzuerkennen. Hierbei besteht eine Wechselwirkung zwischen Ich- und Du-Erkenntnis, wenn Cohn schreibt: „nur wenn ich sehe, wie mein Tun auf andere wirkt, wird es auch mir selbst zu einer Offenbarung meines verborgenen Wesens.“¹⁰⁶ Du-Erfahrung ist nämlich nur möglich, weil jeder zugleich sich selbst erfährt. Durch die Erfahrung meiner selbst, was ich mit meinem Leib oder mit „ich selbst“ meine, wird mir bewusst, wie der andere sich selbst oder seinen Leib erfährt. Dabei habe ich gewisse erste Maßstäbe hinsichtlich meiner Anlagen, Kraft oder Lust, die ich allmählich, aber nie völlig, durch einen erfahrungsgemäßen Durchschnitt oder eine ideale Norm ersetzen werde. Um zu erkennen, was ein bestimmter anderer Mensch will, fühlt, erleidet oder tut, muss ich mich auf seinen/ihren Standpunkt stellen. Folglich muss ich mein Selbst überschreiten, mein Zentrum aus mir herausverlegen, um mich vollkommen in ihn/ihr hineinzusetzen. Dennoch bleibe ich dabei ich selbst. Das Zentrum, das ins Du verschoben wurde, bleibt dem ursprünglichen Zentrum untergeordnet. Indem ich die Ansprüche des bestimmten anderen Menschen und meine Ansprüche, die ich ihm gegenüber vertrete, wahrnehme, erkenne ich, dass mein Gegenüber mir formal gleich ist. So wandle ich mich in ein drittes, mir und ihm übergeordnetes erkennendes Subjekt um. Jene Ansprüche, die ich an andere stelle, haben die anderen aber auch an mich, wenn sie mir als Du entgentreten. Sie lassen sich als

¹⁰³ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 68–74.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., 85 f.

¹⁰⁵ Ebd., 86.

¹⁰⁶ Ebd., 86.

allgemeine Pflichten gegen jeden, der mir als Du gegenübertritt, begreifen. Diese Pflichten sind im Sinne der „goldenen Regel“ zu verstehen: Andere so zu behandeln, wie du von ihnen behandelt werden möchtest. Dabei hat der andere aber nicht ein Vorrecht vor mir, sondern die Goldene Regel schränkt die Rechte jedes anderen genauso ein wie meine Rechte. Die Normen, die sich von der Goldenen Regel ableiten lassen, setzen sich in jeder Gemeinschaft durch und bilden so eine notwendige Bedingung sozialer Ordnung.¹⁰⁷

5. Wirklichkeit als Aufgabe – Selbstüberschreitung als Weg

Cohn betont immer wieder, dass Ethik als Wissenschaft eine wechselseitige Vermittlung zwischen Gefühl (Erleben, Wertintention) und Vernunft (System, Begriff, Reflexion) leisten muss: „[...] dass es Aufgabe der Ethik als Wissenschaft ist, das Gefühl zum Gedanken, zur Vernunft zu erheben, und dass andererseits Vernunft nicht aus sich allein heraus ein System schaffen kann, sondern dazu immer wieder das unmittelbare Erleben, das Gefühl im weitesten Sinne des Wortes aufnehmen, ‘vernehmen’ muss. Aus dem Gegensatz ist so eine immer von neuem zu lösende Aufgabe geworden.“¹⁰⁸

Gefühl eröffnet die Erfahrung des Guten, noch vor jeder begrifflichen Fassung. Es ist der ursprüngliche Ort des Wertes. Vernunft ist die reflektierende und ordnende Instanz, die das Gefühl zur Form des Gedankens erhebt, ohne es zu verneinen. Die Ethik hat also die Aufgabe, zwischen diesen beiden Polen ständig zu vermitteln, da keiner von beiden für sich allein hinreichend ist. Das Wirkliche ist dabei weder bloße Gegebenheit noch bloßes System, sondern ein Prozess ständiger Selbstüberschreitung (Aufgabe).¹⁰⁹

5.1 Triebe und Neigungen

Wie bereits ersichtlich wurde, sind Vernunft und Gefühl als Pole der Ethik aufeinander angewiesen. So erkannte bereits Kant, dass das Vernunftgesetz nur wirksam werden kann, wenn es von einem Gefühl begleitet ist, da Gefühle als *Triebfedern* zum Handeln nötig sind. Dieses Gefühl entspringt jedoch keiner Neigung, sondern der Erhabenheit des Gesetzes, die letztlich Achtung hervorruft. Macht man diese Achtung dann zur Triebfeder, handelt man sittlich. Entscheide und handle ich wahrhaft gut, entscheidet nicht meine individuelle Person,

¹⁰⁷ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 85–91.

¹⁰⁸ Ebd., 91.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 91–97.

sondern die in mir verwirklichte allgemeine Vernunft.¹¹⁰ Cohn differenziert in diesem Zusammenhang zwischen Triebfeder und Beweggrund. Wir helfen einem Menschen etwa aus Einsicht in seine Hilfsbedürftigkeit (Beweggrund) oder aus Mitleid mit ihm (Triebfeder). Die Triebfeder ist nie nur passives Gefühl, sondern verbunden mit Streben oder Bewegungstendenz. Dadurch wird das Gefühl zur Hinneigung zum Handeln und konstituiert dessen eigentliche Dynamik. Sollte das mit dem Streben verbundene Gefühl so stark sein, dass es unmittelbar in Bewegung übergeht, nennt man das Handeln triebhaft. Dabei gibt es angelegte Neigungen, die von Anfang an im Menschen angelegt sind, manchmal aber auch erst beim Eintreten eines bestimmten Reifezustandes, zum Beispiel mit der Pubertät, wirksam werden. Angelegt ist im Menschen auch die Möglichkeit zum Erwerb von sekundären Neigungen und Triebe. Diese entstehen meist unter bestimmten Umweltbedingungen, wobei Umweltbedingungen auch die primär angelegten Triebe beeinflussen und abändern können. So sollte man bei jedem Trieb fragen, was denn an ihm angelegt und was erworben ist. Erworbene Züge können, wenn sie ausreichend festgeworden sind, letztlich wie angelegte wirken. Wird eine Neigung nicht nur gefühlt, sondern vom bewussten Willen bejaht, kann ich bewusst dieser Neigung folgen oder ihr meinen Willen entgegensetzen und sie so nur bedingt bejahen. Eine solche Neigung zeugt von Gesinnung, die vom Menschen häufig in Maximen formuliert wird und das Handeln eines Menschen leitet. Aus dieser in Maximen formulierten Gesinnung können Gewohnheiten entstehen, wobei die meisten Gewohnheiten einfach durch Wiederholung bestimmter Handlungsweisen erzeugt werden. Wenn sich der Mensch dieser erzeugten Gewohnheiten bewusst wird, kann wiederum Gesinnung entstehen, da sich der Mensch bewusst diese Regelmäßigkeit wünscht. Auch der sich selbst Überschreitende kann in sich eine Gesinnung ausbilden. Erst diese ist einem Ziel, das außerhalb des Gegebenen liegt, besonders zugewandt. Die Gesinnung ist letztlich auch das, was dem Werte des Menschen (gut/sittlich) entspricht und das ganze Wesen zu einer Einheit zusammenfasst. Das Einheitsprinzip des Menschen ist das Gute, so ist er im Gehorsam gegen das Sollen geeinigt. Ihm folgt er, will in jeder besonderen Lage das Gute tun. Der sittliche Wille ist hierbei ethisch zentral, denn nur so erscheint der Mensch der Umwendung und Ausbildung einer neuen sittlichen Gesinnung fähig.¹¹¹ Man kann zwei sittliche soziale Grundgesinnungen unterscheiden, die sich einzelnen Menschen zuwenden. Die Pflichtgesinnung (Aufnahme der Pflicht in den Willen) und die positive Wertgesinnung (positiven Haltung zu allen Werten unter

¹¹⁰ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 94 f.

¹¹¹ Vgl. ebd., 97–102.

Anerkennung ihrer verschiedenen Höhe und Nähe). Der Pflichtgesinnung entspricht sozial die Gerechtigkeit, der positiven Wertgesinnung das Wohlwollen. Die unbeschränkte Herrschaft selbstischer Neigungen, das Beharren beim bestehenden Selbst und die Zentralität dieses Selbst hingegen widerstreiten der Selbstüberschreitung. Diese bewusste Gesinnung als „Egoismus“ führt dazu, dass wir die Ansprüche anderer und die Erhöhung des eigenen Selbst vernachlässigen. Um dem entgegenzuwirken, ist es notwendig, sich erstens selbst als den sich Überschreitenden zu erkennen, und zweitens, müssen diese selbstischen Neigungen unter sittlicher Kontrolle gehalten werden. Üble Tendenzen und Taten entspringen meist falscher Selbstüberschreitung. Dahingehend sollen wir uns zu Werten und Gütern umfassend positiv verhalten, aber auch verhindern, dass sich einzelne von ihnen eine Bedeutung anmaßen, die ihnen nicht zukommt.¹¹²

5.2 Mitgefühl als ethische Triebkraft: Cohns Analyse von Mitleid, Mitfreude und wohlwollender Selbstüberschreitung

Mitgefühl begleitet jede wohlwollende Gesinnung und gliedert sich in Mitfreude und Mitleid. Für Cohn ist Mitleid nicht das Leid des Anderen, sondern mein Leiden an seinem Leid. Im Unterschied zu „Gefühlsansteckungen“ wie Lachen oder Weinen handelt es sich bei Mitleid und Mitfreude nicht um eine unwillkürliche emotionale Übertragung, die das Subjekt in eine bestimmte Stimmung hineinzieht, sondern um eine reflektierte Anteilnahme, die in der Sphäre des sittlichen Handelns verankert ist. Während Mitleid unmittelbar zur Tat anregt und somit als stärkeres Motiv des Handelns wichtiger ist, bleibt Mitfreude häufig auf wohlwollendes Betrachten beschränkt. Cohn erklärt mit Verweis auf Baruch de Spinoza (1632–1677), dass Mitleid ein dem Menschen natürlicher Affekt ist. Der vernunftgeleitete Mensch handelt nicht aus bloßem Mit-Leiden, sondern aus dem vernünftigen Bestreben, Leid zu vermeiden und zu lindern. Damit gewinnt das Mitleid den Charakter einer ethisch geregelten Selbstüberschreitung: Der Wert der tätigen Zuwendung übersteigt den Unwert des erfahrenen Leids. Zugleich ist jedes Mitleid begleitet vom Bewusstsein der eigenen Leidensbedrohtheit, wodurch sich der Mitfühlende mit dem Leidenden gleichstellen soll. Laut Cohn setzt der Leidende nämlich im Helfer schon das Bewusstsein der Überlegenheit voraus und kann sich durch Mitleid dann noch mehr gedemütigt fühlen. Daher muss mitleidige Gesinnung auch gepflegt werden, um Anlagen zu Schadenfreude und

¹¹² Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 105–107.

Grausamkeit zu überwinden. Eine „Entartung“ des Mitleids wird vermieden, wenn es sich in tätiges Mitleid verwandelt und sich mit Freude am gesunden Leben verbindet, etwa in der sorgenden Zuwendung zu einem geliebten Wesen.¹¹³

5.3 Charakterbildung als Form der Selbstvollendung

Wie bereits ersichtlich wurde, konstituieren sich „Selbst“ und „Ich“ in der Beziehung zu anderen und in der Unterscheidung von ihnen. Selbstbewusstsein und der Wille zur Selbstüberschreitung entstehen somit erst im sozialen Bezug. In der Gemeinschaft entfaltet der Mensch seine Anlagen, sucht einen für sich geeigneten Beruf zu erlernen und bildet sich durch Arbeit an Werken.¹¹⁴ Als selbstbewusstes Wesen wird der Mensch der Selbstüberschreitung fähig. Er kann sich selbst gegenüber treten, erkennt sich als Mitte seiner Umwelt, kann sein eigenes Werden reflektieren und sein gegenwärtiges Selbst mit früheren Zuständen vergleichen. Diese Fähigkeit zur Erinnerung ermöglicht es ihm, Wandel zu erkennen und sein Handeln auf ein dauerndes Wohl auszurichten.¹¹⁵ Soziale Rücksichten und äußere Bedingungen begrenzen jedoch häufig die Möglichkeit individueller Selbstverwirklichung oder Selbstvollendung. Es ergeben sich Spannungen zwischen persönlicher Entfaltung, Verpflichtung und Ansprüche einer unvollkommenen Gemeinschaft, aus denen Verzicht und Einsicht erwachsen. Hier findet schließlich charakterliche Reifung statt. Wo das Ziel reiner Selbstvollendung unerreichbar bleibt, tritt die Bildung des moralischen Charakters an dessen Stelle.¹¹⁶ Um zu vermeiden, dass ein selbstbewusster Charakter selbstisch bleibt, also nicht sittlich wird, kein über sich stehendes Sollen anerkennt und nur seinem Eigenwillen folgt, bedarf es echter Selbstüberschreitung. Sie bildet eine Voraussetzung der Sittlichkeit und verlangt die Verlagerung des Zentrums vom Eigeninteresse zu einem übergeordneten, allgemeingültigen Sollen. Beispielsweise kann an die Stelle des ursprünglich selbstischen Zentrums das Ethos einer Gemeinschaft treten. Erkennt der Einzelne dieses Ethos als verpflichtend an, besteht die Möglichkeit, dass sich der selbstische Charakter in einen überselbstisch orientierten, einem Sollen folgenden, also subjektiv sittlichen Charakter verwandelt. Dafür wird das Ethos der Gemeinschaft zunächst in den Willen aufgenommen. Diesem Ethos ordnet der Mensch sein Selbst dann unter und dient seinen Anlagen gemäß der Gemeinschaft. Sollte einer Anlage ein von der

¹¹³ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 108–110.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 125 f.

¹¹⁵ Vgl. ebd., 123.

¹¹⁶ Vgl. ebd., 126 f.

Gemeinschaft anerkanntes Werk entsprechen, kann dieses auch dauerhaft ins Zentrum treten. Dennoch bleibt diese Form der Selbst-Überschreitung unvollständig, solange der Mensch nicht fähig ist, sich seiner Gemeinschaft und seinem Werk selbstkritisch gegenüberzustellen, beides in Frage zu stellen oder zu beurteilen. Erst das macht letztlich eine Person aus. Sich zu einer Person zu entwickeln ist in diesem Zusammenhang nötig, um einen voll befreiten Charakter erwerben zu können. Echte sittliche Persönlichkeit wird erlangt durch die Erkenntnis letzter sittlicher Normen, durch die bewusste Unterordnung unter ein überselbstisches Sollen. Der sich zur Person entwickelnde Mensch sollte eine ihm entsprechende Lebenshaltung oder Aufgabe finden, damit eine persönliche (glückliche) Einheit entstehen kann. Diese charakterliche Einheit ist kein gegebener Zustand, sondern Resultat fortwährender Arbeit am Selbst, eine lebenslange Aufgabe, die selten vollendet, doch stets anzustreben ist. Ein solcher in sich einheitlicher sittlicher Charakter ordnet die einander widerstreitenden Anlagen, Neigungen und Triebe um das Zentrum seiner Aufgabe und bringt sie so in Harmonie. Aus dieser Einheit des Willens und der Gesinnung erwächst sittliches Handeln als Ausdruck des ganzen Wesens. Charakterbildung bedeutet in diesem Zusammenhang Selbstvollendung, die Verwirklichung der inneren Einheit des Menschen, und zugleich das Ziel seiner Selbsterhöhung.¹¹⁷

5.4 Von der Wertethik zur Mahāyāna-buddhistischen Praxisphilosophie

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass Jonas Cohn Ethik nicht als starres Normensystem versteht, sondern als dynamischen Prozess der Selbstüberschreitung und Wirklichkeitsgestaltung. Das Subjekt verwirklicht sich dabei erst in der Orientierung an überindividuellen Werten und in der fortwährenden Aufgabe, Wirklichkeit ethisch zu durchformen. Erkenntnis, Geist und sittliches Handeln stehen bei Cohn in einem engen Zusammenhang und verweisen auf eine Wirklichkeit, die niemals vollständig abgeschlossen ist.

An diesem Punkt eröffnet sich die Möglichkeit eines Vergleichs mit dem Mahāyāna-Buddhismus. Auch dort wird das menschliche Leben nicht als statischer Zustand verstanden, sondern als Weg der Transformation. Die buddhistische Praxis richtet sich dabei nicht allein auf individuelle Erlösung, sondern auf die Überwindung egozentrischer Verhaftung

¹¹⁷ Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 130–133.

zugunsten eines umfassenden Mitgefühls mit allen Lebewesen. Besonders im Bodhisattva-Ideal zeigt sich ein Ethos, das Selbstüberschreitung und Weltbezug miteinander verbindet.

Bevor jedoch die weiteren Vergleichspunkte entwickelt werden können, ist es notwendig, zentrale Grundbegriffe und Denkfiguren des Mahāyāna-Buddhismus näher darzustellen. Im folgenden Teil werden daher zunächst die metaphysischen und ethischen Grundlagen des Mahāyāna behandelt. Im Mittelpunkt stehen dabei insbesondere das Mitgefühl, die Praxis der sechs Vollkommenheiten, die Lehre von der Leerheit und das Bodhisattva-Ideal. Diese Konzepte bilden die Grundlage für den anschließenden Vergleich mit Cohns Wertethik und Religionsphilosophie.

II. Mahāyāna-Buddhismus

6. Die vier edlen Wahrheiten als der menschliche Zustand

Buddha fasste die Grundstruktur menschlicher Existenz in den *Vier Edlen Wahrheiten* zusammen: Das Leben ist von Leiden (*duḥkha*¹¹⁸) geprägt (1); dieses Leiden hat eine Ursache (2); Leiden kann überwunden werden (3) und der *Edle Achtfache Pfad* kann sein Ende herbeiführen (4). Buddhistisch ethisches Denken beginnt mit dem existentiellen Problem des Leidens. Das Leben ist Leiden und vollzieht sich in einer endlosen und fortwährenden Abfolge von Höhen und Tiefen, Gewinnen und Verlusten, Wiedergeburt und Tod – einem Kreislauf (*saṃsāra*¹¹⁹), der durch das Streben nach beständigem Glück und die Abwehr von Leid aufrechterhalten wird.¹²⁰ Hierbei lässt sich ein Schema von drei Arten der Leidhaftigkeit unterscheiden: die psychologische Leidhaftigkeit des Schmerzes, die metaphysische Leidhaftigkeit der verursachten Daseinsfaktoren und die in ungünstiger Veränderung oder Verfall begründete Leidhaftigkeit.¹²¹ Bei Leid (*duḥkha*) handelt es sich folglich um ein vielschichtiges Phänomen. Es ist damit nicht nur das individuelle Leiderleben gemeint, sondern auch das intersubjektiv und kollektiv verursachte Leid und die Leidenszufügung selbst. Das subjektive Leiderleben und die intersubjektive

¹¹⁸ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, Princeton Dictionary, 270 f.; i.e. verbreitete Hauptkategorien: Leid verursacht durch körperliches und seelisches Leiden, Leid verursacht durch Veränderung, Leid verursacht durch Konditionierung; Sechs Leiden nach Nāgārjunas *Suhṛllekha*: Ungewissheit, Unersättlichkeit, wiederholtes Ablegen des Körpers, wiederholte Wiedergeburt, wiederholter Abstieg vom Himmel in die Tiefe und das Alleinsein bei Tod und Wiedergeburt.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 757 f.

¹²⁰ Maria HEIM, Cambridge Elements, Buddhist Ethics, Cambridge 2020, 5–8.

¹²¹ Lambert SCHMITHAUSEN, Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit, Sonderdruck der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Suppl. III, 2, Wiesbaden 1977, 919.

Leidenszufigung haben letztlich dieselbe existentielle Wurzel („Durst“). Der Mensch erwartet seine Erfüllung fälschlicherweise von den vergänglichen Dingen dieser Welt und klammert sich an diese. Konkret äußert sich dieser „Durst“ (*tanhā*; *trṣṇā*¹²²) oder die Anhaftung in Gier, Hass und Verblendung. Die damit einhergehende Frustration gilt als eigentliche Wurzel des subjektiven Leiderlebens und die aus dem „Durst“ resultierende selbstsüchtige Gier und der Hass sind schließlich die Ursachen intersubjektiver Leidenszufigung. Jede Anstrengung zur Überwindung der Leidensursachen besitzt somit auch eine intersubjektive und zugleich politische Dimension. Dahingehend sollen nach buddhistischer Auffassung die gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen, die das gemeinsame Leben regeln, so geordnet werden, dass sie leiderzeugenden Faktoren möglichst gering oder wirkungslos bleiben.¹²³ Endet das Leiden, endet somit auch das Verlangen. Beides ist *Nirvāṇa*, die vollkommene Freiheit von der Kontingenz und dem Leiden, die das menschliche Leben sonst prägen. Ein Zustand, der dem *Samsāra* gänzlich entrückt ist. Der Weg zur Überwindung des Leidens, die vierte Wahrheit, besteht im Edlen Achtfachen Pfad (*Āryāṣṭāṅgamārga*). Er umfasst acht spezifische Übungen¹²⁴, die zur Läuterung von Einsicht, Handeln und geistiger Haltung führen und auf diese Weise die Voraussetzung für das Erreichen des *Nirvāṇa* schaffen soll.¹²⁵

7. Der Edle Achtfache Pfad

Um die Befreiung von „Durst“, Anhaftung und dem daraus resultierenden Leid zu erlangen, sollte man sich auch mit dem edlen achtfachen Pfad auseinandersetzen. Dieser Pfad ist wesentlicher Bestandteil der ersten Lehrrede des Buddha (*Dharmacakrapravartanasūtra*, *Rede über das Drehen des Rades des Dharma*). Nach seiner Erleuchtung und dem in-Bewegung-Setzen des Rads des Dharma¹²⁶ predigt Buddha einen Mittelweg zwischen sinnlicher Genusssucht und völliger Askese, den er mit dem edlen achtfachen Pfad

¹²² Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary* 926. Begierde nach Sinnlichkeit, nach fortdauernder Existenz und Begierde nach Nichtsein; Durst nach sinnlicher Erfahrung visueller, auditiver, olfaktorischer, gustatorischer, taktiler und mentaler Objekte.

¹²³ Vgl. SCHMIDT–LEUKEL, *Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus*, 301.

¹²⁴ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 1079; rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung.

¹²⁵ Vgl. HEIM, *Cambridge Elements*, 5–8.

¹²⁶ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 242 f.

gleichsetzt.¹²⁷ Dieser Pfad beinhaltet acht wichtige Bereiche¹²⁸, innerhalb derer man nach persönlicher Weiterentwicklung streben soll. Er gibt praktisch die allgemeine ethische Disziplin vor und unterteilt sich in die drei Säulen: Ethik (*śīla*¹²⁹), Meditation (*samādhi*¹³⁰) und Weisheit (*prajñā*¹³¹). Die acht Teile des Pfades werden den drei Prinzipien zugeordnet und sind nicht als aufeinanderfolgende Stufen, sondern als sich gegenseitig bedingende Faktoren zu verstehen. Erreicht man Fortschritt in einem Bereich, so wirkt sich dies auch auf den Fortschritt in den anderen Bereichen aus. Folgt man der buddhistischen Vorstellung, dass die Art, wie wir leben, davon abhängt, wie wir unser Leben wahrnehmen und verstehen, so setzt Moral (ein moralisch gutes Leben) Einsicht voraus, um zu verstehen was im und am Leben wirklich wichtig ist. Und um diese Einsicht zu erwecken, bedarf es schließlich der Meditation.¹³² So führt die mentale Konzentration (*samādhi*) in ihrer höchsten Form zur Erlangung der meditativen Versenkung (*dhyāna*, *jhāna*).¹³³ Dabei wird der Geist von äußeren Sinnesreizen abgewendet und vollständig in ein ideelles Meditationsobjekt versenkt.¹³⁴ In den Mahāyāna-Sutras werden verschiedene tiefe Meditationserfahrungen als *Samādhis* beschrieben.¹³⁵ Zusätzlich dazu wird der *Bodhisattva*-Weg als die allmähliche Entwicklung von sechs (oder zehn) Tugenden oder „Vollkommenheiten“ (*pāramitā*¹³⁶) beschrieben. Diese zehn Stufen skizzieren die spezifische psychologische Transformation des Praktizierenden hin zur universellen Erlösung. Die Entwicklung der Vollkommenheiten erfolgt über zehn spirituelle Stufen, wobei die individuelle Disziplin des achtegliedrigen Pfades in eine übergeordnete, altruistische Dynamik übergeht. Der Praktizierende nutzt die ethische Basis, um schrittweise Tugenden zu vervollkommen.¹³⁷

¹²⁷ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 239.

¹²⁸ Rechte Erkenntnis, Rechte Gesinnung/Absicht, Rechte Rede, Rechte Tat, Rechter Lebenserwerb, Rechte Anstrengung, Rechte Achtsamkeit, Rechte Sammlung/Konzentration; Vgl. SCHMIDT LEUKEL–TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen, 84.

¹²⁹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 821 f.

¹³⁰ Vgl. ebd., 743. Fähigkeit, den Fokus oder die „Einsgerichtetheit“ des Geistes auf ein bestimmtes Konzentrationsobjekt zu richten und aufrechtzuerhalten.

¹³¹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 655. Spezifisches Verständnis der Realität oder Natur der Wirklichkeit, das gewöhnliche Verständnis übersteigt; Weisheit des Lernens, der Reflexion, der Kultivierung.

¹³² SCHMIDT-LEUKEL–TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen, 84 f.

¹³³ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 743.

¹³⁴ Vgl. ebd., 383 f.

¹³⁵ Vgl. ebd., 743.

¹³⁶ Siehe Kap. 7.4; Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 624.

¹³⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL–TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen, 84 f.

7.1 Die Prinzipien des Pfades

Wie bereits erläutert, gibt es drei Struktur-Prinzipien des Edlen Achtfachen Pfades: Einsicht/Weisheit, Moral und Meditation. Als sechste der sechs Vollkommenheiten, die auf dem Bodhisattva-Pfad praktiziert werden, wird die Vollkommenheit der Weisheit auch manches Mal als das Wissen um die Leerheit definiert. *Prajñāpāramitā* oder „Vollkommenheit der Weisheit“, bezieht sich auf die Weisheit, durch die Bodhisattvas die Buddhaschaft erlangten, sowie auf eine Textgattung, in der diese Weisheit dargelegt wird. Oftmals wird diese Art der Weisheit so verstanden, dass sie weder einen Akteur noch ein Objekt oder eine Handlung als letztlich real begreift.¹³⁸ Die Moral als solche bildet als zweite der sechs Vollkommenheiten einen inneren Bestandteil des Heilswegs, weil sie ein Teil jenes erlösenden Prozesses ist, der darin besteht, Anhaftung und „Durst“ (Wurzeln des Leids) zu überwinden. *Śīla* bezeichnet jene Praktiken, deren Ziel es ist, nicht tugendhafte Handlungen in Bezug auf Körper und Rede einzuschränken. Bei der Führung eines moralisch guten Lebens ergibt sich folglich ein doppelter Nutzen. Nicht nur wird *Anderen* geholfen, sondern auch die eigene karmische Neigung wird positiv beeinflusst. Die Moral leistet somit einen Beitrag zum endgültigen Erlangen der Erleuchtung (*bodhi*).¹³⁹ Meditation (*dhyāna*) als fünfte Vollkommenheit bezeichnet das Bemühen, bestimmte Geisteszustände zu entwickeln und zu kultivieren, die der Erleuchtung förderlich sind. Dieses Bemühen ist mit spirituellen Übungen und mit Training in mentaler Erfahrung verbunden.¹⁴⁰ Meditation und Weisheit als letzte beiden der sechs Vollkommenheiten bilden nicht nur den Höhepunkt der Abfolge, sondern stellen auch die persönlichen Kräfte dar, auf denen die gesamte Struktur gründet. Alle anderen *Pāramitās* weisen auf Meditation und Weisheit hin und führen zu ihnen während diese beiden die anderen von Anfang an leiten.¹⁴¹

7.2 Karma und karmische Fruchtbarkeit

Um uns dem Bodhisattva-Pfad anzunähern, müssen wir zuvor kurz klären, was Karma bedeutet und was mit karmischer Fruchtbarkeit als Voraussetzung für das Erlangen des Gedankens der Erleuchtung (*bodhicitta*¹⁴²; siehe Kap. 7.4), gemeint ist.

¹³⁸ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 656 f.

¹³⁹ Vgl. SCHMIDT–LEUKEL–TÜRSTIG, *Buddhismus Verstehen*, 128–131.

¹⁴⁰ Dale S. WRIGHT, *The six perfections: Buddhism and the cultivation of character*. New York 2009, 174.

¹⁴¹ Vgl. ebd., 175.

¹⁴² Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 130 f.

Karma bedeutet schlicht „Handlung“ oder „Tat“ und bezeichnet das Gesetz von Ursache und Wirkung auf moralischer Ebene. Entscheidend ist die Absicht (*cetanā*¹⁴³) der bewussten Handlungen eines Wesens im Bezug auf Körper, Rede und Geist. Alles, was mit einer bewussten Absicht (Gier, Hass, Verblendung oder deren Gegenteile) oder Willenskraft getan, gesagt oder auch nur gedacht wird, erzeugt karmische Spuren. So gilt eine Wiedergeburt in den niederen Daseinsebenen als Folge von relativ unheilbarem oder schlechtem Karma, eine Wiedergeburt in den höheren Daseinsebenen als Folge von relativ heilsamem oder gutem Karma. Das *Samsāra* wird durch das Gesetz des Karma gesteuert und bildet keine lineare Leiter zur Erlösung, sondern ein richtungsloses Wandern durch die verschiedenen Daseinsbereiche. Während die Befreiung theoretisch aus fast allen höheren Sphären möglich ist, verharren Wesen meist in einem zyklischen Auf- und Abstieg zwischen Glück und Leid, da ihre Handlungen sie ohne inhärentes Ziel durch den Kreislauf der Wiedergeburten treiben.¹⁴⁴ Karma wird zusammenfassend als Naturgesetz verstanden. Die Bestimmung erfolgt durch die Motivation einer Handlung, ob sie von Mitgefühl oder Egoismus geleitet ist, durch die Ausführung, also wie die Tat vollendet wird, und das Ergebnis, ob die Tat langfristig zu Leid oder zum Wohl für sich und andere führt. Dahingehend kann man zwischen einer *puñña*-Handlung, die den Geist reinigt und zu zukünftigem Glück führt, und einer karmisch unfruchtbaren (*apuñña*-) Handlung unterscheiden. *Puñña* meint etwas, das aus eigener Kraft positive Ergebnisse hervorbringt und wird auch als „karmisch fruchtbar“ übersetzt. *Apuñña*-Handlungen bringen keine angenehmen, sondern nur bittere „Früchte“ hervor. Karmische Fruchtbarkeit beschreibt dann einen Zustand, in dem die Person durch frühere heilsame Taten eine ethische und geistige Empfänglichkeit entwickelt hat. Hat man in der Vergangenheit folglich oft nachgefragt, was moralisch heilsam ist, so ist die karmische Frucht davon eine große Weisheit. Das Streben nach ethischem Wissen führt dann dazu, dass man eine hohe Auffassungsgabe besitzt. Nur jemand, der „stark an Weisheit“ ist und eine gewisse geistige Klarheit besitzt, kann die komplexen Zusammenhänge des Leidens erfassen und die Notwendigkeit erkennen, alle Wesen zu erlösen. Ohne diese Weisheit (als Frucht früherer Taten) würde der Gedanke der Erleuchtung (*bodhicitta*) gar nicht entstehen. So muss zunächst der „Boden“ (der Geist) durch ethische Disziplin und Großzügigkeit vorbereitet sein, damit der „Samen“ des Erleuchtungsgedankens aufgehen kann. Ohne dieses

¹⁴³ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 173.

¹⁴⁴ Vgl. GETHIN, The Foundations of Buddhism, 119 f.

Fundament fehlt die nötige Stabilität, um die unermessliche Aufgabe des Bodhisattvas zu tragen.¹⁴⁵

7.3 Die Lehre von der Leerheit

Grundlegend für die Lehre von der Leerheit (*śūnyatā*¹⁴⁶) im Mahāyāna-Buddhismus ist die durch Nāgārjuna (zweites bis drittes Jahrhundert n.Chr.) begründete *Madhyamaka*-Schule, die diese Lehre systematisch ausarbeitete. Ohne die Madhyamaka-Philosophie wäre das Konzept der Leerheit im Mahāyāna gar nicht denkbar in seiner heutigen Form. Da es mittlerweile mehrere verfügbare Interpretationen von Leere gibt, sollen im Folgenden einige Interpretationslinien kurz dargestellt werden.¹⁴⁷

a) Leerheit als Unsagbarkeit der Wirklichkeit

Die Leerheit aller Dinge besagt, dass das letztendliche Wesen der Realität unaussprechlich ist. Das letztendliche Wesen der Realität kann nicht begrifflich, sondern nur in nicht-konzeptueller Intuition erfasst werden. Nāgārjuna, bezeichnet dieses Erfassen der Leere als Ende der „verbalen Ausschweifung“¹⁴⁸ (*prapañca*¹⁴⁹), wobei die Forschung hierunter eine doppelte Dimension versteht. Einerseits bezeichnet *prapañca* nach Jacques May (1927–2018) die subjektive, diskursive Denktätigkeit (*vikalpa*¹⁵⁰), welche die Wirklichkeit in isolierte Begriffe zerlegt. Andererseits beschreibt der Begriff nach Stanisław Schayer's (1899–1941) die dadurch konstituierte „begrifflich differenzierte Welt“, also die Objektwelt, die dem erkennenden Subjekt als vermeintlich feststehende Realität gegenübersteht. Es muss zwischen einer subjektiven (kognitiv-noetischen) und einer objektiven (ontologisch-noematischen) Dimension von *prapañca* unterschieden werden. Gemäß Lambert Schmithausen lässt sich die subjektive Dimension von *prapañca* noch präziser in drei verwobene Aspekte unterteilen. Erstens in die sprachliche Benennung, zweitens in die fehlerhafte, soteriologisch schädliche Repräsentation der Welt und drittens in Ausdrücke, die geistige Unruhe und Rastlosigkeit bezeichnen.¹⁵¹ Die objektive Dimension von *prapañca*

¹⁴⁵ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 16–23.

¹⁴⁶ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 871 f.

¹⁴⁷ Mark SIDERITS, Does “Buddhist Ethics” Exist?, in: THE COWHERDS, Moonpaths: ethics and emptiness, Oxford 2016, 119–140, hier: 133.

¹⁴⁸ Vgl. SIDERITS, Does “Buddhist Ethics” Exist, 133 f.

¹⁴⁹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 662 f.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., 970.

¹⁵¹ Fabian VÖLKER, The Plurality of Nonduality. Toward a Tripartite Typology, in: Jon Paul Sydnor – Antony J. Watson (Hgg.), Nondualism: An Interreligious Exploration, New York 2023, 51–70, hier: 53.

hingegen bezeichnet die „Korrelate der Aktivität der *Erweiterung* selbst, insbesondere die phänomenale Welt der Erscheinungen.“¹⁵² Hierbei unterscheidet Hans Peter Sturm zwischen einem kognitiv-linguistischen Bedeutungsfeld und einem ontologischen Bedeutungsfeld. Beide Felder sind miteinander verbunden, denn die Welt kann nur im Modus der vielfältigen Repräsentationsinhalte erkannt werden. Die Struktur der Welt ist konstitutiv durch unser Denken bedingt und kann nicht unabhängig davon gedacht werden. Folglich verschwindet mit der Überwindung der Bestimmungen des Denkens notwendigerweise auch die Welt in ihrer Bestimmtheit. Nach Hans Peter Sturm ist der Umfang von *prapañca* entschieden nicht auf einen verdinglichenden kognitiven Prozess oder die subjektive mentale Tendenz zur Essentialisierung beschränkt, denn „die Dinge“ so zu sehen, wie sie sind, bedeutet letztlich „gar nichts zu sehen.“¹⁵³ *Prapañca* umfasst somit nicht nur das Denken als die subjektiv-kognitive, begrifflich-noetische und intelligibel-ideale Dimension der phänomenalen Existenz (*nāma*), sondern auch Seiendes als dessen objektiv-ontisches, perzeptuell-noematisches und sinnlich-reales Korrelat (*rūpa*¹⁵⁴). Nach Musashi Tachikawa ist *prapañca* mit der ganzen Welt gleichzusetzen. So begreift Nāgārjuna die Leere nicht als bloße Abwesenheit, sondern das zur Ruhe kommen (*upaśama*) von *prapañca*, was die Auflösung der korrelativen Struktur von Subjekt und Objekt, von Ich und Welt impliziert. In dieser Leseart ist *prapañca* das generative Prinzip, das die Wirklichkeit in *nāma* (die subjektiv-kognitive Dimension des Benennens) und *rūpa* (die objektiv-ontische Dimension der Form) aufspaltet. Diese als *nāmarūpa*¹⁵⁵-*prapañca* bezeichnete Totalität umfasst die gesamte phänomenale Existenz. Befreiung bedeutet hier die „vollständige Auflösung“ (so Śaṅkara¹⁵⁶) dieser begrifflichen Welt, um die letztendliche, nicht-duale Realität freizulegen, die jenseits von Namen und Form liegt. Folgt man wiederum Musashi Tachikawa so bedeutet dann die Vernichtung von *prapañca* (als gleichbedeutend mit der gesamten Welt), die gesamte Welt (als Konstrukt) zu negieren.¹⁵⁷

Wenn die Leere aller Dinge jenseits aller Sprachen und Konzepte liegt, wird auch die Verbindung zwischen Leerheit und Mitgefühl (*karuṇā*) unvorstellbar und unaussprechlich.

¹⁵² Lambert SCHMITHAUSEN, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārbhūmiḥ, Wien 1969, 141 f.

¹⁵³ Vgl. VÖLKER, The Plurality of Nonduality, 53 f.

¹⁵⁴ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 721 f.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., 566.

¹⁵⁶ Indischer Philosoph, Mystiker und religiöser Lehrer des Hinduismus (spätes 8. bis frühes 9. Jh.); Begründer des Advaita Vedanta (Nicht-Dualismus). Vgl. Warren L. TODD, The Ethics of Śaṅkara and Śāntideva. A Selfless Response to an Illusory World, Surrey 2013, 47–79; 199–201.

¹⁵⁷ Vgl. VÖLKER, The Plurality of Nonduality, 56 f.

Sie entzieht sich der diskursiven Logik und kann nur noch durch vollständige Erleuchtung oder intuitive Einsicht erfahren werden. Die Aussage, dass das letztendliche Wesen der Realität unaussprechlich ist, bleibt dabei paradoxerweise selbst ein sprachlicher Ausdruck über eben dieses Wesen.¹⁵⁸

b) Leerheit als wechselseitige Bezogenheit

Leerheit bedeutet ferner, dass kein Ding eine Natur besitzt, die von der Natur anderer Dinge unabhängig ist. Jedes Ding steht in einer durchdringenden Wechselbeziehung mit allen anderen Dingen. Alles Dasein ist relational bestimmt und durchdringt sich wechselseitig. Aus dieser Sicht erscheint das eigene Wohlbefinden untrennbar mit dem Wohl anderer verbunden. Indem die Unterscheidung zwischen „eigenem“ Wohlergehen und dem Wohlergehen „anderer“ untergeben wird, eröffnet sich die Möglichkeit, Leerheit und Mitgefühl innerlich aufeinander zu beziehen. Mitgefühl wird zur natürlichen Folge der Einsicht in die wechselseitige Bedingtheit allen Seins.¹⁵⁹

c) Leerheit als Kritik an metaphysischem Realismus

Die Madhyamikas betonen, dass die Erkenntnis der Leere unerlässlich ist für die Befreiung aus dem *Samsāra*. Wenn nichts eine intrinsische Natur besitzt, dann ist die Idee der ultimativen Wahrheit, also der Frage, wie die Dinge überhaupt sind, inkohärent. Jede Vorstellung einer absoluten, unabhängig bestehenden Wirklichkeit erweist sich dann als Illusion. Der Glaube an eine „Wahrheit an sich“ wird als subtile Form der Selbstbehauptung verstanden, insofern er die Existenz eines erkennenden Subjekts voraussetzt, das diese Wahrheit für sich beansprucht. Selbst wer auf einer unpersönlichen oder objektiven Wahrheit beharrt, verstrickt sich in einen Akt der Aneignung. Leerheit fungiert daher als philosophisches Läuterungsmittel. Sie befreit vom metaphysischen Realismus und von jeder Form begrifflicher Verabsolutierung. In dieser Perspektive wird die Einsicht in die Leerheit selbst nicht als metaphysische Wahrheit verstanden, sondern als Methode der Befreiung von allen Ansprüchen auf endgültige Erkenntnis. Absolute Wahrheit besteht nach Mark Siderits gerade darin, dass es keine letzte, unabhängig bestehende Wahrheit gibt, auf die sich ein „Ich“ beziehen könnte.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Vgl. SIDERITS, Does “Buddhist Ethics” Exist, 133 f.

¹⁵⁹ Vgl. ebd., 135.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., 135–137.

d) Die Lehre von der Leerheit der Leerheit

Die Madhyamaka-Philosophie befreit nicht nur von metaphysischen Ansichten, sondern auch von der Anhaftung an die Lehre selbst. Die Aussage, dass alle Dinge leer sind, besitzt keinen absoluten Wahrheitsanspruch, sondern hat primär eine *therapeutische* Funktion. Sie soll als methodisches Mittel helfen, die letzte Bindung an Vorstellungen eines eigenständigen Selbst oder einer ontologischen Letztbegründung zu lösen. Dieses Konzept der „Leerheit der Leerheit“ verdeutlicht, dass die Lehre von der Leerheit selbst keinen ontologischen Status beanspruchen darf. Dass alle Dinge leer sind, ist an sich letztlich nicht wahr. Vielmehr wird die Leerheit als eine praktische Kategorie instrumentalisiert, die der Auflösung egozentrischer Bezüge dient und so den Raum für Mitgefühl und unparteiisches Wohlwollen öffnet. Da es keine letztgültige, vom Subjekt unabhängige Wahrheit gibt, gründet ethisches Handeln auf der konventioneller Ebene (*samutisacca*¹⁶¹), getragen vom Bewusstsein der wechselseitigen Bedingtheit aller Wesen (*praṭītyasamutpāda; paṭiccasamuppāda*¹⁶²).¹⁶³ Innerhalb dieser Lehre der zwei Wahrheiten (*satyadvaya*¹⁶⁴) bleibt der Handlungsraum für die Ethik auf der konventionellen Ebene gewahrt, während auf der absoluten Ebene (*paramatthasacca*¹⁶⁵) jede begriffliche Fixierung, einschließlich des Konzepts der Leerheit selbst, aufgehoben wird.¹⁶⁶ Zwischen diesen beiden Dimensionen besteht eine interdependent-funktionale Beziehung. Die absolute Wahrheit ist nicht als jenseitige Sphäre zu begreifen, sondern stellt die eigentliche Natur der konventionellen Welt dar.¹⁶⁷ In einer pädagogisch-methodischen Konsequenz nutzt der Bodhisattva die begrifflichen Werkzeuge der Konvention, um die begriffslose Natur der absoluten Realität zu kommunizieren und zu realisieren. Es handelt sich folglich um unterschiedliche Perspektiven auf dieselbe Realität, die erst in ihrer wechselseitigen Verschränkung den Pfad zur Erleuchtung konstituieren.¹⁶⁸

¹⁶¹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 762.

¹⁶² Vgl. ebd., 669 f.

¹⁶³ Vgl. SIDERITS, Does “Buddhist Ethics” Exist, 137–139.

¹⁶⁴ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 788 f.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., 623.

¹⁶⁶ Vgl. ebd., 788.

¹⁶⁷ Vgl. GETHIN, The Foundations of Buddhism, 238–240.

¹⁶⁸ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 82 f.

7.4 Der Anfang des Pfades und die Sechs *Pāramitās*

Bodhicitta (siehe *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, *Bodhisattvabhūmi* oder *Mahāyānasūtrālamkāra*) ist, wie schon in Kapitel 7.2 kurz erläutert, der Gedanke an Erleuchtung oder das Streben nach Erleuchtung, dessen Erlangung am Beginn des Bodhisattva-Pfades steht. Es inspiriert den Bodhisattva, der nach Buddhaschaft strebt, auf seinem Weg. Als universelles Prinzip ist es eine Geistesqualität, die entwickelt werden muss, egal ob sie als angeboren oder nicht angeboren betrachtet wird. *Bodhicitta-utpāda* meint dahingehend die „Erweckung des Strebens nach Erleuchtung“. *Bodhicitta* verfolgt die Absicht vollständige, vollkommene Erleuchtung der Buddhas zu erreichen, um alle fühlenden Wesen im Universum vom Leiden zu befreien.¹⁶⁹

Es ist mein Entschluss, alle fühlenden Wesen zu erlösen. Ich muss alle Wesen befreien, ich muss das gesamte Universum erlösen aus der Wildnis der Geburt, des Alters, der Krankheit, der Wiedergeburt, aller Sünden, allen Unglücken, aller Seelenwanderungen, aller Schmerzen, die durch ketzerische Lehren verursacht werden, der Zerstörung des heilsamen Dharma und des Auftretens von Unwissenheit. Deshalb muss ich alle fühlenden Wesen aus all diesen Wildnissen befreien.¹⁷⁰ (siehe auch *Vajradhara-Sutra*)

Genau das ist der Grund für das Streben nach Erleuchtung. *Bodhicitta* begründet die altruistische Grundhaltung des Bodhisattvas, der sein Streben nach Erleuchtung untrennbar mit dem Gelübde verknüpft, allen fühlenden Wesen zu helfen.¹⁷¹ Damit der Gedanke der Erleuchtung aufkommt, benötigt der Mensch karmische Fruchtbarkeit (siehe Kap. 7.2), Einsicht in die Leerheit (siehe Kap. 7.3), Hingabe und Reflexion über das Leiden der Wesen und eine bestehende Notwendigkeit nach Buddhas. Für die Erweckung des *Bodhicitta* als Keim aller Eigenschaften der Buddhaschaft gibt es eine Reihe von Meditationen und Praktiken. Formell wird das *Bodhicitta* zunächst durch das Ablegen verschiedener Bodhisattva-Gelübde (*praṇidhāna*¹⁷²) in Gegenwart anderer, oder mit „allen Buddhas und Bodhisattvas“ als Zeugen zum Ausdruck gebracht. Diese Gelübde werden nicht nur sehr ernst genommen, sondern auch als Versprechen an die Wesen angesehen, sie zu retten und vom Leiden zu befreien.¹⁷³ *Praṇidhāna* zählt zudem zu den Vollkommenheiten (*pāramitā*)

¹⁶⁹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 130 f.

¹⁷⁰ „It is my resolution to save all sentient beings, I must set all beings free, I must save all the universe, from the wilderness of birth, of old age, of disease, of rebirth, of all sins, of all misfortunes, of all transmigrations, of all pains caused by heretical doctrines, of the destruction of the skillful Dharma, of the occurrence of ignorance, therefore I must set all sentient beings free from all these wildernesses.“ Francis BRASSARD, The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra, Albany 2000, 31 [e.Ü.].

¹⁷¹ Vgl. ebd., 31 f.

¹⁷² Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 662.

¹⁷³ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 126–128.

und Kräften (*bala*¹⁷⁴) eines Bodhisattva. *Pūrvapraṇidhāna* meint dann das Gelübde eines Bodhisattva, selbst ein Buddha zu werden.¹⁷⁵ Wie bereits erwähnt, werden auf dem Bodhisattva-Weg allmählich die sechs (oder zehn) Vollkommenheiten entwickelt. Drei dieser sechs Vollkommenheiten des Bodhisattvas sind identisch mit den drei Prinzipien, Weisheit (6), Moral (2) und Konzentration/Meditation (5), unter denen der Edle Achtfache Pfad zusammengefasst wird. Keine der anderen drei Tugenden ist gänzlich unbekannt. Vielmehr stehen diese anderen drei Vollkommenheiten in einer engen Beziehung zu der spezifischen Aufgabe eines Bodhisattvas. Geben (*dāna*¹⁷⁶) (1) weist darauf hin, dass der Bodhisattva das eigene Leben gänzlich zu einer Gabe für andere macht (siehe *Saddharmapundarikasūtra*, Lotus Sūtra). So verwirklicht er im umfassenden Sinn ein Dasein für andere.¹⁷⁷ Der Bodhisattva folgt dem buddhistischen Heilsweg zum Heil aller anderen Wesen, im Unterschied zu den *Arhats*, dessen Ziel die eigene Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten ist. *Arhats* meint „die Würdigen“, die die Leiden und alle Ursachen für zukünftige Wiedergeburten beseitigt haben und somit beim Tod ins Nirvāṇa (*parinirvāṇa*¹⁷⁸) eingehen. Bei der Bezeichnung handelt es sich um die höchste der vier Grade buddhistischer Heiliger, wobei in der Mahāyāna-Tradition *Arhats* zwar die Erleuchtung erlangen können, aber sie dann nur die leidvollen Hindernisse überwunden haben und weiterhin den noetischen Hindernissen unterliegen.¹⁷⁹ Deren Fokus liegt auf der individuellen Verantwortung, wobei das große Mitgefühl (*mahākaruṇā*¹⁸⁰, siehe Kap. 10.1) dabei nicht den ultimativen Motor ihrer Praxis bildet. Bei den Bodhisattvas hingegen ist die Konzentration auf die Tugend des großen Mitgefühls das ultimative Kriterium. Den leidenden Wesen soll nicht nur in spirituellen Belangen geholfen werden, sondern sie sollen auch materiell unterstützt werden. Der Beistand eines Bodhisattvas wird als eine ganzheitliche Anstrengung verstanden, um das Leiden der Wesen zu lindern.¹⁸¹ Dahingehend wird das große Mitgefühl, das auf Bodhisattvas beschränkt ist, auch als Vorstufe zu *Bodhicitta* betrachtet.¹⁸² Die Haltung des Bodhisattvas gipfelt schließlich in der Vorstellung, dass der Bodhisattva sein eigenes Leben gänzlich zu einer Gabe für andere macht. Ein radikales Beispiel dafür bietet das 23. Kapitel des Lotus-Sūtras, in dem der Bodhisattva

¹⁷⁴ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 94 f.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 662.

¹⁷⁶ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 211 f.

¹⁷⁷ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 126–128.

¹⁷⁸ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 628 f.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., 62

¹⁸⁰ Vgl. ebd., 496.

¹⁸¹ Vgl. SCHMIDT–LEUKEL–TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen, 196–200.

¹⁸² Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 496.

Medizin-König seinen eigenen Körper als höchstes Opfer darbringt.¹⁸³ Die Aufgabe des Bodhisattva, alle leidenden Wesen zu erlösen¹⁸⁴, wird aus philosophischen und kosmologischen Perspektiven weitgehend als unermesslich betrachtet. Erstens impliziert die buddhistische Kosmologie eine unendliche Anzahl fühlender Wesen, die in unzähligen Weltsystemen innerhalb der Bereiche des *Samsāra* wiedergeboren werden. Zweitens wird der Kreislauf des *Samsāra* selbst als potenziell endlos angesehen, da Wesen kontinuierlich durch ihr Karma angetrieben werden. Diese Dynamik wird durch die unerschöpflichen Leidenschaften wie Gier, Hass und Verblendung aufrechterhalten, was eine unaufhörliche Praxis der Befreiung erfordert.¹⁸⁵ Schließlich mündet die Unermesslichkeit drittens in einem tiefgründigen ontologischen Paradoxon, wie es im *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra* (Diamant-Sutra) dargelegt wird, dass alle Phänomene fälschlicherweise als Wesen mit einem Selbst, einer Seele und einem „Eigen-Sein“ wahrgenommen werden. Diese Eigenschaften fehlen ihnen in Wirklichkeit. In diesem Zusammenhang ist auch jede Bodhisattva-Tat nicht authentisch, wenn sie durch die eben beschriebene Fehlwahrnehmung getrübt ist. Wahres Bodhisattva-Geben (*dāna-pāramitā*), die Vollkommenheit der Wohltätigkeit, geschieht demzufolge erst dann, wenn es keine Vorstellung von Geber, Empfänger oder Gabe gibt (wie im zuvor betrachteten Beispiel des Bodhisattva Medizin-Königs). Eine solche Gabe würde unermesslichen Verdienst erzeugen.¹⁸⁶ Der Bodhisattva gelobt, alle Wesen zu befreien, erkennt jedoch gleichzeitig die letztendliche Leerheit und das Nicht-Selbst aller Phänomene an.¹⁸⁷

Als dritte der sechs Vollkommenheiten bildet Geduld (*kṣānti*) oder Toleranz (3) eine fundamentale Charakterstärke, die durch unerschütterliche Gelassenheit und eine tiefgreifende Zielstrebigkeit definiert ist. Diese Tugend befähigt den Bodhisattva, das Streben nach universeller Erleuchtung auch unter extremen Widrigkeiten und angesichts massiven Widerstands aufrechtzuerhalten, während andere bereits von den Umständen überwältigt werden. *Kṣānti* umfasst ein breites Spektrum an Tugenden, das in der späteren Mahāyāna-Literatur in drei Dimensionen unterteilt wird. In (a) die duldende Ertragung physischen und psychischen Leidens, (b) die Nachsicht gegenüber Verletzungen, die dem

¹⁸³ Burton WATSON, *The Lotus Sutra*, Delhi 1993, 280–289.

¹⁸⁴ Edward CONZE, *Buddhist wisdom books: containing the diamond sutra and the heart sutra*, London 1988, 24–26.

¹⁸⁵ Vgl. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, 112–119.

¹⁸⁶ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 953 f.

¹⁸⁷ Vgl. CONZE, *Buddhist wisdom books*, 76–78.; bezgl. Aufgeben jeglicher Bindung an irgendeine Ansicht über das Selbst: Vgl. GETHIN, *The Foundations of Buddhism*, 134–162.

eigenen Körper oder Ego durch andere zugefügt werden und (c) die intellektuelle Toleranz gegenüber radikalen Realitätsvorstellungen (wie der Leerheit), die tief verwurzelte mentale Gewohnheiten und existenzielle Unsicherheiten erschüttern.¹⁸⁸ Toleranz oder Geduld sind schwer zu erlernen und erfordern ein hohes Maß an Einsicht und differenziertem Feingefühl. *Kṣānti* besteht nicht in passiver Hinnahme, sondern in der Fähigkeit, die gegenwärtige Situation im Kontext übergeordneter (soteriologischer) Ziele zu bewerten. Wahre Geduld resultiert somit aus einer Verbindung von Weisheit und einer realistischen, demütigen Haltung gegenüber der Welt, die ein Handeln im jeweils angemessenen Verhältnis und zum richtigen Zeitpunkt ermöglicht.¹⁸⁹

Während die ersten drei Vollkommenheiten, Großzügigkeit, Moral und Toleranz, eine allgemeine ethische Basis bilden, operieren die letzten drei, Energie, Meditation und Weisheit, auf einer höheren Ebene spirituellen Bewusstseins und sind deshalb vor allem für alle, die spiritueller Praxis und Erkenntnis in ihrem Leben Priorität einräumen, im Fokus. In diesem Stadium fungiert *vīrya*¹⁹⁰ (4) als notwendiger energetischer Motor, der die tiefe meditative Versenkung ermöglicht und den qualitativen Übergang von vorbereiteten Übungen zu einer höheren Stufe der Erkenntnis markiert. Dieser Übergang markiert einen Punkt, ab dem der Fokus auf Erleuchtung klarer definiert ist. *Vīrya* bezeichnet hierbei die Energie, die Kraft und den Mut, ein spirituelles Streben zum Abschluss zu bringen. *Vīrya-pāramitā* ist somit die Vollkommenheit jenes unnachgiebigen Engagements für das Ziel des universellen Erwachens. Häufig wird in Mahāyāna-Texten diese Vollkommenheit der Tatkraft oder Energie in eine körperliche und eine geistige Form unterteilt. Während die physische Komponente kaum detailliert wird, fokussiert sich die Lehre fast ausschließlich auf die mentale Energie, da diese als entscheidend für den Fortschritt gilt. Durch die Kultivierung einer psychologischen (mental)en Stärke lernt der Bodhisattva, Leid durch die Einsicht in die Ichlosigkeit (*anātman*¹⁹¹) unpersönlich zu betrachten und sich angesichts der unermesslichen Aufgabe nicht entmutigen zu lassen. Der Bodhisattva entschließt sich in der Welt des *Saṃsāra* zu verweilen und gleichzeitig fleißig auf die Befreiung aller Wesen hinzuarbeiten. In der Folge wird die Energie nicht mehr nur für den eigenen Entschluss, sondern für das tatsächliche Wirken zum Wohle anderer eingesetzt, wobei die Energiereserven mit zunehmender Reife der Praxis wachsen. Auf der Stufe der Erleuchtung

¹⁸⁸ Vgl. WRIGHT, The six perfections, 94 f.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., 122 f.

¹⁹⁰ Vgl. BUSWELL-LOPEZ, The Princeton Dictionary, 980.

¹⁹¹ Vgl. ebd., 42 f.

wird die Anstrengung schließlich nicht mehr bewusst erzeugt, sondern transformiert sich in ein müheloses Wirken, bei dem Energie spontan aus Quellen jenseits des individuellen Selbst „fließt“. ¹⁹²

Im Mahāyāna gibt es auch Listen von zehn Vollkommenheiten (beispielsweise im *Daśabhūmikasūtra*). Dabei werden zu den vorangehenden sechs zusätzlich noch die Vollkommenheit der Methode (*upāya*), des Gelübdes (*praṇidhāna*), der Kraft (*bala*) und des Wissens (*jñāna*¹⁹³) hinzugefügt. Erklärt wird dieser Zusatz dadurch, dass der Bodhisattva die Vollkommenheiten in dieser Reihenfolge auf jeder der zehn Bodhisattva-Stufen oder -Grundlagen (*bhūmi*¹⁹⁴) praktiziert. So wird beispielsweise das Geben auf der ersten *Bhūmi* vollendet, die Moral auf der zweiten Stufe und so weiter. Die Praxis dieser Vollkommenheiten auf dem Pfad des Bodhisattva wird im nächsten Kapitel ausführlich behandelt. ¹⁹⁵

7.5 Die Zehn Stufen

Der Bodhisattva-Pfad, so bezeugen es eine ganze Reihe von Mahāyāna-Schriften, besteht aus zehn aufeinanderfolgenden Stufen (*bhūmi*). Indem man über Äonen hinweg diese zehn Vollkommenheiten (*pāramitās*) in zehn Stufen erreicht, ist man am Ende bereit für die volle Buddhaschaft. ¹⁹⁶ Dabei ist nach dem Konzept des *tathāgatagarbha* einiger Mahāyāna-Schulen zufolge das Potenzial Buddhaschaft zu erlangen in allen fühlenden Wesen enthalten. Nach Candrakīrti, einem Schüler der Madhyamaka Schule im 7.Jh., ist *tathāgatagarbha* keine eigenständige Qualität, sondern bezieht sich auf die Leere oder Leerheit des Geistes, mit der alle Wesen ausgestattet sind. Dies dient als Potenzial zur Erlangung der Buddhaschaft. ¹⁹⁷

Je eine der zehn Stufen korreliert mit je einer Vollkommenheit, wofür die bereits erwähnten sechs *pāramitās* um vier zusätzliche Tugenden erweitert werden. Dabei handelt es sich um Geschicklichkeit (7) in den Mitteln (*upāya*), Festigkeit (8) hinsichtlich des Gelübdes (*praṇidhāna*), spirituelle Macht oder Stärke (*bala*) (9) und Einsicht oder Wissen (*jñāna*) (10). Diese weiteren vier Tugenden sollen jedoch keineswegs als progressive

¹⁹² Vgl. WRIGHT, The six perfections, 137–142.

¹⁹³ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 395 f.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 116 f.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 624.

¹⁹⁶ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 128.

¹⁹⁷ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 897 f.

Weiterentwicklungen über die sechs *pāramitās* hinaus verstanden werden. Sie sind vielmehr eng mit dem Werdegang des Bodhisattvas verknüpft.¹⁹⁸ In der ersten Stufe (*pramuditā*) soll der Bodhisattva die Vollkommenheit des Gebens zu einem hohen Grad entwickeln. Das Schenken von Reichtum mit einem ungebundenen Geist als Essenz des Gebens erfüllt den Bodhisattva mit Freude. Dahingehend lässt sich das Geben in drei Kategorien einteilen: materielle Güter, Furchtlosigkeit und *Dharma* selbst, das höchste Geschenk. Auf der zweiten Stufe (*vimalā*) konzentriert sich der Bodhisattva auf die Vervollkommnung moralischer Tugend, bis sein oder ihr Verhalten spontan rein wird. Daher wird diese Stufe auch mit „rein“ oder „makellos“ benannt. Beispielweise lügt der Bodhisattva nicht, er stiehlt nicht, tötet nicht und zeigt kein gieriges Verlangen. Dadurch wird richtiges Verhalten natürlich. Im Stadium der dritten Stufe (*prabhākarī*), als „leuchtend“ benannt, wird die Tugend der Ausdauer (Geduld) vervollkommen. Der Bodhisattva wirkt durch die Geduld jedem Wunsch nach Verletzung entgegen, er streitet nicht und fügt auch aus Rache keinen Schaden zu. Er erträgt durch die Ausdauer Elend und zerstört Verlangen und Hass vollständig.¹⁹⁹ Um die Vervollkommnung von Kraft und Stärke dreht es sich dann in der vierten Stufe. Der Bodhisattva erlangt die Vollkommenheit der Anstrengung (Energie oder Stärke), aufgrund von zunehmenden Streben nach Mitgefühl. In der fünften Stufe geht es um die Vervollkommnung der Meditation. Der Bodhisattva erkennt jede Art von Wahrheit und erlernt verschiedene weltliche Künste wie Medizin, Musik, Geschichte, um anderen zu helfen und *Dharma* zu lehren. Mit der sechsten Stufe erlangt der Bodhisattva volle Einsicht in die bedingte, leere Natur aller Dinge und erreicht so die Vollkommenheit der Weisheit. Wenn nämlich die Handlungen auf der Einsicht in die Leerheit sowie auf Mitgefühl beruhen, werden die wohltuenden Folgen der eigenen Taten vollständig von egozentrischen Rückständen und konzeptionellen Anhaftungen gereinigt. Das Ego wird als Motivator ausgeschaltet und die Unterscheidung von Geber, Empfänger und Gabe aufgegeben (siehe Kap. 7.4). Der Bodhisattva könnte nun den Kreislauf der Wiedergeburten verlassen und ins *Nirvāṇa* eintreten, wenn da sein „großes Mitgefühl“ (*mahākaruṇā*) nicht wäre. Denn der Bodhisattva praktiziert nicht zu seinem eigenen Vorteil, sondern um seine Verpflichtungen gegenüber den Lebewesen zu erfüllen. Nachdem der Bodhisattva es vermieden hat, ins *Nirvāṇa* einzutreten und im „Restlosen“ zu verschwinden, bringt er ab der siebten Stufe seine Geschicklichkeit in den Mitteln zur Vollkommenheit. Er widmet sich ganz dem Wohl

¹⁹⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL-TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen, 201.

¹⁹⁹ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 200–204.

anderer.²⁰⁰ Zudem bringt der Fortschritt auf den weiteren Stufen einige außergewöhnliche Kräfte mit sich, die zur Erlösung aller Wesen angewendet werden. Ort und Form der Wiedergeburt können vom Bodhisattva freiwillig bestimmt werden aufgrund des Nicht-Eintretens ins private (restlose) *Nirvāṇa*, er kann in allen Bereichen des *Samsāras* erscheinen, sich vervielfältigen oder die Gestalt von Tieren in elenden Umständen annehmen. Mit den Augen des Mahāyānas gesehen, ist die gesamte Welt folglich erfüllt von verborgenen Bodhisattvas.²⁰¹ Auf der achten Stufe erreicht der Bodhisattva eine irreversible oder unumkehrbare Ebene, sodass er nun mit Sicherheit die Buddhaschaft erlangen wird. Der Bodhisattva vollzieht seine Aktivitäten spontan und führt seine Gelübde automatisch aus als Ergebnis seines Mitgefühls und seiner Weisheit. So erreichen seine Gelübde Vollkommenheit.²⁰² Er verfügt jetzt schon über viele Kräfte eines Buddha, beispielsweise seinen Körper in unendlich viele Formen aufzuteilen oder zum Wohle anderer auch definitiv in der Gestalt eines Buddha zu erscheinen. In der neunten Stufe dreht sich alles um spirituelle Macht und Stärke. Der Bodhisattva wird zu einem wunderbaren Prediger und kann verschiedene Fragen aller Wesen im gesamten Kosmos auf einmal verstehen und sie alle einzeln und zufriedenstellend mit nur einem Laut beantworten. Er nutzt die enorme Einsicht in den Charakter der Wesen, um sie auf die jeweils geeignetste Weise zu führen und zu lehren.²⁰³ Schließlich erreicht der Bodhisattva die zehnte Stufe und damit die Vollkommenheit des Wissens. Viele andere Bodhisattvas erscheinen und weihen ihn zur Buddhaschaft.²⁰⁴ Der Bodhisattva ist nun bereit für das *Apratiṣṭhitanirvāṇa*²⁰⁵ (nicht permanent fixiertes *Nirvāṇa*). Als allwissendes Wesen lebt er in einem reinen paradiesischen Reich, in dem die Bedingungen für das Erlangen der Erleuchtung ideal sind. Er bewohnt ein Gebiet, das sich weder im *Samsāra* noch im *Nirvāṇa* befindet. Da dieses *Nirvāṇa* der Buddhas ortsunabhängig ist, können sie in die Welt zurückkehren, um alle Lebewesen von deren Leid zu befreien. Dabei sind sie weder in die Aussicht auf Wiedergeburt verstrickt, noch sind sie in das *Nirvāṇa* der *Arhats* übergegangen. Im Unterscheid zu den *Arhats*, die nur die leidvollen Hindernisse beseitigt haben, haben die Buddhas im *Nirvāṇa* zusätzlich dazu auch die Hindernisse zur Allwissenheit beseitigt. In diesem Zusammenhang behauptete

²⁰⁰ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 129 f.

²⁰¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL-TÜRSTIG, Buddhismus Verstehen, 202.

²⁰² Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 130.

²⁰³ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 206 f.

²⁰⁴ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 130.

²⁰⁵ Vgl. BUSWELL-LOPEZ, The Princeton Dictionary, 60.

Nāgārjuna, dass es keinen Unterschied zwischen *Samsāra* und *Nirvāṇa* gäbe, beide seien gleich leer und befreit von jeglicher intrinsischen Natur.²⁰⁶

8. Erleuchtung und Nirvāṇa

Nirvāṇa beschreibt das soteriologische Ziel des buddhistischen Weges. Etymologisch betrachtet, wird der Begriff als „Ausblasen“ oder „Auslöschen“ interpretiert. Dahingehend wird *Nirvāṇa* manchmal als das Erlöschen der Flamme des Begehrens (*rāga*²⁰⁷), der primären Leiden Gier/Sinnlichkeit oder Hass/Abneigung (*dveṣa*²⁰⁸) und Verblendung/Unwissenheit (*moha*²⁰⁹) gedeutet. Das Aufhören des Leidens (*kleśa*), der durch diese Leiden hervorgerufenen Handlungen und schließlich der durch Karma hervorgerufenen Veränderungen von Geist und Körper führt dazu, dass die Wiedergeburt für denjenigen, der den Pfad vollendet hat, aufhört. *Nirvāṇa* meint also auch die Auflösung der Bedingungen, die zu Leid führen. Wenn die Ursachen des Leidens vernichtet werden, haben sie keine Wirkung mehr und das Leiden hört auf. *Nirvāṇa* ist dann eine Abwesenheit, denn als Ort oder Zustand des Seins würde es als ein Teil des *Samsāra* der Vergänglichkeit und dem Leiden unterworfen sein. *Nirvāṇa* ist unsterblich (*amṛta*), unvergänglich (*acyuta*), unerschaffen (*abhūta*), friedvoll (*upaśama*) und glücklich (*sukha*).²¹⁰ Auf dem Weg zum *Nirvāṇa* wird dem Bodhisattva offenbart, dass *Nirvāṇa* frei von allem ist, was mit einem Selbstgefühl verbunden ist. Dass es nichts besitzt, wodurch es wahrgenommen werden könnte und dass *Nirvāṇa* erst erreicht werden kann, wenn man kein Verlangen mehr danach hat und nicht mehr daran festhält. All das macht es schwierig genau zu bestimmen, was im Zustand des *Nirvāṇa* wohl fortbesteht. Buddha soll das *Nirvāṇa* erreicht haben, als er die Erleuchtung erlangte. Jedoch lebte er danach noch weitere 45 Jahre und ging erst nach seinem Tod ins *Parinirvāṇa* ein, um nie wiedergeboren zu werden. Diese Lücke zwischen seiner ersten Erfahrung des *Nirvāṇa* und seinem endgültigen *Parinirvāṇa* führte dazu, dass die scholastische Tradition zwischen zwei Arten des *Nirvāṇa* unterschied. Die erste Art, das „*Nirvāṇa* mit Rest“ (*sopadhiśesanirvāṇa*), ist der Zustand des *Nirvāṇa*, der vor dem Tod (wie bei Buddha) erreicht wird, wobei sich der „Rest“ auf den Geist und den Körper dieser letzten Existenz bezieht.²¹¹ Dabei ist der karmische Same, der im letzten Leben Früchte getragen

²⁰⁶ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 60; 590.

²⁰⁷ Vgl. ebd., 693.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 277.

²⁰⁹ Vgl. ebd., 546.

²¹⁰ Vgl. ebd., 589.

²¹¹ Vgl. ebd., 589 f.

hat, noch nicht vollständig aufgebraucht, weshalb der Erleuchtete nicht sofort stirbt oder ins *Nirvāṇa* übergeht, sondern er lebt noch den Rest seines Lebens weiter.²¹² In Buddhas Fall waren nach seiner ersten Erfahrung des *Nirvāṇa*, also während des restlichen Teils seines Lebens, sein Geist und sein Körper das, was nach der Verwirklichung des *Nirvāṇa* übrigblieb.²¹³ Beim *Sopadhiśesanirvāṇa* gelangt man in den unbefleckten Bereich, wo man in Zuständen tiefer Konzentration verweilt, bis man von den Buddhas geweckt und ermahnt wird die „unbefleckte Unwissenheit“ aufzugeben und den Pfad der Buddhaschaft weiter zu bestreiten.²¹⁴ Die zweite Art wird als „*Nirvāṇa* ohne Rest“ (*nirupadhiśesanirvāṇa*) bezeichnet und meint das *Nirvāṇa*, das beim Tod erreicht wird. Dabei sind die Ursachen aller zukünftiger Existenz erloschen und keine physischen oder mentalen Bestandteile mehr vorhanden, die Produkte des vorherigen Karmas waren. Es bleibt nichts mehr übrig, das wiedergeboren werden könnte. Als „finales *Nirvāṇa*“ (*parinirvāṇa*) ist es das, was Buddha zu Zeitpunkt seines Todes erreichte. In manchen Texten kommt es zur übermäßig quietistischen Abwertung des „*Nirvāṇa* ohne Rest“, dem gegenüber die mahāyānistische Beschreibung des *Nirvāṇa* der Buddhas besagt, dass sie an einem Ort (weder im *Samsāra* noch im *Nirvāṇa* liegend) wohnen, der als das „nicht permanent fixierte *Nirvāṇa*“ (*apratiṣṭhitanirvāṇa*) bezeichnet wird. So erklärte schon Nāgārjuna, dass es zwischen *Samsāra* und *Nirvāṇa* keinen Unterschied gebe, da beide gleich leer von jeglicher intrinsischen Natur seien. Madhyamaka-Texte beziehen sich daher auch auf ein *Nirvāṇa*, das „intrinsisch erloschen“ ist.²¹⁵ Da das *Nirvāṇa* der Buddhas „nicht verortet“ ist, können sie aber auch in diese Welt zurückkehren, um alle fühlenden Wesen vom Leiden zu erlösen, ohne auf irgendeine Weise in den Kreislauf der Wiedergeburt verstrickt zu werden oder in das *Nirvāṇa* der *Arhats* übergegangen zu sein.²¹⁶ In der Mahāyāna-Tradition können *Arhats* zwar die Erleuchtung erlangen, aber sie haben dann nur die leidvollen Hindernisse überwunden und unterliegen weiterhin den noetischen Hindernissen. Nur die Buddhas haben beide Hindernisse vollständig überwunden und verwirklichen so die vollkommene Erleuchtung (*saṃyaksambodhi*²¹⁷).²¹⁸

²¹² Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 629.

²¹³ Vgl. ebd., 589 f.

²¹⁴ Vgl. ebd., 845.

²¹⁵ Vgl. ebd., 589 f.

²¹⁶ Vgl. ebd., 60.

²¹⁷ Vgl. ebd., 764.

²¹⁸ Vgl. ebd., 62.

8.1 *Bodhi* verwirklichen

Bodhi meint neben „Erleuchtung“ auch das vollkommene Wissen, das die Erfahrung der Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburt auslöst. Dieses Wissen beinhaltet im Wesentlichen das Verständnis der vier edlen Wahrheiten, das „dreifache Wissen“ als da wären, die Erinnerung an frühere Leben, die Erkenntnis, dass Tod und Wiedergeburt der Wesen gemäß ihren Taten erfolgen und das Wissen um die Beseitigung der Verunreinigungen. Dabei erlangen vollkommene Buddhas (*saṃyaksambuddha*) und einsame Buddhas (*pratyekabuddha*²¹⁹) durch ihre eigenen, unabhängigen Anstrengungen die Erleuchtung. Diese vollkommene Erleuchtung (*saṃyaksambodhi*) unterscheidet sich also von der einfachen Erleuchtung (*bodhi*) eines *Arhats*. So sind auch nur die vollkommenen Buddhas nach der Entdeckung der vier edlen Wahrheiten in der Lage, diese Wahrheiten auch an andere weiterzugeben. *Pratyekabuddhas* unterlassen es auch andere über ihre Erfahrung zu belehren, da sie nicht dasselbe Maß an Mitgefühl entwickelt haben, wie die *Samyaksambuddhas*. „Schüler“ oder „Zuhörer“ (*śrāvakas*²²⁰) hingegen erlangen nicht von selbst die Erleuchtung, sie werden vielmehr den Lehren vollkommener Buddhas ausgesetzt und durch deren Anleitung dann zum benötigten Verständnis für die Erleuchtung geführt. *Bodhi* kann folglich in die Erleuchtung der vollkommenen Buddhas, die der „einsamen Erleuchteten“ und die der Schüler unterteilt werden.²²¹ Im Mahāyāna werden der Pfad des *Pratyekabuddhas* zusammen mit dem Pfad des *Śrāvaka* dem *Hīnayāna* („kleines Fahrzeug“²²²) zugerechnet, durch das deren eigene Befreiung vom Leiden ersucht wird im Unterschied zum Pfad der *Bodhisattvas*, der die Buddhaschaft zum Wohle aller Lebewesen anstrebt.²²³ Dabei ist jedoch zu beachten, dass *Hīnayāna* keine Selbstbezeichnung darstellt, sondern eine polemische Fremdbezeichnung aus der Perspektive des Mahāyāna ist. In der buddhologischen Forschung wird daher meist von den frühen buddhistischen Schulen, insbesondere dem Theravāda, gesprochen. Der Begriff *Hīnayāna* dient in den Mahāyāna Texten auch dazu, diejenigen Wege zu kennzeichnen, die die Mahāyāna-Sutras nicht als das authentische Wort des Buddha anerkennen.²²⁴ Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, nimmt *Bodhi* auch in den religiösen Vorstellungen des Mahāyāna einen zentralen Platz ein, wobei insbesondere in seinen ostasiatischen Ausprägungen die Vorstellung ergründet wird,

²¹⁹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 673.

²²⁰ Vgl. ebd., 850.

²²¹ Vgl. ebd., 129.

²²² Vgl. ebd., 351.

²²³ Vgl. ebd., 673.

²²⁴ Vgl. ebd., 351.

dass Erleuchtung etwas ist, das dem Geist angeboren ist und nicht eingeprägt werden muss. Demzufolge muss *Bodhi* nicht allmählich entwickelt werden, sondern kann plötzlich verwirklicht werden (*dunwu*).²²⁵ *Dunwu* bedeutet im Chinesischen “plötzliches Erwachen”, die Erfahrung des “Sehens der Natur”, die genügt, um die angeborenen Buddhaschaft zu verwirklichen. Um jedoch die vollständige, vollkommene Erleuchtung der Buddhaschaft zu erreichen, muss nach dem plötzlichen Erwachen kontinuierliche Kultivierung folgen, sodass man lernt ein Buddha zu sein und auch so zu handeln.²²⁶

8.2 Bodhisattva und Buddha

Wie bereits ersichtlich wurde, entwickelt ein Bodhisattva auf seinem Pfad, der sich über unzählige aufeinander folgende Leben erstreckt, spezifische Tugenden, die Vollkommenheiten (*pāramitā*), und durchläuft dabei eine Reihe von Stufen (*bhūmi*). In der Mahāyāna Tradition verbirgt der *Bodhisattva* sein vorletztes Leben im *Tusita*-Himmel (siehe *tusita*²²⁷) und wird ein letztes Mal wiedergeboren, um ein Buddha zu werden und *dharma* in der Welt wiederherzustellen.²²⁸ Als Buddha vollzieht er dann mehrere Taten. Er steigt vom *Tusita*-Himmel für seine letzte Geburt herab, tritt ins Mutterleib ein und wird im *Lumbinī*-Garten (siehe *lumbinī*²²⁹) geboren. Buddhas sind zudem in den weltlichen Künsten bewandert, sie genießen die Gesellschaft von Gefährten, sie entsagen der Welt und üben Askese. Buddhas reisen auch in die ferne Vergangenheit, wo sie zuvor das Gelübde abgelegt hatten, um ein Buddha zu werden und die Lehre (siehe *śāsana*²³⁰) wiederherzustellen, als sie der Welt verloren gegangen war. Sie setzen das Rad des Dharma in Bewegung und die gehen schließlich ins *Parinirvāṇa* ein. Buddhas besitzen außergewöhnliche Fähigkeiten, wie etwa die Fähigkeit ihre Lehren den Bedürfnissen ihrer Zuhörer anzupassen und zehn spezifische Kräfte (siehe *baḥa*²³¹). Im Mahāyāna entwickelte sich um die Person eines Buddhas die sogenannte *Trikāya*²³²-Lehre, nach der ein Buddha in drei „Körpern” verstanden wird. Die drei Körper beziehen sich speziell auf drei verschiedene Körper oder Aspekte eines Buddhas. Mit *dharmakāya*²³³, ein transzendentes Prinzip, das als „Wahrheitskörper” übersetzt wird,

²²⁵ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 129.

²²⁶ Vgl. ebd., 273.

²²⁷ Vgl. ebd., 930.

²²⁸ Vgl. ebd., 134.

²²⁹ Vgl. ebd., 483.

²³⁰ Vgl. ebd., 782.

²³¹ Vgl. ebd., 94.

²³² Vgl. ebd., 923.

²³³ Vgl. ebd., 246.

mit einem Genusskörper (siehe *sambhogakāya*²³⁴), der nur fortgeschrittenen Bodhisattvas in erhabenen Bereichen sichtbar ist und mit einem Emanations- oder Transformationskörper (siehe *nirmānakāya*²³⁵), der die Taten eines Buddhas der Welt offenbart.²³⁶ Zudem gibt es im Mahāyāna die Vorstellung eines Universums voller unzähliger Buddha-Felder (*buddhaksetra*), die den Bereich beschreiben, der den Wirkungsraum eines bestimmten Buddhas darstellt. Wenn ein Buddha die Erleuchtung erlangt, entsteht eine „Behälterwelt“ oder „unbelebte Welt“ (siehe *bhājanaloka*²³⁷ im Unterscheid zu *sattvaloka*²³⁸) in Form eines Feldes, auf dem der Buddha Wesen zur Erleuchtung führt. Der mit allen Buddhadharmas ausgestattete Buddha lebt in dieser Welt. Buddha-Felder haben unterschiedliche Reinheitsgrade, wobei unreine Buddha-Felder einem Weltsystem (siehe *cakravāda*²³⁹) aus der buddhistischen Kosmologie mit unendlicher Anzahl von „Weltscheiben“, die gleichsam das Universum bilden, entsprechen. In diesen unreinen Buddha-Feldern leben gewöhnliche fühlende Wesen, die dem Leiden, der Gier, des Hasses und der Verblendung unterworfen sind. Dazu zählen auch Tiere, Geister und Bewohner der Hölle. Jedes Weltsystem ist der Wirkungsbereich eines bestimmten Buddhas, der dort die Erleuchtung erlangt und auf die Befreiung aller fühlenden Wesen hinarbeitet. Ein reines Buddha-Feld hingegen kann von einem Buddha nach seiner Erleuchtung erschaffen werden und beinhaltet keine unglücklichen Bereiche oder Wiedergeburten und kein Fehlverhalten (*apāya*²⁴⁰).²⁴¹ Dazu gehört beispielsweise *Abhirati*, das Weltsystem und Buddha-Feld des Buddha *Aksobhya*.²⁴²

9. Buddhistische Ethik

In den klassischen Texten der buddhistischen Tradition kommen ethisch-moralischen Leitsätzen eine bedeutende Rolle zu. Diese moralischen Handlungsanweisungen werden jedoch nicht als einzuhaltende Prinzipien, sondern als Übungsregeln oder Selbstverpflichtungen angesehen. Diese moralischen Übungsregeln sollen in der leidhaften Welt, die von den Menschen in zahllosen Wiedergeburten erfahren wird, den einzelnen ermöglichen, die Aufhäufung schlechten Karmas zu vermeiden, die Erzeugung positiven

²³⁴ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 749.

²³⁵ Vgl. ebd., 587.

²³⁶ Vgl. ebd., 148 f.

²³⁷ Vgl. ebd., 110.

²³⁸ Vgl. ebd., 787 f.

²³⁹ Vgl. ebd., 163.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 57.

²⁴¹ Vgl. ebd., 153.

²⁴² Vgl. ebd., 10.

Karmas hingegen zu befördern. Es geht also um die Einübung in Sittlichkeit als Selbstkultivierung. Damit dies gelingt, sollen Achtsamkeit erlernt und die fünf Grundgebote der Sittlichkeit eingehalten werden. Folglich nicht zu stehlen, zu lügen, die Verpflichtung des „Nicht-Verletzens“ einzuhalten, keine berauschenden Mittel oder Substanzen einzunehmen und keine geschlechtlichen Ausschweifungen zu begehen. Insgesamt streben alle Wesen nach Glück und Vermeidung von Leid. Niemand will also selbst verletzt werden. Wie sich selbst, soll man auch alle anderen beschützen. Daher dürfe man auch keinen anderen verletzen. Dahingehend wird die Sozialethik der buddhistischen Traditionen durch die Idee des Mitgefühls mit allen empfindenden Wesen reguliert. Bei dieser Praxis des Mitgefühls geht es um die Identifikation mit Leiderfahrungen anderer und wieder darum, so weit als möglich verletzendes und schädigendes Verhalten zu vermeiden.²⁴³

10. Ethik Mahāyāna

Der Begriff der Ethik hat im Mahāyāna-Buddhismus eine den Bodhisattva-Pfad umfassende Bedeutung. Dabei lassen sich drei Arten von Ethik unterscheiden. Die Ethik als „Zurückhaltung“ oder „Gelübde“ als Grundlage für die anderen beiden, die Ethik des Erlangens heilsamer Zustände durch die Ausübung oder Entwicklung der Vollkommenheiten, was größtenteils mit dem Achtfachen Pfad geteilt wird und die Ethik des „Arbeitens für das Wohl der Wesen“, indem man ihnen aktiv hilft. Diese Hilfe kann beispielsweise darin bestehen, Kranke zu pflegen, Ratschläge zu geben, andere zu inspirieren und zu lehren, sie vor Katastrophen zu bewahren oder zu trösten. Durch den Mahāyāna-Buddhismus verlagerte sich in gewisser Weise der Schwerpunkt der buddhistischen Ethik hin zu einer neuen Betonung der moralischen Tugend als nun dynamische und auf andere bezogene Eigenschaft, statt sich primär mit persönlicher Entwicklung und Selbstkontrolle zu befassen.²⁴⁴

10.1 Das große Mitleid

Buddha hat sich dazu entschieden, den von ihm gefundenen Heilsweg auch anderen zu verkünden. Aber warum? Das Motiv dafür liegt im Mitgefühl, in der Fürsorge, in der Anteilnahme und wird auch als großes Mitleid *mahākaruṇā* bezeichnet. Dieses Mitgefühl

²⁴³ Jens SCHLIETER, Buddhistische Ethik, in: Christian NEUHAUSER u.a. (Hgg.), Handbuch Angewandte Ethik, Deutschland²⁰²³, 133–37, hier: 133–135.

²⁴⁴ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 130–132.

dient nicht mehr der eigenen Selbstvervollkommnung, sondern nur noch *mahākaruṇā* dem Heil der anderen. Dabei bedauert man nicht bloß die unglücklichen Wesen, sondern kann sie tatsächlich retten. Im Mahāyāna-Buddhismus ist genau die Buddhaschaft das Ziel, die auf dieses umfassende Wirken zum Heile anderer ausgerichtet ist. Genau diese Buddhaschaft soll man selbst anstreben. Damit verbunden ist eine Umbewertung des traditionellen Heilstrebens, bei dem zunächst das eigene Heil im Vordergrund stand. Im Mahāyāna wird folglich auch derjenige, der sich um das eigene Heil *und* das der *anderen* bemüht, höher gewertet als der, der nur nach dem eigenen Heil strebt. Das angestrebte Erwachen im Sinne des Mahāyāna-Buddhismus ist zwar *auch* Erlösung, aber eine Form der Erlösung, das mit einem umfassenden Wirken zum Heil der anderen verbunden ist. Dieses Wirken beginnt nicht erst mit der Lehrtätigkeit als vollendeter Buddha, sondern schon während des *Bodhisattva*-Weges in Gestalt aller erdenklichen Hilfe.²⁴⁵ Das Erwachen wurde für Śāntideva²⁴⁶ und den Mahāyāna-Buddhismus zum Teil nicht mehr länger als Befreiung aus dem Kreislauf des *Samsāra* verstanden, weil eine absolute Unterscheidung zwischen *Samsāra* und *Nirvāṇa* durch die Erkenntnis der Leerheit, die dort hineinspielt, nicht mehr als gegeben angesehen wurde. Vielmehr wurde das Ziel der Befreiung aus der Welt des *Samsāra* durch das universelle Ideal ersetzt, allen Wesen innerhalb des *Samsāra* zu helfen.²⁴⁷

10.2 Leerheit und Mitleid

Wie bereits ersichtlich wurde, ist die Buddhaschaft *auch* ein Erlösungszustand. Erreicht werden kann dieser Zustand nur durch Überwindung der Weltverhaftung und der Anhaftung an Welttranszendenz, wodurch die Vollkommenheit der Einsicht schon während des *Bodhisattva*-Weges erfüllt wird. Dahingehend schließt jedoch das Weilen in der Vollkommenheit der Einsicht ein Weilen in der Leerheit (*śūnyatā*) ein, wobei in einem Zustand der meditativen Konzentration (*samādhi*) die Dinge in ihrer Bestimmtheit nicht mehr wahrgenommen werden. Alle Erscheinungs- und Vorstellungsbilder scheinen

²⁴⁵ Lambert SCHMITHAUSEN, Mitleid und Leerheit. Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna, in: Andreas BSTEH (Hg.) u.a., *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie: fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel: Referate, Anfragen, Diskussionen*, Mödling 2000, 437–455, hier: 437–440.

²⁴⁶ Śāntideva war ein indischer Mönch aus dem Nālandā Kloster, vor allem bekannt für seine einflussreichen Texte des Mahāyāna (*Bodhicaryāvatāra* und *Śikṣāsamuccaya*). Verschiedene Quellen, die lange nach seinem Wirken verfasst wurden, geben Aufschluss über sein Leben, allerdings sind sie im Hinblick auf ihren tatsächlichen historischen Wahrheitsgehalt schwer zu beurteilen, da in ihnen alle Berichte einen eher legendenhaften Charakter aufweisen. Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 774.

²⁴⁷ Barbra R. CLAYTON, *Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya. Cultivating the fruits of virtue*, Abingdon 2006, 115.

verschwunden zu sein. An dieser Art von „aufgelöster“ Welt haftet man nicht mehr. So führen diese *samādhis* schließlich zum *Nirvāṇa*. Aber auch das eigentliche Ziel des Bodhisattva, die Buddhaschaft, wird von dieser Auflösung erfasst. Um dies zu vermeiden, soll der Bodhisattva sich vor dem Eintritt in den eigentlichen *samādhi* vornehmen, zur Leerheit auf Distanz zu bleiben und Mitleid gegenüber allen Lebewesen kultivieren. Leerheit und Mitleid bilden gewissermaßen zwei Pole, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, jedoch beide konstitutive Bedingungen für die Verwirklichung der Buddhaschaft darstellen. Das Mitleid, das bewirkt, dass der Bodhisattva nicht vorzeitig ins *Nirvāṇa* eingeht, bedarf der Ausgleichung durch die Einsicht in die Leerheit, damit der Verbleib im *Samsāra* nicht in Anhaftung übergeht. Der Bodhisattva verweilt somit aus Mitgefühl im Bereich des *Samsāra*, bleibt jedoch infolge der Schau der Leerheit von dessen Unreinheiten unberührt. In der Balance dieser beiden Dimensionen, Mitgefühl und Leerheit, realisiert sich ein Zustand, in dem der Bodhisattva weder an *Samsāra* noch an *Nirvāṇa* haftet.²⁴⁸ Schon in frühen Mahāyāna Sutras findet sich der Versuch Mitleid mit der Leerheit in Einklang zu bringen. Mitleid sei dahingehend sogar ohne die Vorstellung „Lebewesen“ möglich, insofern es eine Form des Mitleids gibt, dass nur „unpersönliche“ Daseinselemente (*dharma*) zum Gegenstand hat. Dieses Mitgefühl richtet sich auf Lebewesen als Aggregate von Daseinselementen, in denen der Faktor „unangenehme Empfindung“ auftritt. Darüber hinaus wird eine weitere Form des Mitgefühls von Nāgārjuna beschrieben, die gänzlich ohne Gegenstand auskommt (*anālambana*). Diese Auffassung ist tief verankert in der *Madhyamaka* Philosophie und ein Ergebnis der Erkenntnis über die Leerheit (*śūnyatā*) und dem abhängigen Entstehen (*pratītyasamutpāda*). Dieses objektlose Mitleid entspricht der Leerheit im Sinne der Nichtigkeit dieser Daseinselemente und im Sinne des Nichtfesthaltens an ihnen, und kann als pure Gesinnung oder Disposition interpretiert werden. Diese Form des Mitgefühls ist den Buddhas vorbehalten und findet, wenn überhaupt, nur bei weit fortgeschrittenen Bodhisattvas eine Entsprechung. Obwohl das Mitleid im Anschluss an die Leerheitserfahrung auftritt, lässt sich erkennen, dass das Mitleid (in Einklang mit der üblichen Lehre der Mahāyāna-Texte) schon *vorher* als leitendes Motiv präsent ist. Es begleitet den Weg des Bodhisattva von Anfang an und besteht dann auch während der Leerheitserfahrung „objektlos“ oder als Disposition fort.²⁴⁹

²⁴⁸ Vgl. SCHMITHAUSEN, Mitleid und Leerheit, 442–446.

²⁴⁹ Vgl. ebd., 446–450.

10.3 Die Problematik der ethischen Ableitung aus der Leerheit

Trotz der vermeintlichen Vereinbarkeit von Leerheit und Mitgefühl bleibt die philosophische Ableitung einer Bodhisattva-Ethik aus der Leerheit im wissenschaftlichen Diskurs hochgradig spannungsreich. In der Auseinandersetzung mit Keiji Nishitani²⁵⁰(1900–1990), der sein „Feld der Leere“ als ein „Feld der Liebe zu allen Lebewesen und sogar zu allen Dingen“ identifiziert²⁵¹, treffen wir zwar auf einen Versuch die ethische Bedeutung und praktische Anwendbarkeit seiner phänomenologischen Philosophie der Leerheit zu begründen und rational zu untermauern, aber beruht dieser Versuch doch auf einem naturalistischen Fehlschluss. Hierbei wird fälschlicherweise unterstellt, dass aus der ontologischen Einsicht in die Nicht-Dualität automatisch ein ethisches Sollen hervorgehe. So erstreckte sich das Feld der Liebe schließlich über den Bereich der Lebewesen hinaus auf das gesamte Universum und das impliziere, all die Dinge, in denen man das eigene Selbst sieht, auch wie sich selbst zu lieben.²⁵² So soll laut Nishitani „wie es ist“ und „wie es sein soll“ letztlich dasselbe sein.²⁵³ Nishitani liefert dahingehend keine systematische Erklärung, wie buddhistische Ethik mit all ihren subtilen Wertunterscheidungen aus der unterscheidungslosen Erfahrung der Leerheit folgen könnte. Verschiedene (wahrhaft erleuchtet anerkannte) Zen-Meister widerlegten praktisch durch ihre korrupten Taten die Annahme, dass auf die Erfahrung der Leerheit automatisch moralisches Verhalten folge. Tatsächlich geht die Einsicht in die Leerheit nicht notwendigerweise mit einem automatischen Ausfluss altruistischen Verhaltens einher. Vielmehr muss konstatiert werden, dass keine logische Folgerung zwischen der transrationalen Erfahrung der Leerheit und der Entwicklung einer kritischen ethischen Urteilsfähigkeit besteht. Die normative Grundlage für moralisches Handeln wird durch die Leerheits-Erkenntnis nicht automatisch bereitgestellt.²⁵⁴ Nach Christopher A. Ives bietet die Leerheitsphilosophie keinen Rückhalt für ein objektives Wertesystem, da sie Gut und Böse relativiert und durch ihren transrationalen Fokus keine praktische Vernunft oder naturrechtliche Orientierung zulässt. Weil moralische Urteile als bloß vorläufig oder

²⁵⁰ Japanischer Philosoph; Schüler und Nachfolger von Nishida Kitarō, dem Begründer der Kyōto Schule.

²⁵¹ Fabian VÖLKER, Overcoming Nishitani. Nihilism and Nationalism in Keiji Nishitani's Political Philosophy of Religion, in: Religious Experience, Secular Reason and Politics around 1945: Sources for Rethinking Religion and Spirituality in Contemporary Societies, Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society, Bd. Supplementa Vol. 3, Paderborn 2024, 117–164, hier: 142.

²⁵² Vgl. VÖLKER, Overcoming Nishitani, 142–144.

²⁵³ Ebd., 144.

²⁵⁴ Vgl. ebd., 144 f.

substanzlos gelten, fehlt die Basis für allgemeingültige ethische Regeln. Somit stellt die Leere allein keine hinreichende Basis für eine verantwortungsvolle Ethik dar.²⁵⁵ David Loy folgert daraus, dass es einer gezielten ethischen Erziehung und kritischer Urteilkraft bedarf, um das Bodhisattva-Gelübde in einer Weise zu erfüllen, die über eine bloße Anpassung an herrschende Ideologien hinausgeht.²⁵⁶

10.4 Der *Bodhisattvabhūmi* Kodex nach Asaṅga

Bis ins achte Jahrhundert war die *Bodhisattvabhūmi*²⁵⁷ der *locus classicus* für die Unterweisung neuer Bodhisattvas. Teilweise wurde es dann durch das System des Śāntideva abgelöst.²⁵⁸ Im folgenden Kapitel sollen Aspekte, Zeichen und Qualitäten eines Bodhisattvas aus der *Bodhisattvabhūmi* vorgestellt und anhand von Textstellen dargelegt werden. Anschließend daran wird auf die Moral Theorie aus Śāntidevas *Śikṣāsamuccaya* („Sammlung der Belehrungen“) eingegangen. Mit seinem Werk *Śikṣāsamuccaya*, bestätigt er durch eine Zusammenstellung von Passagen aus den Mahāyāna-Sutras die Erklärungen, die er in seinem anderen Werk *Bodhicaryāvatāra*²⁵⁹ („Anleitung/Einführung zum Leben als Bodhisattva“) über die Praxis des Bodhisattva Weges gibt.²⁶⁰ Die genaue Verbindung zwischen den beiden Werken ist jedoch unklar.²⁶¹

Asaṅga (ca. viertes Jahrhundert n.Chr.), Begründer der Yogācāra-Schule²⁶², beschreibt in der *Bodhisattvabhūmi* sieben Themen, in denen sich ein Bodhisattva üben sollte. Diese sieben Themen sind: „das eigene Ziel, das Ziel anderer, die Bedeutung der Realität, spirituelle Kraft, die Reifung fühlender Wesen, die Reifung der Eigenschaften eines Buddha in einem selbst und wahre und vollständige Erleuchtung.“²⁶³ Zusätzlich führt er aus, dass das eigene Ziel und das Ziel anderer so verstanden werden soll, als hätte man zehn Aspekte: „exklusiv zu sein, mit anderen verbunden zu sein; mit dem verbunden zu sein, was nützlich ist; mit Glück verbunden zu sein, in eine Ursache einbezogen zu sein, in ein Ergebnis

²⁵⁵ Vgl. VÖLKER, *Overcoming Nishitani*, 146.

²⁵⁶ Vgl. ebd., 146.

²⁵⁷ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 135.

²⁵⁸ Vgl. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, 132–134.

²⁵⁹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 129 f.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 774.

²⁶¹ Vgl. ebd., 821.

²⁶² Vgl. ebd., 69.

²⁶³ „one’s own aim, other’s aim, the meaning of reality, spiritual power, the ripening of sentient beings, the ripening of a buddha’s qualities in oneself and true and complete enlightenment.” Ārya ASAṅGA, *The Bodhisattva path to unsurpassed enlightenment. A complete translation of the Bodhisattvabhūmi*, Boulder 2016, 35 [e. Ü.].

einbezogen zu sein, mit diesem Leben verbunden zu sein, mit einem zukünftigen Leben verbunden zu sein, ewig zu sein und nicht ewig zu sein.“²⁶⁴ Das eigene Ziel und das Ziel anderer sind aber nur zwei der sieben Themen hinsichtlich derer die Ausbildung von Bodhisattvas stattfindet. Auf die nähere Betrachtung aller sieben Themen wird in dieser Masterarbeit verzichtet. Wenn Bodhisattvas sich selbst in der Zukunft trainieren, werden sie das in Bezug auf genau diese zehn Aspekte des eigenen Ziels und des Ziels anderer tun, so wie die Bodhisattvas, die sich so schon in der Vergangenheit trainiert haben.²⁶⁵

In einem nächsten Schritt soll die Art und Weise, wie ein Bodhisattva üben sollte, aufgezeigt werden. Wer sich in den Bodhisattva-Schulungen weiterbilden möchte, muss zu jemandem werden, „dessen Hingabe überströmend ist. Er oder sie muss auch jemand werden, der das Dharma sucht, jemand, der das Dharma lehrt, jemand, der in einer Praxis verankert ist, die mit dem Dharma übereinstimmt, jemand, der richtige Anweisungen und Ratschläge gibt und jemand, der, während er sich an richtige Anweisungen und Ratschläge hält, Handlungen mit Körper, Sprache und Geist ausführt, die durch geschickte Mittel gesteuert werden.“²⁶⁶ Dahingehend sollte ein Bodhisattva also üben. Davon ganz abgesehen, nennt Asaṅga fünf wunderbare Eigenschaften des Bodhisattva, der trainiert, um zur Erleuchtung zu gelangen. Diese Eigenschaften hat er mit keinem anderen fühlenden Wesen gemeinsam. Demnach hat ein Bodhisattva „eine bestimmte Form der Zuneigung gegenüber allen fühlenden Wesen, die nicht durch ein Motiv ausgelöst wird; die Fähigkeit unermessliches Leid im *Samsāra* zum Wohle der Lebewesen zu ertragen; Wissen über Mittel zur Erzeugung von Selbstdisziplin bei Lebewesen, deren geistiges Leiden stark ausgeprägt ist und die schwer zu trainieren sind; Zugang zu einer Realität erlangt, die äußerst schwer zu begreifen ist und unvorstellbare Macht.“²⁶⁷ Hinzu kommen noch fünf Zeichen eines echten Bodhisattvas. Dazu zählen: „Sympathie, angenehme Rede, Stärke, Großzügigkeit und die Fähigkeit tiefe Bedeutungen

²⁶⁴ „being exclusive, being related to others, being linked to what is beneficial, being linked to happiness, being included within a cause, being included within a result, being related to this life, being related to a future life, being perpetual, and not being perpetual.“ ASAṂGA, *The Bodhisattva path to unsurpassed enlightenment*, 36 [e.Ü.].

²⁶⁵ Vgl. ebd., 61.

²⁶⁶ „[...] become (1) one whose devotion is abundant. He or she must also become (2) one who seeks the Dharma, (3) one who teaches the Dharma, (4) one who is established in a practice that accords with the Dharma, one who gives (5) correct instruction and (6) counsel, and (7) one who, while abiding in correct instruction and counsel, engages in deeds of body, speech, and mind that are governed by skillful means.“ Ebd., 171 [e.Ü.].

²⁶⁷ „(1) [to have a form of] affection toward all sentient beings that is not prompted by any motive; (2) [to have] the ability to bear immeasurable [forms of] suffering in samsara for the sake of sentient beings; (3) [to have] knowledge of the means for engendering self-discipline in sentient beings whose mental afflictions are strong and who are difficult to train; (4) [to have] gained entry into the reality that is extremely difficult to realize; and (5) [to have] inconceivable power.“ Ebd., 465 [e.Ü.].

und Absichten erklären zu können.“²⁶⁸ Wer diese spirituellen Eigenschaften besitzt, zählt schließlich zu denen, die als Bodhisattvas bezeichnet werden. Asaṅga nennt zusätzlich fünf Eigenschaften, die zur Verbesserung eines Bodhisattvas beitragen. Dahingehend soll ein Bodhisattva Respekt gegenüber dem *Dharma* und den Dharma Lehrern haben, Achtsamkeit und Fleiß aufweisen, geistiges Leid stoppen und dagegen ankämpfen, keine Missetaten begehen oder dulden, sich nicht mit anderen Bodhisattvas vergleichen und keinen übertriebenen Stolz ihnen gegenüber entwickeln. Sollte ein Bodhisattva aber beispielsweise keinen Respekt vor seinen Dharma-Lehrern zeigen, so führt dies genau in die andere Richtung, zum Niedergang oder Abstieg eines Bodhisattvas.²⁶⁹

10.5 Morallehre im *Śikṣāsamuccaya*

Um buddhistische Moral zu verstehen, ist *śīla* der wohl wichtigste Begriff. Śāntideva benutzt den Begriff *śīla* im *Śikṣāsamuccaya* synonym mit dem Wort Wohlergehen/Wohl (*subha*) und *punya*²⁷⁰, was so viel bedeutet wie karmisch heilsam, verdienstvoll, günstig, richtig und rein. Wird *śīla* synonym verwendet mit *punya*, so können damit karmisch fruchtbare Taten oder die Ergebnisse dieser Taten gemeint sein. Wird *śīla* von *punya* unterschieden, bezieht es sich nur auf die Handlungen selbst und nicht auf die Folgen. Śāntideva zählt alles zu *śīla*, was zu konzentriertem Bewusstsein führt und *śīla* ist wiederum der Konzentration (*samādhi*) förderlich. Diese Behauptung lässt sich gut mit der Aufteilung des achtfachen Pfades in drei sich gegenseitig unterstützende Faktoren zusammenbringen.²⁷¹ Śāntideva erklärt weiter im *Bodhicaryāvatāra*, eine Art „Anleitung“ auf dem Bodhisattva-Weg, dass *śīla* erreicht ist, „wenn die eigenen Bestrebungen nicht mehr auf das Erreichen weltlicher Ziele gerichtet sind.“²⁷² Zudem scheint sich für Śāntideva *śīla* auf individuelle oder gewohnheitsmäßige gute Taten zu beziehen, besonders auf solche, die in irgendeiner Weise Zurückhaltung implizieren. Solche Taten sind gut und tugendhaft, basieren auf Mitgefühl und charakterisieren sich in ihrer Idealform durch Gleichgültigkeit gegenüber weltlichen Dingen. Die positiven Ergebnisse eines solchen Verhaltens, das aus diesen eben

²⁶⁸ „[...] (1) sympathy, (2) agreeable speech, (3) fortitude, (4) open-handedness, and (5) [the ability to] explain profound meanings and intents.“ ASAṅGA, *The Bodhisattva path to unsurpassed enlightenment*, 495 [e.Ü.].

²⁶⁹ Vgl. ebd., 472.

²⁷⁰ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 681.

²⁷¹ Vgl. CLAYTON, *Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya*, 72–75.

²⁷² Ebd., 75.

beschriebenen Taten besteht, können auch mit *śīla* (synonym zu *punya*) beschrieben werden.²⁷³

In diesem Zusammenhang formuliert Śāntideva die Goldene Regel wie folgt:

Zu Anfang soll sich [der Bodhisattva] ernsthaft in der [Vorstellung der] Gleichheit der anderen mit ihm selbst usw. üben [und zwar] so: „Für alle sind Glück und Leid gleich; deshalb muss ich sie schützen, wie mich selbst.“ (BCA 8.90)²⁷⁴

Śāntideva fordert aktive Zuwendung. Es gilt die anderen Lebewesen zu beschützen, zu beglücken und Leid von ihnen abzuwenden. Aber auch die anderen Lebewesen sollen in das Streben nach der Leidfreiheit und Glück einbezogen werden.

Wie der Körper, der [doch] aufgrund der Verschiedenheit [seiner Teile:] der Hände usw. uneinheitlich ist, als *einer* (d.h. als ganzer) [für] schutzwürdig [gilt], so ist diese ganze Welt [der Lebewesen, obwohl] verschieden, ganz genau so [als eine, als ganze, zu beschützen], weil sie so beschaffen ist, dass [für alle] Leid und Glück unterschiedslos [Leid und Glück] sind. (BCA 8.91)²⁷⁵

Der Bodhisattva kultiviert auf dieser Grundlage die Vorstellung der Gesamtheit der Lebewesen als eine übergeordnete (fiktive) Einheit. Wie der Körper aus verschiedenen Teilen besteht und dennoch als schutzwürdiges Ganzes angesehen wird, so soll auch die Welt der Lebewesen trotz ihrer Vielfalt als ein zusammenhängender Organismus begriffen werden. In diesem Organismus ist der Bodhisattva lediglich ein Teil unter vielen, trägt aber Mitverantwortung für das Wohlergehen des Ganzen. Diese Analogie verdeutlicht, dass individuelle Unterschiede keine ethische Relevanz für die Bewertung von Leid und Glück haben. Da Freude und Leid bei allen Wesen dieselbe Bedeutung haben, besteht kein legitimer Grund, das eigene Wohl über das anderer zu stellen. Indem der Bodhisattva die Welt in dieser Weise als Einheit denkt, entsteht eine Haltung universaler Verantwortung. Er soll das Leiden anderer ebenso ernst nehmen wie das eigene und die Gesamtheit der Lebewesen schützen, wie man den eigenen Körper schützt, obwohl dieser aus unterschiedlichen Teilen besteht.²⁷⁶

²⁷³ Vgl. CLAYTON, Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya, 75 f.

²⁷⁴ Lambert SCHMITHAUSEN, Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryavatara, in: Karin PREISENDANZ (Hg.), Expanding and merging horizons: contributions to South Asian and cross-cultural studies in commemoration of Wilhelms Halbfass, Wien 2007, 551–568, hier: 559.

²⁷⁵ SCHMITHAUSEN, Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryavatara, 560.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 559 f.

10.6 Altruismus in der Wahrheit der Leerheit

Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* verbindet in charakteristischer Weise metaphysische Prämissen mit ethischen Schlussfolgerungen. Insbesondere argumentiert er von der Metaphysik des Nicht-Selbst zur ethischen Selbstlosigkeit und verbindet die beiden Arten der Selbstlosigkeit miteinander. Beide Dimensionen werden als wechselseitig aufeinander verwiesen verstanden. Die Einsicht in die Leerheit bildet die Grundlage für altruistisches Handeln, während altruistische Praxis Ausdruck der verwirklichten Einsicht ist. Wenn man erkennt, dass Selbst und Andere nur relativ existieren, und dass das Selbst, wie alles andere, bedingt und vergänglich ist, erkennt man die Wahrheit über das Selbst und begreift, dass alles Leiden aus dem Festhalten an dieser Illusion entspringt. Sobald diese Illusion verschwunden ist, verändert sich auch die ethische Perspektive. Wer erkennt, dass das eigene „Selbst“ leer ist, erkennt zugleich, dass das Leid anderer ebenso real – oder ebenso leer – ist wie das eigene. Auf diese Weise wird das Leid und das Wohl Anderer ebenso wichtig wie das eigene Glück oder sogar noch wichtiger als das eigene Wohl. Wird die eigene wahre Natur als leer erkannt, erkennt man auch, dass es kein wahres Glück gibt, wenn Andere leiden. Folglich sollte man sich bemühen, Leid zu beseitigen und im *Samsāra* verbleiben, um sich um das Wohl aller Wesen zu kümmern. Wir sollten selbstlos sein, im Sinne von altruistisch.²⁷⁷

Mein eigenes Leid schmerzt zwar nicht in anderen Körpern, doch ist es mir aufgrund meiner Selbstliebe schwer zu ertragen. Auch wenn ich das Leid eines anderen nicht selbst spüren kann, ist dennoch sein Leiden für ihn schwer zu ertragen aufgrund seiner Selbstliebe. Ich muss das Leid anderer lindern, denn es ist Leid wie mein eigenes. Ich muss auch anderen helfen, denn sie sind fühlende Wesen, genau wie ich. (BCA 8.92–94)²⁷⁸

Wenn sowohl ich als auch andere Angst und Leid verabscheuen, was unterscheidet mich dann, dass ich das eine, aber nicht das andere schütze? „Sein Leid schmerzt mich nicht.“ Wenn er also nicht geschützt ist, schmerzt mich auch das Leid des zukünftigen Körpers nicht. Warum schütze ich es dann? Die Vorstellung ist falsch, dass danach niemand anderes als ich sein wird, denn nur jemand ist gestorben und nur ein anderer wird geboren. (BCA 8.96 – 98)²⁷⁹

²⁷⁷ Vgl. CLAYTON, Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya, 90–94.

²⁷⁸ „Through my own suffering does not hurt in other bodies, nonetheless even this suffering is difficult for me to bear because of the love of myself. Moreover, even if another's suffering cannot be felt by me myself, nonetheless his suffering is difficult for him to bear because of his love of himself. I must eliminate another's suffering because it is suffering like my own suffering. I must help others as well, because they are sentient beings, just like the sentient being that I am.“ Ernst STEINKELLNER–Cynthia PECK-KUBACZEK, Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. A translation, Auszug aus: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Buddha mind–Christ mind: a Christian commentary on the Bodhicaryāvatāra, Leuven/Bristol 2019, 71 [e.Ü.].

²⁷⁹ „If both I and others dislike fear and suffering, then what distinguishes me so that I protect that one but not the other? “His suffering does not hurt me.” If he is therefore not protected, also the suffering of the future body does not hurt me. For what reason then do I protect it? The idea is wrong that also thereafter it will be

Geht man von dem Standpunkt aus, dass ich das Leid anderer nicht verhindere, weil es mich nicht betrifft, so ist für Śāntideva die Kontinuität des Selbst über die Zeit hinweg eine Fiktion. Wenn das „Ich“ jetzt nicht dasselbe ist wie das „Ich“ in wenigen Sekunden, gibt es keinen rationalen Grund, das gegenwärtige eigene Leiden stärker zu gewichten als das zukünftige eigene oder das Leiden anderer Personen. So verändert sich auch mein Körper von Moment zu Moment. Was ich jetzt unternehme, um meinen Körper vor Leid zu schützen, wirkt sich Sekunden später auf einen anderen Körper aus. Der Unterschied zwischen Personen ist in dieser Perspektive nicht größer als die Differenz zwischen zwei Momenten der eigenen Person oder zwischen zwei Körperteilen desselben Organismus. Laut Śāntideva „gehört“ Leid uns nicht. Dennoch besteht die moralische Aufgabe darin, nicht nur das eigene Leid zu verhindern, sondern auch das Leiden anderer zu lindern. Diese Aufgabe bringt ihn von der Metaphysik zur Ethik, von der metaphysischen zur ethischen Selbstlosigkeit.²⁸⁰ „Da das Selbst nicht real ist, sollten wir es nicht über andere stellen.“²⁸¹ Denn wie bereits gezeigt, ist alles (einschließlich Handlungsfähigkeit, Körper, Selbst) leer von intrinsischem Sein. Es gibt also keinen Grund, das eigene Wohl über das anderer zu stellen.²⁸² Und wenn man sich der Beseitigung des Leidens verschrieben hat, sollte man sich der Beseitigung *allen* Leidens verpflichten. Wer akzeptiert, dass das Selbst nicht existiert, hat nämlich auch keinen rationalen Grund mehr, den eigenen Schmerz vor dem Schmerz anderer zu lindern.²⁸³ Gleichwohl ist diese Einsicht nicht als logisch zwingende Begründung altruistischen Handelns zu verstehen. Wie die Diskussion zeigt, liefert die Lehre vom Nicht-Selbst für sich genommen kein schlüssiges Argument, das Altruismus rational erzwingt. Sie ist vielmehr instrumentell, denn die Einsicht in *anātman* dient dazu, jene egoistischen Anhaftungen zu durchbrechen, die altruistisches Handeln behindern. In diesem Sinne ist sie eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung des Bodhisattva-Ideals, nicht jedoch dessen Begründung. Nur durch sie sind wir in der Lage, dem Wohl anderer Wesen die gleiche Priorität einzuräumen wie dem eigenen.²⁸⁴

none but me, because only someone has died and only another is born.“ STEINKELLNER–PECK-KUBACZEK, Śāntideva’s Bodhicaryāvatāra. A translation, Auszug aus: Perry SCHMIDT-LEUKEL, Buddha mind–Christ mind, 71[e.Ü.].

²⁸⁰ Amod LELE, The metaphysical basis of Śāntideva’s ethics, in: Journal of Buddhist ethics, Vol. 22 (2015), 249–283, hier: 268–272.

²⁸¹ LELE, The metaphysical basis of Śāntideva’s ethics, 272.

²⁸² Vgl. ebd., 273–277.

²⁸³ Stephen HARRIS, Does Anatman rationally entail altruism? On Bodhicaryavatara 8:101–103, in: Journal of Buddhist Ethics, Vol. 18 (2011), 93–123, hier: 96–99.

²⁸⁴ Vgl. HARRIS, Does Anatman Rationally entail altruism, 117–122.

III. Vergleich

11. Zur systematischen Legitimation des Vergleichs mit dem Mahāyāna-Buddhismus

Die Gegenüberstellung von Jonas Cohns Wertethik und dem Mahāyāna-Buddhismus beruht nicht auf einem nachweisbaren direkten Rezeptionszusammenhang. Cohn wirkte zwar in einer Epoche, in der buddhistische Lehren im deutschsprachigen Raum verstärkt rezipiert wurden und setzte sich an einzelnen Stellen seines Werkes mit der Figur des *Gotamo Buddha* auseinander, aber aus diesen Befunden lässt sich dennoch kein substanzieller Einfluss buddhistischen Denkens auf seine Philosophie ableiten. Der vorliegende Vergleich verfolgt daher keinen rezeptionsgeschichtlichen, sondern einen systematisch-philosophischen Ansatz. Sein Ziel besteht darin, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zweier eigenständiger Denktraditionen sichtbar zu machen, ohne einen historischen Zusammenhang vorauszusetzen. Die historische Situation des frühen 20. Jahrhunderts wird im Folgenden daher nicht als Begründung des Vergleichs herangezogen. Sie dient lediglich dazu, den geistesgeschichtlichen Kontext zu skizzieren, innerhalb dessen buddhistische Denkfiguren im deutschsprachigen Raum zunehmend sichtbar wurden. Für Cohn selbst lässt sich jedoch kein belastbarer Einfluss des Mahāyāna-Buddhismus nachweisen. Die Legitimation des vorliegenden Vergleichs ist daher ausschließlich systematischer Natur.

Historisch betrachtet, wirkte Cohn in einer Epoche, in der der Buddhismus im deutschen Sprachraum als „vernünftige“ und „wissenschaftliche“ Alternative zum Christentum rezipiert wurde. Die intellektuelle Elite des frühen 20. Jahrhundert projizierte in den Buddhismus oft Ethik der radikalen Autonomie, der Selbstauflösung, die frappierende Ähnlichkeiten zur kantischen Autonomie und Vernunftmoral aufwies. Cohn selbst setzt sich in seinem kulturphilosophischen Werk explizit mit der Figur des *Gotamo Buddha* auseinander, nutzt diesen jedoch primär als Kontrastfolie einer „lebensverneinenden“ Ethik, um sein eigenes Ideal der tätigen „Lebensbejahung“ schärfer zu profilieren (siehe Kap. 4.3.2 und Kap. 16.3). Die zeitgenössische Rezeption des Buddhismus bildet damit einen historischen Hintergrund, begründet jedoch keinen direkten philosophischen Zusammenhang zwischen Cohns Denken und dem Mahāyāna-Buddhismus. Der vorliegende Vergleich ist daher als systematische und nicht als rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zu verstehen.

Die systematische Legitimation dieses Vergleichs gründet primär in der dialektischen Struktur, die sowohl Cohns philosophische Systematik als auch die Mahāyāna-Philosophie durchzieht. Dialektisches Denken ist nämlich nicht nur in der jüdischen Philosophie und Religion verwurzelt, sondern auch im Mahāyāna-Buddhismus, wenn auch mit anderen Zielsetzungen und Methoden. In Cohns Denken ist der Unendlichkeitscharakter von Wissenschaft und Kultur von messianischen (jüdischen) Hoffnungsglauben begleitet.²⁸⁵ Cohns eigenes, teils ambivalentes und durch Kenntnislücken geprägtes Verhältnis zur jüdischen Religion spiegelt sich paradoxerweise in seiner verzerrten Wahrnehmung des *Gotamo* Buddha wider.²⁸⁶ Unabhängig von einem möglichen Rezeptionszusammenhang eröffnet Cohns Verständnis philosophischer Bildung die Möglichkeit eines systematischen Vergleichs unterschiedlicher kultureller Denkformen. Für ihn war die kritische Auseinandersetzung, das Verständnis der eigenen Kultur, die Voraussetzung für das Verstehen fremder Kulturen. Das Unvermögen, fremde Denksysteme zu respektieren oder intellektuell zu erschließen, markiert aus seiner Sicht ein wesentliches Defizit gegenwärtiger Pädagogik.²⁸⁷

Das Prinzip der „Wirklichkeit als Aufgabe“ und die mahāyānischen Lehre der Leerheit weisen trotz ihrer unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen eine vergleichbare funktionale Rolle auf. In beiden Systemen wird die Beziehung zur Wirklichkeit nicht als bloße Gegebenheit verstanden, sondern als etwas, das sich erst im Vollzug menschlicher Erkenntnis und Praxis erschließt. Die Gemeinsamkeit betrifft daher nicht den metaphysischen Gehalt der Konzepte, sondern ihre Funktion innerhalb der jeweiligen Denkgebäude. Was Cohn als „Objektivierung“ des Geistes beschreibt, findet eine Entsprechung in der buddhistischen Einsicht, dass die Welt erst durch begriffliche Differenzierung (*prapañca*) konstituiert wird (siehe Kap. 13.1).²⁸⁸

Beide Traditionen thematisieren die Überschreitung egozentrischer Perspektiven, gelangen dabei jedoch zu unterschiedlichen Auffassungen des Selbst. Cohns Konzept der Selbstüberschreitung, der Ausbruch aus dem triebhaften Naturdrang hin zu überindividuellen Werten, lässt sich mit dem Bodhisattva-Ideal insofern vergleichen, als beide auf die Überwindung egozentrischer Selbstbezogenheit zielen. Die philosophische Begründung dieser Bewegung fällt jedoch unterschiedlich aus. Während Cohn die ethische

²⁸⁵ Vgl. HEITMANN, Jonas Cohn, 256.

²⁸⁶ Vgl. ebd., 255.

²⁸⁷ Vgl. HEITMANN, Jonas Cohn, 257.

²⁸⁸ Vgl. VÖLKER, The Plurality of Nonduality, 55–62.

Bildung des Selbst voraussetzt, problematisiert der Mahāyāna-Buddhismus die Vorstellung eines festen Selbst grundsätzlich. In beiden Fällen wird die ethische Reife mit der Überwindung egozentrischer Selbstbezogenheit verbunden, auch wenn die Stellung des Selbst innerhalb der jeweiligen Theorie unterschiedlich bestimmt wird. An das Subjekt richtet sich in beiden Denkrichtungen ein hoher moralischer und intellektueller Anspruch. Sowohl bei Cohn als auch im Mahāyāna wird ethische Entwicklung als ein offener und nicht abschließbarer Prozess verstanden. Bei Cohn bleibt die Vervollkommnung eine unendliche Aufgabe, aus der das Individuum nicht entlassen werden kann.²⁸⁹ Im Mahāyāna-Buddhismus wird der Pfad der Erleuchtung als ein äonenübergreifender Prozess der Transformation skizziert.²⁹⁰ Die konkrete Bestimmung des Prozesses sowie sein Ziel unterscheiden sich jedoch erheblich.

Schließlich spiegelt Cohns Dialektik der Erziehung das buddhistische Prinzip der geschickten Mittel (*upāya*) wider.²⁹¹ Beide Ansätze erkennen, dass die Wahrheit nicht dogmatisch “gelehrt” werden kann, sondern durch methodisch geführte Prozesse der Selbsterkenntnis im Subjekt evoziert werden muss. Cohns Forderung, das Fremde respektieren zu lernen und eigene kulturelle Defizite durch den Blick auf das Andere zu erkennen, legitimiert diesen interkulturellen Dialog als einen Akt philosophischer und pädagogischer Verantwortung.

12. Menschenbild und Selbstverständnis

Ein zentraler Unterschied zwischen Cohns Ethik und dem Mahāyāna-Buddhismus zeigt sich im jeweiligen Verständnis des Selbst und des menschlichen Zustands. Während Cohn das Ich als Träger von Werten versteht, wird im Mahāyāna die Vorstellung eines substanzhaften Selbst grundsätzlich infrage gestellt.

12.1 Das Ich bei Cohn und im Mahāyāna Buddhismus

In Cohns Ethik erscheint der Mensch als ein Wesen, das Werte verwirklichen kann. Das Ich fungiert dabei als Wertträger, der durch sein Handeln zur Verwirklichung von Werten beiträgt. Das Selbst wird nicht isoliert gedacht, sondern als relational und wertgebunden

²⁸⁹ Vgl. HEITMANN, Jonas Cohn, 256.

²⁹⁰ Vgl. HARVEY, An Introduction to Buddhist Ethics, 128.

²⁹¹ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 150–152.

verstanden. Der Mensch gestaltet seine Persönlichkeit, indem er seine Fähigkeiten und Anlagen auf die Verwirklichung von Werten ausrichtet. Selbsttranszendierung bedeutet daher nicht die Auflösung des Selbst, sondern dessen Vervollkommnung. Durch die Orientierung an einem überselbstischen Sollen wird das „Ich“ verfeinert und zu einer harmonischen sittlichen Persönlichkeit entwickelt.

Demgegenüber vertreten buddhistische Traditionen ein Menschenbild, in dem der Mensch nicht als individuelles Ich mit einer festen, wesenhaften Identität bestimmt wird. Vielmehr ist alles durch Unbeständigkeit gekennzeichnet und befindet sich in fortwährendem Wandel. Kommt es dennoch zu einer Identifikation mit einem vermeintlichen Selbst oder auch nur mit einzelnen Bestandteilen wie dem Körper oder dem Bewusstsein, hat dies leidvolle Konsequenzen. Die Annahme eines stabilen Ich wird somit als Quelle von Anhaftung und Leiden verstanden. Auch liegt in der Natur des Menschen keine besondere Würde. Aus buddhistischer Sicht ist jedoch eine Existenz in Form menschlichen Lebens besonders „wertvoll“, weil sie genutzt werden kann, sich aus dem leidhaften Zyklus der Wiedergeburten zu befreien.²⁹²

Im Mahāyāna-Buddhismus wird diese Perspektive durch die Lehre von der Leerheit weiter vertieft. Die Erfahrung der Leerheit impliziert eine Dekonstruktion egozentrischer Identität. Das „Ich“ wird nicht als metaphysisches Subjekt verstanden, sondern als bedingte Zuschreibung, die selbst leer von eigenem Wesen ist. Der Glaube an ein substanzhaftes Selbst wird als Wurzel der Anhaftung erkannt. Die Einsicht in diese Leerheit befreit von der Fixierung auf ein selbsthaftes Zentrum der Erfahrung und bildet so die Grundlage für das universale Mitgefühl des Bodhisattva, in dem Selbst- und Fremdsein nicht mehr getrennt erscheinen.

Während Cohn das Selbst somit als Träger und Verwirklicher von Werten versteht, wird im Mahāyāna-Buddhismus die Vorstellung eines stabilen Selbst gerade aufgelöst. Freiheit bedeutet bei Cohn die sittliche Selbstformung des Ich, während sie im Mahāyāna in der Überwindung der egozentrischen Identifikation besteht. Beide Ansätze setzen sich mit der Frage auseinander, wie der Mensch seine egozentrische Perspektive überschreiten kann, gelangen jedoch zu unterschiedlichen Antworten. Bei Cohn führt diese Bewegung zur

²⁹² Vgl. SCHLIETER, *Buddhistische Ethik*, 135 f.

Vervollkommnung der Persönlichkeit, im Mahāyāna zur Einsicht in die Nicht-Substantialität des Selbst und zur Entwicklung universalen Mitgefühls.

12.2 Autonomie und moralische Entwicklung

Eine grundlegende Einsicht sowohl in Cohns Ethik als auch in der bodhisattvischen Ethik des Mahāyāna-Buddhismus besteht darin, dass ethisches Handeln nicht blind aus dem Moment heraus erfolgt, sondern einer reflektierten, kognitiven Orientierung bedarf. Moralisches Handeln soll nicht durch spontane Impulse, Affekte oder äußere Bedingungen bestimmt sein, sondern durch eine bewusste Ausrichtung des Denkens und Wollens. Im Bodhisattva-Ideal wird betont, dass moralisches Handeln gedanklich vorbereitet sein muss. Der Bodhisattva soll die Situation bedenken, sich nicht von Affekten oder äußeren Bedingungen bestimmen lassen und sein Handeln an einem überpersönlichen Maßstab ausrichten. Ein ähnliches Motiv findet sich auch in Cohns Ethik. Für Cohn entsteht moralisches Handeln nicht aus spontanen Regungen, sondern aus der Ausrichtung des Willens an einem überselbstischen Sollen. Dieses Sollen wird nicht aus der empirischen Welt abgeleitet, sondern stellt eine normative Orientierung dar, die das Ich übersteigt. Sowohl Cohn als auch die Mahāyāna-Tradition teilen somit die Überzeugung, dass ethisches Handeln eine Form des selbstständigen Denkens voraussetzt, das nicht durch unmittelbare Reize oder momentane Impulse bestimmt wird.²⁹³

Trotz dieser strukturellen Gemeinsamkeiten unterscheiden sich beide Ansätze deutlich in ihrem Verständnis von Autonomie und Freiheit. Im Mahāyāna-Buddhismus gründet die Freiheit des Bodhisattva in der Einsicht in *pratītyasamutpāda*, das abhängige Entstehen aller Phänomene. Diese Einsicht bedeutet, dass kein Wesen eine eigenständige, unabhängige Existenz besitzt. Alles ist relational, bedingt und kontingent. Auch das selbst besitzt keine substanzielle Realität, sondern stellt ein funktionales Aggregat dar, das nur konventionell existiert. Freiheit entsteht in diesem Zusammenhang nicht durch Selbstgesetzgebung, sondern durch die Erkenntnis der Nicht-Selbstheit und die Aufgabe egozentrischer Identifikation. Sie besteht in der Befreiung von affektiver Verstrickung (insbesondere von Gier, Hass, Verblendung). Buddhistische Freiheit bedeutet daher vor allem Freiheit von egozentrischen Bindungen und entsteht durch durchschauen der Ich-Illusion.²⁹⁴ Cohn

²⁹³ Michael BERMAN, A Metaphysics of Morality. Kant and Buddhism, in: Canadian Journal of Buddhist Studies, Vol. 2 (2006), 61–81; hier: 72 f.

²⁹⁴ Vgl. BERMAN, A Metaphysics of Morality, 73.

operiert demgegenüber auf einer anderen Ebene und mit einem anderen Selbstbegriff. Für ihn bedeutet moralische Autonomie, dass sich das Ich freiwillig einem überselbstischen Sollen unterordnet. Dahingehend besteht für ihn Autonomie nicht in radikaler Selbstgesetzgebung (wie bei Kant), sondern die Fähigkeit sich bewusst in eine objektive Wertordnung einzufügen. Selbstüberschreitung verfeinert und harmonisiert das Selbst, aber annulliert es nicht. Freiheit entsteht durch Anerkennung des überselbstischen Sollens und besteht in der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit.

Auch im Verständnis moralischer Entwicklung zeigen sich Vergleichspunkte. In beiden Ansätzen erscheint ethisches Leben nicht als einmal erreichter Zustand, sondern als fortlaufender Prozess. In der Mahāyāna-Tradition bleibt der Bodhisattva im *Samsāra*, bis alle fühlenden Wesen vom Leiden befreit sind. Die Einsicht in die Leerheit besitzt dabei keinen absoluten Status, sondern fungiert als ein therapeutisches Mittel, das zur Überwindung von Anhaftung und egozentrischer Verstrickung dient. Ethik erscheint hier als ein fortwährender Weg der Praxis und der Befreiung.

Auch bei Cohn wird moralische Entwicklung als eine niemals vollständig abgeschlossene Aufgabe verstanden. Die Selbsttranszendierung des Menschen bleibt ein fortlaufender Prozess, in dem das Individuum seine Fähigkeiten immer wieder neu auf eine sittliche Aufgabe ausrichtet und sich an der Verwirklichung von Werten orientiert. Ethisches Leben ist daher kein statischer Zustand, sondern eine kontinuierliche Bewegung der Selbstüberschreitung.

Beide Ansätze verstehen Ethik somit als eine dynamische Aufgabe, die nicht endgültig abgeschlossen werden kann. Während im Mahāyāna-Buddhismus die Praxis des Bodhisattva als fortdauernder Weg im *Samsāra* erscheint, versteht Cohn moralische Entwicklung als eine kontinuierliche Bewegung der Selbsttranszendierung innerhalb der sittlichen Wirklichkeit.

13. Erkenntnisstruktur

Neben dem Verständnis des Selbst und der ethischen Praxis stellt auch die Frage nach der Struktur menschlicher Erkenntnis einen wichtigen Vergleichspunkt zwischen Cohns Philosophie und dem Mahāyāna-Buddhismus dar. Beide Ansätze gehen davon aus, dass Wirklichkeit dem Menschen nicht als vollständig fertiges Gegebenes gegenübertritt, sondern

in bestimmter Weise durch geistige Prozesse erschlossen wird. Die Art und Weise, wie Begriffe, Kategorien und Deutungsmuster unsere Wahrnehmung der Welt strukturieren, wird daher zu einer zentralen philosophischen Frage. Sowohl Cohn als auch die Mahāyāna-buddhistische Tradition reflektieren die Bedingungen, unter denen Wirklichkeit gedacht und erfahren werden kann, und weisen zugleich auf Grenzen begrifflicher Erkenntnis hin.

13.1 *Prapañca* und begriffliche Weltgestaltung

Interessanterweise finden sich in der westlichen Philosophie Überlegungen, die ähnliche Fragen nach der begrifflichen Vermittlung von Wirklichkeit aufwerfen, wie sie bereits im Zusammenhang mit der begrifflichen Differenzierung von *prapañca* (siehe Kap. 7.3) thematisiert wurden. So entlarvt Francis Herbert Bradley (1846–1924) die Pluralität der Kategorien, die wir dem Realen auferlegen, als eine *Fiktion*, während Johann Gottlieb Fichte (1762–1824) die Gesamtheit der Natur als die Darstellung unserer Begriffe.²⁹⁵ In diesem Zusammenhang würde Cohn betonen, dass der Mensch als Handelnder stets aus dem Gegebenen „neue Gestalten formt“.

Nach Fichte entsteht das Ich im ursprünglichen Prozess des Denkens und Erkennens genau so, wie die Dinge, die uns als gegeben und vollkommen vorliegen, vor uns treten. Das Denken, das dem Ich erscheint, ist dabei nur ein Abbild des eigentlichen ursprünglichen Denkens. An dieser Stelle ergibt sich ein Vergleichspunkt zum Mahāyāna-Buddhismus. Auch dort wird die vermeintliche Selbstverständlichkeit begrifflicher Kategorien kritisch hinterfragt. Die Konsequenzen dieser Kritik fallen jedoch unterschiedlich aus. Während die Lehre des *prapañca* auf die Einsicht in die Leerheit aller begrifflichen Festsetzungen zielt, bleibt für Cohn die geistige Vermittlung der Wirklichkeit mit der Annahme eines überindividuellen Sinn- und Wertzusammenhangs verbunden.

Kategorien wie Selbst, Anderer, Sein, Nichtsein, *Nirvāna*, *Samsāra*, Subjekt oder Objekt werden im Mahāyāna-Buddhismus erst durch *prapañca* hervorgebracht. Wenn jedoch *prapañca* den gesamten Umfang unserer Wirklichkeit bestimmt, entsteht ein Paradoxon. Es stellt sich die Frage, wie man über die Leere sprechen oder in der Welt handeln kann, wenn jede Sprache und jede Tat bereits Teil dieser begrifflichen Fiktion sind.²⁹⁶ Aus Cohns Überlegungen zur Gestaltung der Wirklichkeit ergibt sich, dass wir die Welt zwar niemals

²⁹⁵ Vgl. VÖLKER, The Plurality of Nonduality, 54.

²⁹⁶ Vgl. ebd., 55.

absolut aus dem Nichts schaffen, aber als Gestaltende die Verantwortung für die „Formen“ tragen, die wir aus dem Gegebenen bilden. Cohn vertritt die Grundüberzeugung, dass die Welt, wie wir sie wahrnehmen, kein fertiges „Gegebenes“ ist, sondern das Resultat einer geistigen Leistung. Für Cohn ist das Sichtbare (die Alltagswelt) das Ergebnis einer unbewussten Kategorisierung. Für ihn führt die Einsicht in die Korrelation von Ich und Welt nicht zur Auflösung der Welt, sondern zur ethischen Selbstüberschreitung. Das Subjekt erkennt sich als Mit-Urheber des Sinns. Denn die Welt, die uns gegenübertritt, ist stets durch unsere Begriffe und Werte mitgeformt. So tragen wir als handelnde Subjekte die Verantwortung für die Qualität dieser Gestaltung. Cohn fordert eine Selbstüberschreitung, die den kritischen Blick auf das eigene wertsetzende Handeln richtet. Er möchte, dass wir erkennen, dass wir die Welt ständig „mit-erschaffen“ und schöpferische Verantwortung für die soziale Welt haben.

Das Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna-Buddhismus stellt eine andere Antwort auf die Frage dar, wie sich philosophische Einsicht und praktisches Handeln zueinander verhalten. Während Cohn die Verantwortung des Subjekts aus dessen Mitwirkung an der geistigen Gestaltung der Welt ableitet, gründet das Handeln des Bodhisattva in der Einsicht in die Leerheit aller begrifflichen Festlegungen. Der Bodhisattva strebt danach, die verbale Ausschweifung zu überwinden, um die Realität hinter den Begriffen zu sehen und die Leerheit zu realisieren. Gleichzeitig bleibt er in der Welt des Handelns tätig. In diesem Zusammenhang erhält das zuvor beschriebene Paradoxon eine besondere Bedeutung. Der Bodhisattva nutzt es als geschicktes Mittel (*upāya*), da er weiß, dass Worte wie Erlösung oder Mitgefühl letztlich leer sind. Er nutzt sie also als Werkzeuge, um andere Wesen zu erreichen. Das Paradoxon bleibt zwar bestehen, aber gerade im bewussten Durchbrechen dieser Sprachlosigkeit, im Handeln trotz der Einsicht in die Leerheit aller Begriffe, beweist der Bodhisattva seine unermessliche Tatkraft. Er „spielt“ mit den Begriffen, ohne sich von ihnen binden zu lassen und bleibt dadurch handlungsfähig innerhalb einer Wirklichkeit, deren begriffliche Struktur er zugleich durchschaut.

Trotz ihrer unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen gelangen beide Traditionen zu der Auffassung, dass philosophische Einsicht nicht im Rückzug aus der Welt enden darf. Während der Bodhisattva aus der Einsicht in die Leerheit aller begrifflichen Festlegungen heraus handelt, begründet Cohn die Verpflichtung zum Handeln durch die Orientierung an Sinn- und Wertzusammenhängen. Der Vergleich macht damit weniger eine inhaltliche

Übereinstimmung sichtbar als unterschiedliche Antworten auf die Frage, wie Erkenntnis und Praxis miteinander verbunden werden können.

13.2 Sinnganzen, Transzendenz und die Grenzen des Denkens

„Wir stehen im Endlichen und nur in ihm erfassen wir das Unendliche.“²⁹⁷

So beschreibt Cohn das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit. Der Mensch bewegt sich für ihn stets innerhalb der endlichen Wirklichkeit, kann jedoch über diese hinaus auf ein umfassenderes Sinnganze bezogen sein. Dieses Sinnganze ist mit philosophisch-wissenschaftlichem Denken nicht vollständig zu beherrschen. Das gleiche gilt auch für die Religion. Beide stellen Ideen dar, die es dem Menschen ermöglichen, seine Endlichkeit zu überschreiten und Teilhaber am Unendlichen zu werden. Sie beide leiten menschliches Erkennen und Handeln und stellen Erkenntnisaufgaben dar, wobei das Unendliche nicht verneint werden darf.²⁹⁸

Eine vergleichbare Einsicht findet sich im Mahāyāna-Buddhismus. Auch hier wird betont, dass die Wirklichkeit nicht vollständig durch begriffliches Denken erfasst werden kann. Die Einsicht in die Leerheit aller Phänomene verweist darauf, dass feste begriffliche Bestimmungen letztlich nur konventionellen Charakter besitzen. Die Wirklichkeit entzieht sich einer endgültigen begrifflichen Fixierung. Der Mensch lebt im *Samsāra* und erkennt durch Weisheit die Leerheit aller Phänomene. Diese Einsicht wiederum erfüllt eine orientierende Funktion für Erkenntnis und Praxis.

In beiden Ansätzen zeigt sich somit die Überzeugung, dass die Wirklichkeit nicht vollständig durch begriffliche Analyse beherrscht werden kann. Sowohl das Sinnganze bei Cohn als auch die Einsicht in Leerheit im Mahāyāna weisen über die rein empirische Perspektive hinaus und eröffnen eine Orientierung für menschliches Denken und Handeln.

14. Relationalität und wechselseitige Abhängigkeit

Cohns Betonung, dass das Selbst erst in der Beziehung zu anderen entsteht und sich in der Gemeinschaft bildet oder verwirklicht, mag auf den ersten Blick daran erinnern, wie das

²⁹⁷ Vgl. HEITMANN, Jonas Cohn, 111.

²⁹⁸ Vgl. ebd., 111.

Wohl anderer im Mahāyāna-Buddhismus nicht vom eigenen Wohl getrennt gedacht werden kann. So ähnlich ist bei Cohn Selbstüberschreitung ohne Rückbindung an die soziale Wirklichkeit nicht möglich. Die universale Interdependenz im Mahāyāna-Buddhismus zeigt jedoch, dass die Dinge kein Eigenwesen haben. Und das Fehlen eines Eigenwesens zeigt wiederum, dass es letztlich auch keine Relationen, keine Interdependenz mehr geben kann, da es keine substanziellen Pole gibt, die zueinander in Beziehung treten könnten. Cohn hingegen dekonstruiert nicht die Vorstellung von Eigenwesen, sondern weist lediglich auf Abhängigkeitsverhältnisse hin. Während er das Subjekt durch die Einbindung in soziale Bezüge als personale Einheit stärken will, nutzt der Mahāyāna-Buddhismus die Relationalität als dekonstruktives Werkzeug, um die Identität des Ichs vollständig aufzulösen. Bei Cohn bleibt die Relation eine Verbindung zwischen (personalen) Subjekten, im Mahāyāna führt sie zur Einsicht in die Nicht-Dualität, in der die Unterscheidung zwischen Ich und Anderem als konzeptionelle Konstruktion (*prapañca*) begriffen wird.

15. Ethik

Ein weiterer grundlegender Vergleichspunkt zwischen Cohns Wertethik und dem Mahāyāna-Buddhismus betrifft die Frage, wodurch ethisches Handeln überhaupt motiviert wird. Während im Mahāyāna-Buddhismus die Erfahrung von Leid den Ausgangspunkt der ethischen Orientierung bildet, liegt der Ursprung des Ethischen bei Cohn in der Erfahrung von Wert. Im buddhistischen Denken bildet die Einsicht in die Leidhaftigkeit der Existenz eine zentrale Voraussetzung für den ethischen Weg. Die Erfahrung von Leid eröffnet die Perspektive auf die grundlegende Bedingtheit und Unbeständigkeit aller Phänomene. Aus dieser Einsicht erwächst im Mahāyāna das Mitgefühl des Bodhisattva. Da alle fühlenden Wesen in gleicher Weise in den Kreislauf von Leiden und Wiedergeburt verstrickt sind, richtet sich das ethische Handeln nicht allein auf die eigene Befreiung, sondern auf die Überwindung des Leidens aller Wesen. Das Mitleiden mit anderen wird somit zur treibenden Kraft moralischen Handelns.

Dem gegenüber verortet Cohn den Ursprung des Ethischen nicht im Leiden, sondern im Erleben von Wert. Für ihn erschließt sich das Gute zunächst im Gefühl, das als ursprünglicher Ort der Werterfahrung gilt. Dieses Gefühl eröffnet dem Menschen eine Orientierung am Guten, noch bevor es begrifflich gefasst wird. Ethik entsteht aus dieser Erfahrung von Wert, die den Menschen dazu anregt, sein Handeln auf eine überselbstische Ordnung auszurichten.

Trotz dieser unterschiedlichen Ausgangspunkte zeigen sich strukturelle Parallelen. Sowohl die Erfahrung von Leid im Mahāyāna-Buddhismus als auch die Erfahrung von Wert bei Cohn überschreiten die rein egozentrische Perspektive des Individuums. Beide eröffnen eine Dimension, in der das eigene Handeln auf etwas gerichtet wird, das über das bloße Eigeninteresse hinausweist. Während im Mahāyāna das Mitleiden mit allen fühlenden Wesen zum Ausgangspunkt einer universalen Verantwortung wird, führt bei Cohn die Erfahrung des Wertes zu Orientierung an einem überselbstischen Sollen. Der Unterschied liegt daher weniger in der ethischen Bewegung selbst als in ihrem Ursprung. Im Mahāyāna entsteht ethisches Handeln aus der Einsicht in die universelle Leidverflochtenheit aller Wesen, während es bei Cohn aus der Erfahrung von Wert hervorgeht. Beide Perspektiven führen jedoch dazu, dass das Individuum seine egozentrische Perspektive überschreitet und sein Handeln auf eine umfassendere Wirklichkeit ausrichtet.

15.1 Vernunft, Gefühl und ethische Selbstüberschreitung

In Cohns Wertethik kommt dem Gefühl eine grundlegende Rolle zu. Das Gefühl eröffnet die Erfahrung des Guten, noch vor jeder begrifflichen Fassung. Es ist der ursprüngliche Ort des Wertes. Vernunft fungiert demgegenüber als die reflektierende und ordnende Instanz, die das Gefühl zur Form des Gedankens erhebt, ohne es zu verneinen. Die Ethik hat also die Aufgabe, zwischen diesen beiden Polen ständig zu vermitteln, da keiner von beiden für sich allein hinreichend ist. Das Wirkliche ist dabei weder bloße Gegebenheit noch bloßes System, sondern ein Prozess ständiger Selbstüberschreitung, der sich als Aufgabe des Menschen vollzieht. Ethik besteht daher nicht in der Anwendung fester Regeln, sondern in einer kontinuierlichen Bewegung der Vermittlung zwischen Gefühl und Vernunft.²⁹⁹ Genau hier liegt der entscheidende Berührungspunkt zwischen Cohns Wertethik und dem Mahāyāna-Buddhismus. Im Mahāyāna-Buddhismus ist Selbstüberschreitung nicht bloße Negation des Ichs, sondern eine dynamische Bewegung. Es geht um ein Sich-Übersteigen des Ichhaften hin zu einer Haltung universalen Mitgefühls. Ebenso wie bei Cohn ist diese Bewegung keine einmalige Erkenntnis, sondern eine fortwährende Aufgabe. Sie vollzieht sich als ein Prozess, in dem Wirklichkeit im Bewusstsein immer wieder neu entsteht und reflektiert wird. Die ethische Praxis erscheint somit nicht als abgeschlossener Zustand, sondern als ein kontinuierlicher Weg der Transformation. In diesem Zusammenhang lässt sich in gewisser Weise eine Parallele zwischen dem Verhältnis von Vernunft und Gefühl bei Cohn und dem

²⁹⁹ Vgl. COHN – LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 91–97.

Verhältnis von Weisheit und Mitgefühl im Mahāyāna ausmachen. Beide Pole sind jeweils gegenseitig aufeinander angewiesen und müssen immer wieder neu vermittelt werden, um der Wirklichkeit gerecht zu werden. Weisheit ohne Mitgefühl bliebe unvollständig, ebenso wie Mitgefühl ohne Einsicht orientierungslos wäre. Diese Vermittlung besitzt weder bei Cohn noch im Mahāyāna einen statischen Charakter. Vielmehr erscheint sie als eine unabschließbare Bewegung der Selbstüberschreitung, in der sich das Ethische als Form der Wirklichkeit selbst vollzieht.

15.2 Individuelle Selbstvollendung und universale Befreiung: Ethische Zielvorstellungen bei Cohn und im Mahāyāna-Buddhismus

Cohns Ethik beinhaltet die Idee eines überselbstischen Sollens und moralische Normen, die nicht aus persönlichem Vorteil, sondern aus einer übergeordneten Wertordnung resultieren. Für Cohn wird der Mensch sittlich, indem er sein selbstisches Ich relativiert und sein Handeln einem objektiven ethischen Wert oder Werk unterstellt. Moralisches Handeln besitzt daher nach Cohn *Pflichtcharakter*, weil es sich an einem objektiven Sollen orientiert, das nicht vom Individuum erzeugt wird. Cohns Ethik enthält folglich ein deontologisches Ideal, das in der Bindung an ein übergeordnetes Sollen besteht, das das Ich transzendiert. Der Mensch gelangt zu sittlicher Reife, indem er seine Anlagen auf eine Aufgabe ausrichtet, die über das eigene Wohl hinausweist. Dieses Werk dient zugleich der Gemeinschaft und der eigenen Selbstvollendung. Es bildet das Zentrum, um das herum Neigungen, Triebe, Fähigkeiten zu einer harmonischen Einheit geformt werden. Selbstüberschreitung bedeutet in diesem Zusammenhang nicht Selbstauflösung, sondern eine Vervollkommnung des Selbst im Dienst eines idealen, überselbstischen Sollens. Das Ziel besteht in der Ausbildung einer gereiften Persönlichkeit, die in einem sittlich verantworteten Werk ihre Bestimmung findet.

Im Mahāyāna-Buddhismus hingegen entsteht moralische Verpflichtung nicht aus einer objektiven Weltordnung, sondern aus Einsicht, insbesondere aus der Einsicht in die Leerheit und das Nicht-Selbst aller Phänomene. Der Bodhisattva richtet seinen Weg im Mahāyāna nicht auf ein einzelnes Werk, sondern auf das umfassende Ziel, das Leid aller fühlenden Wesen zu lindern. Seine Selbstüberschreitung besteht darin, die Priorität des eigenen Wohls vollständig aufzugeben und die Befreiung aller Wesen in den Mittelpunkt seines Handelns zu stellen. Die Einsicht in die Leerheit des Selbst und aller Phänomene führt schließlich dazu, egozentrische Anhaftungen zu überwinden und zu einer Haltung universaler

Verantwortung zu gelangen. Der Mahāyāna-Buddhismus ist daher im strengen Sinne keine deontologische Ethik, besitzt aber in seiner Praxis eine strukturähnliche Form moralischer Verpflichtung im Bodhisattva-Gelübde. Der Bodhisattva verpflichtet sich nämlich alle fühlenden Wesen zu retten, Leid zu lindern und den Weg zur Buddhaschaft zu gehen. Er verspricht, erst dann ins *Nirvāṇa* einzutreten, wenn alle anderen Wesen erleuchtet.³⁰⁰

Diese Haltung wird im Diamant-Sutra in paradoxer Weise formuliert: „So viele Lebewesen wie im Universum der Wesen sind...alle von diesen Lebewesen muss ich ins *Nirvāṇa* führen, in das Reich des *Nirvāṇa*, das nichts zurücklässt. Und doch, obwohl unzählige Wesen so ins *Nirvāṇa* geführt wurden, ist kein einziges Wesen ins *Nirvāṇa* gelangt.“³⁰¹

Diese Formulierung verdeutlicht die Einsicht des Bodhisattva in die Leerheit aller zeitlichen Wesen, in ihre Nicht-Selbst-Existenz. Obwohl das Gelübde als bindend und verpflichtend verstanden wird und damit eine deontologische Struktur besitzt, wurzelt seine philosophische Begründung nicht in einer Pflichtethik, sondern in der Einsicht in Leerheit und Mitgefühl. Der Bodhisattva soll das Leid anderer beseitigen, weil es Leid ist wie sein eigenes. Er soll sich um andere kümmern, weil auch sie fühlende Wesen sind. Innerhalb der buddhistischen Praxis bildet dabei das Konzept *śīla* einen ethischen Rahmen dar, um das jede/r buddhistische Praktizierende ihr/sein Leben gestalten kann. Dahingehend zielt das Verhalten des Bodhisattva sowohl auf die individuelle als auch auf die universelle (soziale) Erleuchtung ab.³⁰²

Im Hinblick auf das jeweilige Endziel ergeben sich deutliche Unterschiede. Bei Cohn ist Selbstüberschreitung auf die Bildung einer sittlichen Persönlichkeit gerichtet, deren Einheit und Harmonie zwar schwer zu erreichen, aber prinzipiell erreichbar ist. Im Mahāyāna dagegen verzichtet der Bodhisattva auf den persönlichen Eintritt ins *Nirvāṇa* und verschiebt seine eigene Erlösung, um das Leiden anderer zu lindern. Das Ziel besteht daher nicht in individueller Vollendung, sondern in der Fürsorge für alle Wesen bis zu deren vollständiger Befreiung. Erlösung wird hier nicht als persönlicher Vollendung, sondern als universale Mitvollendung gedacht.

³⁰⁰ Vgl. BERMAN, A Metaphysics of Morality, 67–70.

³⁰¹ „As many [living] beings as there are in the universe of beings...all of these I must lead to *Nirvāṇa*, in the realm of *Nirvāṇa* which leaves nothing behind. And yet, although innumerable beings have thus been led to *Nirvāṇa*, no beings at all has been lead to *Nirvāṇa*.“ BERMAN, A Metaphysics of Morality, 70 [e.Ü.].

³⁰² Vgl. ebd., 70–72.

Beide Ansätze teilen somit die Überzeugung, dass moralisches Leben eine Bewegung über das bloße Ich hinaus verlangt. Sie unterscheiden sich jedoch grundlegend darin, worauf diese Bewegung ausgerichtet ist. Bei Cohn führt sie zur Verwirklichung des Selbst in einem sittlichen Werk, während sie im Mahāyāna in eine grenzenlose Hingabe an die Befreiung aller Wesen mündet.

15.3 Ethos als Aufgabe vs. Ethos als Mitleiden

Einsicht bedeutet sowohl bei Cohn als auch im Mahāyāna-Buddhismus, das zu bemerken, was die Phänomene im Innersten zusammenhält. Während dies in der Phänomenologie der Selbstüberschreitung als der Sinnzusammenhang, der Geist oder jene Hintergrundstrukturen, die unser Erleben erst ermöglichen, begriffen wird³⁰³, identifiziert der Buddhismus hierin die Leerheit (*śūnyatā*) bzw. die bedingte Mitentstehung (*pratītyasamutpāda*).³⁰⁴ Der Bodhisattva sieht im Unsichtbaren das Leid und die Buddha-Natur in allen Wesen, die für den gewöhnlichen Blick hinter der äußeren Form (dem Sichtbaren) verborgen bleiben. Er überschreitet sein Selbst, um in diesem Unsichtbaren die universelle Verantwortung zu finden. Das Unsichtbare ist dabei aber keine „Nichts-heit“, sondern die totale Interdependenz aller Existenz. Der Bodhisattva sieht diese Verbundenheit und kann deshalb gar nicht anders, als mitfühlend zu handeln, weil er sich selbst als untrennbaren Teil eines unsichtbaren Gefüges erkennt.³⁰⁵ Bei Cohn ist Selbstüberschreitung ein Akt der Wirklichkeitsverwirklichung, im Mahāyāna-Buddhismus ein Akt der Wirklichkeitserkenntnis. Die Selbstüberschreitung dient bei Cohn der Realisierung und Bestätigung der eigenen schöpferischen Subjektivität in einem übergeordneten Wertraum, wenn sich das Subjekt im Unsichtbaren des Anderen oder des transzendenten Selbst als werthafte Person erkennt. Cohns Selbstüberschreitung veredelt sozusagen die Persönlichkeit³⁰⁶, die buddhistische Einsicht hingegen führt zur Vollendung der Selbstlosigkeit, indem der Bodhisattva erkennt, dass das Leid des Anderen untrennbar mit ihm selbst verwoben ist.³⁰⁷

Eine weitere Dimension der Selbstüberschreitung bei Cohn besteht darin, dass die Gewinnung von Erkenntnissen als ein schöpferisches Werk erstrebt wird. Ähnlich wie ein

³⁰³ Siehe Kap. 4.1

³⁰⁴ Siehe Kap. 7.3

³⁰⁵ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 68–77.

³⁰⁶ Siehe Kap. 2.3.1

³⁰⁷ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 68–77.

Künstler im Akt des Dichtens in seinem Werk aufgeht und dabei seine individuellen Grenzen überschreitet, widmet sich das Subjekt einer Aufgabe, die auf überindividuelle Werte ausgerichtet ist. In diesem Moment des Arbeitens am Werk tritt das Ego zugunsten des ästhetischen oder intellektuellen Ziels zurück. Auch der Bodhisattva arbeitet mit ganzer Kraft und Hingabe *am* Werk der Erlösung aller Wesen. Bei Cohn bleibt das Werk eine Objektivation des Geistes, die das Subjekt durch seine Werte definiert. Der Bodhisattva hingegen strebt nach einer Tatkraft (*vīrya*), die völlig merkmalslos bleibt (*ānimitta*³⁰⁸). Für ihn ist die Befreiung der Wesen kein persönliches Werk, sondern ein spontanes Fließen aus der Einsicht in die Leerheit, bei dem die Unterscheidung zwischen dem Arbeitenden und dem Werk am Ende vollständig kollabiert.

16. Praxis und Transformation

Sowohl in Cohns Wertethik als auch im Mahāyāna-Buddhismus erscheint ethisches Leben nicht als bloße Einsicht, sondern als eine Praxis der Selbstformung. Moralisches Handeln entsteht in beiden Ansätzen erst durch eine kontinuierliche Einübung entsprechender Haltungen.

Bei Cohn zeigt sich diese Praxis in der Bildung des Charakters. Der Mensch verwirklicht Werte nicht durch einzelne Handlungen, sondern indem er seine Fähigkeiten und Neigungen dauerhaft auf eine sittliche Aufgabe ausrichtet. Durch diese fortwährende Orientierung am überselbstischen Sollen bildet sich allmählich eine stabile sittliche Persönlichkeit. Auch im Mahāyāna wird der Weg des Bodhisattva als ein Prozess der Einübung verstanden. Haltungen wie Großzügigkeit, Geduld oder Mitgefühl müssen im Handeln immer wieder praktiziert werden, wodurch sich der Geist schrittweise transformiert. Ethische Entwicklung vollzieht sich daher nicht in einem einmaligen Entschluss, sondern in einer langfristigen Praxis der Selbstüberwindung.

Während bei Cohn diese Übung auf die Formung einer sittlichen Persönlichkeit zielt, richtet sich die buddhistische Praxis auf die schrittweise Überwindung egozentrischer Gewohnheiten. In beiden Fällen erscheint moralisches Leben jedoch als ein Weg kontinuierlicher Transformation, der durch Praxis verwirklicht werden muss. Diese Praxis besitzt darüber hinaus eine innere Dimension, die sich in der meditativen Schulung des Geistes entfaltet.

³⁰⁸ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, *The Princeton Dictionary*, 46.

16.1 Reflexion und Versenkung: Das Zu-sich-selbst-Kommen als meditative Transformation

Cohns Beschreibung der Innenwendung als eine unvorstellbare Bewegung, die in „die volle Ruhe und Entspannung“³⁰⁹ führt, lässt sich als philosophisches Analogon zur buddhistischen Meditationspraxis lesen. Unvorstellbar ist der Weg ins Innere, da er sich der dinglichen Objektivierung entzieht. Dem entspricht im Mahāyāna die Einsicht, dass das absolute Bewusstsein nicht als „Etwas“ (Objekt) begriffen werden kann, sondern als Leerheit (*śūnyatā*). Das Subjekt findet zu sich selbst, indem es die Anhaftung an äußere Inhalte loslässt. Ein Prozess, den Cohn als „Abscheidung und Veräußerlichung des Inhalts“ beschreibt. Besonders bemerkenswert ist Cohns Hinweis, dass die Innenwendung nur aus der Beziehung zur Außenwelt Inhalt gewinnt. Dies spiegelt das mahāyānische Prinzip wider, dass Meditation nicht in isolierter Weltflucht endet. Wahre Selbsterkenntnis erfordert die Rückkehr in die Welt der Erscheinungen. Im Buddhismus ist dies der Übergang von der Weisheit der Analyse zur Ethik des Mitgefühls. Cohns Analyse des Strebens, von der triebgesteuerten Suche nach Objekten hin zur Reflexion auf den „Zielsuchenden selbst“ findet eine Entsprechung in der buddhistischen Transformation des Begehrens. Während der gewöhnliche Mensch in der Verblendung (*moha*) nach äußeren Befriedigungen sucht, führt die meditative Praxis zur Einsicht in die Natur des Suchenden. Das „Zu-sich-selbst-Kommen“ ist im Mahāyāna das Erwachen aus dem Schlummer des unbewussten Triebes hin zum vollen „Für-Sich-Sein“ der Erleuchtung (*bodhi*).

Selbsterkenntnis ist sowohl bei Cohn als auch im Mahāyāna kein bloßes „Wissen“, sondern eine transformative Übung. Man „wird“ erst zur Person (Cohn) oder zum Bodhisattva (Mahāyāna), indem man diesen Akt vollzieht. Das Schlummern des Geistes im Bewusstlosen passt dahingehend zum Konzept des *tathāgatagarbha* (siehe Kap. 7.5), die Buddha Natur oder das Potenzial Buddhaschaft zu erlangen, das in jedem Wesen schlummert und durch die (meditative) Praxis verwirklicht werden muss. Cohns Prozess des stufenweisen Übergangs vom „An-sich“ zum „Für-sich“ findet in der Entfaltung des *tathāgatagarbha* seine Entsprechung. Dieser Weg der Selbstwerdung wird im Buddhismus als eine graduelle Klärung des Geistes begriffen, bei der das Subjekt durch die Überwindung kognitiver Schleier von einem Zustand bloß potenzieller Buddhaschaft zur vollendeten, reflexiven Wirklichkeit der Erleuchtung gelangt.

³⁰⁹ Vgl. COHN-VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 171.

16.2 Transformation der Selbstbeziehung bei Cohn und Śāntideva

Wie das Kapitel 10.6 gezeigt hat, führt die Einsicht in die Leerheit des Selbst bei Śāntideva nicht zu einem theoretischen Beweis des Altruismus, sondern dient als praktisches Mittel, egoistische Anhaftungen zu durchbrechen und die Gleichwertigkeit des Leidens aller Wesen erfahrbar zu machen. Leerheit bildet somit eine notwendige Bedingung für altruistisches Handeln, ohne selbst als dessen Begründung zu fungieren. Jonas Cohn beschreibt Selbstüberschreitung ähnlich als Bewegung, in der der Mensch im moralischen Handeln über sein eng gefasstes, eigenwilliges Ich hinauswächst. Auch hier entsteht Sittlichkeit erst, wenn das selbstische Zentrum zugunsten eines unpersönlichen Sollens relativiert wird. Wie bei Śāntideva ist dieser Prozess nicht rein rational ableitbar, sondern setzt die Bildung eines entsprechenden Charakters voraus, in dem Gefühl, Wille und Einsicht miteinander harmonisiert werden. Beide Ansätze teilen damit die Grundintuition, dass ethisches Handeln erst möglich wird, wenn das Selbst nicht mehr als isolierter Mittelpunkt verstanden wird, sondern durch eine Form der Selbsttranszendierung geöffnet wird. Bei Śāntideva geschieht dies durch die meditative Einsicht in die Leerheit, bei Cohn durch die sittliche Formung des Charakters in Bezug auf ein überselbstisches Sollen. Bei Cohn und bei Śāntideva ist moralisches Handeln durch eine Transformation der Selbstbeziehung gegeben, wobei sich die Zielrichtungen der Selbstüberwindung unterscheiden. Während Cohns Selbstüberwindung das Selbst verfeinert und in eine ethisch höhere Einheit integriert, führt die mahāyānistische Selbstüberwindung zur Dekonstruktion des Selbst und zur Öffnung in eine universale Verantwortung hinein. Beide Perspektiven verstehen Moral als eine Bewegung jenseits des bloß egozentrischen Ichs – bei Cohn als ethische Selbstvervollkommnung, im Mahāyāna als altruistische Selbstentgrenzung.

16.3 Jonas Cohns Kritik der Lebensverneinung und Śāntidevas Dialektik des Identitätstauschs

Cohn stellt in seinen Ausführungen über “Wertgegensätze”³¹⁰ fest, dass Buddha das Leben verneint, weil es von Leid erfüllt ist. Das einzige Gefühl, dass er mit dem Leben verbindet, ist Mitleid.³¹¹ Buddha stellt sozusagen die Welt- und Lebensverneinung als oberstes Gesetz auf und steht so vor einer Entscheidung. Gesteht er den Menschen zu, dass sie weiter im

³¹⁰ Siehe Kap. 4.4; Vgl. COHN-LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 68–74.

³¹¹ Vgl. ebd., 74.

tätigen Leben verbleiben, was eigentlich unvereinbar ist mit seiner Lehre vom Leiden und von der Erlösung vom Leiden, so sollte er ihnen auch ein Tun aus Mitleid und Liebe nahe legen. Man kann nicht mehr sein eigenes Verlöschen wollen, wenn das Bleiben im Sein zur Erlösung derer nötig ist, denen man helfen will. Wenn der Mitfühlende vom bloßen Mitleiden zum Helfen übergeht, muss er sich auf den einlassen, dem er helfen will und so auch auf Leben und Welt. Dies wäre jedenfalls eine Aufhebung der Welt- und Lebensverneinung, ein Zugeständnis an die Welt- und Lebensbejahung.³¹² Der Mahāyāna-Buddhismus bereitet dann laut Cohn zwar die allgemeine Erlösung vor, aber höchste Verehrung komme nun nicht mehr dem Buddha mit seinem großen Erlöschen zu, sondern dem Bodhisattva, der auf die eigene Erlösung aus Liebe zu den im Kreislauf der Wiedergeburten Leidenden verzichte.³¹³ Diese Annahmen Cohns entsprechen einer mittlerweile revidierten Sichtweise der älteren Forschung. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist hierzu festzuhalten, dass der Bodhisattva keineswegs auf die Buddhaschaft verzichtet, sondern lediglich das isolierte, statische *Nirvāṇa* der *Arhats* ablehnt. Das Ziel des Bodhisattvas ist vielmehr das nicht verweilende *Nirvāṇa* (*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*), welches ihm ermöglicht, die höchste Erleuchtung zu erlangen, ohne seine altruistische Wirksamkeit in der Welt einzubüßen.³¹⁴ In der Mahāyāna-Soteriologie ist der Buddha (als der absolute Wahrheitskörper *dharmakāya*³¹⁵) immer das ultimative Ziel und steht hierarchisch über dem Bodhisattva.³¹⁶ Per Definition ist ein Bodhisattva jemand, der auf dem Weg zur Buddhaschaft ist. Die Verehrung des Bodhisattvas dient auch nicht dazu, den Buddha zu ersetzen, sondern den Weg dorthin (den Bodhisattva-Pfad) zu betonen.³¹⁷

Der Rückgriff auf den Buddhismus bildet in Cohns Argumentation eines der geschichtlichen Bilder, die bei der Entscheidung zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung, Selbsterhöhung und Selbsterlösung helfen sollen. Dahingehend lässt sich beobachten, dass lebensverneinende Erlösungslehren Nicht-Handeln oder doch so wenig Handeln wie möglich vorschreiben. Der Handelnde hingegen beurteilt nicht das Leben, sondern lebt. Handeln bedeutet Lebensbejahung. Die Freiheit des selbstbewussten Menschen besteht aber letztlich auch darin, sein Leben beurteilen und verurteilen zu können. Will sich der Mensch

³¹² Albert SCHWEITZER, Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik, Beck'sche Reihe 332, München 1987, 84 f.

³¹³ Vgl. COHN – LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 74 f.

³¹⁴ Vgl. GETHIN, The Foundations of Buddhism, 231 f.

³¹⁵ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 246.

³¹⁶ Vgl. GETHIN, The Foundations of Buddhism, 232 f.

³¹⁷ Vgl. WILLIAMS, Mahāyāna Buddhism, 55 f.

selbst überschreiten, muss er ein Selbst haben, muss er „er selbst“ sein. Der Mensch ist sich von Natur aus gegeben und muss mit sich selbst auskommen oder fertig werden. Indem er dann sein Zentrum in seine Gemeinschaft verlegt, überschreitet er sich selbst. Die Gefahr der bösen Selbstüberschreitung droht trotzdem, denn ein Teil seines Selbst bleibt im Zentrum. Böse Selbstüberschreitung richtet sich dann auf destruktive Ziele oder die bloße Steigerung von Macht aus (i.e. Fanatismus). In diesem Zusammenhang warnt Cohn davor, dass Selbstvollendung eben auch zur Selbsterhöhung werden kann. Beispielsweise im Machtrausch, wenn die Überschreitung des Selbst nur dazu dient, das eigene Ego aufzublähen und andere Menschen als bloße Objekte und Werkzeuge zu behandeln. Böse Selbstüberschreitung bleibt dann immer Ich-bezogen. Um dieser Gefahr zu entgehen, soll der Mensch sich jedem größeren Ganzen, zu dem er gehört, gegenüberstellen.³¹⁸

16.4 Śāntidevas radikales Mittel gegen die Selbsterhöhung

Im Kontrast dazu bietet Śāntidevas *Austauschen von Selbst und Anderen* (*parāmaparivartana*³¹⁹) ein radikales Mittel gegen die Selbsterhöhung und böse Selbstüberschreitung. Im achten Kapitel des *Bodhicaryāvatāra* (V. 135–140) argumentiert er, dass das Leid anderer genauso zu beseitigen ist, wie das eigene, da Leid keinen „Besitzer“ hat. Er fordert, das „Ich“ so zu betrachten, wie man normalerweise „Anderer“ betrachtet (distanziert, kritisch) und die „Anderen“ so wichtig zu nehmen wie das eigene „Ich“.³²⁰

135. Wer sich nicht vor sich selbst verschließt, kann dem Leiden nicht entfliehen, so wie man dem Verbrennen nicht entfliehen kann, wenn man dem Feuer nicht ausweicht.³²¹

136. Um mein eigenes Leid und das Leid anderer zu lindern, stelle ich mich anderen zur Verfügung und nehme andere als mich selbst an.³²²

Śāntideva nutzt eine logische Analogie: So wie man das Feuer meiden muss, um nicht zu verbrennen, muss man das Selbst (Ego) meiden, um das Leiden zu beenden (V. 135). Die Lösung ist der identifikatorische Tausch, dass ich andere als mich selbst annehme (V. 136). Der Geist wird angewiesen, die Verbundenheit als fundamentale Tatsache zu akzeptieren, wodurch Eigennutz logisch unmöglich wird (V. 137).

³¹⁸ Vgl. COHN – LÖWISCH, Selbstüberschreitung, 77–81.

³¹⁹ Vgl. BUSWELL–LOPEZ, The Princeton Dictionary, 626.

³²⁰ Vgl. STEINKELLNER–PECK-KUBACZEK, Śāntideva's Bodhicaryāvatāra, 75.

³²¹ „135. If one does not evade the self, one cannot escape suffering, just as one cannot escape being burned if one does not evade fire.“ Ebd., 75 [e.Ü.].

³²² „136. To calm my own suffering and to calm the suffering of others, I therefore offer myself to others and adopt others as myself.“ Ebd., 75 [e.Ü.].

In den Versen 138–139 betrachtet der Bodhisattva schließlich seine eigenen Sinnesorgane und Gliedmaßen als Eigentum der anderen. Er „stiehlt“ dem Ego die Ressourcen seines Körpers, um sie als Werkzeuge für das Wohl der Allgemeinheit einzusetzen.³²³

140. Betrachte niedere und andere Wesen als dich selbst und dich selbst als andere, dann kannst du Neid und Stolz ohne Zögern praktizieren.³²⁴

Śāntideva schlägt vor Stolz und Eifersucht umzupolen, indem man sich in die Lage eines anderen (niederen) Wesens versetzt und auf sein „altes Ich“ blickt. Man stellt sich also vor, dass man die Person ist, auf die man normalerweise herabblickt. Aus dieser neuen Perspektive betrachtet man nun sein „altes Ich“. Wenn man dann in der Rolle des „Niedrigen“ (als „der Andere“) eifersüchtig auf sein „altes Ich“ ist, merkt man, wie lächerlich und verletzend der Stolz ist. So erlebt man am eigenen Leib, wie sich seine eigene Überheblichkeit für andere anfühlt.³²⁵

Der Prozess der bösen Selbstüberschreitung oder Selbsterhöhung wird im Vers 140 umgedreht, denn man nutzt die Kraft der Identifikation, um sich unter den anderen zu stellen. Stolz und Eifersucht brechen zusammen, weil das Subjekt, das stolz sein könnte, die Perspektive des Opfers eingenommen hat. Es kommt zur Demontage des Ichs durch radikale Empathie.³²⁶

17. Prozess und Wirklichkeit

Neben Fragen des Selbstverständnisses, der Ethik und der Erkenntnisstruktur berührt der Vergleich zwischen Cohns Wertethik und dem Mahāyāna-Buddhismus schließlich auch grundlegende metaphysische Überlegungen zur Natur der Wirklichkeit. In beiden Denktraditionen erscheint Wirklichkeit nicht als statisches, vollständig gegebenes Sein, sondern als eine dynamische Bewegung, die sich erst im Vollzug entfaltet. Sowohl Cohn als auch die mahāyāna-buddhistische Philosophie betonen, dass das Wirkliche nur im Zusammenhang mit geistiger Aktivität, Erfahrung und Praxis verstanden werden kann. Wirklichkeit ist daher nicht einfach vorhanden, sondern verwirklicht sich in einem fortlaufenden Prozess.

³²³ Vgl. STEINKELLNER–PECK-KUBACZEK, Śāntideva's Bodhicaryāvatāra, 75.

³²⁴ „140. Think of lowly and other beings as being yourself and of yourself as being others, and then you may practice jealousy and pride without hesitation.“ Ebd., 75 [e.Ü.].

³²⁵ Vgl. ebd., 75.

³²⁶ Vgl. ebd., 75 f.

17.1 Die Prozesshaftigkeit der Wirklichkeit

In einer vergleichenden Betrachtung lässt sich Cohns Verständnis der inneren Bewegung des Geistes mit der mahāyāna-buddhistischen Auffassung der Leerheit (*śūnyatā*) in Beziehung setzen. Während Cohn betont, dass der Geist erst im “zeitlichen Leben wirkt” und Wirklichkeit durch schöpferische Akte der Sinnstiftung (Objektivationen) entsteht³²⁷, postuliert der Mahāyāna-Buddhismus, dass die Realität nicht “an-sich” existiert, sondern erst im bewussten Vollzug erscheint. In beiden Denksystemen wird Wirklichkeit nicht als statisches Gegebenes begriffen, sondern als ein Resultat aktiver geistiger Tätigkeit. Was Cohn als die “innere Bewegung” beschreibt, die dem Erlebten durch Objektivationen “Dauer und Festigkeit” verleiht, findet eine Parallele in der buddhistischen Praxis der Einsicht (*prajna*). Hier wird die Welt als ein dynamisches Praxisfeld für das Erwachen verstanden, in dem die Realisierung der Leere keine rein theoretische Erkenntnis bleibt, sondern eine tiefgreifende ethisch-spirituelle Handlung darstellt. So wie Cohns Geist erst durch das Wirken im zeitlichen Leben “wirklich” wird, manifestiert sich die buddhistische Wahrheit erst in der aktiven Überwindung der Ich-Fixierung innerhalb der phänomenalen Welt.

17.2 Erwachen im Vollzug: Prozesshafte Einheit und die Nicht-Dualität von Selbstüberwindung und Lebensverwirklichung

Ein weiterer zentraler Berührungspunkt ergibt sich aus dem Verhältnis der Selbstüberwindung als einem Akt der Lebensverwirklichung. Bei Cohn ist die innere Bewegung des Geistes dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch sich über sein zeitliches Leben erhebt, um seinen Werken überzeitlichen Sinn zu verleihen. Dieses “Zu-sich-selbst-Kommen” der Person geschieht paradoxerweise durch das Hinausstreben über sich selbst. Es handelt sich dabei um einen fortwährenden Prozess der Selbstaufgabe und Erneuerung.

In der Mahāyāna-Philosophie findet diese Dynamik eine Entsprechung in der Lehre des Nicht-Dualismus. Hier wird das *Nirvāṇa* nicht als ein jenseitiger Ort außerhalb der Welt begriffen, sondern als deren tiefste, immanente Wahrheit. Die Selbstüberwindung des Ichs wird hier nicht als finales Verlöschen missverstanden, sondern als ein Erwachen zu Ganzheit innerhalb der phänomenalen Welt. Ähnlich wie Cohns Geist nur wirklich ist, wenn er “im zeitlichen Leben wirkt”, so manifestiert sich das buddhistische Erwachen im Prinzip des Nicht-Verharrens (*apratiṣṭhitanirvāṇa*). Der Bodhisattva gibt die Fixierung auf ein statisches

³²⁷ COHN–VON KREMPSKI RAKOSZYN, Wirklichkeit als Aufgabe, 225–232.

Selbst auf, um sich dem Fluss der Unbeständigkeit hinzugeben und gerade dadurch die Fülle des Lebens zu verwirklichen.

Während Cohn betont, dass ein Wert sich erst durch Mitwirkung und die ständige “Wiedervergeistigung” in Personen realisiert, postuliert der Mahāyāna-Buddhismus, dass Mitgefühl erst durch die Überwindung der Ich-Fixierung wirksam wird. In beiden Systemen ist die Selbstüberschreitung kein einmaliges Ziel, sondern ein prozesshafter Vollzug. Bei Cohn als stetige Neugestaltung des objektiven Geistes durch nachfolgende Generationen, im Mahāyāna als der unendliche Weg des Bodhisattva, der sich in jeder Handlung neu dem Wohl des Ganzen hingibt.

18. Schlussbetrachtung

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, die Wertethik und Religionsphilosophie von Jonas Cohn mit zentralen ethischen und metaphysischen Konzepten des Mahāyāna-Buddhismus in einen vergleichenden Dialog zu bringen. Ausgangspunkt bildete dabei die Frage, ob sich zwischen beiden Systemen philosophisch tragfähige Vergleichspunkte und Unterschiede hinsichtlich der Konzeption ethischer Praxis, des Verhältnisses von Theorie und Praxis sowie dem Verständnis von Transformation und Selbstüberschreitung aufzeigen lassen.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass sowohl Cohns Philosophie als auch der Mahāyāna-Buddhismus Ethik nicht auf bloße Regelbefolgung reduzieren. Zudem wurde ersichtlich, dass die Gemeinsamkeiten beider Ansätze nicht auf einer geteilten Ontologie oder einem gemeinsamen Verständnis des Selbst beruhen. In beiden Denkansätzen erscheint ethisches Handeln als Prozess innerer Umgestaltung und Selbstüberschreitung. Der Mensch wird nicht als fertiges Wesen verstanden, sondern als auf Vollzug, Entwicklung und Transformation hin angelegt.

Für Cohn ist Wirklichkeit nicht einfach gegeben, sondern Aufgabe. Das Subjekt verwirklicht sich erst in der Orientierung an objektiven Werten und in der Überschreitung rein selbstischer Interessen. Erkenntnis, Ethik und Geist bilden dabei eine dynamische Einheit. Das Individuum gelangt gerade dadurch zu sich selbst, dass es über sich hinausgeht und sich auf überindividuelle Sinn- und Wertzusammenhänge bezieht.

Im Mahāyāna-Buddhismus wird die Frage nach ethischer Praxis in der Figur des Bodhisattva auf andere Weise beantwortet. Hier steht nicht die isolierte Selbstvervollkommenheit im Mittelpunkt, sondern die Überwindung egozentrischer Verhaftung zugunsten des Mitgefühls

mit allen Lebewesen. Die Einsicht in die Leerheit aller Dinge führt nicht zur Weltflucht, sondern zu einer neuen Weise des Handelns innerhalb der Welt. Das Bodhisattva-Ideal verbindet Transzendenz und Weltbezug in einer dynamischen Form ethischer Praxis.

Folglich bleibt die Vergleichbarkeit beider Ansätze durch grundlegende Unterschiede begrenzt. Cohn geht von einer objektiven Welt der Werte aus, deren Geltung vorausgesetzt wird. Der Mahāyāna-Buddhismus hingegen relativiert jede substanzhafte Ontologie durch die Lehre der Leerheit. Während Cohn das Selbst als ethisch zu bildendes Zentrum versteht, wird im Buddhismus die Vorstellung eines festen Selbst grundsätzlich problematisiert. Die Vergleichbarkeit beider Ansätze liegt daher nicht auf der Ebene ihrer ontologischen Voraussetzungen oder ihrer jeweiligen Zielbestimmungen. Sie besteht vielmehr darin, dass beide Traditionen Ethik als einen transformativen Vollzug begreifen, in dem moralische Orientierung durch die Veränderung der eigenen Existenzweise und nicht primär durch die Befolgung äußerer Normen gewonnen wird. Der Vergleich macht damit weniger eine strukturelle Analogie zweier ethischer Systeme sichtbar als eine gemeinsame Grundfigur ethischen Denkens, die unter grundsätzlichen metaphysischen Voraussetzungen auftreten kann. Unterschiedliche metaphysische und ontologische Voraussetzungen können zu vergleichbaren Fragen nach ethischer Transformation und Weltbezug führen.

Die Untersuchung legt daher nahe, den Vergleich nicht als Nachweis einer strukturellen Analogie, sondern als Gegenüberstellung unterschiedlicher Antworten auf vergleichbare ethische Problemstellungen zu verstehen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie ethische Entwicklung jeweils konzipiert wird, während die ontologischen Voraussetzungen und die Bestimmung des Selbst in beiden Traditionen erheblich auseinandergehen.

Die Forschungsfragen der Arbeit lassen sich daher wie folgt beantworten: Erstens zeigt sich, dass Cohns Wertphilosophie und die praxisorientierte Ethik des Mahāyāna-Buddhismus in wesentlichen Punkten miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Besonders deutlich wird dies im Verständnis von Ethik als transformativem Vollzug sowie in der Verbindung von innerer Haltung und weltbezogenem Handeln. Zweitens wurde ersichtlich, dass Theorie und Praxis in beiden Systemen nicht voneinander getrennt werden können. Erkenntnis bleibt stets auf Lebensgestaltung bezogen, während ethische Praxis wiederum eine bestimmte Form der Erkenntnis voraussetzt. Drittens konnte gezeigt werden, dass ein philosophisch tragfähiger Vergleich beider Modelle möglich ist, sofern dieser nicht auf eine Gleichsetzung der Inhalte abzielt, sondern die unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen ebenso

berücksichtigt wie die Gemeinsamkeiten in der Konzeption ethischer Praxis und Transformation.

Die vergleichende Perspektive eröffnet damit nicht nur einen neuen Zugang zu Cohns Philosophie, sondern zeigt zugleich, dass der Dialog zwischen westlicher Wertphilosophie und (Mahāyāna-) buddhistischem Denken philosophisch fruchtbar sein kann. Gerade angesichts gegenwärtiger ethischer und kultureller Herausforderungen gewinnt die Frage nach einer Ethik, die Selbsttransformation, Mitgefühl und Weltverantwortung miteinander verbindet, neue Aktualität.

Die vorliegende Untersuchung konnte lediglich einen begrenzten Ausschnitt der möglichen Berührungspunkte zwischen Jonas Cohn und dem Mahāyāna-Buddhismus behandeln. Insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Selbstüberschreitung, ethischer Praxis und Transzendenz eröffnet weitere Perspektiven für interkulturell-philosophische Forschung.

Weiterführende Untersuchungen könnten die hier entwickelten Fragestellungen mit anderen philosophischen Ansätzen der Moderne in Beziehung setzen. Denkbar wären etwa Vergleiche mit Friedrich Nietzsches (1844–1900) Konzept der Selbstüberwindung oder mit Emmanuel Levinas' (1905/06–1995) Ethik der Verantwortung für den Anderen. Ebenso könnte untersucht werden, inwiefern Mahāyāna-buddhistische Vorstellungen von Mitgefühl, Selbsttransformation und ethischer Praxis in einen weiterführenden Dialog mit europäischen Konzepten von Subjektivität und Ethik treten können.

Ein weiterer Forschungsansatz könnte darin bestehen, die Werke Jonas Cohn systematisch auf explizite oder implizite Bezüge zum Buddhismus hin zu untersuchen. Bereits die in dieser Arbeit behandelte Auseinandersetzung Cohns mit *Gotamo Buddha* (Gotama Buddha oder *Siddhārtha Gautama*; siehe Kap. 4.3.2.1; 4.3.2.2), deutet darauf hin, dass buddhistische Denkfiguren innerhalb seines philosophischen Horizonts nicht völlig randständig sind. Eine solche rezeptionsgeschichtliche Analyse könnte dazu beitragen, Cohns tatsächliche Perspektive auf buddhistisches Denken differenzierter zu bestimmen und die Frage klären, in welchem Ausmaß sich die in dieser Arbeit herausgearbeiteten Parallelen auch textgeschichtlich absichern lassen.

Literatur/Theoretischer Hintergrund

- ASAṄGA, Ārya, The Bodhisattva path to unsurpassed enlightenment. A complete translation of the *Bodhisattvabhūmi*, Boulder 2016.
- BERMAN, Michael, A Metaphysics of Morality. Kant and Buddhism, in: Canadian Journal of Buddhist Studies, Vol. 2 (2006), 61 – 81
- BRANDT, Horst D.–KLEMME, Heiner F. (Hgg.), Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 2003.
- BRASSARD, Francis, The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Albany 2000.
- BUSWELL, Robert E.–LOPEZ, Donald S., The Princeton Dictionary of Buddhism, Princeton 2014.
- CLAYTON, Barbra R. Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya. Cultivating the fruits of virtue, Abingdon 2006.
- COHN Jonas, Allgemeine Ästhetik, Leipzig 1901.
- COHN, Jonas–LÖWISCH, Dieter-Jürgen, Selbstüberschreitung: Grundzüge de Ethik, entworfen aus der Perspektive der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1986 (1943).
- COHN, Jonas–SCHMIDT, Raymund (Hg.), Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd.2, Leipzig 1921.
- COHN, Jonas, Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik, Logos Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Bd. VII. 1917, 89–112.
- COHN, Jonas–VON KREMPSKI RAKOSZYN, Jürgen, Wirklichkeit als Aufgabe, Stuttgart 1955 (1940).
- COHN, Jonas, Wertwissenschaft, Stuttgart 1932.
- CONZE, Edward, Buddhist wisdom books: containing the diamond sutra and the heart sutra, London 1988.
- GETHIN, Rupert, The Foundations of Buddhism, Oxford 1998.
- HARRIS, Stephen, Does Anatman rationally entail altruism? On Bodhicaryavatara 8: 101–103, in: Journal of Buddhist Ethics, Vol. 18 (2011), 93–123.
- HARVEY, Peter, An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues, New York 2000.
- HEIM, Maria, Cambridge Elements, Buddhist Ethics, Cambridge 2020.
- HEITMANN, Margret, Jonas Cohn (1869–1947); das Problem der unendlichen Aufgabe in Wissenschaft und Religion, Olms 1999.
- IDALOVICHI, Israel, Dialektisches Denken innerhalb des Neukantianismus. Kritische Untersuchungen zu Jonas Cohn dialektischer Philosophie, Heidelberg 1981.
- LELE, Amod, The metaphysical basis of Śāntideva's ethics, in: Journal of Buddhist ethics, Vol. 22 (2015), 249–283.
- SCHLIETER, Jens, Buddhistische Ethik, in: NEUHAUSER, Christian u.a. (Hgg.), Handbuch Angewandte Ethik, Deutschland²2023, 133–37.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry – TÜRSTIG, Hans Georg, Buddhismus Verstehen: Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion, Gütersloh 2017.

- SCHMITHAUSEN, Lambert, Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryavatara, in: PREISENDANZ, Karin (Hg.), Expanding and merging horizons: contributions to South Asian and cross-cultural studies in commemoration of Wilhelm Halbfass, Wien 2007, 551–568.
- SCHMIDTHAUSEN, Lambert, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārbhūmiḥ, Wien 1969.
- SCHMITHAUSEN, Lambert, Mitleid und Leerheit. Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna, in: BSTEHL, Andreas (Hg.) u.a., Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie: fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel: Referate, Anfragen, Diskussionen, Mödling 2000, 437–455.
- SCHMITHAUSEN, Lambert, Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit, Sonderdruck der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Suppl. III, 2, Wiesbaden 1977.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 81. Jahrgang (Heft 1), Münster 1997.
- SCHWEITZER, Albert, Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik, Beck'sche Reihe 332, München 1987.
- SIDERITS, Mark, Does "Buddhist Ethics" Exist?, in: THE COWHERDS, Moonpaths: ethics and emptiness, Oxford 2016, 119–140.
- STEINKELLNER, Ernst-PECK-KUBACZEK, Cynthia, Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. A translation, Auszug aus: SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Buddha mind–Christ mind: a Christian commentary on the Bodhicaryāvatāra, Leuven/Bristol 2019.
- TERNES, Bernd, Karl Marx: Eine Einführung, Konstanz 2008.
- TODD, Warren L., The Ethics of Śāṅkara and Śāntideva. A Selfless Response to an Illusory World, Surrey 2013.
- VOLLHARDT, Friedrich, Heinrich Rickert. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), in: KulturPoetik, Bd. 3 nr. 2, Göttingen 2003, 279 – 285.
- VÖLKER, Fabian, The Plurality of Nonduality. Toward a Tripartite Typology, in: Jon Paul SYDNOR – Antony J. WATSON (Hgg.), Nondualism: An Interreligious Exploration, New York 2023, 51–70.
- VÖLKER, Fabian, Overcoming Nishitani. Nihilism and Nationalism in Keiji Nishitani's Political Philosophy of Religion, in: Religious Experience, Secular Reason and Politics around 1945: Sources for Rethinking Religion and Spirituality in Contemporary Societies, Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society, Bd. Supplementa Vol. 3, Paderborn 2024, 117–164 [DOI: <https://brill.com/edcollchap-oa/book/9783657794508/BP000014.xml>].
- WATSON, Burton, The Lotus Sutra, Delhi 1993.
- WEBER, Max, Wissenschaft als Beruf, Berlin¹¹2011.
- WILLIAMS, Paul, Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations, New York²2009.
- WRIGHT, Dale S., The six perfections: Buddhism and the cultivation of character, New York 2009, [DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195382013.001.0001>].