

## Feature

---

### Sprache und Erkenntnis im tibetischen Buddhismus Die Entlarvung der Sprache als Illusion

Eva Ottmer

Mantras murmelnde Mönche, bunt flutternde Gebetsfahnen, freundliche Gesichter und eine aufopferungsvolle Hingabe für den Dalai Lama – das sind im allgemeinen die Bilder, die mit dem tibetischen Buddhismus assoziiert werden.

Weniger bekannt ist hingegen, dass in tibetischen Klöstern über Jahrhunderte hinweg eine Erkenntnislehre von höchstem intellektuellen Anspruch lebendig geblieben ist. Diese hat ihre Wurzeln im indischen Mahāyāna Buddhismus. Sie baut strikt auf Logik und Analyse auf und widmet sich zentralen epistemologischen Fragestellungen. Diese sind wiederum eng an sprachtheoretische Überlegungen geknüpft, da nach buddhistischer Auffassung unsere Wahrnehmung der Welt abhängig ist von sprachlichen Begriffen, mit denen wir unsere Sinnesdaten kategorisieren und aufgrund derer wir uns zur erfahrenen Wirklichkeit in Beziehung setzen.

Ganz selbstverständlich gehen wir davon aus, dass unser begrifflich geschaffenes Weltbild und die davon abhängigen Werturteile der Wahrheit entsprechen. Dass dies nicht so ist, zeigte Buddha schon 500 Jahre vor unserer Zeitrechnung, und er warnte vor den Gefahren, die sich aus dem Glauben an Worte bzw. an sprachlich fixierte Begriffe und Lebensmaximen ergeben. Denn Sprache entbehrt nach Buddha jeder Grundlage in der Wirklichkeit. Im Gegenteil, sie verstellt den Blick auf die wahre Natur der Dinge und macht uns blind für die totale gegenseitige Abhängigkeit und Verflechtung aller Phänomene. Wir sehen die Welt durch ein Netz sprachlicher Begriffe, das willkürlich abtrennt oder verbindet und uns vortäuscht, unabhängig existierenden Einheiten gegenüberzustehen. Wir bleiben in diesem begrifflichen Netz gefangen und errichten darauf unser Weltbild, das uns als Grundlage für Bewertungen und Handlungen dient. Diese aber führen meist in die Irre, weil sie die größeren Zusammenhänge ignorieren. So sind z. B. Werturteile wie „wahr“ oder „falsch“ typische Fehlschlüsse, die sich aus einem sprachlich konstruierten Wirklichkeitsbild ergeben. Es sind solche Fehlschlüsse, die den Menschen immer wieder leidvollen Erfah-

rungen aussetzen. Sprache muss deswegen als das entlarvt werden, was sie ist: eine Gauklerin, die uns der Illusion aussetzt, die Welt im Griff zu haben.

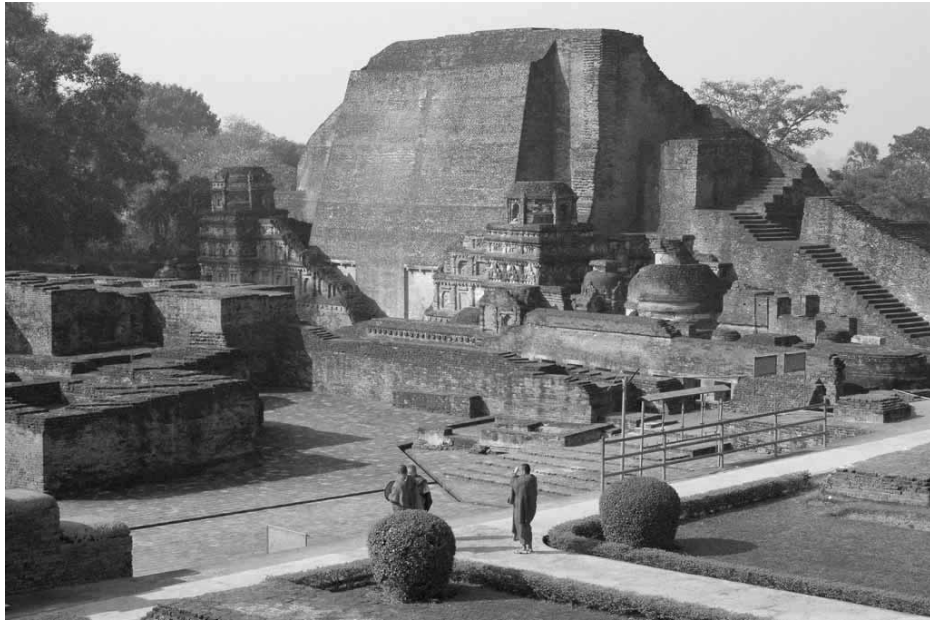
### **Die Ursprünge der buddhistischen Erkenntnistheorie in Indien und ihre Verbreitung in Tibet**

Die buddhistischen Überlegungen zur Sprache wurden um das 2. Jh. nach Chr. Bestandteil einer ausgefeilten Erkenntnistheorie in Indien, die ihren Höhepunkt im 6. Jh. fand. Damals lieferten sich die Gelehrten verschiedener Denkrichtungen heftige philosophische Debatten. Dabei stand viel auf dem Spiel. Wer die Debatte verlor, musste sich zur Religion oder zu der Philosophie des Gewinners bekennen. Wenn er sich weigerte, riskierte er, getötet zu werden. Die Buddhisten unterlagen zunächst oft ihren hinduistischen Herausforderern, die rhetorisch besser geschult waren und mit philosophischen Spitzfindigkeiten ihr Gegenüber verwirrten. Dies veranlasste die Anhänger der Lehre Buddhas, diese bis in die Details hinein mit logischen Argumenten abzusichern. Das Ergebnis war eine Erkenntnislehre, die mit allen damals gängigen Vorstellungen über Gott und die Welt aufräumte und auch aus heutiger Sicht oft überraschend modern wirkt.

In Indien blühte die Tradition der buddhistischen Erkenntnislehre bis ins 12. Jahrhundert hinein. Zentrum und Symbol buddhistischen Wissens waren die berühmten Universitäten Vikramaśila und Nālandā. In Nālandā im Norden Indiens unweit von Bodhgayā wurden bis zu 10 000 Studenten in buddhistischer Philosophie und Erkenntnislehre ausgebildet. Die Bibliothek soll 9 Millionen Bücher umfasst haben.

Der Ruhm dieser buddhistischen Universitäten gelangte bis ins ferne Tibet, wo der Buddhismus sich spätestens seit dem 9. Jahrhundert als Religion etabliert hatte.

Bald nahmen tibetische Gelehrte den weiten und gefährlichen Weg auf sich, um in Nālandā oder Vikramaśila Sanskrit zu studieren, und sie begannen, zentrale epistemologische Werke ins Tibetische zu übersetzen. Als beide Universitäten Ende des 12. Jahrhunderts im Zuge der islamischen Eroberung Indiens zerstört wurden, gelang einigen indischen Gelehrten die Flucht nach Tibet, und sie nahmen an Texten mit, was sie tragen konnten. Seither ist der Einfluss des indischen Buddhismus in Tibet überragend. Die Erkenntnislehre wurde weitergegeben von einer Generation zur nächsten. Von Lehrer zu Schüler. Auf diese Weise haben sich dann wieder verschiedene Auslegungstraditionen gebildet, und dabei sind kommentierende Werke entstanden, die ihrerseits eines mündlichen Kommentars bedürfen. Mit der Zeit hat die buddhistische Erkenntnislehre eine typisch tibetische Färbung angenommen, die heute einzigartig in der Welt dasteht.



*Abb. 1: Ruinen der Nālandā Universität. Foto: Wolfgang Fellenz*

### **Debatte als Geistestraining**

Nicht nur die Inhalte der alten buddhistischen Erkenntnislehre sind auf diese Weise in Tibet erhalten geblieben, auch die Debatte wird weiterhin geübt. Hier geht es längst nicht mehr ums Überleben, der Buddhismus steht in Tibet weitestgehend konkurrenzlos da. Die Debatte ist Teil des Kurrikulums der tibetischen Klosterinstitute und wird als Geistestraining betrieben, um den logischen Verstand zu schärfen. Geht man in den Hinterhof einer solchen Universität, kann man die Mönche bei ihren täglichen Übungsstunden beobachten.



*Abb. 2: Debattierende Mönche. Foto: Thule Jug*



*Abb. 3: Debattierende Mönche. Foto: Thule Jug*

Bei einer Debatte wird eine Prüfungssituation konstruiert. Ein Prüfer steht als Herausforderer vor dem auf dem Boden sitzenden Verteidiger einer These und konfrontiert ihn mit einer logischen Argumentationsreihe, die vom Verteidiger entweder akzeptiert oder mit Gegenargumenten zurückgewiesen wird. Der Verteidiger wird somit geprüft, ob er seine These halten kann oder nicht. Die Rededuelle werden oft sehr leidenschaftlich geführt. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass jedes schlagende Argument von einem lauten Klatschen in die Hände begleitet wird. Auf den ersten Blick können die Angriffe des Herausforderers geradezu aggressiv wirken. Aber Ausdruck und Gestus der Debattierenden sind Teil eines vorgeschriebenen Ritus. Die tibetische Debatte ist ein Spiel auf höchstem intellektuellen Niveau, bei dem es auf geistige Flexibilität und Schnelligkeit des Denkens ankommt. Die Thesen, die zur Diskussion stehen, stammen aus den Texten und Kommentaren des buddhistischen Kanon. Soweit sie buddhistisches Denken wiedergeben, ist ihre relative Wahrheit durch Buddha oder andere buddhistische Autoritäten abgesichert. Dennoch sind sie angreifbar, weil sie an Worte gebunden sind und somit niemals an die absolute Wahrheit heranreichen können. Dessen sind sich beide Parteien bewusst. Es ist deswegen beliebig, für welche These der Herausforderer oder der Verteidiger jeweils argumentieren. Die Standpunkte werden vor der Debatte vereinbart. Nur die rhetorische Geschicklichkeit der Debattierenden entscheidet über Sieg oder Niederlage: wer besser debattiert, wird am Ende den klaren Beweis einer absoluten Identität seiner These mit den Lehren Buddhas erbringen.

## Sprachskepsis und Sprachvertrauen – ein Paradoxon?

Worum aber geht es in diesen Debatten? Grundsätzlich kann alles diskutiert werden, was zu den fünf klassischen Wissensgebieten gehört:

1. *abhidharma*, die systematische Darstellung der psychischen und physischen Phänomene,
2. *pramāna*, die buddhistische Logik und Erkenntnistheorie,
3. *pāramitā*, die Mahāyāna-Lehren über die Vollkommenheiten von Freigebigkeit, Ethik, Geduld, Tatkraft, Meditation und Weisheit,
4. *madhyamaka*, die nondualistische Philosophie des Mittleren Weges, und
5. *vinaya*, Ethische Disziplin.

Die Debatte ist aber vornehmlich eine Disziplin des *pramāna* (Tib. *tsema*, „richtiges Erkennen“). Hierauf möchte ich im Folgenden den Schwerpunkt setzen, da die erkenntnistheoretische Diskussion im Hinblick auf das Thema Sprache besonders ergiebig ist. Denn die Untersuchung allgemeiner zentraler epistemologischer und ontologischer Fragen hängt bei genauerer Betrachtung eng mit dem Thema Sprache zusammen. Ich möchte in diesem Feature versuchen, die besondere Rolle der Sprache für das buddhistische Weltverständnis zu beleuchten. Folgende Fragen sollen dabei als Leitfaden dienen:

Welche Rolle spielen sprachliche Begriffe beim Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozess? Was wird durch Sprache bezeichnet? Kann Sprache Wirklichkeit abbilden? Ist Erkenntnis sprachlich vermittelbar?

Das Ergebnis der philosophischen Analysen ist radikal und bedarf einiger Gewöhnung: Denn, so lautet das Fazit, weder das Objekt eines sprachlichen Ausdrucks, noch der Ausdruck selbst existieren für sich allein! Sie sind das Produkt einer Täuschung, die uns als Wirklichkeit erscheint. Wahre Erkenntnis liegt entsprechend jenseits von Worten und kann sprachlich nicht vermittelt werden.

Wie ist es dann aber möglich, dass Logik, Argumentation und Debatte als Geistestraining eingesetzt werden? Setzen diese nicht ein großes Maß an Sprachvertrauen voraus? Schließlich werden sowohl die vorgebrachten Thesen als auch deren Widerlegung sprachlich gefasst. Logische Argumente basieren auf den begrifflichen Dichotomien, die eine Sprache bereithält. Logischen Argumenten zu vertrauen wäre nach herkömmlichem Verständnis also gleichbedeutend mit einem Vertrauen in die Sprache als Erkenntnismittel.

Tatsächlich stoßen wir hier, wie so oft im Buddhismus, auf ein Paradoxon. Denn Sprache wird in den Debatten gezielt als ein Mittel eingesetzt, um das Vertrauen in die Sprache zu erschüttern. Durch Logik wird bewiesen, dass jede logische

Beweisführung an ihre Grenzen stößt, eben weil sie an sprachliche Konzepte gebunden ist. Damit führt sie sich selbst ad absurdum. Ein Meister der Debatte, der sein Handwerk versteht, kann an einem Tag mit der scheinbar größten Überzeugung eine bestimmte Ansicht vertreten, um diese am nächsten Tag mit nicht weniger großem Eifer als unhaltbar zu entlarven. Wer aber derartig flexibel jede Ansicht annehmen und vertreten kann, lehnt in Wirklichkeit alle Ansichten ab. Und gerade in der Zurückweisung jeder philosophischen Ansicht scheint der eigentliche Zweck der Debatten zu liegen. Tatsächlich ist dies das erklärte Ziel des *Madhyamaka*, der höchsten philosophischen Schule des Buddhismus: Jede Theorie, jede philosophische Ansicht ist abzulehnen, weil sie abhängig ist von Sprache. Solange man sich an durch sprachliche Begriffe geschaffene Vorstellungen klammert, ist eine Befreiung vom Leiden nicht möglich.

### **Wie der Finger, der auf den Mond zeigt**

Diese Sprachskepsis ist tief im buddhistischen Denken verwurzelt, wie beispielsweise aus dem *Lānkāvatāra*-Sutra hervorgeht, wo das Misstrauen gegenüber der Sprache als Erkenntnismittel besonders drastisch formuliert ist. Buddha soll demnach gesagt haben: „Diejenigen, die Worten folgen, Begriffe unterscheiden und an ihnen festhalten, sind aufgrund ihres Festhaltens dem Höllenreich verfallen.“

„Höllereich“, das erinnert an die christliche Androhung ewiger Strafe in der Hölle. Aber was ist im buddhistischen Kontext damit gemeint? Der Glaube und das Festhalten an Worten und Begriffen führt nach Buddha zu emotionalen Verstrickungen und bindet uns fest an den Kreislauf des Lebens und Sterbens, einen Kreislauf der leidvollen Erfahrungen, der im Extremfall als Hölle erlebt werden kann. Rechthaberei, Machtgier, Paranoia, Neid – sind sie nicht die Auslöser für Kriege und Diktaturen, für Unterdrückung und Verfolgung? Und haben wir es dabei nicht längst mit Höllen im weiteren Sinn zu tun? Man muss es also mit dem Wort „Hölle“ nicht allzu christlich genau nehmen. Wichtig ist: Buddha sieht im Festhalten an Worten und Begriffen eine Ursache des Leidens. Und umgekehrt behauptet er, dass die Befreiung vom Leiden erlangt werden kann, wenn wir es schaffen, von allen Begriffen loszulassen. Selbst von den Worten Buddhas muss sich der Übende letztlich lösen und darf sie nicht für absolut erklären. Im *Lānkāvatāra*-Sutra heißt es konsequent weiter:

„Wie die Törichten nach der Fingerspitze und nicht nach dem Mond greifen, so erkennen die, die am Buchstaben hängen, nicht meine Wahrheit.“

Auch die buddhistische Lehre kann nicht mehr sein als ein Fingerzeig. Sie kann den Weg in Richtung Erleuchtung beschreiben. Den letzten Schritt muss der

Erleuchtungssuchende jedoch selber tun. Dafür muss er alle Erklärungen, alle philosophischen Anschauungen, kurz, alle begrifflichen Hilfsmittel hinter sich lassen, oder, um beim Bild zu bleiben, er muss den Blick von der Fingerspitze lösen um den Mond der Erleuchtung schauen zu können.

Die buddhistischen Lehren haben demnach Übergangscharakter. Sie begleiten den Übenden eine Zeitlang auf seinem Weg und bieten Orientierung und konkrete Hilfestellungen an. Aber sie sind niemals dogmatisch zu verstehen. Im Gegenteil: Sie müssen abgestreift werden, sobald ihr Zweck erfüllt ist und der Übende eine neue Stufe des Loslassens erreicht hat.



Abb. 4: Moon of Enlightenment. Photo courtesy of Castle Fine Arts, Inc.

## Drehen des Dharmarades als Fingerzeig: Die Vier Edlen Wahrheiten

Als Buddha Erleuchtung erlangt hatte, soll er zunächst wochenlang geschwiegen haben. Was er da erfahren hatte, war jenseits der Worte und ließ sich nicht mitteilen. Und doch musste er es versuchen, denn das perfekte Glück taugt nichts, wenn es anderen Lebewesen verschlossen bleibt. Buddha musste versuchen, seinen Anhängern einen Fingerzeig zu geben. Und so entschloss er sich, das Rad der buddhistischen Lehre zu drehen. Er begann mit einer Zustandsbeschreibung, nämlich dass die menschliche Existenz vom Leiden geprägt ist. Er erklärte, wie dieses Leiden zustande kommt, weiterhin dass ein Ende des Leidens möglich ist, und schließlich beschrieb er den Weg, der zu einem Ende des Leidens führt. Dies ist die Essenz der berühmten „Vier Edlen Wahrheiten“.



Abb. 5: Buddha Shakyamuni, tibetisches Rollbild (Thangka). Foto: Thule Jug  
Buddha soll in den ersten Wochen nach seiner Erleuchtung geschwiegen haben.

## Der Kreislauf des abhängigen Entstehens



Abb. 6: Rad des Lebens.  
Foto: Thule Jug

Da der Glaube an sprachliche Begriffe eine herausragende Rolle für die Verfestigung unserer leidvollen Existenz spielt, ist die Überwindung dieses Glaubens ein möglicher Weg zur Befreiung aus dieser misslichen Lage. Ein Blick auf einen Ausschnitt des buddhistischen „Rad des Lebens“ wird die Schlüsselposition der Sprache verdeutlichen.

Im „Rad des Lebens“, wie es in der tibetischen Ikonographie dargestellt wird, präsentiert sich unser Leben in den Klauen eines riesigen Monsters. Der Gott oder Dämon Yama steht für die grundlegende Illusion, der alle Lebewesen ausgesetzt sind und deren wesentliche Erfahrung das Leiden ist. Dies schließt unsere Vorstellung



von Glück mit ein, denn es ist immer ein bedingtes Glück. Wir begreifen es in Abhängigkeit von Unglück, und es kippt spätestens dann in sein Gegenteil, wenn wir uns davon trennen müssen. Wir leiden an der erfahrenen Wirklichkeit, weil sie vergänglich ist. Weil wir das, was wir uns wünschen und teilweise auch in die Hände bekommen, nicht festhalten können. Jedes Glück scheint uns wie Sand durch die Finger zu rinnen. Das ist zutiefst unbefriedigend.

Zusammengefasst ereignen sich in jedem Leben, ja für jede Phase des Lebens und Erlebens dieselben vier Grunderfahrungen: Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Und dann beginnt es wieder von vorn. Im Lebensrad wird dieser Kreislauf in zwölf Gliedern des abhängigen Entstehens dargestellt. Wir haben es hier mit einem Kreis zu tun, der weder Anfang noch Ende hat. Dennoch, will man irgendwo einen Anfang setzen, so wäre er wohl rechts neben der 12. Verbildlicht ist hier die grundlegende Unwissenheit, aus der jede Erfahrung hervorgeht. Das Bild (Abb. 7) zeigt eine alte blinde Frau. Wie diese tappen wir blind umher und sind ahnungslos, wohin uns die Reise führt. Gleichzeitig bewegen wir uns in festgetretenen Bahnen. Wir tun, was wir schon immer getan haben, und das gibt uns das Gefühl, die Dinge im Griff zu haben.



*Abb. 7: Die grundlegende Unwissenheit wird durch eine blinde alte Frau symbolisiert.*



*Abb. 8: Ein Töpfer steht für die Tatabsicht, die aus alten Gewohnheitstendenzen entspringt*

Im Bild 2 (Abb. 8) werden diese Gewohnheitstendenzen durch einen Töpfer dargestellt, der sein Handwerk gelernt hat. So, wie die Ideen des Töpfers unter seinen Händen feste Formen annehmen, manifestiert sich unser Wille als konkrete Erfahrung in der Zukunft. Wir folgen diesen Gewohnheitstendenzen zunächst instinktiv, ohne uns dessen bewusst zu sein. Um jedoch wirklich erfahren zu können, brauchen wir Bewusstsein. Dieses verkompliziert unser Empfinden, denn es ist rastlos und sprunghaft. Die Unfähigkeit unseres Bewusstseins, sich auf eine Sache zu konzentrieren und jemals zur Ruhe zu kommen, wird im dritten Bild als Affe gezeigt, der unruhig umherspringt und sich nicht für einen Ort entscheiden kann (Abb. 9).



*Abb. 9: Ein umherspringender Affe versinnbildlicht unser unstehtes Bewusstsein*

## Name und Form

Bewusstsein ist aber die Voraussetzung dafür, dass wir Dinge unterscheiden und benennen und vor allem auch dafür, dass wir uns mit einer Person identifizieren, die wir „ich“ nennen. Dieser Moment ist das vierte Glied in der Kette, und es wird „Name und Form“ genannt und wird symbolisiert durch vier (aus Platzgründen manchmal auch zwei) Personen in einem Boot.



*Abb. 10: Name und Form*

Die Personen im Boot stehen für die geistigen Bestandteile der Person, nämlich Gefühle, Unterscheidungen, Geistesaktivität und Bewusstsein. Diese alle werden unter dem Begriff „Name“ zusammengefasst. Das Boot symbolisiert die Form. Damit ist hauptsächlich der eigene Körper gemeint, auf den wir uns ja bei der Identifikation mit einer Person stützen, aber auch andere Formen, nämlich diejenigen, zu denen die eigene Person im Gegensatz erlebt wird. Wie das Wort „Name“ schon andeutet, hat die Identifikation mit der eigenen Person und die Abgrenzung derselben von anderen Personen oder Gegenständen sehr viel, wenn nicht alles mit Sprache bzw. mit der sprachlichen Begriffsbildung zu tun. Wir nehmen eine Ansammlung von flüchtigen

Gefühlen, Gedanken und einem stetig in Veränderung begriffenen Körper als eine unwandelbare Einheit wahr, nennen diese „Ich“ und grenzen sie von allem ab, was nicht „Ich“ ist. Erst die begriffliche Einordnung erschafft die Illusion eines einheitlichen Selbst, die sich im abendländischen Kulturkreis durch die Idee des einzigartigen Individuums noch zusätzlich verfestigt. Die sogenannte „Ich-Illusion“ ist aber die Grundlage für alle leidbringenden Emotionen. Denn wo wir „ich“ denken, denken wir automatisch „mein“. Was wir als angenehm empfinden, wollen wir besitzen, was wir als unangenehm empfinden, stoßen wir von uns weg. Wir werden neidisch oder eifersüchtig, wenn ein anderer besitzt, was wir gerne selbst haben möchten. Wir werden zornig, wenn wir nicht bekommen, was wir haben wollen oder wenn uns etwas aufgezwungen wird, was wir nicht haben wollen. Und schließlich werden wir stolz, wenn wir haben, was andere nicht haben. Kurz, die Entwicklungsstufe „Name und Form“ mit ihrer grundlegenden Einteilung der Welt in „Ich“ und „nicht-Ich“ legt den Nährboden für alle Geistesgifte, die uns das Leben schwer machen: Begierde, Abneigung, Neid und Eifersucht, Zorn und Stolz. Und da wir uns selbst und unsere Gefühle so wichtig nehmen, nehmen wir diese Gefühle als Anlass zu handeln. Für je wichtiger aber das eigene Ich gehalten wird, desto unvermeidlicher führen die eigenen egoistischen Handlungen zu Leid. Zum Leid der anderen, aber auch zum eigenen Leid.

„Name und Form“ ist außerdem die Grundlage dafür, dass wir die Welt, wie wir sie wahrnehmen, kategorisieren und diese Kategorien benennen und diese Benennungen mit der Wirklichkeit verwechseln.

„Name und Form“ ist somit auch verantwortlich dafür, dass wir die Phänomene, auf die wir stoßen, bewerten und entsprechend gut heißen oder ablehnen. Aufgrund der Fähigkeit zu unterscheiden, bilden wir Meinungen, und auf Meinungen gründen wiederum ganze Weltbilder, häufig errichtet auf Begriffen und Konzepten, die längst nicht mehr durch die sinnliche Wahrnehmung bestätigt werden können. Die Folge ist eine unerträgliche Rechthaberei.

Je stärker dabei an die Wirklichkeit des Wortes geglaubt wird, desto gefährlicher. Während sich in entwickelten Ländern der heutigen Zeit die meisten nur intuitiv an Worte und Begriffe klammern, sieht das in religiös bestimmten Gemeinschaften oft ganz anders aus. Die Worte der Bibel, des Korans und der Veden beispielsweise sind göttlichen Ursprungs und dürfen, zum Teil unter Todesstrafe, nicht angezweifelt werden. Und selbst die Lehren des Buddha geben immer wieder Anlass zu Streit und Anfeindungen, obwohl dieser genau das zu verhindern gesucht hatte. „Werdet selbst Licht!“ sagte er kurz vor seinem Tod. „Verlasst euch auf euch selbst, verlasst euch nicht auf irgendeinen anderen!“ Und doch führt die Frage, welche Lehren direkt auf Buddha zurückgehen und welche nicht, und wie diese jeweils zu interpretieren seien, bis heute zu Feindschaft und Spaltungen in der buddhistischen Gemeinde. Dieser dogmatische Umgang mit den Lehren Buddhas zielt genau an seiner Aufforderung vorbei, sich von Worten und Begriffen zu befreien. Die Umsetzung seiner Lehre scheint also mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden zu sein.

### Sprache und sprachliche Begriffsbildung als Gegenstand logischer Analyse



Abb. 11: Sakya Pandita Kunga Gyaltsen (1182-1251)

Da das Leid auf der Welt so wesentlich von der Sprache abzuhängen scheint, lohnt es sich, den Prozess der sprachlichen Begriffsbildung etwas genauer zu betrachten.

Besonders klar und anschaulich tat dies im 13. Jh. n. Chr. der tibetische Gelehrte Sakya Pandita (1182-1251). Mit seinem sprach- und erkenntnistheoretischen Werk *Tsema Rigter* (Wissensschatz des richtigen Erkennens) hat er es geschafft, Ordnung in das unüberschaubare Gewirr der philosophischen Anschauungen seiner indischen Vorgänger zu bringen, und auch heute noch gilt dieses Werk für die

meisten tibetischen Denktraditionen als vorbildlich. Im fünften Kapitel dieses Standardwerks ist ein Zeichenmodell enthalten, das den westlichen Geisteswissenschaftlern bekannt vorkommen dürfte, denn es entspricht bis in die Details hinein dem Modell, das Ferdinand de Saussure entwickelte und das das Bild der modernen Linguistik im Abendland geprägt hat.

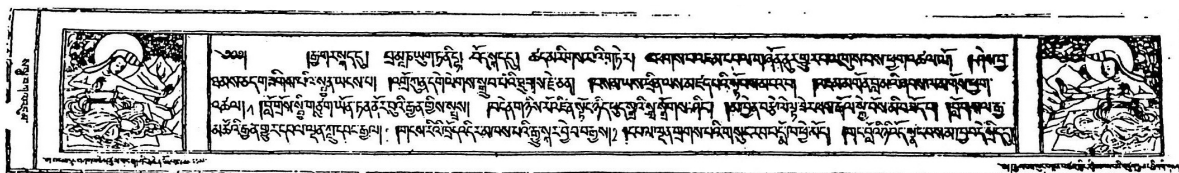


Abb. 12: Die zweite Seite von Sakya Panditas „Tsema Rigter“ (Blockdruck)

Diesem Modell zufolge besteht ein Zeichen immer aus zwei Seiten, einem Ausdrucksmittel und einem auszudrückenden Objekt. Das Wort „Baum“ beispielsweise ist zunächst nur eine Lautfolge. Nur wenn wir damit eine Bedeutung assoziieren, können wir von einem Zeichen sprechen. Beide Seiten des Zeichens sind also aufeinander bezogen, sie sind voneinander abhängig.

Zur besseren Veranschaulichung entlehne ich die graphische Darstellungsweise aus dem *Cours de linguistique generale* von Ferdinand de Saussure, verwende aber die Terminologie aus Sakya Panditas *Tsema Rigter*:

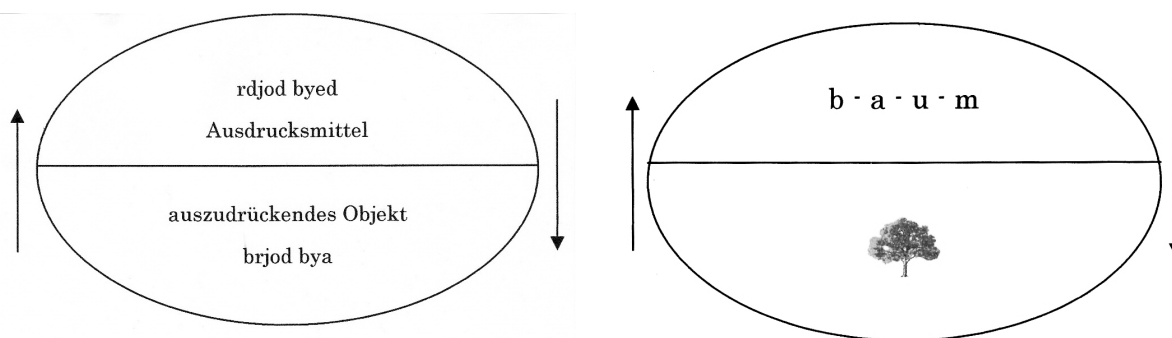


Abb. 13 und 14: Ausdrucksmittel und auszudrückendes Objekt sind aufeinander bezogen und voneinander abhängig.

### Was ist das auszudrückende Objekt des Wortes „Baum“?

Worum genau aber handelt es sich bei Ausdrucksmittel und auszudrückendem Objekt? Was z.B. ist das Objekt des Wortes „Baum“? Worauf beziehe ich mich, wenn ich dieses Wort sage?

Handelt es sich dabei um den konkreten individuellen Sandelholzbaum hinter meinem Haus, mit Stamm, Rinde, Ästen, Wurzeln und Blättern?

Oder haben wir es eher mit etwas Allgemeinem zu tun, der Klasse Baum etwa, einer übergeordneten Größe mit universalen Eigenschaften, die unabhängig von den individuellen Bäumen existiert?

Sakya Pandita setzt sich mit diesen und anderen Thesen dialektisch auseinander. Hinter jeder These steht jeweils eine bestimmte philosophische, zumeist hinduistische Schule. Hier gibt es also Zündstoff für die philosophische Debatte.

### **Das auszudrückende Objekt ist nicht der konkrete Gegenstand**

Betrachten wir eine ganz alltägliche Situation. Zwei Personen A und B befinden sich in einem Raum, in dem eine Vase steht. Wenn Person A zu Person B sagt: „Gib mir bitte die Vase!“, so wird die angesprochene Person vermutlich nach der Vase greifen und sie Person A geben. Person A sagt also „Vase“ und erhält die konkrete materielle Vase. Lässt das nicht auf einen direkten Zusammenhang zwischen dem Wort „Vase“ und dem konkreten materiellen Objekt Vase schließen?

Genau so argumentieren die Vertreter verschiedener hinduistischer Schulen. Ihre Behauptung ist deswegen: Das auszudrückende Objekt ist der konkrete, materielle Gegenstand!

Sakya Pandita antwortet hierauf: „Dieser Schluss ist unlogisch“. Obwohl wir vermeintlich über wirkliche Dinge sprechen, ist dennoch ein echter Bezug zur Außenwelt nicht möglich. Und zwar aus folgenden Gründen:

Unter den Begriff ‚Vase‘ fallen unendlich viele Gegenstände mit jeweils unterschiedlicher Bestimmung in „Ort, Zeit und Aspekt“ (tib. yul dus rnam pa), d.h. es gibt Vasen in allen Ländern der Erde in unbegrenzter Vielzahl. Die einzelnen Vasen unterscheiden sich in Gestalt, Material und Größe, auch hier ist der Vielfalt keine Grenze gesetzt. Selbst für den hypothetischen Fall, dass jemand alle Vasen dieser Erde zu einem bestimmten Zeitpunkt erfassen und einzeln benennen könnte, wäre das Gedächtnis hoffnungslos überlastet, sich all die Namen zu merken.

Die Sprache aber ist auf einen praktischen Zweck ausgerichtet, die Kommunikation. Deshalb muss die Vielfalt der konkreten Dinge vereinfacht werden, indem wir sie in Klassen zusammenfassen.

Noch ein weiteres Argument kommt hinzu: Wir können über Vasen der Vergangenheit und der Zukunft sprechen. Ein konkreter Gegenstand existiert aber immer nur im Hier und Jetzt, er hat keine Dauer. Die Dinge der Vergangenheit und der Zukunft existieren nur in unserer Erinnerung, unserer

Vorstellung, manchmal auch in unseren Hoffnungen und Befürchtungen. Diesen entspricht kein konkretes Objekt, denn das Objekt der Vergangenheit ist bereits Geschichte geworden; das Objekt der Zukunft hingegen ist noch nicht entstanden. Ganz offensichtlich aber sprechen wir nur selten über Gegenwärtiges, sondern sind gedanklich wie sprachlich rückwärts oder vorwärts orientiert.

Das konkrete materielle Ding scheidet also als auszudrückendes Objekt aus. Die Sprache wird weder der Vielfalt noch der Vergänglichkeit der Phänomene gerecht.

### **Das auszudrückende Objekt ist keine universale Idee**

Wir bezeichnen also Klassen von Gegenständen. Was aber genau ist eine Klasse? Können wir nicht anhand so einer Klasse das auszudrückende Objekt dingfest machen? Wir hätten Platon auf unserer Seite, und auch Thomas von Aquin. Auch im alten Indien wurden Kategorien von mehreren philosophischen Schulen als real existierende, positiv definierte universale Größen betrachtet, die unabhängig von den einzelnen Individuen anzutreffen sind (skt. *jātisāmānya*; tib. *rigs spyi*, Kategorie-Universalien). Dies würde bedeuten, dass der Ausdruck ‚Vase‘ ein Universales mit einer eigenen, unabhängigen Existenz repräsentiert.

Was sagt Sakya Pandita dazu? Wir ahnen es längst: „Das ist unlogisch!“

Seine Beweisführung bewegt sich entlang einer einzigen Fragestellung: Gesetzt den Fall, dass Kategorien wesenhaft existieren, sind dann Kategorie und Individuum von derselben Substanz oder sind sie substantiell verschieden? Sind sie von derselben Substanz, so ergibt sich das Paradoxon, dass alle Individuen durch die Kategorie substantiell miteinander verbunden wären, und einzeln gar nicht betrachtet werden könnten. Wenn zum Beispiel nur einem einzigen Baum ein Ast abgesägt würde, so müsste die ganze Baumschaft, inklusive vergangener und zukünftiger Bäume, in Mitleidenschaft gezogen werden. Allen Bäumen würde ein Ast abhanden kommen, was natürlich absurd ist.

Sind Kategorie und Individuen aber von verschiedener Substanz, so ist eine Verbindung zwischen Kategorie und Individuum gar nicht möglich. Welcher Zusammenhang bestünde dann noch zwischen dem Baum als einer allgemeinen Größe und den zahlreichen Manifestationen individueller Bäume? Man endet mit einer völligen Isolation der Kategorie von den Individuen, die sie eigentlich beinhalten oder zusammenfassen sollte, vorausgesetzt man schreibt der Kategorie eine objektive Wirklichkeit zu.

Bezeichnet werden also weder individuelle Gegenstände noch Universalien. Das Fazit ist: Das auszudrückende Objekt existiert in Wirklichkeit gar nicht.

## Die buddhistische Apoha-Theorie

Was aber dient dann als Grundlage für die Bezeichnung? Die buddhistische Apoha-Theorie liefert die Lösung für diese schwierige philosophische Frage. Sie besagt im Kern, dass Sprache die Wirklichkeit nicht positiv abbildet durch das Medium real existierender Universalien, sondern durch ein negatives Ausschließungsverfahren. Der Sinn eines Wortes wird demzufolge nicht durch die Sache selbst bestimmt, sondern erschließt sich durch die Unterschiede zu den Bedeutungen anderer Worte. Die Sache selbst ist einer Bezeichnung nicht zugänglich. Das begriffliche Bewusstsein setzt die verschiedenen Objekte zueinander in Beziehung und grenzt sie voneinander ab. Für ein Kind, das mit einer Katze aufwächst, sind zunächst alle wolligen Vierbeiner Katzen. Erst, wenn ein Erwachsener protestiert und sagt: „Nein, das ist keine Katze, das ist ein Hund!“ Gerät das Weltbild ins Wanken: Es gibt also zwei verschiedene Sorten Vierbeiner mit Fell: Katzen und Hunde! Nach und nach wird das Feld, das die Bezeichnung Katze verdient, immer kleiner. Wir grenzen den Begriff negativ ab – und bezeichnen den Rest: Katze ist alles, was nicht Hund ist, nicht Elefant ist, nicht Hamster ist usw.

Die Abgrenzung erfolgt über die sprachliche Einordnung der einzelnen Vorstellungen. Sprache hat demnach noch eine andere Funktion als die der Kommunikation. Ohne Sprache können wir überhaupt nichts verstehen! Bedeutung wird erst konstruiert mittels der Sprache – einer Sprache, in die wir hineingeboren werden. Indem wir sprechen lernen, lernen wir gleichzeitig, die Welt zu kategorisieren und uns von dieser abzugrenzen und in Beziehung zu setzen.

Bei abstrakten Begriffen wird dies besonders deutlich. Ohne eine Bezeichnung, die ihren festen Platz in einem sprachlichen System von Bedeutungen einnimmt, sind wir beispielsweise nicht in der Lage, uns eine Vorstellung von Tugend zu bilden, aber auch der Begriff der Zeit bleibt uns verschlossen. Virtuelle Wirklichkeit kann ohne das Wort „virtuelle Wirklichkeit“ nicht gedacht werden. Wort und Begriff bedingen sich gegenseitig! Wo die Grenzlinien gezogen werden, ist eigentlich willkürlich.

### Beispiel „Leben“

Beim Erlernen einer Fremdsprache wird die Arbeitsweise unseres Bewusstseins besonders deutlich. Wer beispielsweise den Versuch unternimmt, Japanisch zu lernen, macht schnell die Erfahrung, dass die japanische Welt anders kategorisiert ist als die deutsche. Eines von vielen Beispielen ist der japanische Begriffskomplex, der im Deutschen nur mit dem Wort „Leben“ wiedergegeben werden kann. Unser deutscher Begriff des Lebens umfasst mindestens drei

Begriffe im Japanischen: „*inochi*“, „*seikatsu*“ und „*jinsei*“. Wir können uns die Unterschiede begrifflich klar machen:

<i>inochi</i> 命	das Lebendigsein im Gegensatz zum Totsein
<i>seikatsu</i> 生活	das alltägliche Leben
<i>jinsei</i> 人生	die biografischen Besonderheiten jedes einzelnen Menschen

Übersetzen wir aus dem Japanischen ins Deutsche, landen wir jedesmal beim selben Wort: „Leben“. Wollen wir aber aus dem Deutschen übersetzen, wird es sehr schwierig, denn unser deutsches „Leben“ umfasst fast immer Aspekte aus allen drei Bereichen. Wie immer wir uns entscheiden, die Übersetzung bleibt mangelhaft.

Entscheidend für unsere Betrachtungen ist, dass ohne die Abgrenzungen, die das Japanische bereithält, eine Aufspaltung unserer Vorstellung von „Leben“ gar nicht denkbar ist und für unser Bewusstsein so lange nicht existiert, bis wir die sprachliche Abgrenzung der Fremdsprache in unseren Wortschatz integriert haben. Ein äußerer Referent für die Bezeichnung „Leben“ scheint in der Tat nicht vorhanden zu sein, sondern konstituiert sich ausschließlich aus dem sprachlichen System, das unsere Wahrnehmungsgewohnheiten prägt.

### Beispiel Farbspektrum

Sogar für die Bezeichnung von konkreten sinnlichen Eindrücken sind die Trennlinien oft nicht eindeutig. Vergleicht man beispielsweise die Bezeichnungen von Farbeindrücken in verschiedenen Sprachen, so wird man schnell erkennen, dass die Abgrenzungen von einer Farbe zur anderen alles andere als einheitlich sind. Insbesondere der Blau-Grünbereich sorgt für Verwirrung. Während die meisten indogermanischen Sprachen klar zwischen grün und blau unterscheiden, kennen viele asiatische Sprachen nur ein Wort für beide Farben oder zumindest ist die Abgrenzung zwischen grün und blau weniger scharf oder anders gesetzt. Um dieses Phänomen zu erklären, behaupten einige Wissenschaftler, die UV-Strahlung der tropischen Sonne schädige das Sehorgan, so dass die Farben nicht eindeutig unterschieden werden könnten. Sie können damit aber nicht erklären, warum diese angeblich Sehgeschädigten noch im Erwachsenenalter die Farbunterschiede mit den entsprechenden Begriffen einer Fremdsprache erlernen können. Und sie übersehen auch, dass innerhalb des Deutschen eine ganz ähnliche Uneinigkeit herrscht: Handelt es sich bei der Farbe eines Türkis um grün oder um blau? Ein Teil der deutschen Bevölkerung empfindet die Farbe eindeutig als grün, während andere vehement behaupten, dass der Stein blau ist. Ein Streitfall, bei dem durchaus die Emotionen



hochkochen können. Sollte dies bedeuten, dass ein Großteil der Deutschen farbenblind ist?

Dies ist nicht anzunehmen und vermutlich ist das Problem weder in unseren Sehorganen noch im Farbspektrum selbst zu suchen. Die buddhistische Apoha-Theorie erklärt das Phänomen sehr viel zufriedenstellender: Es gibt gar keine objektive äußere Struktur, die wir bezeichnen könnten. Wir haben uns nur so sehr daran gewöhnt, die Strukturen unserer Sprache für die objektiv gegebene einzige Wirklichkeit zu halten, dass wir meinen, mit Sprache die Wirklichkeit lediglich abzubilden. So erscheinen uns die abweichenden Einteilungen einer anderen Sprache als fehlerhaft. Außerhalb unserer Sprache aber gibt es keine Struktur und keine Einteilungen. Die Sprechergemeinschaft, in der wir aufwachsen, entscheidet darüber, wo und wie die Abgrenzungen vollzogen werden, mit der wir unsere Sinnesdaten ordnen. Bezogen auf die sogenannte „Wirklichkeit“ sind diese willkürlich. Bindend ist lediglich die sprachliche Konvention.

Was bedeutet das für unsere Erkenntnisfähigkeit? Haben unsere Vorstellungen von der Welt überhaupt etwas mit der Wirklichkeit zu tun? Sind wir nicht vielmehr gefangen im Netz unserer Vorstellungen und Begriffe, in den Strukturen der Sprache, in die wir hineingeboren sind?

Aber wie kann es dann sein, dass wir durch Sprache auf die Wirklichkeit zugreifen können? Wie lässt es sich erklären, dass ich eine Vase erhalte, wenn ich meinen Gesprächspartner um einen solchen Gegenstand bitte?

### **Sprachliche Handlung ist das Produkt einer Täuschung.**

Sakya Panditas Zeichenmodell hält die Antwort auf diese Frage bereit: Sprachliche Handlung ist das Produkt einer Täuschung!

Die Elemente des Zeichens sind Abstraktionen, die durch ein negatives Ausgrenzungsverfahren gewonnen werden. Sie existieren also nicht als positive Größen, sie sind keine Entitäten im ontologischen Sinne. Was für das auszudrückende Objekt gilt, trifft auch auf das Ausdrucksmittel zu. Nicht der physikalische Laut eines Wortes ist entscheidend für den Zeichencharakter eines Ausdrucks. In unserem Bewusstsein gespeichert ist vielmehr eine abstrakte Vorstellung von diesem Laut, der genau wie im Falle des auszudrückenden Objektes durch Abgrenzung von anderen Lauten entstanden ist. Beide Seiten des Zeichens sind Abstraktionen, durch die unser Geist die Welt relativ willkürlich ordnet. Sakya Pandita spricht von Lautabstraktion und Objektabstraktion:

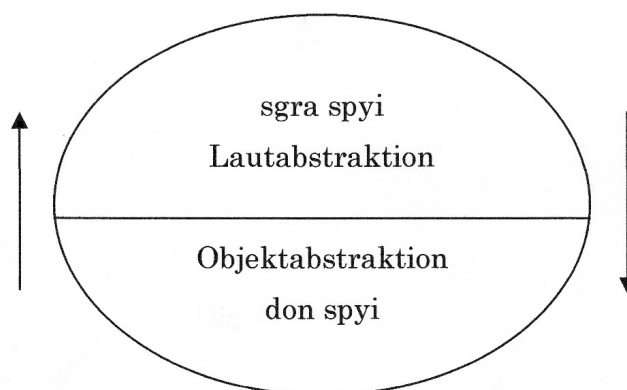


Abb. 15: Beide Seiten des Zeichens  
sind abstrakt und beliebig

Er schreibt:

*„Das wirkliche auszudrückende Objekt ist die Objektabstraktion, und was für das auszudrückende Objekt gehalten wird, ist das konkrete Objekt. Das wirkliche Ausdrucksmittel ist die Lautabstraktion, und was für das Ausdrucksmittel gehalten wird, ist der konkrete Laut. Bei der Anwendung werden Konkretes und Abstraktes nicht voneinander unterschieden, als Einheit erkannt und bezeichnet. So wird zum Zeitpunkt der Anwendung das konkrete Objekt erlangt.“*

Die Objektabstraktion ist allgemeiner Natur und als solche reine Fiktion. In der Gesprächssituation hingegen hält man den realen, äußeren Gegenstand für das Objekt des Ausdrucks, der an sich jedoch gar nicht benennbar ist, weil die Unterscheidungen und Kategorien, die dem Menschen als Grundlage für eine Benennung dienen, nicht im äußeren Objekt vorhanden sind. Sprecher und Hörer erliegen einer Täuschung und beziehen die Worte auf die physikalische, äußere Wirklichkeit. Allgemeines und Konkretes werden während des Sprechaktes für ein und dasselbe gehalten. Man macht sich nicht bewusst, dass beispielsweise das Wort „Tisch“ eine Klasse bezeichnet, während man sprechend den konkreten Tisch meint.

Die Verbindung zwischen Wort und Sache geschieht also nicht real, sondern nur in der Einbildung der Sprechenden. Weil diese sich der Unmöglichkeit ihres Unternehmens nicht bewusst sind, wird eine Handlung paradoxerweise überhaupt erst möglich.

Ein außerreferenzieller Bezug ist demnach nur scheinbar vorhanden, der Laut ist nur scheinbar der Bedeutungsträger. Anstatt in der materiellen Wirklichkeit verwurzelt zu sein, sind alle Elemente der Sprache an die Sphäre des Geistigen gebunden. Und noch radikaler: Weil alle Elemente der Sprache auf ein negatives

Ausschließungsverfahren zurückgehen, kann man sagen, dass sie letztlich überhaupt nicht existieren.

Eine Sprachhandlung ist also nur möglich durch die Identifikation der rein geistigen Abstraktion mit der äußeren Wirklichkeit. Denn erst, wenn die Identifikation zwischen Begriff und Gegenstand vollzogen ist, kann sich der Mensch zu diesem Gegenstand in Beziehung setzen, was wiederum die Voraussetzung für Kommunikation und Handlung ist. So gesehen ist ein sprachlicher Akt immer das Produkt einer Täuschung. Erst, wenn die begriffliche Einordnung stattgefunden hat, und dies geschieht immer durch ein negatives Ausgrenzungsverfahren, können wir aktiv verstehen und uns zu den Dingen in Beziehung setzen.

### **Unwissenheit → Sprache → Handlung → Karma → Samsara**

Bezogen auf das Lebensrad schließt sich nun der Kreis. Hier wird unter „Handlung“ (tib. „*lae*“, skrt. „*karma*“) jener innere Kreislauf von Ursache und Wirkung verstanden, der seiner Natur nach als Leid erlebt wird. Die Basis dieses Kreislaufs ist die grundlegende Unwissenheit, die das Erleben einer Trennung zwischen einem „Erleber“ auf der einen Seite und der „erlebten Welt“ auf der anderen erzeugt. Die dualistische Aufspaltung des Erlebens konstituiert die Vorstellung eines Ichs, das sich zu allem als äußerlich Erfahrenen in Beziehung setzt. Dieses ›Zu-sich-in-Beziehung-setzen‹ ist nicht möglich ohne die Beurteilungen der begrifflichen Wahrnehmung. Jede Erfahrung wird in ein begriffliches System von Kategorien eingeordnet und mit Etikettierungen versehen. Mit sprachlichen Begriffen ordnen wir unsere Welt. Diesen begrifflich gerasterten Blick stabilisieren wir durch Wahrnehmungsgewohnheiten, die den Menschen seit anfangsloser Zeit begleiten und eine direkte, begriffsfreie Erfahrung der Wirklichkeit nahezu unmöglich machen. Die Welt wird begrifflich geordnet und etikettiert. Die Etiketten dienen als Wirklichkeitsersatz und werden mit dem Referenzobjekt verwechselt. Daraus resultierende Handlungen führen zu neuen Begriffsbildungen und Etiketten und schließlich zu neuen Gewohnheiten. Und eben auch immer wieder zu leidvollen Erfahrungen. Dieser Kreislauf wird Samsara (tib. ‘*khor ba*) genannt.

Der Kreislauf von Samsara besteht seit anfangsloser Zeit. Dennoch kann er unterbrochen und beendet werden. Dieses Aufhören von Samsara wird Nirvana genannt und ist das Ziel des Buddhismus.

### **Mit Logik und Analyse gegen die grundlegende Unwissenheit**

Die Methoden, um zu diesem Ziel zu gelangen, sind vielfältig. Die Kunst der Debatte mit ihrem Einsatz von Logik und Analyse stellt nur eines von

zahlreichen Hilfsmitteln dar, den Kreislauf des abhängigen Entstehens aufzubrechen. Angriffspunkt ist hierbei die grundlegenden Unwissenheit. Man versucht, durch intellektuelles Training die Illusion, in der wir alle gefangen sind, durchsichtig zu machen und so die Voraussetzungen zu schaffen, sich von ihr zu befreien. Untersuchungsgegenstand der logischen Analyse ist in erster Linie das Glied der Kette, das als „Name und Form“ bezeichnet wird. Obwohl Logik selbst als ein durch und durch begriffliches Werkzeug auf Sprache angewiesen ist, untergräbt sie sich quasi selbst, indem sie den Begriffen ihre logische Grundlage entzieht. Denn die Ergebnisse der Analysen zerstören das begriffliche Weltbild:

Die Analyse der eigenen Person zeigt, dass ein „Ich“ nirgends zu finden ist. Die Analyse der begrifflichen Wahrnehmung zeigt, dass diese nicht in der Lage ist, Wirklichkeit zu erfassen. Die Analyse der Sprache zeigt, dass eine Benennung der Wirklichkeit nicht möglich ist.



*Abb. 16: Ein Biertrinker verkörpert die Begierde.*



*Abb. 17: Ergreifen – ein Affe greift nach den Früchten eines Baumes.*

Wird dies verstanden und wirklich verinnerlicht, so entsteht ein Abstand zur eigenen Person, den eigenen Vorstellungen und Meinungen. Die eigenen Bedürfnisse stehen nicht mehr im Vordergrund. Man reagiert nicht mehr blind auf seine Triebe, sondern erhält die Freiheit zu entscheiden, ob und welche Handlung man durchführen will. Es entsteht eine Denkpause zwischen „Begierde“ und „Ergreifen“ (achtes und neuntes Glied in der Kette des abhängigen Entstehens, Abb. 16 und 17) und zum ersten Mal so etwas wie eine Willensfreiheit.

### „Geschicktes Mittel“: Samsara mit seinen eigenen Mitteln schlagen

Buddhas Lehre stellt demnach den Versuch dar, den Kreislauf von Samsara mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen. Sie nutzt den menschlichen Zwang, Wort und Sache miteinander zu identifizieren und zeigt einen Weg, durch begriffliche Werkzeuge wie die logische Analyse und verschiedene Vorstellungshilfen die begriffliche Wahrnehmung auszuhöhlen, so dass sie am Ende des Weges zurückgelassen werden kann.

Dies nennt man im Buddhismus ein „geschicktes Mittel“. Und als geschicktes Mittel ist alles erlaubt: Logik und Analyse, Gespräch und Rhetorik, Lehre und Belehrung. Das effektivste Mittel ist sicher die Meditation, die direkt auf eine begriffsfreie Wahrnehmung zielt. Aber auch in der Meditation bedient man sich begrifflicher Vorstellungshilfen, um einen solchen Sprung jenseits der Begriffe vorzubereiten.

Die Entlarvung von Sprache und sprachlichen Begriffen als Täuschung soll also nicht dazu führen, in einen sprachlichen Nihilismus zu verfallen und jede Handlung von vornherein abzulehnen. Sie soll vielmehr dazu befähigen, von fest gefassten Vorstellungen loszulassen und die eigene Meinung als das zu erkennen, was sie ist: eine von vielen möglichen Ansichten, die alle letztlich nicht die wahre Natur der Dinge treffen können. Diese Sichtweise führt zu einer größeren Flexibilität und verhindert Fanatismus und dogmatisches Denken. Es ist diese aggressionsfreie, gelassene und tolerante Grundhaltung, die dem Buddhismus bis heute seine Anziehungskraft und Faszination verleiht.

**Eva Ottmer** ist Germanistin und Sprachwissenschaftlerin. Sie hat vier Jahre am Karmapa International Buddhist Institut in Neu Delhi buddhistische Erkenntnistheorie, Philosophie und tibetische Sprache studiert. Die Ergebnisse ihrer Forschungen sind in ihrer Dissertation „Finger, die auf den Mond zeigen. Eine Gegenüberstellung europäischer und buddhistischer Sprachtheorien am Beispiel Ferdinand de Saussures und Sakya Panditas“ zusammengefasst. Sie lebt seit fünf Jahren in Japan und arbeitet an der Fukuoka Universität als Germanistin und Dozentin für Deutsch als Fremdsprache.