

WELTEN DER PHILOSOPHIE **A**

# WELTEN DER PHILOSOPHIE 19

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann †, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,  
Heinz Kimmerle †, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,  
Hans-Georg Moeller, Ryôsuke Ohashi,  
Heiner Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp,  
Georg Stenger, Franz Martin Wimmer,  
Günter Wohlfart und Ichirô Yamaguchi

Fabian Völker

# Philosophie der Nondualität

Religionshistorische  
Einordnung und  
philosophische Kritik der  
Buddhismusinterpretation  
David R. Loys

Verlag Karl Alber Freiburg/ München

Fabian Völker

## Philosophy of Nonduality

Religio-Historical Mapping and Philosophical Critique of David R. Loy's Interpretation of Buddhism

David R. Loy is currently one of the most renowned Buddhist thinkers with a Western background. With his philosophy of nonduality based on different religious traditions Loy claims an interreligious foundation for establishing social and environmental ethics that is aimed at the challenges of the present age. In addition to a chronological introduction to Loy's life and work, the book offers not only a comprehensive systematic analysis of his thinking, but also an introduction to the movement of Socially Engaged Buddhism as well as the discourse fields dealt with by Loy: mysticism, transpersonal psychology, psychohistory, deep ecology and Buddhist economics.

The Author:

Fabian Völker is research assistant at the Institute for Religious Studies and Inter-Faith Theology at the University of Münster. His fields of research include Buddhism, Hinduism, Jainism, Sikhism, Intercultural Philosophy and Transcendental Philosophy.

Fabian Völker

## Philosophie der Nondualität

Religionshistorische Einordnung und philosophische Kritik  
der Buddhismusinterpretation David R. Loys

David R. Loy gehört zu den derzeit renommiertesten buddhistischen Denkern mit westlichem Hintergrund. Mit seiner an unterschiedliche religiöse Traditionen anknüpfenden Philosophie der Nondualität beansprucht Loy eine interreligiöse Grundlage, auf der er zugleich eine auf die konkreten Herausforderungen der Gegenwart abzielende Sozial- und Umweltethik etabliert. Neben einer chronologischen Einführung in das Leben und Werk Loys bietet das Buch nicht nur eine umfassende systematische Analyse seines Denkens, sondern zugleich auch eine Einführung in die Bewegung des sozial-engagierten Buddhismus sowie die von Loy behandelten Diskursfelder der Mystik, Transpersonalen Psychologie, Psychohistorie, Tiefenökologie und Buddhistischen Wirtschaftslehre.

Der Autor:

Fabian Völker ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie der Universität Münster. Zu seinen Forschungsfeldern gehören neben dem Buddhismus, Hinduismus, Jainismus und Sikhismus vor allem die interkulturelle Philosophie und Transzentalphilosophie.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder – EXC 212 »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne«.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49140-9

*Meinen Eltern*



# Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2018/2019 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität als Dissertation angenommen. Entstanden ist sie in den Jahren 2012 bis 2018. Allen voran schulde ich hierfür meinem Lehrer und Doktorvater Herrn Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel Dank, der diese Studie von Anfang an mit unermüdlicher Geduld betreut hat, mich bei meiner Entwicklung stets konstruktiv und kritisch begleitet hat und auf dessen Zuspruch und Unterstützung ich uneingeschränkt vertrauen konnte. Für die alles andere als selbstverständliche Atmosphäre aus akademischer Freiheit, geistiger Offenheit und wissenschaftlicher Strenge, die ich während meiner Promotionszeit an dem von ihm geleiteten Seminar für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie erleben durfte und die mein Denken nachhaltig geprägt hat, bin ich zutiefst dankbar. Ohne seine ideologiefreie und für Deutschland beispiellose Verbindung religionswissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Forschung hätte dieses Buch niemals geschrieben werden können.

Herrn Prof. Dr. Karl Baier danke ich für das Korreferat. Herrn Prof. Dr. Rolf Elberfeld danke ich für die Aufnahme in die Reihe »Welten der Philosophie«. Dem Exzellenzcluster »Religion und Politik« der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster danke ich für die Übernahme von Druckkosten. Ganz besonderer Dank gebührt Herrn Prof. Dr. David R. Loy für die Diskussionen mit mir und nicht zuletzt die Zeit, die er sich genommen hat, um immer wieder auf Fragen zu Biographie und Werkinterpretation einzugehen.

Diese Dissertation wäre ohne die immerwährende Unterstützung meiner Familie, Freunde und Kollegen unmöglich gewesen, denen ich zu größter Dankbarkeit verpflichtet bin. Mein Dank gilt insbesondere Achim Riggert und Michael Boch für die vielen produktiven Gespräche in unserem gemeinsamen Lektürekreis sowie Dr. Martin Bunte, der mir immer wieder neue Gedankenanstöße gab

## Vorwort

und mir zur besseren Klärung transzendentaler Fragen verhalf, mit denen ich mich auch abseits des Dissertationsprojektes kontinuierlich auseinandergesetzt habe. Mathias Schneider und Bastian Becker möchte ich für die aufwendige Lektüre und aufmerksame Korrektur des Manuskriptes danken. Den Herren Jens und Janosch Prögler danke ich für die Bearbeitung der Graphiken. Für ihre Geduld und Liebe während meines mehrjährigen Arbeitsprozesses bin ich nicht zuletzt meiner Frau Daniela und meiner Tochter Maya zutiefst dankbar.

Fabian Völker  
Münster im Winter 2019

# Inhalt

<b>I. Einleitung</b>	17
1. Einführung in Leben und Werk David R. Loys	22
1.1. Kindheit und Jugend, Beginn des Philosophiestudiums (1947–1970)	22
1.2. Erster Kontakt mit dem Zen-Buddhismus, Fortsetzung des Studiums auf Hawaii (1970–1974)	30
1.3. Promotion in Singapur (1974–1985)	39
1.4. Zen-Ausbildung in Japan (Kamakura) (1985–1990)	45
1.5. Professor für Philosophie und Religionswissenschaft an der Bunkyo Universität in Chigasaki (Japan) (1990–2005)	54
1.6. Rückkehr in die Vereinigten Staaten: Besl Family Chair Professor für Ethik, Religion und Gesellschaft an der Xavier University in Cincinnati (2005–2010)	59
1.7. Die Zeit nach der Emeritierung (seit 2010)	63
1.8. Zusammenfassung: Zum nondualen Ansatz Loys	65
2. Der Sanbō-Kyōdan – Loys Zen-Buddhistische Gemeinschaft	68
2.1. Zur historischen Entwicklung des Sanbō-Kyōdan	68
2.2. Haradas und Yasutanis Kriegs-Zen ( <i>sensō-zen</i> )	75
2.3. Der konkrete Einfluss Yamadas auf das Denken Loys	86
<b>II. David R. Loys Philosophie der Nondualität</b>	95
1. Konzeption: Der nonduale Ansatz	95
1.1. Die nonduale Dialektik der Leere	101
1.2. Zur trichotomen Typologie der Nondualität: Eine Arbeitsdefinition	107

## Inhalt

<b>2. Reduktion: Von der dualen zur nondualen Erfahrung . . . . .</b>	115
2.1. Die Negation dualistischen Denkens . . . . .	115
2.1.1. Loys Interpretation von Nāgārjunas Philosophie der Leere ( <i>śūnyavāda</i> ) . . . . .	115
2.1.2. Nāgārjunas <i>śūnyatā</i> und Derridas <i>différance</i> : Loys buddhistische Schließung ( <i>clôture</i> ) der Dekonstruktion . . . . .	119
2.2. Die Nonpluralität der Welt . . . . .	132
2.3. Die Nondualität von Subjekt und Objekt . . . . .	140
2.4. Nondualismus als radikaler Phänomenalismus . . . . .	145
2.4.1. Jenseits von Transzendenz und Immanenz: Loys Nirvāṇa-Interpretation . . . . .	150
2.4.2. Nondualer Phänomenalismus und transzender Hyperessentialismus: Loys Abkehr vom Paradigma der negativen Theologie . . . . .	154
2.4.3. Die Phänomenologische Differenz: <i>Savikalpa</i> - und <i>nirvikalpa</i> -Erfahrung . . . . .	158
2.4.4. Die Widerlegung von Objekt und Subjekt . . . . .	161
2.4.5. Der irreduzible Rest: <i>nirvikalpa</i> -Erlebnisse als Licht-Prozesse . . . . .	171
2.4.6. Nonduale und duale Wahrnehmungsphysiologie: Die Rolle unserer Sinnesorgane . . . . .	176
2.4.7. Nonduale Phänomenologie der Zeit: Sein-Zeit ( <i>uji</i> ) als stehendes und fließendes Jetzt ( <i>nunc stans et fluens</i> ) . . . . .	179
2.5. Nondualismus und Theismus . . . . .	185
2.5.1. Wo »Ich« nicht bin, kann »Gott« nicht sein: Das Verhältnis von Nondualismus und Theismus aus der Sicht Loys . . . . .	185
2.5.2. Die unaufhebbare Differenz zwischen Mensch und Gott: Zur Gegenkritik des Theismus . . . . .	197
<b>3. Deduktion: Von der nondualen zur dualen Erfahrung . . . . .</b>	204
3.1. Der Verblendungsmechanismus I: Die Reifikation des Subjektes . . . . .	205
3.2. Der Verblendungsmechanismus II: Die Hypostasierung des Objektes . . . . .	212

3.3. Die konstitutive Funktion der Intentionalität und die nonduale Natur unserer Handlungen . . . . .	218
3.4. Die Reziprozität der Verblendungsmechanismen . . . . .	225
<b>4. Sublimation: Die Restitution der Dualität <i>in integrum</i> . . . . .</b>	<b>229</b>
4.1. Die nonduale Befreiung <i>zur</i> Sprache . . . . .	229
4.2. Tote, lebende und heilende Worte: Die Nondualität von Sprechen und Schweigen . . . . .	232
<b>5. Realisation: Spirituelle Praxis und nonduale Erleuchtung . . . . .</b>	<b>243</b>
5.1. Theorie: Die Nondualität von Übung und Erleuchtung . .	243
5.2. Praxis: Die De-Automatisierung der Erfahrung . . . . .	255
5.2.1. Die drei Yogas der <i>Bhagavadgītā</i> als korrelative Wege zum Nicht-Selbst . . . . .	258
5.2.2. Meditation und <i>Kōan</i> -Praxis . . . . .	273
5.2.3. Der »Gnadenakt« der Selbstentwerdung . . . . .	282
<b>6. Kulmination: Nonduale Visionen letzter Wirklichkeit . . . . .</b>	<b>285</b>
6.1. Die Hua-yen-Vision letzter Wirklichkeit . . . . .	287
6.2. Zur Rezeption des Hua-yen-Buddhismus durch Loy . . . . .	296
<b>7. Evolution: Nondualismus und Kosmogenesis . . . . .</b>	<b>300</b>
7.1. Das Epos der Evolution . . . . .	305
7.2. <i>A New Buddhist Story</i> : Loys spiritueller Evolutionismus .	310
7.3. Zum philosophie- und religionshistorischen Kontext von Loys Kosmogenie . . . . .	317
<b>8. Reinkarnation: Buddhistischer Modernismus und Reduktionismus . . . . .</b>	<b>328</b>
8.1. Apologie und Kritik: Die reinkarnatorische Karmalehre im Kontext des buddhistischen Modernismus . . . . .	329
8.2. Das Verständnis von Karma und Wiedergeburt bei Stephen Batchelor . . . . .	337
8.3. Zur Kritik an Batchelors Buddhismusinterpretation . . . .	346
8.4. Das Verständnis von Karma und Wiedergeburt bei Loy .	349
8.5. Loy und Batchelor im Vergleich und in der Kritik . . . . .	358

## Inhalt

<b>9. Reflexion und Rezension . . . . .</b>	<b>363</b>
9.1. Loys phänomenologische Leerstelle . . . . .	363
9.1.1. Die »bewusste Wahrnehmung der natürlichen Welt vom Standpunkt der Erleuchtung« ( <i>laukika-pr̄ṣṭhalabdha-jñāna</i> ) . . . . .	365
9.1.2. Das »nicht-feststehende« ( <i>apratiṣṭhita</i> ) <i>nirvāṇa</i> . . .	369
9.2. Nondualismus und Mystik . . . . .	372
9.2.1. Zur Geschichte »mystischer Erfahrung« . . . . .	380
9.2.2. Typologien der Mystik und mystischen Erfahrung .	389
9.2.3. Phänomenologie der nondualen Erfahrungen . .	400
9.2.4. Mystik und Moral: Loys Reaktion auf Yasutanis Kriegs-Zen . . . . .	409
9.2.5. Einheit oder Vielheit mystischer Erfahrung? . . .	416
9.2.5.1. Das konstruktivistische Paradigma . . . . .	420
9.2.5.2. Das non-konstruktivistische Paradigma . .	426
9.2.6. Loys nonduale Erfahrung im Kontext der Mystikforschung . . . . .	434
9.3. Zur Kritik des radikalen Phänomenalismus . . . . .	437
9.3.1. Das Problem des transzental-egologischen Solipsismus . . . . .	438
9.3.2. The Lack of Transcendence: Loys radikaler Phänomenalismus als Nihilismus . . . . .	447
<b>10. Introspektion und Retrospektion: Nonduale Psychologie     und Psychohistorie . . . . .</b>	<b>451</b>
10.1. Nonduale Psychologie . . . . .	451
10.1.1. Transpersonale Psychologie und Psychotherapie: Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund von Loys nondualer Psychologie . . . . .	452
10.1.2. Der Nexus im philosophischen und psychologischen Denken Loys . . . . .	464
10.1.3. Das Unbewusste, die Verdrängung und die Wiederkehr des Verdrängten in der verzerrten Form des Symptoms . . . . .	467
10.1.4. Projektion und <i>prapañca</i> : Die Verdrängung des Konstruktcharakters von Welt und Selbst . . . .	474
10.1.5. Ontologische Daseinsschuld und Ödipusprojekt .	477
10.1.6. <i>Si vis vitam, para vacuum</i> : Die Urangst vor der eigenen Leere . . . . .	481

10.1.7. Die Angst, der Tod und die Schuldigkeit des nichtigen Daseins: Loys Heidegger- Interpretation . . . . .	488
10.2. Auf der Suche nach dem Sein: Die Verdrängung der <i>inneren Leere (lack)</i> . . . . .	498
10.2.1. Eine buddhistische Psychohistorie des Westens .	500
10.2.1.1. Die <i>innere Leere (lack)</i> als Grundkategorie der psychohistorischen Analyse und das <i>Wego</i> als Träger historischer Prozesse . . . . .	503
10.2.1.2. Die westliche Geistesgeschichte als Geschichte der Freiheit <i>für</i> ein Selbst und die ethische Revolution der Bibel . . . . .	509
10.2.1.3. Die Geburt des säkularen Fortschrittsglaubens aus dem Geist des Chiliasmus . . . . .	522
10.2.1.4. Der Bruch der Immanenz mit der Transzendenz und die sukzessive Despiritualisierung der Welt	530
10.2.1.5. Der historische Ursprung der kapitalistischen und neo-liberalistischen Konkurrenzgesell- schaft und die Krise der Zivilgesellschaft . . .	538
10.2.1.6. Die Genese der subjektivistischen Innerlichkeitkultur des Westens . . . . .	546
10.2.1.7. Der kapitalistische Konsumertum als globale Religion der Gegenwart . . . . .	552
10.2.2. Individuelle Selbstrealisierungsprojekte und profanierte Erlösungssurrogate . . . . .	561
10.2.2.1. <i>The Living Death of Being Unknown:</i> Zur buddhistischen Psychoanalyse des Ruhmes	562
10.2.2.2. Der Midaskomplex: Zur buddhistischen Psychoanalyse des Geldes . . . . .	565
10.3. Loys methodischer Nihilismus . . . . .	569
10.3.1. Die Schule der Angst und der Mut zum Nichts-Sein . . . . .	569
10.3.2. Loys ātmanloses Ātman-Projekt . . . . .	577
<b>11. Aktion: Nondualismus und Engagierter Buddhismus . . . . .</b>	<b>581</b>
11.1. Die Bewegung des Engagierten Buddhismus . . . . .	585
11.1.1. Die modernistische Diskontinuitätsthese . . . . .	592
11.1.2. Die traditionalistische Kontinuitätsthese . . . . .	600

## Inhalt

11.1.3. Projektion und Konstruktion: Modernismus und Traditionalismus als Spielformen des Orientalismus? . . . . .	605
11.1.4. Der Engagierte Buddhismus als Aufgabe, Fortführung und Erneuerung der Tradition . . . . .	608
11.2. <i>The Great Awakening</i> : Loys buddhistische Sozialtheorie . . . . .	622
11.2.1. Die vier edlen Wahrheiten von der Tatsache, der Ursache, der Vernichtung und des achtfachen Pfades zur Überwindung des sozialen <i>duḥkhas</i> . . . . .	623
11.2.2. Die sozio-politischen Verbote und Gebote des Engagierten Buddhismus . . . . .	628
11.3. Buddhismus und Ökonomie . . . . .	635
11.3.1. Einführung in den buddhistischen Ökonomiediskurs . . . . .	635
11.3.2. Die <i>innere Leere</i> ( <i>lack</i> ) des Kapitalismus: Loys buddhistische Wirtschaftsethik . . . . .	643
11.4. Buddhismus und Tiefenökologie . . . . .	656
11.4.1. Arne Næss' <i>Ecosophy T</i> und die tiefenökologische Bewegung . . . . .	660
11.4.2. Das Verhältnis des Buddhismus zur Tiefenökologie . . . . .	667
11.4.3. Typologien des öko-buddhistischen Diskurses . . . . .	674
11.4.4. Die holistische Wende innerhalb des Buddhismus . . . . .	683
11.4.5. <i>Loving the World as our own Body</i> : Loys Öko-Dharma . . . . .	698
11.4.6. Zur Kritik des holistischen Öko-Buddhismus . . . . .	706
11.4.7. Loy im Kontext des öko-buddhistischen Diskurses . . . . .	714
12. Komprehension: Loys Buddhismusinterpretation . . . . .	717
13. Siglen . . . . .	723
14. Literaturverzeichnis . . . . .	724
15. Personenregister . . . . .	825
16. Sachregister . . . . .	845
17. Zitierte Schriften . . . . .	881

# I. Einleitung

Vor mehr als fünfzig Jahren sprach der evangelische Theologe und Kirchenhistoriker Ernst Benz (1907–1978) von *Buddhas Wiederkehr* (1963) und meinte damit nicht nur die innere Reform und bewusste Selbsterneuerung des Theravāda-Buddhismus Südostasiens sowie des Mahāyāna-Buddhismus Chinas und Japans im 19. und 20. Jahrhundert, sondern auch das Hervortreten einer Reihe neuer Formen des Buddhismus, die eine betont sozial-politische Aktivität entwickelt und dabei über die sozial und geographisch beschränkte Sphäre hinaus zum ersten Mal ein religiöses Gemeinschaftsbewusstsein eines Weltbuddhismus herausgebildet hatten. Die bedeutsamste Tatsache war für Benz allerdings, dass der asiatische Buddhismus dabei mit einem weltmissionarischen und politischen Sendungsbewusstsein gegenüber der westlichen Welt aufgetreten war.<sup>1</sup> Der deutsche Physiker, Philosoph und Friedensforscher Carl Friedrich von Weizsäcker (1912–2007) hielt diese Begegnung der primär auf Reflexion basierenden abendländischen Kultur mit den von Meditation bestimmten asiatischen Kulturen und damit auch den Buddhismus für »das eigentliche weltgeschichtliche Ereignis der gegenwärtigen Jahrhunderte«<sup>2</sup>. Der britische Kulturtheoretiker und Geschichtsphilosoph Arnold J. Toynbee (1889–1975), der sich in hohem Alter selbst der buddhistischen Meditation zugewandt hatte, soll in einer berühmten Bemerkung zudem bereits vermutet haben, dass die Begegnung des Buddhismus mit der technisierten Industriezivilisation des Westens aus der Sicht kommender Generationen möglicherweise als das weitreichendste Ereignis des 20. Jahrhunderts interpretiert werden würde.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Benz 1963: 7f.

<sup>2</sup> Weizsäcker 1977: 434.

<sup>3</sup> Loy gibt keine bibliographische Angabe für das Zitat: »The coming of Buddhism to the West may well prove to be the most important event of the twentieth century.« Loy 2010d: 241. Cf. Loy 2008: 1. Perry Schmidt-Leukel hat Toynbees Zitat als persönliche Erinnerung des US-amerikanischen Quäkers Douglas Van Steere (1901–1995)

## Einleitung

Bei seiner anhaltenden Konfrontation und Interaktion mit der westlichen Kultur der Gegenwart ist der Buddhismus dabei mit Erscheinungs- und Lebensformen der Moderne konfrontiert, die es zur Zeit seiner Entstehung im Indien der zweiten Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrtausends noch nicht gab und auf die er kritisch und vor allem selbtkritisch reagieren muss.<sup>4</sup> Durch die positiven Errungenschaften des medizinisch-technischen Fortschritts kam es nicht nur zu einer enormen Steigerung des Lebensstandards in nahezu allen Bereichen des menschlichen Daseins, sondern zugleich auch zu historisch beispiellosen Fehlentwicklungen: Eine superexponentiell wachsende Erdbevölkerung, eine beispiellose Zerstörung der Umwelt und rückhaltlose Ausbeutung der erschöpfbaren Rohstoffreserven der Erde im Zuge einer akzelerierten Industrialisierung und Urbanisierung sowie die Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Massenvernichtungswaffen mit einem nahezu unbegrenzten Zerstörungspotential haben die Menschheit im 21. Jahrhundert an den Rand einer planetaren Katastrophe gebracht, unentzerrbar scheint, wenn nicht weitreichende Gegenmaßnahmen und tiefgreifende Transformationen der gesamten Wirtschafts- und Sozialstruktur der Weltgemeinschaft eingeleitet werden, um sie abzuwenden. Neben den verheerenden Auswirkungen der bereits explodierten »Bevölkerungsbombe«<sup>5</sup>, der alltäglich eskalierenden ökologischen Krise sowie einem durch intensives Lobbying der internationalen Waffenindustrie forcierten Rüstungswahn besteht die entscheidende ökonomische Herausforderung dabei in der effektiven Bekämpfung struktureller Gewalt, die der Ansicht vieler führender Vertreter der modernen Umweltbewegung zufolge von der weltweiten Hegemonie

---

ausgewiesen: »According to Steere, Toynbee made this frequently quoted but hardly ever sourced remark at the last of his ›Adam Flexner: Lectures at Bryn Mawr College. The proper name of the lectures was the Mary Flexner Lectures, and Toynbee delivered them under the title ›Encounter Between Civilizations‹ at Bryn Mawr in 1946–47.« Schmidt-Leukel 2013a: 8. Cf. Steere 1960: 170. In einem Anschreiben zum »Zen-Christians Colloquium«, das 1967 vom »Friends World Committee« ausgerichtet wurde, haben die Veranstalter die Sätze Toynbees folgendermaßen zitiert: »When the historian of a thousand years from now comes to write of this 20th century, he will be little interested in the domestic squabbles of the democratic free enterprise and communistic politics, but what will really grip him will be what happened when for the first time in history Christianity and Buddhism deeply interpenetrated each other.« Irie 1979: 2. Cf. Irie 1981: 5.

<sup>4</sup> Cf. Schmidt-Leukel 2017a: 294 ff.

<sup>5</sup> Ehrlich 1971.

des internationalen Finanzkapitals und einer alle Lebensräume kolonisierenden Kreuzzugsmentalität des Turbokapitalismus ausgeht.<sup>6</sup> Die Entstehung einer globalen Weltkultur verlangt zudem nach praktischen Maßnahmen zur Förderung basisdemokratischer und rechtsstaatlicher Prinzipien sowie der Menschenrechte insgesamt, von denen vor allem das Recht auf individuelle Selbstbestimmung, die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie die Religionsfreiheit besondere Herausforderungen für den Buddhismus mit seinen traditionell exklusivistisch-patriarchalen Strukturen und seiner Skepsis gegenüber autonomer Subjektivität darstellen.<sup>7</sup>

Dabei gilt es sowohl aus blankem Eigennutz als auch globaler Solidarität gegenüber der Menschheit nicht nur punktuelle und temporäre, sondern systemische und originär nachhaltige Lösungsstrategien für eine weltpolitische Ordnung zu entwickeln, die auch die historische Genesis dieser überkomplexen Krisen in den Blick nehmen und deren tiefer liegende Ursachen analysieren. Die weltumspannende Notlage der Gegenwart, die sich immer mehr der menschlichen Kontrolle entzieht, ist nicht nur Ausdruck ökonomischer, ökologischer und politischer Faktoren sowie überholter Leitvorstellungen, die überdacht und revidiert werden müssen, sondern Symptom eines anthropozentrischen Menschenbildes und eines materialistisch-mechanistischen Weltbildes, die wiederum das Ergebnis tiefenpsychologischer Mechanismen sowie kultur- und geistesgeschichtlicher Weichenstellungen sind, die es umfassend aufzudecken gilt. Ohne eine globale Revolution in der Sphäre des menschlichen Bewusstseins – so der damalige Staatspräsident der Tschechoslowakei Václav Havel (1936–2011) in einer Rede vor beiden Häusern des US-Kongresses am 21. Februar 1990 – werde sich nichts zum Besseren verändern und die ökologische, soziale und demographische Katastrophe, auf die die Welt zusteure oder der allgemeine Zusammenbruch der

---

<sup>6</sup> Auf den Sinnzusammenhang zwischen Kapitalismus und ökologischer Krise haben bereits früh Barry Commoner (1917–2012) in *The Closing Circle* (1971), der »Club of Rome« in dem 1972 veröffentlichten Bericht über *Die Grenzen des Wachstums (The Limits of Growth)*, Herbert Gruhl (1921–1993) in *Ein Planet wird geplündert* (1975), Wolfgang Harich (1923–1995) in *Kommunismus ohne Wachstum?* (1975) sowie Carl Améry (1922–2005) in *Natur als Politik* (1976) hingewiesen. Cf. Améry 1976; Commoner 1973; Gruhl 1975; Harich 1975; Meadows, D. 1972.

<sup>7</sup> Näheres zu den Herausforderungen des Buddhismus durch den Liberalismus und seine charakteristischen Werte, den Feminismus, die ökologische Krise, den wissenschaftlichen Materialismus sowie die religiöse Vielfalt und damit zusammenhängender Probleme findet sich bei Schmidt-Leukel 2017a: 182–186, 297–319.

## Einleitung

Zivilisation unvermeidlich sein.<sup>8</sup> Angesichts der von Lewis Mumford (1895–1990) charakterisierten *Megamaschine* eines expansiven Industriesystems, die ein Eigenleben entwickelt und den Menschen dabei untergeordnet, funktionalisiert und versklavt habe und des vom britischen Sozialhistoriker und Friedensaktivisten Edward P. Thompson (1924–1993) beschriebenen *Exterminismus* einer tendenziell zu Zerstörung und Selbstausrottung neigenden Menschheit, hatte bereits der Sozialökologe Rudolf Bahro (1935–1997) in seiner *Logik der Rettung* (1987) einen revolutionären Theorieansatz über die gesamtgesellschaftlichen Grundlagen spiritueller Politik vorgelegt, der die erforderliche Umschaffung der Gesellschaft an einen »vielmillionenfache[n] Sprung in eine neue Bewußtseinsverfassung«<sup>9</sup> knüpft, ohne den letztlich jede Maßnahme zum Scheitern verurteilt sei.<sup>10</sup> Die »Wahrheit über uns selbst zu suchen« sei daher »die wichtigste politische Disziplin«<sup>11</sup>, da die *conditio humana* die innerste Ursache und das letztlich Bedingende aller konkreten Erscheinungsformen unserer zivilisatorischen Krise sei.<sup>12</sup>

Vor diesem Hintergrund ist das Werk David R. Loys zu verstehen, der zu den derzeit renommieritesten buddhistischen Denkern westlicher Prägung gehört. Mit seiner an unterschiedliche religiöse Traditionen anknüpfenden Philosophie der Nondualität beansprucht

---

<sup>8</sup> Cf. Havel 1999: 891.

<sup>9</sup> Bahro 1987: 300f.

<sup>10</sup> Cf. Mumford 1981; Thompson 1981.

<sup>11</sup> Bahro 1987: 24.

<sup>12</sup> Insofern die ökologische Krise als Krise des Bewusstseins aufgefasst wird, bedarf es Johannes Heinrichs zufolge auch einer »Ökologie des Bewußtseins«. Heinrichs 2007: 34. Heinrichs, der als Nachfolger Bahros bis 2002 den Lehrstuhl für Sozialökologie an der Humboldt-Universität zu Berlin inne hatte, spricht daher von einer Tiefenökologie, die Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung als »unausweichliche Folge der »Innenweltverschmutzung« und »Gedankenzerstörung« erkennt. Heinrichs 2007: 56. Jochen Kirchhoff setzt dieser »psycho-kosmologische[n] Krise« im Anschluss an Ken Wilber, Bahro und Heinrichs eine integrale Tiefenökologie entgegen, die die ökologische Krise als »Ausdruck eines zutiefst neurotischen Mensch-Kosmos-Verhältnisses« analysiert. Kirchhoff 1998: 21. Wie sich die realen Herausforderungen der modernen technisierten Gesellschaft hingegen schnell zu einem technikfeindlichen Ökopessimismus, apokalyptischen Defätismus und annihilationistischen Misanthropismus auswachsen können, zeigt die Studie von Herman 1998: 394–461. Für eine zeitgenössische Bestandsaufnahme der »Erde im Griff des Anthropozän« siehe Lesch/Kamphausen 2017. Emil M. Ciorans (1911–1995) *Précis de décomposition* (1949) sowie Ulrich Horstmanns *Das Untier* (1983) können hier als zeitlose Klassiker des apokalyptischen Denkens genannt werden. Cf. Cioran 1978; Horstmann 2004a.

Loy eine interreligiöse Grundlage, auf der er zugleich eine buddhistische Psychologie, Psychohistorie, Sozialtheorie, Wirtschaftsethik und Tiefenökologie etabliert. Loys im Grunde apologetischer Versuch einer zeitgemäßen Buddhismusinterpretation kreist dabei um das zentrale Anliegen, den Buddhismus als gelebte Weisheitslehre den Bedingungen heutiger Welterfahrung anzupassen und angesichts der konkreten Herausforderungen der Gegenwart kreativ neu zu entwerfen, ohne dabei fundamentalen buddhistischen Anliegen und dem zeitlosen Kernbestand des Buddhadharma mit seinen wichtigsten überlieferten Lehren untreu zu werden.<sup>13</sup> Eine wesentliche Aufgabe besteht nach Ansicht Loys folglich in der gewissenhaften Klärung, welche Aspekte der buddhistischen Lehre im Einzelnen als zeitlos-gültige und unverzichtbare Kernaussagen präzisiert, vertieft und aktualisiert und welche als historisch bedingte und überkommene Formen verworfen werden müssen. Angesichts der Notwendigkeit, sich der Realität einer globalisierten Welt zu stellen, deren Kultur ideo-logisch am stärksten vom Westen geprägt ist, entwickelt Loy sein gesamtbuddhistisches Welt- und Selbstverständnis dabei nicht mehr allein von der eigenen Tradition und einer Rückbesinnung auf ihr geistiges Erbe her, sondern in ständiger Auseinandersetzung mit westlichen Diskursen, Interpretamenten und Deutungskategorien, für deren geistige Bewältigung und konstruktive Adaption er als westlicher Buddhist prädestiniert ist. Dabei betont Loy vor allem den dialogischen Charakter sowie die Wechselseitigkeit dieser nachhaltigen Veränderungsprozesse, die Grundfragen der menschlichen Existenz berühren. Es geht ihm nicht nur darum, was der Buddhismus von der Moderne, sondern auch, was die Moderne vom Buddhismus zu lernen hat und wie beide zu einer neuen Synthese zu verbinden sind, die sowohl der westlichen als auch der östlichen Gedankenwelt differenziert gegenübersteht und dabei weder in die Fehlform einer anachronistisch-ökoprimitivistischen Zivilisations- und Technikfeindlichkeit noch in deren Kehrseite einer grenzenlosen Technik- und Zivilisationsgläubigkeit mit ihrem Fortschritts- und Produktionswahn verfällt.

---

<sup>13</sup> Cf. Loy 2015a: 1–4.

# 1. Einführung in Leben und Werk

## David R. Loys

### 1.1. Kindheit und Jugend, Beginn des Philosophiestudiums (1947–1970)

David Robert Loy wurde am 27. Juli 1947 als erster Sohn von Robert und Irene Loy in der Panamakanalzone geboren. Sein Vater war im Zweiten Weltkrieg der US-Navy beigetreten und zu dieser Zeit auf einer Militärbasis dort stationiert, weshalb Loy im Navy Hospital der Coco Solo Naval Air Station zur Welt kam. Die Wurzeln der Familie Loy liegen in Schweden und Polen. Die Großeltern seines Vaters waren aus Schweden eingewandert, während die Familie seiner Mutter eine Generation später aus Polen emigrierte. Beide Elternteile wurden in Rockford (Illinois) in der Nähe von Chicago geboren und bekamen nach David noch vier weitere Kinder: Gregory Michael, Nancy, Richard und Kevin. Als Sohn eines US-Navy-Angehörigen musste Loy aufgrund der häufigen Versetzungen seines Vaters in seiner Kindheit mehrfach umziehen und daher ständig die Schule wechseln, was ihn nach eigener Aussage »quite bookish and self-contained«<sup>1</sup> machte. Er verbrachte Teile seiner Kindheit u.a. in Virginia, Maryland und San-Diego, aber keiner dieser Orte und keine der Schulen, die er dort besuchte, machte einen bleibenden Eindruck auf ihn. Nachdem sein Vater die Navy verlassen hatte, kehrte die Familie nach Rockford zurück, wo Loy noch zwei Jahre lang bis 1965 die East Rockford Highschool besuchte, auf die bereits seine Eltern gegangen waren. In seiner Freizeit spielte er Tennis, beteiligte sich aktiv im Debattierclub und gründete einen Schachclub, dem er als Gründungspräsident vorstand. Religiös war Loys Kindheit und Jugend durch den katholischen Glauben seiner Eltern geprägt, dem er sich trotz seiner christlichen Erziehung nie wirklich verbunden fühlte. Von einer ausgeprägten religiösen Sozialisation kann in Loys Fall kaum die Rede sein. Der

---

<sup>1</sup> Loy 2004b.

christliche Hintergrund seiner Eltern dürfte daher insgesamt keinen besonderen Einfluss auf die Schwerpunkte seiner akademischen Karriere gehabt haben, denn bereits in jungen Jahren galt sein Interesse vielmehr der Philosophie. Insbesondere die existentielle Dimension philosophischen Denkens, mit der ihn William James Durants (1885–1981) zur damaligen Zeit enorm populäres Buch *The Story of Philosophy – The Lives and Opinions of the Greater Philosophers* (1926) erstmalig bekannt machte, hatte einen prägenden Einfluss auf sein Verständnis des Menschen und seine spätere Buddhismus-Rezeption.

Nach dem Abschluss der Highschool besuchte Loy ab 1965 das in der Nähe von Minneapolis gelegene Carleton College in Northfield (Minnesota). Während seiner Zeit in Carleton erhielt Loy das Angebot, sein vorletztes Schuljahr (*junior year*) in England am King's College der University of London zu verbringen. Obwohl sich Loy rückblickend zu dieser Zeit als schüchternen Bücherwurm und introvertierten Außenseiter beschreibt, nahm er das Angebot an und verließ für ein Jahr (1967–1968) die Staaten, um am King's College in London bei Godfrey Norman Agmondisham Vesey (1923–2013) und Peter Guy Winch (1926–1997) analytische Philosophie zu studieren. Doch Loy fand in keinem der beiden einen philosophischen Lehrer, denn weder fand er ihre Persönlichkeiten inspirierend noch die Inhalte ihrer Lehre beeindruckend. Loy studierte in seinem Jahr am King's College die Werke von Bertrand Russell (1872–1970), Ludwig Wittgenstein (1889–1951), John L. Austin (1911–1960) und Peter Strawson (1919–2006), von denen aber allein das Spätwerk Wittgensteins eine anhaltende Faszination auf ihn ausüben und sein Denken grundlegend prägen konnte, da es ihm die fundamentale Funktion der Sprache nachdrücklich bewusst machte. Zumindest in dieser Wertschätzung Wittgensteins und dessen postum publizierten *Philosophischen Untersuchungen* (1953) kam er mit seinem Lehrer Winch überein, der als Anhänger, Interpret und späterer Nachlassverwalter Wittgensteins bekannt wurde und die zentrale These des späten Wittgensteins radikalierte, nach der es keine Sätze gibt, die unabhängig vom Pluralismus unterschiedlicher Sprachspiele und der kulturellen Kontextualität und Kontingenz ihrer jeweiligen grammatischen, morphologischen und semantischen Struktur Gültigkeit für sich beanspruchen können. Wittgensteins Linguizismus folgend behauptete Winch das Fehlen eines einheitlichen und universal verbindlichen Maßstabs zur Bewertung kultureller Normen und Praxen

sowie die radikale Kontextualität verschiedener Kulturen mit ihren jeweils sprachspielrelativen Lebenswelten und Wirklichkeitsauffassungen.<sup>2</sup> Es war aber nicht der sprachrelativistische Ansatz, sondern vor allem das existentielle Moment von Wittgensteins Radikalisierung der methodischen Sprachkritik zur Therapie, die philosophische Fragen wie im Denken wurzelnde und in der Sprache sedimentierte Krankheiten behandelt, das Loys Rezeption und Verständnis der östlichen Philosophie nachhaltig prägen sollte. So hat Loy seine von Wittgenstein inspirierte Grundauffassung der buddhistischen Philosophie der Leerheit (*śūnyavāda*) als Kathartikon der Sprache und Therapeutikum des von spekulativ-metaphysischen und existentiellen Fragen bedrängten Denkens bis heute beibehalten. Die buddhistische Lehre wurde in ihrem soteriologischen Telos für Loy dadurch als Analogon zu Wittgensteins therapeutischem »Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache«<sup>3</sup> begreifbar. Aber abgesehen von Wittgenstein und dessen anhaltender Wirkung auf Loys Denken lehrte ihn das Studium der analytischen Philosophie nach eigener Auskunft nur, dass ihn die analytische Philosophie nicht interessierte, weshalb er sich wieder verstärkt der existentiellen Seite der Philosophie zuwandte.<sup>4</sup> Neben dem Versuch, dem englischen Winter durch eine Reise nach Madrid zu entkommen, widmete sich Loy den Rest des Jahres daher vor allem der russischen Literatur, von der ihn insbesondere die Schriften Fjodor M. Dostojewskis (1821–1881) und Lew N. Tolstois (1828–1910) begeisterten und verbrachte seine Zeit mit der Lektüre Friedrich Wilhelm Nietzsches (1844–1900), Søren Kierkegaards (1813–1855) und Martin Heideggers (1889–1976). Vor allem Nietzsches Werk und Heideggers *Brief über den Humanismus* (1947) und *Gelassenheit* (1955) betrachtet Loy rückblickend immer noch als die stärksten westlichen Einflüsse auf sein eigenes Denken.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. Winch 1992. Winch behauptet zwar keine vollkommene Inkommensurabilität von Kulturen oder Lebensformen, zweifelt aber Thomas Göller zufolge die Möglichkeit »eines von einer Kultur oder Lebensform unabhängigen Rationalitäts- oder Objektivitätsmaßstabes« an: »Nach Winch gibt es letztlich *kein Kriterium*, mit dessen Hilfe die Objektivität (oder Rationalität) der einen oder anderen Realitätsauffassung – sei sie magisch-mystisch oder wissenschaftlich-theoretisch – beurteilt werden könnte.« Göller 2014: 49.

<sup>3</sup> *Philosophische Untersuchungen* §109. In: Wittgenstein 1984a: 299.

<sup>4</sup> Cf. Loy 2004b.

<sup>5</sup> Cf. Heidegger 1969; Heidegger 1978a.