

BEWUSSTSEIN UND SUBJEKTIVITÄT IM BUDDHISMUS ANTITHESE ZUR EUROPÄISCHEN ICH-IDENTITÄT?

Michael von Brück

I.

Ist Nietzsches Übermensch ein Fall für die Couch Sigmund Freuds, ein Klient, dem der Teufel auszutreiben wäre, auch wenn er dabei selbst in die Säue fahren sollte? Oder ist dieser Übermensch ein Buddha? Oder gehören beide, der Übermensch und der Buddha, in eine Borderline-Therapie, damit der neurotische Narzissmus beider – im Gewand des *Über*-Selbst hier, des Nicht-Selbst dort – auf ein erträgliches Mittelmaß heruntertherapiert werden könne? Oder vielleicht doch besser in eine Verhaltenstherapie, die beiden den Größenwahn schon austreiben sollte, damit sie wieder arbeitsfähig würden im Sinne des Bürgerlichen Gesetzbuches?

Nietzsche tritt an gegen das entkörperlichte Ideal des Geistes, das auf der realen Seite des Lebens dem kleinbürgerlichen Spießler korreliert ist, gegen eine metaphysisch aufgeladene Subjektivität, die dem genauen Beobachter, wohl nicht nur des Menschen im 19. Jahrhundert, wie eine Seifenblase erscheinen muss. Das Ich, was ist das? Zentrum seiner selbst, autonom und frei, selbstbestimmt und rational gesteuert? Wenn nicht schon zwischen Selbstbestimmung und Rationalität ein Widerspruch läge, so doch zumindest zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Anthropologie. Denn Nietzsche wird die Normativität selbst zur Lüge, zur Qual der geheuchelten Divinität, die sich längst selbst gekreuzigt hat. Oder ist das Erhoffte vielleicht noch von der Zukunft zu erwarten? Wenn schon nicht in der Apokalyptik der messianischen Erwartung, so doch vielleicht in der biedereren Entwicklung des Geistes à la Hegel, die ausgerechnet im preußischen Staat zu ihrer paradiesischen Verwirklichung gereift sein soll? Nein; Nietzsche spottet nur: Im Zarathustra ist ihm der Staat nur der neue Götze, der »ein Sterben

für Viele« ist und jedes freie Leben unmöglich macht. Das Individuum, das sich selbst die Freiheit setzt, ist in Gefahr.

II. Buddhismus

Der Buddhismus drückt das Problem mit der Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Erscheinungen (*prathiyasamutpāda*) aus: Alles ist, was es ist, indem es abhängig ist von allem anderen, was es nicht und gerade dadurch doch ist. Dies klingt paradox, doch genau dies ist die Denkfigur des buddhistischen Nicht-Selbst (*anātman*). Nicht-Selbst bedeutet nicht, dass nichts ist, sondern dass das, was ist, nicht es selbst ist im reinen Fürsichsein oder Gegensatz zu anderem. Der Zeitfluss macht diese Form der Identität erst möglich. Sie gilt für das menschliche Selbst bzw. Nicht-Selbst ebenso wie für alle Erscheinungen überhaupt.

Der Buddha hat die brahmanische Idee eines ewigen *ātman*, der vom *karman* der Welt unberührt bleibt, ausdrücklich abgelehnt. Seine *anātman* (Pāli *anatta*)-Lehre hat eine metaphysische und eine ethische Komponente: Metaphysisch geht sie den »mittleren Weg« zwischen den Extremen von Eter­nalismus (*sassatavāda*) und Nihilismus (*ucchedavāda*); ethisch geht sie den »mittleren Weg« zwischen Weltgenuss und völliger Askese. Denn wenn alles »substanzlos« ist, haben die Wesen keine individuell-getrennte Existenz, sondern sie sind zutiefst miteinander verwoben. Nur durch dieses primäre Netz der Beziehungen ist jedes Wesen, was es ist. Daraus ergibt sich folgerichtig, dass auch *alle* Lebewesen aufeinander angewiesen sind, und das ist das ethische Grundmotiv der *anātman*-Lehre. *Anātman* bedeutet auch, dass *alles* der Veränderung unterworfen ist, die durch *karman* gesteuert wird. Der Mensch und alle anderen Lebewesen sind Produkte des sich immer wandelnden *karmans*, weshalb sich ein Leben niemals in völlig gleicher Weise wiederholen kann. Die *Jātakas* dokumentieren dies dadurch, dass keines der vergangenen Leben des Buddha dem anderen gleicht.

Wie aber kann die Lehre vom Nicht-Selbst Sinn ergeben, wo wir doch selbstverständlich das Gefühl eines Ich haben? Und wenn es kein Ich oder Selbst gibt, was wird dann eigentlich wiedergeboren? Diese Fragen sind im Buddhismus ständig neu gestellt worden, und sie sind immer eine treibende Kraft für die Kreativität in der Geschichte der buddhistischen Philosophie gewesen. Zunächst allerdings fällt auf, dass sich die erste Predigt des Buddha von Benares kaum um die Frage nach dem Nicht-Ich (*anātman*) kümmert, sondern um die Analyse von *dubbha* kreist. Ich übersetze den Begriff mit »Frustration« und fasse die Bedeutung kurz zusammen:

Der Mensch leidet, weil er etwas begehrt, das er nicht haben kann, da es nicht so ist, wie er sich wünscht.

Die Erfahrung, dass Leben voller Frustration sei, war in der indischen Religionsgeschichte nicht neu. Das Besondere der Lehre des Buddha besteht darin, dass er auch die Augenblicke eines kurzen Vergnügens für nicht weniger leidvoll hält als den unmittelbaren Schmerz bzw. das Missvergnügen. Kein philosophisches System des Hinduismus stellt alle Aspekte des Lebens unter solch ein universales Verständnis von *dubkha*:

Dennoch ist die Lehre vom Nicht-Selbst (*anātman*) das auffälligste Merkmal, durch das sich die buddhistische Sicht des Menschen von der übrigen indischen Religions- und Geistesgeschichte abhebt. Freilich müssen wir fragen, was hier eigentlich verneint wird. Und das ist ein komplexes Problem. In den indischen Philosophien kann man im Wesentlichen zwei grundlegend verschiedene Anschauungen über die »Seele« oder das »Selbst« unterscheiden, und beide scheinen von Anfang an als strukturierende Faktoren auf die späteren psychologischen und metaphysischen Systeme, einschließlich des Buddhismus, eingewirkt zu haben:¹

1. Es gibt ein Selbst, das als reine Bewusstheit oder reines Bewusstsein betrachtet wird. Es ist die Instanz des Erkennens, eine Wesenheit, die aus sich selbst leuchtet, ohne jedes begrenzende Attribut oder einen spezifischen Inhalt und jeder tatsächlichen Wahrnehmung absolut transzendent. Es ist statisch und jenseits jeder Veränderung und allen Wandels.
2. Es gibt ein Selbst, das durch spezifische Inhalte charakterisiert ist. Es ist ein gestaltetes individuelles Selbst, ja es ist eine Wesenheit, die als Kristallisationspunkt von Individualität gelten kann. Es ist und bleibt unterschieden von ähnlichen anderen Wesen und impliziert damit einen weltanschaulichen realistischen Pluralismus. Dies ist offensichtlich die Grundannahme im Jainismus, allerdings hat dieses zweite Selbst auch beträchtliche Einflüsse und Spuren im hinduistischen und buddhistischen Denken hinterlassen.

Der buddhistische Bewusstseinsbegriff stellt eine spezifische Kombination dieser beiden Anschauungen des Selbst dar und bietet damit die Grundlage für die buddhistische Reinkarnationstheorie.

Für den Buddhismus ist der Glaube an die Reinkarnation über jeden Zweifel erhaben. Denn Reinkarnation ist heilsnotwendig, insofern die geistige Reinigung des Bewusstseins die Voraussetzung für den Eintritt ins *nirvāṇa* ist und nur über viele Leben hinweg verwirklicht werden kann. Die eigene

Vorgeschichte des Buddha, von der die Jātaka-Erzählungen handeln, ist das archetypische Modell für diesen Zusammenhang.

Die Frage ist aber auch hier, *was* eigentlich wiedergeboren wird, da ja ein Selbst (*ātman*), das von Körper zu Körper wandern könnte, abgelehnt wird. Eines der schwer lösbaren Grundprobleme des gesamten buddhistischen Denkens ist genau dieser Widerspruch zwischen *anātman* auf der einen und Reinkarnation auf der anderen Seite.² Dieser mögliche, scheinbare oder auch reale Widerspruch – je nachdem, wie man *anātman* versteht – ist die treibende Kraft bei der Entwicklung des Verständnisses von *vijñāna* (Bewusstsein) gewesen. Somit dient die Theorie des Bewusstseins der Lösung dieses Widerspruchs auf einer höheren Ebene, und genau dies ist der Versuch des philosophischen Denkens in den Entwicklungen zum Mahāyāna-Buddhismus, und zwar sowohl im System der *Mādhyamikas* wie auch im *Vijñānavāda* (*Yogācāra*).

Wie schon erwähnt, stellt der buddhistische Bewusstseinsbegriff den Versuch dar, die Anschauungen vom Selbst als

- a) reinem Bewusstsein (identisch mit sich selbst jenseits konkreter Wahrnehmungen) und
- b) einem individuierten Selbst, das durch spezifische Inhalte geprägt ist, zu verbinden. Das geschieht dadurch, dass man das Bewusstsein als Energie begreift, die jenseits der gewöhnlichen begrifflichen Faktoren eine bloße Kapazität oder Möglichkeit darstellt, welche wiederum von anderen Faktoren abhängt, nämlich den Sinnesorganen und den Sinnesobjekten auf der einen Seite, und einem Prinzip von Kontinuität im Wandel auf der anderen Seite – denn nur durch dieses letztere Prinzip wird ja die Fortsetzung der karmischen Kette möglich, die folgerichtig zur nächsten Inkarnation, mithin also zur Reinkarnation gemäß karmischen Bedingungen, führt.³ Bereits im frühen Buddhismus wird diese wichtige Funktion des Bewusstseins in vielen Suttas erwähnt,⁴ und in späteren Mahāyāna-Entwicklungen – keineswegs nur in der Vijñānavāda-Schule – entwickelt sich diese Funktion zu einer Art letztgültigem Prinzip.⁵ Im Folgenden möchte ich versuchen, einige Gesichtspunkte zu formulieren, die sich aus dem eben Gesagten für das Reinkarnationsverständnis ergeben.

Der Buddha erklärte, dass alles impermanent, leidvoll und ohne »Selbst« ist (*anicca-dukkha-anatta*). Die Verbindung von Impermanenz (*anitya/anicca*) und Leidhaftigkeit (*dukkha/dukkha*) liegt in der Natur des Bewusstseins und in der Wahrnehmung dessen, was man *śūnyatā* (Leere) nannte. *Śūnyatā* wurde erst viel später zu einem Schlüsselbegriff, aber die Einsicht selbst war erfahrungsmäßig bereit im frühesten buddhistischen Denken spürbar, insofern die Impermanenz aller Erscheinungen des Alltags ewige Substanzen auffinden wollte.

Die Grundfrage lautet darum: Gibt es ein permanentes Prinzip in der menschlichen Person oder nicht? Bei einer möglichen Antwort sind die Buddhisten genauso gespalten wie die Buddhisten selbst, und die gesamte Geschichte der 18 Schulen des frühen Buddhismus ist ein Kommentar zu diesem ungelösten Problem. Die frühe buddhistische Philosophie zählte die Frage der Existenz oder Nicht-Existenz einer Seele (die dann auch wiedergeboren werden könnte oder nicht) zu den letztlich unentscheidbaren (*avyakṛta*) Problemen.⁶ Wir hatten gesehen, wie die Lehre von den *skandhas* darauf ausgerichtet ist, eine »permanente Seelensubstanz« zu umgehen und statt dessen den Menschen als dynamische Selbstorganisation von energetischen Prozessen zu begreifen.

Aber immer wieder kam die Frage auf, was denn nun wiedergeboren würde. In der Schrift *Milindapañha* (2./1. Jh. v. Chr.)⁷ beantwortet der Mönch Nāgasena die Frage mit einem alten buddhistischen Bildwort: Es ist wie das Entzünden eines Feuers an einer anderen Flamme. Ein Energieimpuls wird weitergegeben, und in gewisser Hinsicht sind beide Feuer dieselbe Energie, in anderer Hinsicht sind sie aber verschieden. Um die Kontinuität über die Wiedergeburten hinweg zu verdeutlichen, führten die Pudgalavādins eine »Person« (*pudgala*) ein, was von anderen Schulen als nicht-buddhistisch zurückgewiesen wurde. Aber nicht nur die Pudgalavādins versuchten, ein Prinzip der Kontinuität einzuführen, sondern auch die Sautrāntikas. Sie argumentieren sogar, dass es die *skandhas* (Pāli *khandhas*) seien, die von einem Leben zum anderen weitergehen würden. Sie schlugen vor, von einem »Samen des Guten« zu sprechen, der eine Art unzerstörbare Natur des Menschen darstellen würde. Und dies wäre dann die Basis für das »Wesen«, das *nirvāṇa* erlangt. Die späteren Yogācārin entwickelten diesen Ansatz zu einer Theorie der unzerstörbaren *dharmas* fort, die als Samen in einem unaufhörlichen Strom gelten sollten. Wir könnten hier weitere verschiedene Vorschläge aufzählen, doch es genügt, Edward Conze zu zitieren:⁸ »Diese Pseudo-Selbste sind nicht leicht studierbar, teilweise weil es zu wenig präzise Information darüber gibt, teilweise auch weil die Begriffe deutlich unbestimmt sind.«

Mit Blick auf die westliche Religionswissenschaft und auch auf neuere Studien in Indien ist es interessant zu vergleichen, wie unterschiedliche ideologische oder religiöse Interessen die Interpretation oder Fehlinterpretation der buddhistischen Texte bestimmt haben – von Schopenhauer bis zu Rhys Davids in der Kontroverse mit Kern und Steherbatsky, oder bei Georg Grimm gegen Heinrich von Glasenapp.⁹ Oft werden dabei die Begriffe Bewusstsein, Selbst, Person usw. in unkritischer und meist verschwommener Weise gebraucht, so dass sie mehr über die Anschauungen des Interpreten als über

den Buddhismus sagen. Heute gibt es eine Tendenz anzunehmen, dass der Buddha ein »Selbst« in einem umfassenden und vollkommen transzendenten Sinn nicht geleugnet habe, obwohl er mit Sicherheit das »Ich« als Zentrum des Anhaftens abgelehnt hat.¹⁰

Es gibt genügend Evidenz im Pāli-Kanon, wo von einer koordinierenden Instanz der karmischen Eindrücke gesprochen wird, obwohl damit zweifellos nicht ein *unabhängiges* Selbst gemeint ist. Um nur ein Beispiel zu geben, möchte ich die berühmte Geschichte vom Lastträger anführen:¹¹ Der Buddha vergleicht hier den Menschen mit einem Wesen, das eine Last trägt (*bhāra*), wobei es sich um eine Kombination der verschiedenen Faktoren des Anhaften-Wollens handelt. Aber es gibt einen Träger der Last (*bhārabara*) außerhalb der fünf Aggregate, und dies ist eine Art von »Person« (*pudgala/puggalo*) mit einem unverwechselbaren Namen und einer unwiederholbaren Familiengeschichte. Die Begierde ergreift die Last (*bhāradana*), und das Ende des Begehrens besteht im Ablegen der Last (*bharanikkhepan*). Offensichtlich beschreibt der Buddha hier den spirituellen Pfad der Befreiung, und dieser Befreiungsprozess hat ein Subjekt.

Was aber ist denn nun das, was den Körper nach dem Tod verlässt und entweder in einen neuen Körper eintritt oder ins *nirvāṇa* eingeht? Der Buddhismus vergleicht den Vorgang bekanntlich mit einer Flamme, die letztlich ausgeblasen wird (*nir-vāṇa*). Besonders in westlichen Interpretationen wird dies gern als eine Auslöschung der Existenz dieses »etwas« gedeutet. Das aber ist höchst problematisch.¹² Auf die Frage nach dem Schicksal des Erleuchteten nach dem Tode antwortet der Buddha mit einer Gegenfrage:¹³ Was widerfährt der Flamme, wenn sie ausgeblasen wird? Dies ist eine bemerkenswerte Frage, denn die Flamme ist Energie, die in einen Status der Potenzialität oder in eine subtilere Wirklichkeitsebene zurückkehrt. Das ist nun keineswegs allein buddhistische Anschauung, sondern entspricht allgemein-indischer Wirklichkeitsdeutung.¹⁴ Auch im Vedānta wandert nicht eine grobstoffliche Substanz von Leben zu Leben, sondern Energie, zumal bereits in der Kausalitätstheorie der hinduistischen *Sāṃkhya*-Schule (*satkaryavāda*) gilt, dass die Wirkung bereits in der Ursache vorhanden sei. Diese innere Verknüpfung gilt mithin auch für das Verhältnis von einer Potenz zum Brennen und der Aktualität der Flamme. Nicht die grobstoffliche Manifestationsform des Lebens also, sondern die Flamme oder Energie des Lebens auf einer subtileren Realitätsebene wandert nach dem Tod in eine andere Existenz.

Weiterhin entwickelten die Buddhisten auf dem Hintergrund des bereits erwähnten *Milindapañha* die Theorie von *bhāvanga*, die ihren Weg in das *Abhidharma*-System fand und von *Buddhaghoṣa* übernommen wurde. Darunter verstand man einen kausalen Faktor der Existenz, eine Art »Lebens-Kontinuum«¹⁵ zwischen zwei Geburten. In diesem Sinne entwickelten auch

die Sautrāntikas ihre Lehre von der Kontinuität (*saṃtāna*). Hierbei gelten die *vāsanās* (karmische Eindrücke) als Eingravierungen in das Bewusstseinskontinuum, die relativ dauerhafte Strukturen erzeugen. Dies ist die Grundlage für die späteren Entwicklungen im Yogācāra-System mit seiner berühmten Lehre vom Speicherbewusstsein (*ālayavijñāna*). Die Sammitīyas sprachen sogar von einer gewissen Unabhängigkeit der Person, und die Puḍgalavādins schließlich waren mindestens bis zum 7. Jh.n.Chr. eine einflussreiche Schule in Nordwest-Indien,¹⁶ was wohl kaum möglich gewesen wäre, wenn man sie der glatten Irrlehre hätte zeihen können (was freilich das Urteil der späteren, überdauernden Schulen war) und die Frage nach »Selbst« oder »Nicht-Selbst« ganz eindeutig aus dem Kanon beantwortbar wäre.

Ganz offensichtlich gelten jedenfalls die Eindrücke (*saṃskāras*) in das Bewusstsein (*vijñāna*) als Faktoren, die die Kette der Wiedergeburten weiterführen.¹⁷ Die *saṃsākhāras* (Pāli *saṃkhāras*) sind psychische Formkräfte, das heißt karmische Willensakte oder mentale Faktoren, die den Charakter einer Person ausmachen. Wie ist das zu verstehen? Aufgrund der Körperlichkeit (*kāya-vinnatti*) entstehen infolge der Willensaktualisierung (*kāya-sañcetanā*) heilsame oder unheilvolle karmische Eindrücke, die dem Bewusstseinsstrom Form geben. *Sañcetanā* ist hier der Wille, der sich in körperlichen, sprachlichen oder mentalen Akten (*kamma*) manifestiert, denn der Willenimpuls ist Ursache für die Tat. Da *sañcetanā* und *cetanā* gleichbedeutend sind und der Begriff analog zu *saṃkhāra*¹⁸ gebraucht wird, und da weiterhin beide Begriffe mit den entsprechenden Gliedern in der Kette des gegenseitig bedingten Entstehens (*paṭicasamuppāda*) identisch sind, ist hier bereits ein spezifisches Bewusstseinsverständnis angedeutet, das bei aller momentanen Augenblicklichkeit auch eine Basis für Kontinuität in der Ursache-Wirkungs-Verknüpfung aufweist.

Im frühen Buddhismus übernimmt *viññāṇa khandha* die Funktion, die andere Traditionen mit einem Selbst oder der Person verbinden. Diese These wird unterstützt durch einen Blick in Rhys Davids' Pāli-English Dictionary, wo das Spektrum des Begriffs klar ersichtlich wird: Der Begriff *viññāṇa* kommt in fünf verschiedenen Zusammenhängen vor – es ist eines der Aggregate (*khandha*); es wird als eines der Elemente (*dhātu*) betrachtet, ist eines der Glieder in *paṭicasamuppāda*; es ist eine Art Lebensgrundlage (*abhāra*) und es ist schließlich bezogen auf den Körper (*kāya*). Dem scheinen zwei unterschiedliche Konzepte zugrunde zu liegen: Das eine wäre *viññāṇa* als empirisches Bewusstsein, das von den Sinneseindrücken, dem Sinnesorgan und dem Objekt der Sinneswahrnehmung abhängig ist; das andere wäre *viññāṇa* als ein in sich selbst individuiertes Kraftfeld, das einem sehr subtilen Körper vergleichbar wäre.

Der erste Vorstellungskomplex ist allgemein akzeptierte Basis für die bud-

dhistische Wahrnehmungstheorie. Der zweite Begriff, *viññāṇa* als individuierter subtiler Körper, hat direkt mit der karmischen Verbindung zwischen zwei Geburten zu tun. Man nimmt an¹⁹, dass *viññāṇa* im Moment der Zeugung in die Gebärmutter von außen eingeht. Die Herabkunft von *viññāṇa* (*okkamissatha*) wird als Voraussetzung für die Formation des nächsten Gliedes im Prozess des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit, nämlich *nāmarūpa* (Name und Gestalt), betrachtet. Diese Verbindung wird weiter erläutert.²⁰ Wenn *viññāṇa* nicht in den Mutterleib eingehen würde, könnte sich *nāmarūpa* nicht bilden; und wenn *viññāṇa* den Fötus vor der Geburt wieder verlassen würde, wäre *nāmarūpa* bei der Geburt auch nicht vorhanden. Das bedeute, dass *viññāṇa* eine relativ unabhängige Voraussetzung und Kondition für das neue Leben ist. *Nāmarūpa* stellt nun auch umgekehrt einen »Ankergrund« für *viññāṇa* dar.²¹ Abhängig von den sechs Elementen also gibt es eine Herabkunft des Bewusstseins in die Gebärmutter (*gabbhasavakkanti*).²² Interessant ist hier der Unterschied zwischen *nāma* als Funktion mentaler Faktoren in einer Person, die in Beziehung zu den anderen Aggregaten steht und von diesen abhängig ist, und *viññāṇa*, das hier als Voraussetzung für die ganze Kette erscheint und von ihr darum noch einmal unterschieden sein muss. Könnte man nicht sagen, dass *viññāṇa* hier als abhängiger Faktor in einer subtileren Ordnung von Wirklichkeit erscheint? Dann aber wandert nicht nur *kamma* von Geburt zu Geburt, sondern eben auch *viññāṇa*.

Um sicher zu gehen, sei angemerkt: *Viññāṇa* ist auch hier nicht ein unabhängiges Wesen, sondern eine Funktion oder Kapazität, vielleicht eine all-durchdringende latente Energie, die unter bestimmten Bedingungen und in Abhängigkeit von anderen Faktoren aktualisiert wird, wie wir sowohl aufgrund der Wahrnehmungstheorie als auch mittels der Vorstellung vom Herabkommen dieser Energie in den Mutterschoß gesehen haben. So vergleicht das *Sāmaññaphala-Sutta*²³ *viññāṇa* mit einer Schnur, die durch einen Edelstein gezogen worden ist, wobei der Edelstein hier mit dem Körper verglichen wird, der aus den vier Elementen zusammengesetzt ist. *Viññāṇa* ist also nicht ein unabhängiges Selbst, sondern leer (*sūnya*) hinsichtlich substanzeller Selbst-Natur (*svabhāva*). Es ist eine strukturierende Kraft, die formt und geformt wird im Prozess des Entstehens und Vergehens. Aus diesem Grunde kann *viññāṇa* karmische Samen »tragen« und damit die notwendige Kontinuität in der Kette der Wiedergeburten sichern. Da es sich nicht um ein statisches Selbst, sondern um eine Kraft in Beziehung zu allen anderen Faktoren handelt, erscheint *viññāṇa* einerseits von Individuum zu Individuum verschieden, denn es trägt verschiedene karmische »Samen«, andererseits ist es ein Kontinuum, das nicht Substanz sondern Prozess ist. Unter dieser Voraussetzung können wir zusammenfassend sagen: *Es ist das Bewusstsein*,

das die Kontinuität der Lebewesen von einem Augenblick zum anderen, aber auch von einer Geburt zur nächsten, ermöglicht.

Im Mahāyāna wird die Frage nach der Kontinuität der Person oder der wahren Natur des Menschen (Buddha-Natur) oder dem wahren Selbst weiterentwickelt. Besonders in China und Japan wird die Rede von der Buddha-Natur als einer unverlierbaren wesentlichen Realität hervorgehoben.

Der frühe Buddhismus lehrte Nicht-Selbst hinsichtlich der Person auf der Basis der Grundintuition von Impertinenz, aber hinsichtlich der Außenwelt, d.h. bezüglich der *khandas* und *dhatus*, vertrat man einen realistischen Pluralismus. Diese Aggregate und Elemente existierten in einer spezifischen Zeitverbindung und brachten dadurch unablässig neue Gestaltungen hervor. Wir können somit von einem realistischen Augenblicksdenken sprechen. Mir scheint, dass der entscheidende Differenzpunkt zu den entstehenden Mahāyāna-Schulen nun darin besteht, dass diese den realistischen Pluralismus ablehnten.

Die *Prajnaparamita*-Literatur gründet sich auf kulturelle und philosophische Entwicklungen, die schon früher eingesetzt hatten, die nun aber meiner Meinung nach eine konsistentere Interpretation erfuhren. Das gilt vor allem bezüglich der Frage nach dem Inhalt der transrationalen Bewusstseinsenerfahrung in der Meditation. Was wird hier eigentlich erfahren?

Der Schlüsselbegriff ist *sunyata*, und dies ist mehr ein Programm oder eine Matrix spezifischer Symbolik denn ein philosophischer Begriff mit einer determinierten Bedeutung. Dieser Begriff wurde zum Eckstein der Mahāyāna-Philosophie in ihren *Madhyamika*- und *Yogacara*-Interpretationen. Die Bedeutung von *sunyata* gegenüber dem früheren und eingeschränkteren Begriff *anatta* ist die, dass es schlechterdings keine begrenzte Wesenheit gibt, die durch *svabhava* charakterisiert wäre. Es gibt keine objektive Wirklichkeit, die durch Charakteristika gegliedert wäre, die absolute Identität schaffen würden. Und in diesem Sinne (aber nur in diesem!) kann man von universaler Nicht-Realität oder Leerheit sprechen. Diese Wahrheit zu erkennen ist die höchste Erleuchtung, denn hier geschieht Befreiung vom Anhaften an den Dingen – es gibt nichts, woran man anhaften könnte. Der Anhaftende und das, woran man anhaftet, sind keine objektiven Realitäten oder verschiedene Wesen, und deshalb offenbart der Vorgang des Anhaftens hier seine wahre Natur: Er ist leer. Dieser Mangel an inhärenter Existenz (*nibsvabhava*) ist der Kern von *sunyata*.

Ausgedrückt in den Kategorien der frühbuddhistischen Philosophie bedeutet dies: Es gibt nicht nur *pudgalanairatmya*, sondern viel umfassender und in aller Konsequenz *dharmanairatmya*. Diese Einsicht des Mahayana wirft ein neues Licht auf das Verständnis des Bewusstseins als Basis oder »Selbst« für die Reinkarnation. Die Leerheit bedeutet, dass alles, was ist,

aufgrund von Ursachen ist, und dass daher alles in Beziehung und Abhängigkeit existiert. Jedes Phänomen hat daher weder einen abgrenzbaren Ursprung noch ein inhärentes Selbst, sondern es ist leer. Die Philosophen der Prasangika-Madhyamika-Schule fügen hinzu, dass die Bezeichnung unterschiedener Dinge nur nominal durch das Bewusstsein aufgetragen ist, d.h. die Dinge sind nicht selbst-existent, was sie aber oberflächlich zu sein scheinen. Das heißt nicht, dass nichts existiert. Auch das Selbst existiert nicht im gewöhnlichen Sinne. Was nun aber existiert und worüber positiv ausgesagt wird, ist in den verschiedenen Schulen unterschiedlich.²⁴

Im *Yogacara* gibt man zwei Erläuterungen. Beiden gemeinsam ist, dass das Selbst nicht erklärt wird in Beziehung zu den Aggregaten, d.h. der Form eines Körpers usw., sondern allein mit Bezug zum Bewusstsein. Und nun gibt es zwei unterschiedliche Präzisierungen. Einmal unterscheidet man acht Bewusstseinsarten, nämlich die fünf Sinnes-Bewusstseine, das mentale Bewusstsein, ein »negatives« oder verbindendes Bewusstsein (*manas*)²⁵ und schließlich die fundamentale Bewusstseinssebene, genannt *alayavijnana*. Dieses fundamentale Bewusstsein hat die Funktion eines Selbst oder Ich. Die andere Klassifizierung ist die, dass man nur sechs Bewusstseinsarten oder -ebenen unterscheidet, und hier ist es dann die sechste, die eine Ich-Funktion übernimmt.

Madhyamika hat auch zwei Schulen: *Svatantrika-Madhyamika* und *Prasangika-Madhyamika*. Im Svatantrika muss man wiederum zwei Ansichten unterscheiden (*Yogacara-Svatantrika-Madhyamika* und *Sautrantika-Svatantrika-Madhyamika*): beide akzeptieren die sechste Ebene des Bewusstseins als eine Art von Selbst, das jedenfalls vom Körper und den anderen Bewusstseinsstufen deutlich unterschieden ist. Das Argument ist hier dies: Der Körper und die Sinnesbewusstseine gehen beim Tode zugrunde, und demzufolge muss es noch etwas anderes geben, das die karmische Kette aufrechterhält. *Prasangika-Madhyamika* hingegen lehrt, dass alle Phänomene einschließlich der verschiedenen Bewusstseinssebenen nur in gegenseitiger Abhängigkeit existieren. Auch dieses so genannte »Selbst« existiert nur in Abhängigkeit von den physischen Aggregaten und dem Bewusstsein. Deshalb sind »Ich« oder »Selbst« nur Bezeichnungen für den andauernden Vorgang der Verbindung zwischen Körper und Bewusstsein, der mit dem Tod beendet wird. Daraus folgt, dass Bewusstsein und »Selbst« hier nicht identisch sind.

Was verstehen nun aber die *Prasangika-Madhyamikas* unter Bewusstsein? Menschen haben fünf Sinnesorgane, und weil diese mit den entsprechenden Sinnesbewusstseinen und den Objekten zusammenkommen, kann man hören, sehen, riechen, schmecken und etwas berühren. Was aber ereignet sich, wenn man meditiert und das mentale Bewusstsein von den Sinneseindrücken abzieht – Patanjalis Yoga heißt dies *pratyahara* – was also bleibt dann übrig?

Zuerst beschäftigt sich das Bewusstsein nun mit der inneren Imagination, mit Gedächtnisinhalten usw. Wenn der Meditierende aber durch dieses Stadium hindurchgegangen ist, kann es immer noch ein Bewusstsein der unterschiedlichen Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) geben, aber auch dieses Zeitbewusstsein verschwindet allmählich (oder, wie im Zen, auch plötzlich) mit der zunehmenden Reinigung des Bewusstseins. Was jetzt übrigbleibt, ist ein klares, ungestörtes und nicht-dualistisches Bewusstsein, das sich selbst in sich selbst spiegelt, wahrnimmt und dadurch seiner selbst gewiss ist. Wenn Bewusstsein nicht von Sinnesobjekten »gefüllt« oder angeregt ist, so ist es leer wie der grenzenlose Ozean. Sobald es mit einem Objekt in Berührung kommt, bekommt es eine Erfahrung oder eine Reflexion desselben, es wird (passiv) von dem Objekt und seinen Qualitäten geprägt und reflektiert sie (aktiv) wie ein Spiegel, der ist und bleibt, was er ist, obwohl er doch das Objekt reflektiert, das man vor ihn hingestellt hat. Die Natur des Bewusstseins umfasst also sowohl die passive Fähigkeit, ein klares Bild eines gegebenen Objektes zu empfangen, als auch die Möglichkeit, diese Erfahrung aktiv zu reflektieren, so dass derjenige, der das Objekt erfährt, ein klares und bewusstes Wissen davon erhält. Aber dies betrifft das Bewusstsein nur, insofern es mit einem Objekt in Berührung tritt. Da wir das Bewusstsein hier in Relation zu einem Objekt beschrieben haben, handelt es sich um die relationale oder relative Erscheinungsweise des Bewusstseins. Es gilt aber noch weitere Aspekte und Bewusstseins Ebenen in Betracht zu ziehen. Die letzte davon ist das Bewusstsein, das sich ohne äußeres Objekt, also in einer inneren Bewegung, auf sich selbst richtet und damit Subjekt und Objekt seiner selbst zugleich ist. Betrachten wir Bewusstsein als Subjekt und die letztgültige Natur des Bewusstseins als Objekt dieses Subjekts, können wir das Wesen des Bewusstseins angemessen erfassen. In dieser Weseneinheit wird nämlich die direkte Erfahrung der Leerheit zuteil als direkte und nicht-dualistische Erfahrung des Bewusstseins. Die Folge davon ist, dass Gier, Hass und alle anderen Bewusstseinsverunreinigungen (*klesa*) ausgelöscht werden, weil sie ja von der Dualität eines gierigen Subjekts gegenüber einem Begierdeobjekt abhängen.

Für Candrakirti und damit folgerichtig für die gesamte Prasangika-Schule ist diese Nicht-Dualität gleichbedeutend mit Weisheit (*prajna*), die die beiden einseitigen Standpunkte von Permanenz und Impermanenz überwunden hat.²⁶

Wir kommen nun zu einer sehr wichtigen Schule, die sich neben den philosophischen Abwandlungen von Vasubandhu und Asanga (beide ca. 320–390 n. Chr.) vor allem auf das Lankavatara-Sutra stützt. Hinsichtlich dieses Ma-

hayana-Sutras hat D. T. Suzuki drei Begriffe herausgestellt, die auf die tiefste Ebene des Bewusstseins oder auf den Bewusstseinsgrund selbst verweisen, und zwar auf Grund unterschiedlicher historische Substrate und unter etwas verschiedenen Gesichtspunkten.²⁷

1. *citta*, ein Begriff, der schon in frühester buddhistischer Zeit mit der Theorie der Wahrnehmung und den Funktionen des Bewusstseins verknüpft war;
2. *alayavijnana*, ein Begriff, der am umfassendsten den Bewusstseinsgrund im Zusammenhang der Psychologie der *vijnana*-Tradition beschreibt;
3. *tathagata-garbha*, ein Begriff, der eine religiöse und soteriologische Bedeutung hat und im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit zu Erlösung für jeden Menschen steht.

Citta meint in einem allgemeinen Sinn alle möglichen mentalen Vorgänge, aber in einem spezifischen Sinn ist damit eine vom *manas* und den *vijnanas* der unterschiedlichen Sinne unterschiedene Bewusstseinsstufe gemeint. Diese bezeichnen verschiedene Funktionen, während *citta* das Prinzip der Vereinheitlichung ist, durch die alle diese Aktivitäten auf ein einziges Subjektzentrum bezogen werden.²⁸ *Manas* jedoch entwickelt sich innerhalb des *citta*, und er hat zwei Funktionen. Er reflektiert (*manyati*) erstens über den *citta* und sorgt zweitens dafür, dass sich *citta* als Objekt sehen kann (*vedyate*). Während dieses Prozesses der Bewusstseinsdifferenzierung innerhalb des einen *citta* werden nun die karmischen Eindrücke oder Samen (*bija*), die im *citta* selbst gespeichert sind, aktualisiert. Der *citta* in seinem Aspekt als Speicher für die karmischen Eindrücke wird *alayavijnana* genannt.

Das Lankavatara-Sutra formuliert den Sachverhalt folgendermaßen: *cittena ciyate karma ... Karma* wird durch Bewusstsein akkumuliert und von der analytischen Funktion des Bewusstseins strukturiert ... *jnanena ca vidhiyate*.²⁹ Die Folge davon ist, dass *citta* gleichsam eingehüllt wird von der Wolke der karmischen formativen Eindrücke (*vasana*), die Suzuki trefflich »Gewohnheits-Energien« nennt.

Im frühen Buddhismus nannte man solche formativen Bewusstseins-Elemente *caittas* oder *cetaskias* und meinte, dass sie tatsächlich unterschiedliche Entitäten neben *citta* wären. Im *Yogacara*-System des Mahayana hingegen werden sie nur als Phasen im Prozess des Bewusstseins angesehen, die die implizite Komplexität des einen *citta* explizieren. Im frühen Buddhismus ist ein Bewusstseinsmoment demnach eine Kombination von *citta* und spezifischen *caittas*, während im *Yogacara* ein Bewusstseinsmoment nur eine Phase im *citta* ist, der sich selbst in den ihm eigenen Aspekten differenziert.³⁰

Ich möchte einige sehr eindrucksvolle Passagen aus dem Lankavatara-Sutra zitieren, die das eben Gesagte verdeutlichen.³¹

»Der *citta* ist in seiner ursprünglichen Natur ganz rein, aber der *manas* und die anderen (Bewusstseinsmomente) sind es nicht, und durch diese werden verschiedene *karmas* akkumuliert, und als Resultat gibt es dann zwei Arten von Unreinheiten.« (Sagathakam, 754)

»Auf Grund äußerer Verunreinigungen von Anfang an wird das ursprünglich reine Selbst verschmutzt. Es ist wie ein beflecktes Kleidungsstück, das man reinigen kann.« (Sagathakam, 755)

»So wie nur ein törichter Mensch nach dem Sitz des lieblichen Klanges im Rohr der Flöte, dem Körper des Muschelhorns oder der Trommel sucht, so sucht er nach der Seele innerhalb der *skandhas*.« (Sagathakam, 757)

Dieser Satz macht klar, dass der reine *citta* nicht als irgendeine verborgene Substanz oder Individualität neben den *skandhas* verstanden werden darf, aber auch nicht mit ihnen identisch ist. Er ist vielmehr ein Vorgang oder eine Wirklichkeit anderer Ordnung.

Der *citta* ist nun aber nicht mehr rein, sondern verdunkelt, insofern sich in ihm Ereignisse durch karmische Verbindungen kristallisieren. Alles, was ein mögliches Ereignis von Erfahrung wird, ist im *citta*, ja man kann sagen: ist *citta*. Selbst die *dhatus* existieren nicht unabhängig davon, d.h. sie sind leer von inhärenter Existenz, wie das Lankavatara-Sutra (Sagathakam, 20) ausdrücklich erwähnt. *Cittamatra* bedeutet daher den Grund aller Formbildungen, der gegenüber der Erscheinungswirklichkeit jenseitig ist, und darum gilt: *cittam hi sarvam*.³² Wenn aber dieser Grund seine Potenzen entfaltet, werden alle Formen ins (abhängige) Sein gebracht.

Damit wird ein radikaler ontologischer Nicht-Dualismus gelehrt. Alle Formen, Energien, formativen Energien, subtile oder mehr grobstoffliche Wirklichkeitsebenen sind nichts anderes als die Explikation einer einzigen impliziten Potenzialität.

Dies wiederum ist nur möglich auf der Grundlage der Anschauung von der Leerheit, die alle unterschiedlichen Aspekte und Ebenen der Realität einen kann. Yogacara beschäftigt sich mehr als jede andere Schule mit der *Struktur* des Bewusstseins. Die Kategorien der Leerheit (*sunyata*) und des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratiyasamutpada*) werden auf das Bewusstsein selbst angewendet, wodurch dieses als in gegenseitiger Abhängigkeit entstehend und somit als leer begriffen wird. Bewusstsein ist danach die ständige gegenseitige Durchdringung eines fundamentalen Grundbewusstseins, das alle vergangenen Bewusstseinsindrücke als strukturierende Elemente enthält (*alayavijnana*), und den aktiven manifesten Bewusstseinsprozessen wie Empfinden, Wahrnehmen, Denken usw. (*pravrttivijnana*).³³ Durch *sunyata* ist die gegenseitige Durchdringung aller Phänomene möglich. Das ist aber nicht etwa nur eine ontologische oder epistemologische Hilfskonstruktion, sondern ein soteriologisches Instrument, um eine Brücke

zwischen *nirvana* und *samsara* sowie zwischen dem reinen und dem verunreinigten Bewusstsein zu schlagen.³⁴

Dies ist auch eine Brücke über die Zeitmodi hinweg, eine Brücke, unter der die unterschiedlichen Inkarnationen und Reinkarnationen eines Wesens zusammenfließen. »Ewigkeit« wäre hier die allem zugrunde liegende Qualität der Zeit, nicht ein Bereich außerhalb.

Das viel besprochene *alayavijnana* ist natürlich kein Selbst im Sinne einer inhärent existierenden Wesenheit. Es ist vielmehr der Grund aller Potenzialität, der selbst von allem anderen abhängig ist. Es ist eines der *vijnanas*, allerdings das fundamentalste, weil in ihm alle karmischen Eindrücke der Vergangenheit als formative Prinzipien, die zukünftige Wirklichkeit bestimmen, aufbewahrt sind. Es formt sozusagen die Matrix für den Ablauf aller Bewusstseinsprozesse. Im Lankavatara-Sutra wird es mit dem *tathagata-garbha* (Schloss des Tathagata) identifiziert und damit als die ursprüngliche und reine Natur überhaupt angesehen, als die Soheit (*tathata*) der Wirklichkeit, die in jedem Wesen ist. Es wundert nicht, dass Mahamati Zweifel bekommt und den Buddha fragt, ob es sich hier nicht um ein permanentes Selbst handele, das dem *atman* gleich wäre. Der Buddha antwortet darauf:

»O Mahamati, die Lehre der Philosophen vom *atman* ist nicht dasselbe wie meine Lehre von *tathagata-garbha*. Denn was die Tathagatas lehren, ist die Leerheit (*sunyata*), die Wirklichkeitsgrenze (*bhutatoti*), *nirvana*, Nicht-Geburt, Nicht-Erscheinung, Nicht-Verlangen (*apranibita*) und solche anderen Begriffe, durch die *tathagata-garbha* charakterisiert ist und durch die alle Unwissenden vor der Gelegenheit bewahrt werden, dem Zweifel über die buddhistische Lehre vom Nicht-Ich nachzuhängen ...«.³⁵

Die *vijnanas* hängen ab vom *alayavijnana*, und sie interpretieren Erscheinungen falsch, wenn sie im Bewusstsein unabhängig existierende Dinge spiegeln, statt zu erkennen, dass alles Projektion von *citta* auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen ist. Wenn aber im *alay* (Speicherhaus) alle karmischen Samen ausgeglichen und gestillt sind, erscheint die Leerheit. Zeitliche und räumliche Distinktionen durchdringen einander, und das Reinkarnationsproblem wird hinfällig. Mit anderen Worten: Nicht-Dualität wird wahrgenommen, sobald die unterscheidenden Faktoren im *citta* verschwinden.

Dies war ein sehr knapp gehaltener Versuch, die Natur des Bewusstseins im Denken der Yogacara-Schule darzustellen und die Konsequenzen für die Reinkarnationsvorstellung aufzuzeigen. Bewusstsein im Yogacara können wir demnach so bestimmen: Es ist ein unendliches Kontinuum, das die Potenz zur Selbstdifferenzierung in sich trägt, aber in seinem tiefsten Grund

vollkommen unbewegt und nicht-zwei ist. Aber selbst dieser tiefste Grund oder die letzte Ebene ist kein »Ding«, sondern leer in Bezug auf inhärente Existenz. Wir könnten sagen: Es ist reiner Prozess.

Entscheidend ist nicht, ob man eine Anschauung von Selbst oder Nicht-Selbst hat. Selbst eine Anschauung von Nicht-Selbst kann ja zu einem fixierten Begriff werden, zu einem substanzialisierten mentalen Phänomen – und das wäre genau das, was man im Mahayana eine inhärente Existenz oder ein »Selbst« nennt! Auch die Leerheit muss entleert werden (*śūnyatā*). Was übrig bleibt, ist der kontinuierliche Prozess des Entleerens. Das ist die Natur oder besser das *Ergebnis* des Bewusstseins, sein letzter Grund, der natürlich ein Nicht-Grund ist.

III. Zusammenfassung

1. Der Kern aller buddhistischen Philosophie ist die Lehre vom Bewusstsein, denn es ist das Bewusstsein, das verantwortlich für alles Handeln, die Emotionen und Gedanken ist, die ja gereinigt werden müssen, damit Befreiung erlangt werden kann. Was auch immer im Einzelnen unter Bewusstsein verstanden wird, der philosophische Begriff hat diese soteriologische Ausrichtung.
2. Bewusstsein ist die fundamentale Wirklichkeit, ein anfangsloses und endloses Kontinuum von Prozessen. Der Buddhismus nähert sich diesem Kontinuum sowohl durch logische Analyse wie auch auf dem Weg direkter meditativer Wahrnehmung. Bewusstsein kann weder aus dem Nichts noch aus der Materie kommen, sondern seine Quelle ist ein früher Moment des Bewusstseins. Dies ist das wichtigste Argument für die Rationalität des Wiedergeburtsglaubens.
3. Einige Sutras vergleichen den Bewusstseinsgrund (*citta*) mit einem Ozean und die unterschiedlichen mentalen Ebenen und Bewusstseinsprozesse (*caitta*) mit den Wellen an der Wasseroberfläche des Ozeans. Im Yogacara ist *citta* die *eine* Wirklichkeit oder ein universales Bewusstsein, in dem alle Prozesse entstehen und in dem sie, nachdem sie vorüber sind, formative Spuren (*bija*) hinterlassen, die zukünftige Prozesse beeinflussen. Auch in dem, was wir Materie nennen, ist dieses bewusste formative Prinzip latent vorhanden, und die Entwicklung dieses Prinzips zur vollkommenen Gestalt, also zur Buddhaschaft, ist das, was man den Evolutionsprozess im Buddhismus nennen könnte. In der Prasāṅgika-Mādhyamika-Schule jedoch wird eine sehr subtile Dualität von einem äußerst subtilen Geist (tib. *od gsal*, das Klare Licht) und äußerst subtiler

- Materie (skt. *prana*, tib. *rlung*), die diesem Geist als Trägerenergie dient, aufrechterhalten.
4. Die wesentliche Natur des Bewusstseins ist seine Leerheit in Bezug auf inhärente Existenz (*sunyata*). Es ist reine Potenzialität als Prozess seiner eigenen Lichthaftigkeit und der Fähigkeit zu Erkenntnis. Die subtilste Ebene dieses Kontinuums ist unzerstörbar und währt von Geburt zu Geburt, bis sie sich schließlich vollkommen gereinigt in der Buddhaschaft erkennt.
 5. Bewusstsein ist nicht nur ein Informationsspeicher, der sich aus karmischen Prozessen speist, sondern auch das aktive Subjekt des Wissens und Erkennens. Hier unterscheidet man zwischen Aufmerksamkeit (*buddhi*) und Erkennen (*jnana*). Nur durch Intensivierung und Reinigung des Bewusstseins kann die Aufmerksamkeit so ungeteilt und das Wissen so klar werden, dass die letztgültige Natur des Bewusstseins direkt wahrgenommen wird. Reinigung ist im Wesentlichen eine Auslöschung der *klesas*, die karmische Spannungen erzeugen, vor allem die falsche Vorstellung eines substantiellen Selbst, das ein aus sich selbst seiendes Wesen eigener Art sei (*svabhava*). Denn dieses Selbst versucht dann, seine falsche Identität dadurch herzustellen und zu stabilisieren, dass es an Dingen anhaftet, besitzen will und sich dadurch inflationär als Selbst wahrnimmt, was wiederum die Illusion seiner Eigenexistenz verstärkt.
 6. Was wird nun aber in der direkten Wahrnehmung des Bewusstseins durch ein gereinigtes Bewusstsein wahrgenommen? Die Leerheit des Bewusstseins wird direkt wahrgenommen, d.h. die subtilste Bewusstseinssebene erscheint als reines Kontinuum, das keinerlei räumlich oder zeitlich begrenzende Attribute hat. Es ist keine Substanz, sondern reine Lichthaftigkeit jenseits der konzeptuellen Wahrnehmungsweisen in Dualitäten. Es hat weder Anfang noch Ende. Es ist präsent in allen Erscheinungen.
 7. Verglichen mit theistischen Anschauungen, ermöglicht die buddhistische Bewusstseinsphilosophie ein umfassendes Verständnis der Person, ohne dass Nicht-Dualität aufgegeben werden müsste. Was später im ostasiatischen Buddhismus auf der Basis des Avatamsaka-Sutra als Lehre von der gegenseitigen Durchdringung aller Erscheinungen gedacht wurde, gipfelt in der Intuition, die Einheit der Wirklichkeit in ihrer räumlich-zeitlichen Differenzierung zu denken. Für die buddhistischen Meditationswege wie auch für zahlreiche hinduistische Systeme gilt, dass es um eine Erfahrung der Einheit, des gegenseitigen Durchdringenseins bzw. der integrierten Bewusstheit geht. Dies ist der Inbegriff des vollzogenen Weges zum inneren Selbst, eines Weges, der durch die Meditation der Achtsamkeit und des Loslassens aller Bilder und Begriffsinhalte die innere Dynamik des Bewusstseins offenlegt und erfahrbar macht.

IV. Alternative?

Die Antwort hängt ab davon, was mit »europäischer Ich-Identität« gemeint ist. Europäische Philosophen haben dazu höchst unterschiedliche Gedanken entwickelt, der Begriff der Person etwa unterliegt einem erheblichen Wandel. Einfacher gefragt: Leben wir wirklich in einer individualisierten Selbstverwirklichungsgesellschaft? Sind nicht die ökonomischen Zwänge, die Manipulationen durch die Werbung und die modischen Vorbildmodelle so stark, dass für die meisten Menschen, abhängig von ökonomischer Potenz und Bildungsstand, individuelle Freiheit eine Illusion ist?

Wie auch immer das sein mag. Buddhistisch gesehen ist nicht das Individuum primär, sondern das Zusammenspiel aller Faktoren der Wirklichkeit – kosmologisch wie sozial –, die unter bestimmten Bedingungen das erzeugen, was wir Individuum nennen. Das Individuum ist sekundär gegenüber den vernetzten Prozessen der Entstehung einzelner Phänomene. Ein Beispiel: Individuierung ist an Sprache gebunden. Sprache ist nie erfunden, sondern immer gefunden, nicht gewählt, sondern Schicksal. Wir werden schon immer in einen sprachlichen Zusammenhang hineingeboren, in dem wir dann erst das Konzept von Individualität ausbilden können. Aber auch dies ist abhängig von höchst komplexen, kollektiven Bedingungen. Dieses Modell trifft auf alle Wirklichkeitsbereiche zu. Vielleicht ist dies eine Alternative, vielleicht aber auch nur eine andere Sprachform der Einsicht, die in der europäischen Kultur durchaus geläufig ist, dass die Existenz und das Überleben des Individuum von der Liebe abhängig ist, von Liebe nicht als temporärer Emotion, sondern von ontologischer Realisierung.

(II.II.2000)

Anmerkungen

- ¹ Pratap Chandra, *Metaphysics of Perpetual Change. The Concept of Self in Early Buddhism*, Bombay-New Delhi 1978, S. 190f.
- ² Dieses Problem hatte bereits die frühere Buddhologie im Westen erkannt, vgl. E. Wolff, *Zur Lehre vom Bewusstsein (Vijñānavāda) bei den späteren Buddhisten. Unter besonderer Berücksichtigung des Laṅkāvatārasūtra*, Heidelberg 1930, S. 9f.
- ³ Es sei nur am Rande vermerkt, dass hier das Bewusstsein die Funktion übernimmt, die der *jīva* im Jainismus innehat.
- ⁴ Z. B. *Mahāvedallasutta*, MN 43 (= *Majjhima Nibāya*).
- ⁵ Dieses »Prinzip« muss allerdings im Mahāyāna immer im Zusammenhang

mit der grundlegenden Erfahrung der Leere (*śūnyatā*) gesehen und interpretiert werden. Das heißt, es handelt sich um eine nicht-dualistische und radikalisierte Interpretation der früheren Anschauungen von *anitya* (Impermanenz) und *anātman* (Nicht-Selbst) in ihrer wechselseitigen Beziehung.

- ⁶ *Cūḷam ālu ṅkyāsutta*, MN 63.
- ⁷ Vgl. die Übersetzung von J. Mehlig, Weisheit des Alten Indien, Bd. 2. Buddhistische Texte, Leipzig 1987, S. 374ff.
- ⁸ E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, S. 132.
- ⁹ Pratap Chandra, a.a.O., S. 112ff.
- ¹⁰ H. Nakamura, Die Grundlehren des Buddhismus, ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition, in: H. Dumoulin (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg 1970, S. 18ff.; vgl. dazu auch M. Shimizu, Das »Selbst« im Mahāyāna-Buddhismus in Japanischer Sicht und die »Person« im Christentum im Licht des Neuen Testaments, Leiden 1981, S. 15.
- ¹¹ Bhārahara-Sutta, SN (= *Sutta Nipāta*) III. Vgl. die Interpretationsgeschichte dieses Textes bei Pratap Chandra, a.a.O., S. 120f.
- ¹² Pratap Chandra, a.a.O., S. 125, weist auf den Artikel von O. Schrader hin: On the Problem of Nirvana, in: J.P.T.S. 1904, S. 163.
- ¹³ MN 1, S. 487ff.
- ¹⁴ Vgl. Muṇḍaka Upaniṣad III, 2 und andere Texte.
- ¹⁵ Conze, a.a.O., S. 132.
- ¹⁶ N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Delhi 1977.
- ¹⁷ Im Mahāraṅhasāṅkhaya-Sutta (MN 38) beginnt die *nidāna*-Kette, anders als im *Nidāna*-Sutta (SN XII, 2) mit *viñāna*.
- ¹⁸ AN I (= *Ariguttara Nibāya*), S. 122 (Dreier Buch, 3. Kapitel).
- ¹⁹ Mahānidāna-Sutrānta, DN 15, S. 63.
- ²⁰ DN 15, 21.
- ²¹ Pratap Chandra, a.a.O., S. 192.
- ²² AN 1, S. 176.
- ²³ DN 15 (= *Dīgha Nibāya*) (II, S. 83ff.).
- ²⁴ Vgl. Steherbatsky, *Buddhist Logic* Vol. I–II, New York 1962; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1980; N. Dutt a.a.O., bes. S. 178ff.; M. Schott, Sein als Bewusstsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie. Materialien zur Kunde des Buddhismus H. 20, Winter 1935, S. 16ff.
- ²⁵ Man nennt es auch *klista mano-vijñana*, denn der Vorgang verunreinigter Ideation schreitet in ihm unablässig voran, während *alayavijñana* eine unbestimmte Objektivität anzeigt. Diese Bewusstseinsform stellt die determinierten Kategorien bereit, die notwendig sind, damit die sechs Sinnesbewusstseine (*pravrṭti-vijñana*) mit dem *alayavijñana* verbunden werden können. Für eine detaillierte Analyse vgl. A. K. Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, Delhi 1975, S. 101ff.
- ²⁶ Candrakīrti, *Madhyamakavatārabhāṣya*, zit. n. Wilson, a.a.O., S. 4f., Anm. 5.
- ²⁷ D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatāra Sūtra*, London 1930, S. 254.
- ²⁸ Suzuki, a.a.O., S. 248.
- ²⁹ *Lankavatārasūtra* 158, 3, zit. nach Suzuki, a.a.O., S. 401.
- ³⁰ A. K. Chatterjee, a.a.O., S. 113.
- ³¹ *Lankavatārasūtra*, Sagathakam 754ff. zit. nach Suzukis Übersetzung, *Prajna* (Boulder) 1978, S. 283.

- ³² Lankavatarasutra, Sagathakam 134.
- ³³ Madhyantavibhagabhasya (ed. und trans. by G. Nagao, p. 21), zit. nach J. P. Keenan, *The Meaning of Christ. A Mahayana Theology*, Maryknoll 1989, S. 157.
- ³⁴ Carma C.C. Chang schreibt dazu: »Auf Grund von *sunyata* ist der Zusammenfluss oder die Auflösung aller Dualitäten möglich. Das haben wir schon bei der Diskussion des Nicht-Zwei-Dharma-Prinzips (oder des Dharma-Tors der Nicht-Dualität) gesehen, das zuvor im Vimalakirti-Sutra erwähnt wurde. Ohne *sunyata* wäre die Vereinigung von *samsara* und *nirvana*, der Zusammenfluss des Endlichen und des Unendlichen sowie die Interpenetration und das gegenseitige Gebundensein aller Wesen auf allen Ebenen der Existenz nicht möglich ... Ohne die Verwirklichung der Leerheit wären die unendliche barmherzige Hinwendung zu allen Wesen und die altruistischen Taten eines Bodhisattva nicht möglich ... Der Weg zur Buddhaschaft ist es, alle guten Taten in einem Geist, der von Leerheit duchtränkt ist, zu tun, frei von jedem Anhaften.« (*The Buddhist Teaching of Totality*, London 1972, S. 116f.)
- ³⁵ Lankavatarasutra II, 78 (XXVIII, zit. n. Suzuki, S. 69).