

Seminararbeit

Buddhistische Hermeneutik

SE 180109 *Interkulturelle Philosophie - Hermeneutik*

LVL: Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

Institut für Philosophie

Universität Wien

SS 2007

vorgelegt von:

Daniel Tschopp, Mat.-Nr. 0309556, SKZ A296,

e-mail: daniel.tschopp@gmx.ch

Wien, 30.11.2007

Inhaltsverzeichnis

0. Zielsetzung, Methode und Inhalt dieser Arbeit	1
1. Einleitung:	
Zum Begriff "buddhistische Hermeneutik"	2
2. Die systematische Perspektive:	
Buddhistische Hermeneutik erster bis vierter Ordnung	3
3. Die problemorientierte Perspektive:	
Einige Herausforderungen buddhistischer Hermeneutik	7
4. Die solutionsorientierte Perspektive:	
Problemlösungsversuche buddhistischer Hermeneutik	12
5. Conclusio	15
6. Bibliographie	17

0. Zielsetzung, Methode und Inhalt dieser Arbeit

Die vorliegende Seminararbeit hat zum Ziel, Denkkonzepte und Ordnungs- resp. Systematisierungsschemata zur Verfügung zu stellen, die es ermöglichen sollen, sich in sinnvoller Weise einen Überblick über das weite Feld buddhistischer Hermeneutik zu verschaffen. Es geht mir daher nicht darum, diesen Überblick wirklich zu liefern, was in einer Arbeit dieses Umfanges auch gänzlich unmöglich wäre und etwa, durch eine Analyse der "wichtigsten" hermeneutischen Gedanken im Buddhismus, zu bestimmen, was die "wesentlichen" Eigenheiten buddhistischer Hermeneutik sind, sondern ich möchte die von mir verwendeten Gliederungen, Unterteilungen, Schemata etc. vielmehr als *Perspektiven* verstanden wissen, mit deren Hilfe es vielleicht möglich sein wird, gewisse Fokussierungspunkte buddhistische Hermeneutik anders zu sehen. Dabei soll der Prozess der Herausbildung dieser Perspektiven selbstreflexive Elemente enthalten, die sich in den gewonnen Perspektiven niederschlagen.

Das hermeneutische Gedankengut des Buddhismus selbst, ohne an dieser Stelle eine präzise Eingrenzung unternehmen zu wollen, dient in dieser Arbeit hauptsächlich zur Illustration und zum Verständlichmachen gewählter Einteilungskriterien und nicht zu deren Begründung, obwohl es als Rohmaterial dennoch den Ausgangspunkt jeglicher Einteilungsversuche bildet, die ihrem Klassifikationsgegenstand auf diese Weise gerecht zu werden versuchen.

Das Einleitungskapitel beschäftigt sich mit der Bedeutung des Begriffes "buddhistische Hermeneutik". Im darauf folgenden Kapitel über die "Buddhistische Hermeneutik erster bis vierter Ordnung" präsentiere ich eine erste Gliederungsmöglichkeit, indem ich die Bereiche, in denen Verstehensprozesse im Buddhismus und darüber hinausgehende, aber auf sie aufbauende, Reflexionen stattfinden in eine hierarchische Ordnung bringe; dies ist die *systematische Perspektive*. Das dritte Kapitel behandelt die *problemorientierte Perspektive*: einige "Knacknüsse" buddhistischer Hermeneutik werden vorgestellt. Das vierte Kapitel widmet sich der *solutionsorientierten Perspektive*: zwei Lösungsvorschläge zu den Schwierigkeiten buddhistischer Hermeneutik werden erläutert.

1. Einleitung:

Zum Begriff "buddhistische Hermeneutik"

Was versteht man unter *buddhistischer Hermeneutik*? Wissenschaftler im Bereich der Buddhismuskunde definieren Hermeneutik als Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, Prinzipien zur „Bergung“ (*retrieval*) von Sinn (*meaning*), insbesondere aus Texten, aufzustellen¹, als philosophische Disziplin rationaler Interpretation eines überlieferten Kanons heiliger Schriften² oder auch als eine in hohem Masse reflektierende und sich ihrer selbst bewussten Disziplin, welche die Methoden und Prinzipien der Interpretation, in Abhebung zur Interpretation resp. Exegese selbst, zum Inhalt hat³. Diese Begriffserklärungen gruppieren sich, in variierendem Abstand, um die geläufige Definition des Begriffes "Hermeneutik" als Theorie der Interpretation, resp. als Wissenschaft bzw. Kunst der Auslegung.

Buddhistische Hermeneutik wäre demnach, als Teilgebiet einer so verstandenen Hermeneutik, eben jene Theorie, Wissenschaft bzw. Kunst eingeschränkt auf die buddhistische Tradition.⁴ Die hier stattfindende Übertragung westlicher Begriffsbildung auf orientalisches Denken ist problematisch und zumindest kritisch zu hinterfragen: in den asiatischen Sprachen findet sich kein Begriffsäquivalent für "Hermeneutik"⁵, und man ist daher vor die Schwierigkeit gestellt, sich in einer andersgearteten Denktradition mit Hilfe fremder, möglicherweise unpassender Begriffen zurechtfinden zu müssen.⁶ Im Weiteren ist der Begriff "Hermeneutik" nicht so uniform wie es scheinen mag. Die *philosophische*

¹ vgl. Lopez 1988, S. 1: "... hermeneutics will be broadly conceived as concerned with establishing principles for the retrieval of meaning, especially from a text." Diese Definition dient als Grundlage des von Lopez herausgegebenen Sammelbandes zu einer Konferenz über "Buddhistische Hermeneutik", die im Frühling 1984 in Los Angeles am Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values stattfand.

² vgl. Thurman 1978, S. 19: "... [hermeneutics is, DT] a philosophical discipline of rational interpretation of a traditional canon of Sacred Scriptures ..."

³ vgl. Maraldo 1986, S. 23-24: „In all Western developments of the term, hermeneutics is a highly reflective and self-conscious discipline that focuses on methods and principles of interpretation as opposed to interpretation or exegesis itself.“

⁴ Der Terminus *buddhistische Hermeneutik* findet in der europäischsprachigen Buddhismusliteratur keine einheitliche Verwendung. Die von Lopez 1988, S. 1 gegebene Definition ist zu eng, um alle Beiträge allein dieses Sammelbandes zu umfassen. Es ist problematisch, von *der* buddhistischen Hermeneutik zu sprechen, da weder eine inhaltliche noch methodische Einheitlichkeit vorliegt.

⁵ vgl. Powers 1993, S. 78. Man kann dies auch weniger scharf formulieren: bis zum jetzigen Zeitpunkt ist die Existenz eines begrifflichen Äquivalents zum Begriff "Hermeneutik" in asiatischen Sprachen nicht nachgewiesen worden.

⁶ vgl. auch die Kritik von Maraldo 1986, S. 24-28. Insofern eine sinnvolle Begriffsbildung zu einer adäquaten Interpretation beiträgt ist dies selbst eine hermeneutische (metahermeneutische) Fragestellung, wobei der Begriff "Hermeneutik" selbst auf dem Prüfstand steht.

Hermeneutik allein umfasst neben Gadammers Philosophie eine enorme Bandbreite an philosophischen Positionen, den "Neoaristotelismus" genauso wie den Postmodernismus der neostrukturalistischen Avantgarde.⁷

Trotz dieser Unzulänglichkeiten, weil man schwerlich darauf verzichten kann, möchte ich dennoch eine Umschreibung geben, wie ich den Begriff *buddhistische Hermeneutik* in der vorliegenden Arbeit verwende; nicht im Sinne einer Definition, sondern als Hilfsbegriff. Primär bezeichne ich mit *buddhistischer Hermeneutik* die *Thematisierung von Verstehens- und Interpretationsprozessen im Buddhismus*, wobei dies in Form einer Theorie, Wissenschaft bzw. Kunst geschehen kann, aber nicht muss; weiters all jene Denkbestrebungen, die sich auf diese *Thematisierung von Verstehens- und Interpretationsprozessen im Buddhismus* direkt oder indirekt beziehen, als Voraussetzungsreflexionen, komparative Studien etc..

2. Die systematische Perspektive: Buddhistische Hermeneutik erster bis vierter Ordnung

Die *systematische Perspektive* auf die buddhistische Hermeneutik ist im Wesentlichen eine hierarchische Gliederung der verschiedenen Ebenen, auf denen buddhistische Hermeneutik stattfindet. Sie dient einer ersten Standortbestimmung, vergleichbar der Positionsbestimmung auf einer Landkarte: durch das Einordnen in die hierarchische Gliederung soll die Einbettung in den Gesamtkontext der buddhistischen Hermeneutik sichtbar gemacht werden.

2.1. Buddhistische Hermeneutik erster Ordnung: Buddhistischer Kanon

An zahlreichen Stellen im buddhistischen Kanon gibt Buddha *selbst* Anweisungen wie seine eigene Lehre zu interpretieren sei. Im *Catuhpratisaranasutra* spricht Buddha über die vierfache Zuflucht:

Rely on the teaching, not the teacher.

Rely on the meaning, not the letter.

⁷ vgl. Grondin 2001, S. 22

Rely on the definitive meaning (nitārtha), not the interpretable meaning (neyārtha).

Rely on wisdom (jñāna), not on [ordinary] consciousness (vijñāna).⁸

Auch im *Samdhinirmocanasūtra*, einem der wichtigsten Texte buddhistischer Hermeneutik, erklärt Buddha wie seine Lehre zu verstehen sei: Sie wird in drei Phasen unterteilt, jede Phase wird durch ein Drehen am "Rad der Lehre" symbolisiert, wobei erst das "dritte Rad" die nicht zu überragende, definitive Lehre enthält. Gemäß dem *Samdhinirmocanasūtra* ist das interessanterweise genau jene Lehre, die das *Samdhinirmocanasūtra* selbst enthält.⁹

Unter *buddhistische Hermeneutik erster Ordnung* kann man daher jene hermeneutischen Gedanken summieren, die von zumindest einem Teil der buddhistischen Schulen als Wort Buddhas betrachtet werden. Ihre Funktion ist zweifach: zum einen sind sie integrale Bestandteile der Lehre Buddhas, als solche also das zu Interpretierende, zum anderen reflektieren sie als hermeneutische Texte über Interpretationsprozesse und verlautbaren Verstehensregeln.

2.2. Buddhistische Hermeneutik zweiter Ordnung: Nicht-kanonische Schriften, buddhistische Schulen und Gelehrte, Referenz auf Hermeneutik erster Ordnung

Der tibetische Gelehrte Mi-Pham (1846 - 1912) legte in seinen Werken *Don rnam par nges pa shes rab ral gri* und *Mkhas pa'i tshul la 'jug pa'i sgo* eine Interpretationstheorie vor, wonach sich Buddhas *ganze* Lehre in zwei Bereiche unterteilen lässt: in jenen Teil der Lehre, der konsistent mit der "weltlichen" Wahrheit ist, dem aber der Zugang zur Wirklichkeit verschlossen bleibt und in jenen Teil, der die vollkommene Wahrheit, welche die Wirklichkeit ist, enthüllt.¹⁰ Für beide Gebiete gelten je spezifische "Logiken", d.h.

⁸ *Abhidharmakosavyākhyā 704*, übersetzt von Lopez 1988, S. 3. Das *Catuhpratisaranasūtra* findet sich in verschiedenen Ausführungen in einer Vielzahl von Schriften. Für eine detaillierte Liste vgl. Lamotte, Étienne: "The assessment of textual interpretation in Buddhism", in Lopez 1988, S. 12.

⁹ Für eine ausführliche Diskussion des *Samdhinirmocanasūtra* vgl. Powers 1993.

¹⁰ In fast allen hermeneutischen buddhistischen Schriften findet sich, verschieden ausgeführt, die Ansicht, dass der Lehre Buddhas eine vorläufige, interpretierbare Bedeutung (*neyārtha*) und eine definitive, endgültige Bedeutung (*nitārtha*) zukomme.

Untersuchungsmethoden und Verstehensanleitungen, wobei die konventionelle Wahrheit zugunsten der vollkommenen Wahrheit Schritt für Schritt überwunden wird.¹¹

Mi-Phams Theorie kann als Beispiel *buddhistischer Hermeneutik zweiter Ordnung* herangezogen werden. Diese umfasst jenes hermeneutische Material, das nicht zum buddhistischen Kanon gehört, sondern jenen als Grundlage voraussetzt und sich darauf bezieht. Die buddhistische Hermeneutik zweiter Ordnung ist frei von Zirkularität, die eine wesentliche Eigenheit buddhistischer Hermeneutik erster Ordnung ist, da das zu Interpretierende nicht zugleich sich selbst interpretieren kann; eine hierarchische Ordnung bleibt gewährleistet. Buddhistische Hermeneutik zweiter Ordnung kann sich dabei auch auf den "hermeneutischen" Teil des Kanons beziehen, Arbeiten zur Interpretation des *Samdhinirmocanasutra* gehören deshalb auch hierher.¹²

2.3. Buddhistische Hermeneutik dritter Ordnung: Übergeordnete Erklärungsmodelle, inter- und transdisziplinäre Begriffsbildungen, hermeneutische Metafragen

Ein treffendes Exempel für die *buddhistische Hermeneutik dritter Stufe* ist David Chappels Aufsatz "*Hermeneutical phases in Buddhism*"¹³. Er vergleicht darin drei Schulen des chinesischen Buddhismus, namentlich T'ien-t'ai, Chan und die Schule des Reinen Landes. Laut Chappel weist jede dieser Schulen drei distinktive hermeneutische Phasen auf, die zu ihrer Entstehung, zu ihrer Herauslösung aus der Orthodoxie geführt haben. Die *erste Phase* beinhaltet die Reaktion auf eine Krise, die durch eine Neuinterpretation der vorhandenen Schriften gelöst werden soll. In einer *zweiten Phase* wird versucht, die Neuinterpretation in die bestehende Tradition einzugliedern; sie soll durch bereits bestehende, anerkannte Schriften legitimiert werden. In der *dritten Phase* schließlich folgt der Bruch: die Neuinterpretation wird abgegrenzt von der bestehenden Tradition, systematisiert, geglättet; Überflüssiges und kontroverses Material wird entfernt, kurz: die neue Schule wird institutionalisiert.¹⁴ Jede Phase hat einen anderen interpretatorischen Schwerpunkt.

¹¹ vgl. Kapstein 2001, S. 322 ff.

¹² vgl. etwa Lamotte, Étienne: "The assessment of textual interpretation in Buddhism", in: Lopez 1988, S. 11 - 27

¹³ vgl. Chappel, David W.: "Hermeneutical phases in Buddhism.", in: Lopez 1988, S. 175 - 205

¹⁴ vgl. Chappel, David W.: "Hermeneutical phases in Buddhism.", in: Lopez 1988, S. 175 f.

Auch Gerhard Oberhammers *transzendente Religionshermeneutik*¹⁵ gehört zur *buddhistischen Hermeneutik dritter Ordnung*. Nach Oberhammer ist Religion "zunächst und vor allem ein Vollzug menschlicher Existenz"¹⁶, die in ihrem "Phänomencharakter als ein 'Sich-öffnend-dasein-für', wie es in der Begegnung konkret wird"¹⁷, näher bestimmt ist und immer schon in Sprache eingebunden ist. Es ist ein Anderes, Transzendentes, das in der religiösen Begegnung "erfahren" wird (von einer Erfahrung kann nur in einem analogen Sinn die Rede sein, da man mit etwas über die gewöhnliche Erfahrung Hinausgehendem in Verbindung tritt), in der das transzendente Apriori des "erfahrenden" Subjektes und das Aposteriori des Anderen zusammenkommen. Religiöse Texte sollen nun im Hinblick auf die Transzendenzerfahrung des transzendentalen Subjektes interpretiert werden.¹⁸ Tilmann Vetter hat den Versuch unternommen, Oberhammers transzendente Religionshermeneutik zur Interpretation des Buddhismus heranzuziehen.¹⁹

Buddhistische Hermeneutik dritter Ordnung geht über die buddhistische Hermeneutik zweiter Ordnung hinaus, indem sie beispielsweise externe Erklärungsmodelle heranzieht oder Vergleiche unterschiedlicher buddhistischer Hermeneutiken (erster oder zweiter Ordnung) anstellt. Entscheidend ist, dass etwas Fremdes von Außen hinzukommt. Während die buddhistische Hermeneutik zweiter Ordnung weitgehend im Rahmen des Textcorpus bleibt und einen direkten Bezug zur buddhistischen Tradition aufweist, ist dies bei buddhistischer Hermeneutik dritter Ordnung nicht mehr der Fall: Chappel zieht ein historisches Erklärungsmodell bei und Oberhammer verwendet dem Buddhismus unvertraute Denkkonzepte, die nicht in der (zu interpretierenden) buddhistischen Tradition entwickelt wurden, sondern in einer fremden, also wie erwähnt von Außen hinzukommen.

Unter *buddhistische Hermeneutik dritter Ordnung* summiere ich auch die "meta-hermeneutischen" Gedankenstränge, die über eine (bestimmte) bestehende buddhistische Hermeneutik (erster, zweiter oder dritter (!) Ordnung) hinausragen und Interpretationsfragen nicht direkt tangieren. Solche Überlegungen betreffen etwa die Frage nach dem Ziel einer bestimmten buddhistischen Hermeneutik (oder buddhistischer

¹⁵ vgl. Oberhammer 1987 und 1991

¹⁶ Oberhammer 1991, S.8

¹⁷ Oberhammer 1991, S. 10

¹⁸ vgl. Oberhammer 1991, S. 16 ff.

¹⁹ vgl. Tillmann 1991, S. 179

Hermeneutik im Allgemeinen), die Sprache in ihrer Allgemeinheit (die Begrenztheit des sprachlichen Denkens und Verstehens) oder auch selbstreflexive Denkprozesse (Reflexion über die eigene hermeneutische Tätigkeit). Eine oft aufgeworfene Frage ist, ob die buddhistische Hermeneutik einen adäquaten Begriff von Zeitlichkeit entwickelt hat.²⁰

2.4. Buddhistische Hermeneutik vierter Ordnung: Selbstreflexion der systematischen Perspektive

Die *vierte Ordnung buddhistischer Hermeneutik* befasst sich mit der Kritik und der Selbstreflexion über die vorgeschlagene Gliederung, die Differenzierung buddhistischer Hermeneutik in erste bis vierte Ordnung. Machbarkeit und Sinnhaftigkeit ebendieser Einteilung in vier (!) Bereiche werden in der vierten Ebene diskutiert: Lassen sich diese vier Bereiche klar von einander abgrenzen? Welcher Ordnung sind Kommentare zuzurechnen, die autoritativen Status haben, aber nicht unmittelbar zum Kanon gehören? Die vierte Ordnung buddhistischer Hermeneutik mag sinnlos erscheinen, dennoch birgt sie einen gewissen ästhetischen Wert in sich: sie widerspiegelt gewissermaßen die buddhistische Hermeneutik erster Ordnung: die Selbstreflexivität von Buddha resp. von. Selbstreflexivität wird somit Teil des Modells (im Buddhismus der Lehre).

3. Die problemorientierte Perspektive: Einige Herausforderungen buddhistischer Hermeneutik

Die *problemorientierte Perspektive* unterteilt buddhistische Hermeneutik nach ihren zu lösenden Problemen. Sie ergänzt damit die systematische Perspektive, indem sie zugleich mit der Darstellung der Probleme die *Motive* sichtbar macht, die zur Entstehung buddhistischer Hermeneutik geführt haben mögen, wenn davon ausgegangen wird, dass buddhistische Hermeneutik zum Ziel hat, die buddhistische Lehre abzurunden, d.h. die aus Sicht des Nichtinterpretierenden auftretenden Widersprüche, Fehler, Unstimmigkeiten etc. durch Angabe der "richtigen" Interpretationsweise verständlich zu machen, resp. aufzulösen, wobei es die *Einheitlichkeit* und *Widerspruchsfreiheit*²¹ der Lehre nachzuweisen gilt.²² Die

²⁰ Eine ausführliche Diskussion dieser Thematik findet sich bei Maraldo 1986, S. 28 ff..

²¹ Nach Cabezón 1994, S. 60 ff. tritt Wahrheit im buddhistischen Kontext in zweifacher Weise auf: als pragmatische Wahrheit, d.h. als die zur Erreichung der Erleuchtung relevante Wahrheit und als Abwesenheit logischer Inkonsistenz. Cabezón zufolge lösen buddhistische Hermeneutiker der tibetischen Scholastik logische Inkonsistenzen durch den Verweis auf die pragmatische Wahrheit auf.

²² vgl. dazu auch Thurman 1978, S. 22

Auflistung der Schwierigkeiten buddhistischer Hermeneutik ermöglicht zudem eine übersichtliche Gliederung der entsprechenden Lösungsvorschläge anhand der Probleme. Die problemorientierte Perspektive fällt unter die buddhistische Hermeneutik dritter Ordnung.

3.1. Umfang des Schriftenkanons

Das erste Problem, das sich der buddhistischen Hermeneutik stellt, ist der schier unermessliche Umfang des Kanons. Die riesige Masse an Textmaterial führt zu Unübersichtlichkeit und Willkürlichkeit: (fast) jede Interpretation kann durch Schriften belegt werden. Allein der chinesische *Tripitaka* enthält, in der neuesten japanischen Ausgabe von 1924-1929 (*Taisho Issaikyo*) 2920 Werke (3053 bei Berücksichtigung von verschiedenen Versionen) in 11970 Büchern auf insgesamt 80645 Seiten. Die Gründe für den riesigen Textcorpus liegen in der langen Lehrtätigkeit Buddhas und in der posthumen Zuweisung einer Vielzahl von Textmaterial, vor allem vom Mahayana. Sutren wurden noch über tausend Jahre nach Buddhas Tod verfasst.²³ Die Authentizität von Texten wurde in der Regel nicht in Frage gestellt. Das Wort Buddhas (*buddhavacana*) galt als die wichtigste und nicht in Zweifel zu ziehende Quelle der Lehre. Daneben wurden jedoch eine Reihe weiterer Quellen wie Weise (*rsi*), Götter (*deva*) und übermenschliche Wesen (*upapaduka*) als legitime Vermittler der Lehre anerkannt.²⁴ Die historische Dimension relativierte sich auf diese Weise und ermöglichte eine reichhaltige Textproduktion mit autoritativem Status, deren später Entstehungszeitpunkt keinen Glaubwürdigkeitsverlust darstellte.²⁵ Der Fokus war wie gesagt anders geartet: auftretende Kontroversen betrafen hauptsächlich den *Inhalt* der Texte und nicht die Frage nach deren Autorität.²⁶ Texte wurden selten ausgeschlossen, vielmehr erforderte die Fokussierung auf den *Inhalt* komplizierte hermeneutische Überlegungen, welche nicht erwünschte Textpassagen doch in gewisser Weise relativierten mussten.

²³ vgl. Lopez 1988, S. 2

²⁴ vgl. Lamotte 2005, S. 189-190

²⁵ vgl. Collins 2005, S. 75-76

²⁶ vgl. Cabezón 1994, S. 59

3.2. Abhängigkeit der Lehre von den Zuhörern

Buddha passte seine Lehre an die jeweiligen Personen an, denen er sie unterbreitete. So sagt Nagarjuna im *Ratnavali IV. 94 - 96*:

*Wie ein grammatisches Werk
zuerst die Tafeln der Buchstaben lehrt,
ebenso predigt der Buddha
den Fähigkeiten (ksama) der zu Belehrenden (vineya) entsprechend die Lehre.*

*[Der Buddha] predigt einigen die Lehre,
um sie von den Sünden zu trennen;
[er predigt sie] anderen, damit sie das Verdienst vollenden;
[wieder] anderen [predigt er die Lehre], wobei er alle beiden
eben genannten [Ziele] im Auge hat;*

*[wieder] anderen [predigt er die Lehre], die diese beiden [Absichten] ausschließt,
äußerst tief ist und die Niedrigen erschreckt;
[noch] anderen [predigt er die Lehre, bei der] tiefes Mitleid zuoberst steht
und die für die anderen die Erleuchtung bewirkt.²⁷*

Die Abhängigkeit der Lehre von den Zuhörern zeigt sich auch bei Buddhas vieldiskutierter Position bezüglich des Selbst. Der Lehre des Nicht-Selbst (*anatta*), gemeinhin als einer der Grundpfeiler der buddhistischen Lehre angesehen, stehen Aussagen wie die folgende aus *Dhammapada XII. 160* gegenüber:

*Das Selbst ist unser eigener Schutz;
Welch anderer könnt' wohl Schutzherr sein?
Im wohlbezähmten Selbst erlangt
Man Schutz, der schwer erlangbar ist.²⁸*

²⁷ Übersetzt von Okada 2006, S. 201-202

²⁸ Übersetzt von Nyanatiloka 1992, S. 162

Diese widersprüchlichen Aussagen sind *beabsichtigt* was sie von anderen, zufällig oder ungewollt auftretenden inkonsistenten Aussagen unterscheidet. Sie werden, wie Nagarjuna dies tut, mit Buddhas pädagogischen Fähigkeiten in Verbindung gebracht und in den buddhistischen Schriften thematisiert.²⁹

Ähnlich wie beim Problem des riesigen Textumfanges fokussiert man sich auf den *Inhalt* der Aussagen. Die Lehre des Selbst und des Nicht-Selbst werden *beide* gleichermaßen Buddha zugeordnet, keine der beiden Positionen wird ausgeschlossen (womit das Problem als solches nicht gegeben wäre). Die Lösung des Problems konzentriert sich darauf, die Widersprüche aufzulösen ohne eine Seite für falsch zu erklären und Buddhas endgültige Position zu bestimmen.

3.3. Ironische, unverständliche und selbstwidersprüchliche Aussagen

Im *Mahayanasamgraha II. 224-231* heißt es über den Bodhisattva: "The bodhisattva practices almsgiving extensively when he does not give anything." und weiter: "The bodhisattva is the supreme slayer of living beings (*pranatipatin*)."³⁰ Nach Lamotte ist erstere Aussage so zu verstehen, dass der Bodhisattva nichts weggibt, da er (in seiner Güte) bereits alles weggegeben hat, daher besitzlos ist und zudem den Akt des reinen Gebens praktiziert, wo die Unterschiede zwischen Geber, Empfänger und Geschenk aufgehoben sind. Die zweite Aussage bedeutet, dass der Bodhisattva die Lebewesen tötet, indem er sie vom Wiedergeburtskreislauf löst und ihnen das Nirvana ermöglicht.³¹

Neben ironischen gibt es auch Aussagen, die, wortwörtlich genommen widersprüchlich und unverständlich sind. Um nur ein Beispiel zu nennen, zitiere ich Vajracchedika 14: "Der Tathagata hat erklärt, dass alle Vorstellungen Nicht-Vorstellungen sind und alle Lebewesen Nicht-Lebewesen."³²

Ironische, unverständliche und selbstwidersprüchliche Aussagen *müssen* interpretiert werden, denn wortwörtlich genommen sind sie unsinnig oder falsch. Sie artikulieren mitunter auch paradoxe, schwer in Worte zu fassende Begebenheiten und weisen neben

²⁹ vgl. Lopez 1988, S. 56 f., Powers 1993, S. 87 f., Cabezón 1956, S. 63

³⁰ Übersetzt von Lamotte, Étienne: "Textual interpretation in Buddhism", in: Lopez 1988, S. 23

³¹ vgl. Lamotte, S. 23

³² Übersetzt von Thich, Nhat Hanh und Richard, Ursula: Thich 1996, S. 23

ihrer Interpretationsnotwendigkeit noch auf ein zweites hin: auf die Unzulänglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks. Sie sind meines Erachtens Folgen philosophischer Reflexion über Text und Sprache, über die Notwendigkeit ihrer Interpretation und die Grenzen ihres Ausdrucks.

3.4. Selbstreferenz und Zirkularität

Buddha selbst hat, was ich als *buddhistische Hermeneutik erster Ordnung* bezeichnet habe, Interpretationsregeln für seine eigene, im Kanon festgehaltene Lehre gegeben. Buddhistische Hermeneutik steht daher vor dem Problem, dass der Kanon als *Objekt* der Interpretation nicht "unmittelbar" gegeben ist, sondern erst durch die Interpretation mit Hilfe von Teilen des Kanons selbst erschlossen werden muss.³³ Die hermeneutischen Aussagen im Kanon werden auf diese Weise den zu verstehenden Aussagen übergeordnet. Die hermeneutischen Anleitungen werden aber auch ihrerseits interpretiert und die Art und die Reichweite ihrer Anwendung (beispielsweise für welchen Teil des Kanons sie heranzuziehen sind) werden festgelegt. Rückgekoppelte Bewegungen entstehen, wenn zur Interpretation der hermeneutischen Anleitungen eben die mit Hilfe der hermeneutischen Anleitungen zu verstehenden Aussagen verwendet werden,³⁴ zirkuläre, wenn die hermeneutischen Anleitungen sich selbst interpretieren. Eine rückgekoppelte Bewegung ist in Lamottes Artikel über das *Samdhinirmocanasutra* feststellbar: es wird unter anderem durch den Rückbezug auf andere Sutren erklärt. Seine Theorie zweiter Ordnung benützt also zur Erklärung einer Theorie erster Ordnung (*Samdhinirmocanasutras*) das, worauf sich jene Theorie erster Ordnung bezieht.³⁵

Buddha bezieht sich nicht nur durch hermeneutische Regeln auf seine Lehre, sondern auch in selbstkritischer Weise. Er sagt den Untergang der wahren Lehre (*saddharma*) voraus. So verlautbart er im *Anguttara-Nikaya IV. 274*, dass die wahre Lehre nur 500 Jahre überdauern wird. An anderen Stellen werden religiöse und moralische Laxheit, Schwierigkeiten bei Weitergabe, Verständnis und Anwendung der wahren Lehre als

³³ Natürlich braucht man Buddhas hermeneutische Gedanken bei der Interpretation seiner Lehre nicht zu berücksichtigen, dies wäre aber paradox.

³⁴ Der hermeneutische Zirkel, das spiralartige Fortschreiten vom Ganzen (des Textes) zum Teil (des Textes) und dann in umgekehrter Richtung vom Ganzen zum Teil etc. *innerhalb* eines Textes, zeigt sich hier in anderer Weise: die hermeneutische Theorie erster Ordnung ist selbst ein Text und steht nicht außerhalb, sondern ist Teil des hermeneutischen Zirkels.

³⁵ Lamotte, Étienne: "The assessment of textual interpretation in Buddhism", in: Lopez 1988, S. 11-27

Gründe für die Dekadenz genannt.³⁶ Wie rechtfertigt sich also eine hermeneutische Theorie, die den Anspruch vertritt, die wahre Lehre herausgearbeitet zu haben?

4. Die solutionsorientierte Perspektive: Problemlösungsversuche buddhistischer Hermeneutik

Die *solutionsorientierte Perspektive* unterteilt buddhistische Hermeneutik nach ihren Problemlösungsversuchen und bildet somit das Komplement zur problemorientierten Perspektive. Sie zählt wie jene zur buddhistischen Hermeneutik dritter Ordnung. Die Problemlösungsversuche sind in zwei Kategorien eingeteilt: die erste Kategorie beinhaltet jene Ansätze, die wirklich auf die Probleme wie sie sich stellen eingehen, sie anerkennen und behandeln; die zweite Kategorie hingegen umfasst jene Ansätze, welche die Probleme "untergraben", indem sie deren Voraussetzungen, wie etwa ihre Sprachlichkeit der Kritik unterziehen.

4.1. Bearbeitung des Problems "Abhängigkeit der Lehre von den Zuhörern": Buddhas Lehre als stufenförmiger Weg³⁷

Zur Illustration wie Probleme und Lösungsversuche buddhistischer Hermeneutik zusammenhängen verwende ich den *Netti* und den *Petakopadesa*, zwei postkanonische Texte des Theravada-Buddhismus, die als Antwort auf das Problem der Anpassung der Lehre Buddhas an seine Zuhörer verstanden werden können. Die beiden Texte erklären, systematisieren und kategorisieren die Unterschiedlichkeiten, begründen sie und erreichen durch das Konzept des stufenförmigen Weges die gesuchte Einheitlichkeit und Widerspruchsfreiheit der Lehre.

Der *Netti* beschreibt die Natur der Lehre Buddhas, *Majjhima Nikaya III. 280* zitierend, mit folgenden Worten: "O Bhikkus, I shall teach you the *dhamma* that is good in the beginning, good in the middle, and good in the end, with its own meaning and phrasing."³⁸ Der *Netti* und der *Petakopadesa* gliedern Buddha Lehre also in Bereiche, von denen jeder einen eigenen Sinn und eine eigene spezifische Ausdrucksform enthält. Es findet jedoch

³⁶ Eine ausführliche Darstellung findet sich bei Chappel 1980.

³⁷ Diese Darstellung orientiert sich an Bond, George D.: "The gradual path as a hermeneutical approach to the Dhamma", in: Lopez 1988, S. 29-45

³⁸ *Netti* 5, *Majjhima Nikaya III. 280*, Übersetzt von Bhikkhu Bodhi/Bhikkhu Ñāṇamoli 1995, S. 1129

keine Aufspaltung der Lehre Buddhas statt, die einzelnen Teile sind Teil einer hierarchischen Ordnung, eines stufenförmigen Weges. Die Gliederung des stufenförmigen Weges geschieht nach den *Personentypen*, denen Buddha seine Lehre unterbreitete und nach den *Sutrentypen*, die den Personentypen zugeordnet werden.

Ich möchte auf die komplexen Gliederungen und Untergliederungen vom *Netti* und vom *Petakopadesa* nicht eingehen und beschränke mich bei Personen- und Sutrentypen auf die beiden grundlegenden Einteilungen. Bei den Personentypen wird differenziert zwischen gewöhnlichen Personen (*puthujjana*), Lernenden (*sekha*) und Adepten (*asekha*). Die Sutreneinteilung ist viergliedrig. Im *ersten Typus* geht es um schädliche Eigenschaften (*samkilesa*) von Personen und ihre dadurch erzeugten, sich von Leben zu Leben weiterführenden Leiden, also um die negative Seite des weltlichen Lebens. Der *zweite Typus* behandelt das moralische Leben (*vasana*), die positive Seite des weltlichen Lebens. Es geht darum Verdienste (*punnam*) zu erwerben und sich eine günstige Wiedergeburt zu sichern. Die Sutren des *dritten Typus* handeln von der Überwindung des weltlichen Lebens zugunsten des *nibbana*. Der *vierte Typus* beschreibt die vollständig erleuchteten Personen. Die Sutrentypen stehen in einer hierarchischen Ordnung: die jeweils höhere Stufe überwindet die tiefere, es ist ein stetiger Aufstieg zur vollständigen Erleuchtung.

Bei der *Zuordnung* von Personen- und Sutrentypen werden den gewöhnlichen Personen die Sutren des ersten und zweiten Typus zugewiesen, den Lernenden der dritte Typus und den Adepten der vierte Typus. Jeder Personentypen hat jeweils andere Bedürfnisse: gewöhnliche Personen müssen zuallererst ihr weltlichen Leben transformieren: schädliches Verhalten soll durch Moralität ersetzt werden. Sind die weltlichen Angelegenheiten bereinigt, beginnt der Lernende mit deren Überwindung zugunsten des *nibbana*, während er schließlich als Adept s zur vollständigen Erleuchtung gelangt.

Mit dieser Grundlage kann nun das eigentliche hermeneutische Problem in Angriff genommen werden. Jede Stufe der Lehre hat gemäß dem *Netti* und dem *Petakopadesa*, wie bereits erwähnt, einen eigenen Sinn (auch Nutzen, Ziel) (*attha*) und eine eigene Ausdrucksweise (*byanjana*). Um den *Sinn* eines Sutras zu erfassen, ist es nötig seine Kernbegriffe, deren es achtzehn gibt, zu identifizieren. Auf die Klassifikation des Sutras gemäß seinem Typus und der Zuordnung des entsprechenden Personentypus folgt also das

Herausarbeiten der Kernbegriffe, die dann miteinander in Verbindung gebracht werden, wobei jeweils ein negativer und der ihm entgegengesetzte positive Begriff verknüpft wird. Dann wird gezeigt, variierend nach Personentypus, wie die unvorteilhaften Begriffe durch vorteilhafte überwunden werden können. Die Sutren bekommen so ihren Platz entlang des stufenförmigen Aufstieges der Lehre zugewiesen, deren Wegmarken die achtzehn Kernbegriffe und deren Verbindungen sind. Neben der Analyse in Kernbegriffe gibt es, um die Gemeinsamkeiten verschiedener Formulierungen zu erfassen, eine Klassifikation nach grundlegenden Ideen (wie die vier edlen Wahrheiten oder das Konzept des abhängigen Entstehens).

Der *Netti* und der *Petakopadesa* stehen für eine paradigmatische Lösungsart der Probleme buddhistischer Hermeneutik. Zu Beginn wird auf das Problem der Abhängigkeit der Lehre von den Zuhörern *eingegangen*, es wird als Faktum anerkannt. Anschließend folgt eine *Präzisierung*. Durch verschiedene, teilweise auch sehr weitgefächerte und komplexe Unterteilungen in Personen- und Sutrentypen und deren Verbindung wird gezeigt, welcher Teil der Lehre mit welchem Teil der Zuhörer konkret verbunden ist. Mit dem Konzept des stufenförmigen Weges erfolgt dann die *Systematisierung* durch eine übergeordnete Ordnung, auf welcher dann die eigentliche hermeneutische Theorie aufbaut, indem sie die Interpretation von dem "Platz im System" abhängig macht. Zudem wird das grundlegende Konzept des stufenförmigen Weges begründet (verschiedene *Bedürfnisse* der Personentypen). Das Konzept des stufenförmigen Weges ermöglicht die Einheitlichkeit der Lehre bei gleichzeitiger Konsistenz der Lehre. Ein Lösungsversuch kann also die vier erwähnten Phasen aufweisen: das Eingehen auf das Problem, die Präzisierung des Problems, die systematische Lösung und schließlich deren Begründung.

4.2. "Unterwanderung" durch die Sprachkritik: "Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha irgendein Dharma gelehrt."

Eine andere Möglichkeit mit den Schwierigkeiten buddhistischer Hermeneutik umzugehen, sofern diese die Interpretation von Sprache betreffen, ist es, sie zu "untergraben" und nicht die Probleme als solche zu behandeln, sondern eine ihrer wesentlichsten Voraussetzungen anzugreifen: ihre Sprachlichkeit. Es geht dabei nicht darum, die *Autorität* von Texten in Frage zu stellen, beispielsweise ob sie gerechtfertigterweise als Wort Buddhas gelten

können, sondern um die "Autorität" der Sprache selbst: wo liegen die Grenzen des linguistischen, diskursiven Wissens? Wie, wenn überhaupt, bezieht sich Sprache auf die Realität? Sprache zeigt sich im hermeneutischen Kontext in dreifacher Weise: (in Form eines Textes) als *Grundlage* (der Text als dasjenige, das mit Hilfe hermeneutischer Theorien interpretiert wird), als *Medium* (Sprache als die Ausdrucksform hermeneutischer Theorien) und als *Objekt* (Reflexion über die "Sprachlichkeit der Sprache").³⁹

Eine skeptische Haltung bezüglich der Sprache findet sich bei Nagarjuna. Da seiner Ansicht nach alle Phänomene letzten Endes leer sind, so sind es auch die Worte Buddhas als Phänomene und damit Buddhas ganze Lehre. Buddhas Worte beziehen sich nicht auf etwas real Existierendes und mangeln jeder Essenz. So verkündet er im *Mulamadhyamakakarika XXV. 24*:

*Heilvoll ist die Beruhigung aller Wahrnehmung,
die Beruhigung der Entfaltung.
Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha
irgendein Dharma gelehrt.*⁴⁰

Es mutet paradox an, diese Worte aus dem Munde einer der wichtigsten buddhistischen Philosophen zu vernehmen. Damit wird jeder Interpretation der Lehre Buddhas der Boden entzogen: selbst jene Sutren, die von der Leerheit (*sunyata*) aller Phänomene handeln wären aufgrund ihres Status als Phänomene leer; akzeptiert man also jene Sutren, welche die Leerheit aller Phänomene artikulieren als wahr, verwickelt man sich in einen Selbstwiderspruch.

5. Conclusio

Das Einleitungskapitel behandelte den Begriff "buddhistische Hermeneutik". Dabei zeigte sich, dass bei der Übertragung westlicher Terminologie auf östliches Denken Vorsicht geboten ist und eine zu enge Definition der buddhistischen Tradition nicht gerecht zu werden vermag. Der Begriff "buddhistische Hermeneutik" wurde daher sehr weit gefasst

³⁹ vgl. Cabezón 1994, S. 22, wo diese Unterscheidung für die dreifache Verwendung der Sprache in der (buddhistischen) Scholastik getroffen wird.

⁴⁰ Übersetzt von Back./Weber-Brosamer 1997, S. 100

und primär als die *Thematisierung von Verstehens- und Interpretationsprozessen im Buddhismus* verstanden.

Im Folgenden lieferte die *systematische Perspektive* auf die buddhistische Hermeneutik einen groben Überblick über die Bereiche, wo buddhistische Hermeneutik stattfindet. Vier hierarchisch gegliederte Ebenen wurden unterschieden, von hermeneutischem Gedankengut im buddhistischen Kanon bis zur abstrakten Selbstreflexion. Dabei wurde sichtbar, wie die verschiedenen Ebenen aufeinander aufbauen und zusammenhängen.

Die in der systematischen Perspektive in der Kategorie "Buddhistische Hermeneutik erster Ordnung" thematisierte Selbstbezüglichkeit resp. Zirkularität tauchte bei der *problemorientierten Perspektive* in anderer Form als eine der Schwierigkeiten buddhistischer Hermeneutik wieder auf und machte somit auf die Überlappung der Perspektiven aufmerksam.

Der problemorientierten Perspektive wurde die *solutionsorientierte Perspektive* gegenübergestellt. Es wurden zwei Möglichkeiten erläutert, mit den Problemen buddhistischer Hermeneutik umzugehen: zum einen das *Eingehen* auf die Probleme und zum anderen deren "*Untergrabung*", d.h. eine kritische Beleuchtung und Infragestellung der Voraussetzungen der Probleme.

Die drei verschiedenen Perspektiven haben die enorme Breite buddhistischer Hermeneutik sichtbar gemacht. Ob es tatsächlich möglich ist, sich mit Hilfe dieser einen Überblick über buddhistische Hermeneutik zu verschaffen kann ich hier dieser Stelle nicht beantworten. Zieht man aber die Fülle der verwendeten Beispiele buddhistischer Hermeneutik in Betracht, so scheinen die drei Perspektiven, zumindest für diese und ähnliche Beispiele, ein nützliches Analyseinstrumentarium zu sein. Dies mag tautologisch erscheinen, da man argumentieren könnte, dass die Perspektiven induktiv aus diesen Beispielen gewonnen wurden. Selbst wenn dem so wäre, müsste man der systematischen, problemorientierten und solutionsorientierten Perspektive die enorme Breite der Beispiele, die sich mit relativ einfachen Mitteln unter die genannten Perspektiven summieren lassen, anrechnen.

Nicht-Erleuchtete sind leider *immer* auf Interpretationen angewiesen.

5. Bibliographie

5.1. Übersetzungen

Back, Dieter M./Weber-Brosamer, Bernhard (Übers.): *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās*. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiesbaden: Harrassowitz 1997 (=Beiträge zur Indologie 28)

Bhikkhu Bodhi/Bhikkhu Ñāṇamoli (Übers.): *The middle length discourses of the Buddha. A new translation of the Majjhima Nikāya*. Translated from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli. Translated, edited and revised by Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publications 1995 (=The teachings of the Buddha)

Nyanatiloka Mahathera (Übers.): *Dhammapada - des Buddhas Weg zur Weisheit und Kommentar*. Palitext, wörtliche metrische Übersetzung und Kommentar zu der ältesten buddhistischen Spruchsammlung. Uttenbühl: Jhana-Verl. 1992

Okada, Yukihiro (Übers./Hg.): *Nāgārjuna's Ratnāvalī Vol. 3. Die chinesische Übersetzung des Paramārtha*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Yukihiro Okada. Marburg Indica-et-Tibetica-Verlag 2006 (=Indica et Tibetica. Monographien zu den Sprachen und Literaturen des Indo-Tibetischen Kulturraumes)

Thich, Nhat Hanh: *Das Diamant-Sutra*. Kommentare zum Prajnaparamita Diamant-Sutra. Übersetzung ins Deutsche von Ursula Richard. 2., überarbeitete Auflage. Zürich: Theseus 1996

5.2. Primäre Quellen

Cabezón, José Ignacio: *Buddhism and language. A study of Indo-Tibetan scholasticism*. Albany, NY: State University of New York Press 1994 (=SUNY series: Toward a comparative philosophy of religions)

Kapstein, Matthew T.: *Reason's traces. Identity and interpretation in Indian & Tibetan Buddhist thought*. Boston: Wisdom Publications 2001 (=Studies in Indian and Tibetan Buddhism)

Lopez, Donald S. Jr. (Hg.): *Buddhist hermeneutics*. Honolulu: University of Hawaii Press 1988 (=Studies in East Asian Buddhism 6)

- Maraldo, John C.: "Hermeneutics and historicity in the study of Buddhism", in: *The Eastern Buddhist* 19 (1), 1986, S. 17 - 43
- Powers, John: *Hermeneutics and tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*. Leiden u.a.: Brill 1993 (=Indian thought 5)
- Thurman, Robert A. F.: "Buddhist Hermeneutics", in: *Journal of the American Academy of Religion* 46 (1), 1978, S. 19 - 39

5.3. Sekundäre Quellen

- Chappel, David W.: "Early Forebodings of the Death of Buddhism", in: *Numen* 27 (1), 1980, S. 122 - 154, <http://links.jstor.org/sici?sici=0029-5973%28198006%2927%3A1%3C122%3AEFOTDO%3E2.0.CO%3B2-R> [Zugriff 26.11.2007]
- Collins, Steven: "On the very idea of the Pali Canon", in: Williams, Paul (Hg.): *Buddhism. Critical concepts in religious studies*. Bd. 1: Buddhist origins and the early history of Buddhism in South and Southeast Asia. London: Routledge 2005 (=Critical concepts in religious studies), S. 72 - 95 [Originalpublikation: *Journal of the Pali Text Society* 15, 1984, S. 89 - 126]
- Dessein, Bart (Hg.): *The notion of "self" in Buddhism*. Ghent: Communication & Cognition 1999 (=Communication and cognition 32(1/2))
- Garfield, Jay L.: "Zeitlichkeit und Andersheit: Dimensionen hermeneutischer Distanz", in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. 3 (5), 2000, S. 42 - 61
- Gombrich, R. F.: "Recovering the Buddha's message", in: Williams, Paul (Hg.): *Buddhism. Critical concepts in religious studies*. Bd. 1: Buddhist origins and the early history of Buddhism in South and Southeast Asia. London: Routledge 2005 (=Critical concepts in religious studies), S. 72 - 95 [Originalpublikation: Skorupski, Tadeusz (Hg.): *The Buddhist forum*. Vol. I. London: School of Oriental and African Studies 1990, S. 5 - 30]
- Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. 2., überarbeitete Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001
- Lamotte, Étienne: "The assessment of textual authenticity in Buddhism.", in: Williams, Paul (Hg.): *Buddhism. Critical concepts in religious studies*. Bd. 1: Buddhist origins and the early history of Buddhism in South and Southeast Asia. London: Routledge 2005 (=Critical concepts in religious studies), S. 188 - 198 [Originalpublikation: *Buddhist Studies Review* 1 (1), 1984, S. 4 - 15]

- Hallisey, Charles: "Councils as ideas and events in the Theravāda ", in: Williams, Paul (Hg.): *Buddhism. Critical concepts in religious studies*. Bd. 2: The early Buddhist schools and doctrinal history. Theravāda doctrine. Routledge 2005 (=Critical concepts in religious studies), S. 171 - 185 [Originalpublikation: Skorupski, Tadeusz (Hg.): *The Buddhist forum*. Vol. II. London: School of Oriental and African Studies, 1991, S. 5 - 30]
- Oberhammer, Gerhard: *Versuch einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Traditionen*. Wien: Institut für Indologie der Universität Wien 1987 (=Publications of the De Nobili Research Library, occ. papers 3)
- Oberhammer, Gerhard: "Einleitendes zur Religionshermeneutik", in: Oberhammer, Gerhard (Hg): *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991(=Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 6), S. 6 - 27
- Seyfort Ruegg, David: "Some reflections on the place of philosophy in the study of Buddhism.", in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18 (2), 1995, S. 145 - 177
- Tilman, Vetter: "Zur religiösen Hermeneutik buddhistischer Texte. Eine Auseinandersetzung mit den Leitgedanken des Symposiums.", in: Oberhammer, Gerhard (Hg): *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991(=Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 6), S. 179 - 192
- Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: WUV 2004 (= UTB 2470)

Hiermit bestätige ich, die vorliegende Arbeit selbst verfasst zu haben.

Wien, 30.11.2007

Daniel Tschopp