

Wege zum inneren Selbst. Erfahrungen von Bewußtsein in interkultureller Perspektive

M. von Brück

1 Allgemeine Einführung

Der Begriff des Selbst ist schillernd. Er bezeichnet eine Einheit von bewußt wahrgenommener Selbstreflexivität, die entweder als Substrat von konsistenten Wahrnehmungen und Erfahrungen erscheint oder als Inbegriff einer Wahrnehmungskontinuität im Sinne der Selbstgewißheit eines Subjekts zu deuten ist. Ein „inneres Selbst“ kann gegenüber einem „äußeren Selbst“ wohl nur als Subjekt der Selbstwahrnehmung begriffen werden, wobei das Objekt dieser Wahrnehmung ebenfalls das Bewußtsein ist, aber eben nun im Modus des Objektes eines Subjekts, das „inneres Selbst“ genannt werden könnte. Erkenntnistheoretisch wäre dies ein Äquivalent zur Selbstgewißheit, aber als Prozeß begriffen, der verschieden ontologisiert werden kann.

Was immer die eben formulierten Ausführungen besagen, sie sind nicht selbstevident, sondern bedürfen einer Interpretation, die auf unterschiedliche Zusammenhänge rekurrieren kann: auf die europäische Philosophiegeschichte oder auf interkulturelle Zusammenhänge. Interkulturalität ist eine ideale Konstruktion, die in der Wirklichkeit eingegrenzt werden muß, um diskutierbar zu sein, d.h. wir müssen uns auf ein spezifisches Feld von Wahrnehmungen und ihren Deutungen in bestimmten sprachlichen Zusammenhängen verständigen, denn Sprachen konstruieren nicht nur die Deutung von Ereignissen - äußeren Ereignissen, die durch die Sinne registriert werden, wie inneren Ereignissen, die Reflexionen von Bewußtseinsphänomenen sind - auf je unterschiedliche Weise. Nicht nur die Deutung, sondern bereits die Wahrnehmung von Ereignissen im eben genannten Sinne ist jedoch abhängig von Sprache, weil unterschiedliche Sprachen nicht, wie man naiv meinen könnte, eine Wirklichkeit, die gegeben wäre, verschieden deuten, sondern was gegeben ist, hängt bereits an der selektiven Wahrnehmung, die von Sprache bzw. Denken gesteuert wird. Dies ist so, weil die Syntax wie die Semantik der Sprache die Kausal- und Zeitverhältnisse z.B. unterschiedlich konstruieren. Was ein „Selbst“ ist, d.h. wie sich das

Subjekt zu anderen Subjekten und Objekten verhält und damit selbst konstituiert, wird ganz wesentlich von Sprache geprägt.

Wir müssen uns also, wenn wir unser Thema interkulturell analysieren wollen, auf bestimmte sprachliche und kulturelle Muster beschränken. Interkulturalität bezüglich unseres Themas bedeutet zunächst die Wahrnehmung, daß verschiedene Kulturen das Thema sehr unterschiedlich stellen lassen und behandeln. Ich werde mich auf die indische Geschichte des Denkens beschränken, erstens, weil ich mich darin etwas auskenne, zweitens, weil im indischen Denken unsere Fragestellung besonders scharf artikuliert und kontrovers diskutiert worden ist. Was also ist das „Selbst“ oder das „(Selbst)-Bewußtsein“?

Nun sei aber noch folgende Vorbemerkung hinzugefügt, denn ich habe ja über „Wege“ zum inneren Selbst zu sprechen, nicht also nur etwas Faktisches zu analysieren: Der „Osten“ ist spätestens seit der Aufklärung (Leibniz) und der Romantik zum Symbol der im Mythos gelebten Weisheit oder des in der Meditation erlangten universal-ganzheitlichen Bewußtseins geworden, und es mag erlaubt sein, ihn zum Symbol für das zu stilisieren, was wir vielleicht mit "Gnosis" meinen könnten - allerdings in einem Sinn, der sich nicht mit dem Phänomen der hellenistischen Gnosis deckt. Der Westen steht für den Logos der Begriffsbildung durch Beobachtung und rationale Analyse der objektivierten Welt, durch die Wissenschaft und Technologie möglich geworden sind. Wenn auch diese Typologie dem historisch-kritischen Urteil nicht genügen kann, da Indien und China hochkomplexe rationale Denkformen hervorgebracht haben und umgekehrt ganzheitliche und auch gnostische Erfahrung im Westen nie untergegangen ist, so deutet sie doch polare Strukturen an, deren Integration im personalen wie gesellschaftlichen Bezug unserer Zeit als Aufgabe neu gestellt ist.

Denn die Gefahren der Technologisierung des Lebens einerseits sowie des Niedergangs der großen Religionen in bezug auf ihren kulturellen Einfluß und Sinnvermittlung andererseits erzwingen eine veränderte Selbstwahrnehmung des Menschen, eine nachvollziehbare Erfahrung vom leiblich-geistigen Kontinuum, eine holistische Perspektive also, die sich mehr und mehr in einer vom Osten inspirierten Wissenschaft vom Bewußtsein bereits abzeichnet. Denn die notwendige Erfahrung und Beschreibung des Bewußtseins darf keinen Bereich des Bewußtseinspektrums ausklammern und sollte in der Meditation Erfahrenes

verstehen und in den Gesamtzusammenhang der menschlichen Wahrnehmung einordnen lernen. Wenn man in Hinduismus und Buddhismus von Gnosis sprechen kann, dann handelt es sich primär darum. Diese Selbstwahrnehmung wird aber nicht im Subjektivismus verweilen dürfen, sondern die Subjekt-Objekt-Einheit durch je konkrete soziale und politische Verantwortung gestalten müssen.

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 für die späteren psychologischen und metaphysischen Systeme, einschließlich des Buddhismus, gewirkt zu haben:¹

1. Es gibt ein Selbst, das als reine Bewußtheit oder reines Bewußtsein betrachtet wird. Es ist ein Faktor der Erkenntnis und Lichthaftigkeit 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 Selbst, und es trägt die Anzeichen von Individualität, 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 Grundintuition im Jainismus, aber dieses zweite Selbst hat 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, wie ich später erläutern werde.

Im zweiten Sinne ist das „Selbst“ interessant, denn es kann mit der ersten Deutung verknüpft werden und als diskontinuierliche Kontinuität erscheinen. Der Reinkarnationsgedanke scheint eine solche Struktur zu beinhalten. Ich werde also zunächst in einem ersten Teil einige Gesichtspunkte der Reinkarnationsanschauungen im Hinduismus erläu-

1. Pratap Chandra, *Metaphysics of Perpetual Change. The Concept of Self in Early Buddhism*, Somaiya (Bombay-New Delhi) 1978, S. 190f.

tern, ohne dabei sehr detailliert vorzugehen. In einem zweiten Teil werde ich dann die buddhistische Lehre vom Bewußtsein darstellen, denn sie beinhaltet explizit, daß ein diskontinuierlicher Strom von „Bewußtsein“ eine Struktur von Kontinuität hervorbringt, daß sich also eine Geschichte des Bewußtseins ereignet, die das Phänomen „Selbst“ als Nicht-Selbst (atman) erscheinen läßt, daß dennoch erkennbar rein-karniert und somit diskontinuierliche Kontinuität meint.

2 „Selbst“ und „Bewußtsein“ im Hinduismus

Der Begriff Hinduismus als Bezeichnung für eine Religion ist kaum gerechtfertigt, weil unter diesem Gesamtbegriff ein Glaubens- und Lebenssystem subsumiert wird, das sehr unterschiedliche Religionstypen - theistische und nicht-theistische, patriarchalische und matriarchalische, mystisch und kultisch geprägte - umfaßt. Auch die Anschauungen von der "Seele" und dem, was im Tod geschieht, sind durchaus unterschiedlich.

Drei Elemente aus vedischer Zeit und den nicht-arischen (vor allem dravidischen) Substraten sowie dem Volksglauben verbinden sich etwa in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends mit der zuvor noch nicht bekannten *karman*- und Reinkarnationslehre:

1. der Glaube, daß die Geister Verstorbener als Abgeschiedene (*preta*) in einem quasi-materiellen Zustand weiterexistieren;
2. die Vorstellung eines Gerichts über die Verstorbenen, die vom Totengott Yama, der auch *dharmaraja*, König des Rechts, genannt wird, nach ihren Taten beurteilt werden;
3. der Aufstieg der Seele in immer höhere Himmelsphären, wobei die Seele des Verstorbenen zunächst in ein Zwischenreich (*pretyabhava*) geht, in dem sie aber erneut sterben kann, was die Hinterbliebenen durch genau vorgeschriebene Riten verhindern müssen.

Andere frühe Vorstellungen lassen eine Seele, die beunruhigt ist, im Haus der Hinterbliebenen spuken. In einer religionsgeschichtlich sehr alten Anschauung findet sich ein Reinigungsweg durch die "Fünf Feuer"², auf dem der Verstorbene gereinigt wird, um dann wieder zur Erde zurückzukehren.³ Die gereinigte Seele kann auch in ein himmlisches Pa-

². *Chandogya Upanisad* V,3-10

³. *Brhadaranyaka Upanisad* VI,2,14

radies (*brahmaloka*) eingehen, falls sie vollkommen gereinigt ist, oder aber im Bereich des Mondes (*candraloka*) zunächst die Früchte ihrer Taten genießen, um wiedergeboren zu werden, wenn sie noch nicht ganz rein ist. Der Reinigungsgedanke ist jedenfalls schon in sehr früher Zeit zentral.

So gehört Reinkarnation (*punarjanman*) nicht zum Glaubensgut der in den Subkontinent einwandernden Arier. Erst in spätvedischer Zeit, also in den Upanisaden und ansatzweise im Satapatha Brahmana (als Läuterungsweg, aber noch nicht im *karman*-Verständnis) finden wir die Reinkarnationslehre im Zusammenhang mit der *karman*-Theorie erörtert, mit der sie in Indien unauflöslich verbunden ist.

Das *Satapatha Brahmana*⁴ nimmt den vedischen Gedanken vom "Pfad der Ahnen" wieder auf, und zwar für diejenigen, die der Läuterung bedürfen; hingegen gehen diejenigen, die den Göttern gedient haben, den "Pfad der Götter" und werden unsterblich. Nach anderen Brahmana-Texten⁵ hat der Mensch zwei Selbste (*atman*): Im Diesseits entsteht ein neues Selbst durch den männlichen Samen; im Jenseits entsteht ein Selbst durch das kultische Opfer.

Erst in den *Upanisaden* ist *karman* der universale Wirkungszusammenhang aller Phänomene. Diese Lehre besagt, daß das Gesetz der Kausalität nicht nur im physischen, sondern auch im moralischen Bereich gilt. Jeder Gedanke, jedes Wort, jede Tat erzeugt ihre Wirkung nach innen und nach außen, d.h. sie hat nicht nur Konsequenzen für das Objekt, an dem gehandelt wird, sondern vor allem auch für das handelnde Subjekt, insofern ein Gedanke oder eine Tat Einprägungen im Bewußtsein oder dem karmischen Feld (*suksma sarira*) des Täters hinterlassen, die ihn prägen, woraus sein Charakter entsteht. Karmische Eindrücke sind also im Verlauf der Geschichte eines Menschen angesammelte Formkräfte, die über den physischen Bereich und damit auch über den Tod hinaus wirksam sind. Da jede Ursache eine Wirkung vorhergehender Ursachen ist, gibt es im karmischen Ursache-Wirkungszusammenhang keinen Anfang, sondern Ursachen und Wirkungen sind wechselseitig so miteinander verknüpft, daß alles auf alles

⁴. *Satapatha Brahmana* VIII,1.4.10

⁵. *Jaimini-Upanisad-Brahmana* I,17.1

einwirkt.⁶ Wohl aber gibt es ein Ende dieses Kreislaufs, dann nämlich, wenn Befreiung (*moksa*) durch Erkenntnis und Auslöschung der karmischen Zwänge erlangt wird. Dies kann durch Eigenaktivität des Menschen oder durch göttliche Gnade oder durch ein Zusammenwirken beider geschehen.

⁶. Die Theorie von der Kausalität wird in den indischen philosophischen Systemen unterschiedlich interpretiert. Sie ist grundlegend für alle weiteren Argumente über Schöpfung oder Selbstverursachung, Inkarnation und Reinkarnation usw. Zwei Grundpositionen, die sich in drei verschiedenen Kausalitäts-Theorien niedergeschlagen haben, stehen einander gegenüber:

1. Die Samkhya-Theorie spricht von *satkaryavada*, was bedeutet, daß die Wirkungen in den Ursachen bereits latent existieren. Jede Verursachung ist demnach eine Explikation innerer Strukturen, die letztlich ewig existieren und unzerstörbar sind. Jede materielle und geistige Veränderung fällt unter dieses Gesetz, also auch der Prozeß von Inkarnation und Reinkarnation. Eine Reinkarnation ist demnach nichts prinzipiell Neues, sondern eine Neu-Formation der Qualitäten, die in *prakrti* (der in Evolution befindlichen materiellen und immateriellen Natur) bereits implizit vorhanden sind. (Vgl. z.B. *Samkhyakari-ka* 9)

2. Die buddhistische Theorie spricht von *paticcasamuppada/pratityasamutpada*, d.h. alle Phänomene entstehen momentan und in gegenseitiger Abhängigkeit, ohne daß irgendwelche permanenten Strukturen in den Prozessen des Wandels explizit gemacht würden. Jede Erscheinung ist hier einmalig und neu und nicht in einer Ursache vorgeprägt. Die Kontinuität ist der Prozeß selbst, nicht eine Substanz, die durch den Prozeß modifiziert würde: Aller Erscheinungen haben nur die Dauer eines Augenblicks. (*Visuddhimagga*, P.T.S., 624) Was das für die Reinkarnationsvorstellungen bedeutet, werde ich im 2. Teil erörtern.

3. Eine besondere Theorie vertritt der Advaita Vedanta, indem er Sankaras (ca. 800 n.Chr.) *vivartavada*-Theorie folgt, die allerdings in Abhängigkeit und Abgrenzung von *Samkhya*-Argumenten formuliert ist (Sankara, *Upadesasahasri*, Kap.2; *Brahmasutrabhasya* I,4,14). Sankara folgt aber der *satkaryavada*-Theorie insofern, als auch für ihn Ursache und Wirkung nicht getrennt sind, er unterscheidet sich vom *Samkhya* hingegen vor allem darin, daß *vivartavada* den *Samkhya*-Dualismus von *purusa* und *prakrti* vermeidet. Seine Theorie beinhaltet, daß die Ursache ewig dieselbe bleibt, völlig unverändert von den Prozessen, die nichts anderes als illusorische Impositionen von Name und Form (*nama-rupa*) auf das unwandelbare *brahman* sind. Nach dieser Theorie ist die Verursachung - somit auch der karmisch bedingte Reinkarnations-Kreislauf - ein Illusions-Mechanismus, der sich auflöst, sobald die vollkommene Erkenntnis des unwandelbaren Urgrunds (*brahmavidya*) eingetreten ist. Für die Reinkarnation bedeutet dies, daß sie als Produkt illusorischen Erkennens aufzufassen ist. (Sankara, *Brahmasutrabhasya* I,1,5)

In der Taittiriya-Upanisad wird nun die *karman*-Lehre mit der Vorstellung von einem subtilen Körper (*suksma sarira*) sowie einer detaillierten Lehre vom *atman* als dem eigentlichen unzerstörbaren und unwandelbaren Kern des Menschen, der mit dem Göttlichen identisch ist, entfaltet. Der Begriff *atman* ist seit dem 19. Jh. meist mit „Selbst“ wiedergegeben worden, im Gegensatz zum *jiva*, dem wechselvollen und nicht kontinuierlichen „Ich“. Der *atman* ist dem empirischen Wachsen, Verändern und Vergehen transzendent. Er ist das Subjekt von allem, ohne doch dabei in irgendeiner Weise betroffen zu sein. Die Formationsprozesse zur individuellen Persönlichkeit spielen sich in den Hüllen (*kosa*) ab, die von den grobstofflichen bis zu feinstofflichen reichen. Im subtilen Körper (*suksma sarira*), der vor allem *buddhi* (Vernunft), *ahamkara* (Ich-Bewußtsein), *indriyani* (Sinne) und *prana* (die vitale Energie) beinhaltet⁷, werden die modifizierenden karmischen Eindrücke (*samskaras*) gespeichert, und sie sind es, die dann von Leben zu Leben weiter wandern.

Im Volksglauben hingegen wandern einzelne, substantiell vorgestellte Seelen im Kreislauf der Geburten umher, um allmählich vervollkommen zu werden. Der Geburtenkreislauf ist also ein Bewährungsfeld, auf dem man positives oder negatives *karman* erwerben kann. Nicht selten verbindet sich dies aber mit dem Glauben an die Vorsehung eines persönlich vorgestellten Gottes, der auf Grund seiner Anordnung ein bestimmtes schweres oder auch gutes Schicksal verhängt (*vidhi*). Der *vidhi* und das *karman* widersprechen einander nicht, sondern ergänzen einander, wobei auffällt, daß ein als negativ erlebtes Lebensschicksal eher dem eigenen *karman* und Verschulden zugerechnet wird, während die Befreiung zu höheren Lebensformen oft mit dem göttlichen Eingreifen (*vidhi*) verknüpft ist.⁸

Die philosophisch durchdachten Reinkarnationslehren unterscheiden sich nun aber von diesem Volksglauben vor allem deshalb, weil man fragt, *was* genau sich denn reinkarniert. Daß Reinkarnation stattfindet, wird in Indien kaum bezweifelt, und die *karman*-Lehre sowie die nicht selten berichteten Erinnerungen einzelner Menschen (vor allem Jugendlicher und Heiliger) an vorige Leben ist für die meisten Inder Evi-

⁷. Wir können hier nicht im Detail auf die Unterschiede der einzelnen Schulen, vor allem Samkhya und Vedanta, eingehen. Vgl. *Samkhyakarika* 22ff. gegenüber Sankara, *Brahmasutrabhasya* I,1,2 und *Brhadaranyaka-upanisad-Bhasya* IV,3,7.

⁸. A. Ayrookuzhiel, *The Sacred in Popular Hinduism*, C.L.S. (Madras) 1983

denz genug.⁹ Was nun aber eigentlich von Leben zu Leben wandert, ist unklar, und die unterschiedlichen philosophischen Schulen haben darüber im Zusammenhang mit ihren Lehren von der Seele, dem Selbst oder der Person unterschiedliche Theorien entwickelt.¹⁰

Im *Samkhya*-System, das sehr alt ist und auf praktisch alle philosophischen Schulen Indiens Einfluß genommen hat, stehen *purusa*, der völlig unbewegte, unveränderliche und unzerstörbare Geist, und *prakrti*, die wandelbare Natur, einander gegenüber. Der *purusa* entspricht hier dem *atman* in den Upanisaden und im Vedanta. Wiedergeboren wird nicht ein individuelles Selbst, sondern der subtile Körper, der sich vom geistigen Prinzip (*purusa*) abgelöst hat. Dieser subtile Körper ist ein Muster individueller Dispositionen und Möglichkeiten, die in Verbindung mit einem physischen Körper aktualisiert werden. Dies ist dann auch die Grundlage für die Theorien im Advaita Vedanta, die ich hier aber nicht erörtern möchte.¹¹

⁹. Ich kann die hier angesprochenen Phänomene an diesem Ort nicht diskutieren. Eine interessante Darstellung, Analyse und theoretische Diskussion dieser Art findet sich bei I.Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, 1976, das auf dem Material von etwa 1500 Fällen beruht.

¹⁰. In verschiedene Typen untergliedert findet sich dazu eine vorzügliche Darstellung bei A.L.Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Motilal Banarsidass (Delhi) 1976.

¹¹. Vgl. dazu M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, Chr.Kaiser (München) 1987², S.88ff. Für Sankara - wie auch für die anderen philosophisch-religiösen Systeme - kommt es darauf an, die Reinkarnation in der Befreiung vom Kreislauf der Geburten (*moksa*) zu überwinden. Im Advaita Vedanta ist dies ausschließlich durch die befreiende Erkenntnis der Identität von *brahman* und *atman* möglich. Diese Identität bzw. ihre Erkenntnis kann keinerlei Veränderung oder Wandel im Erkenntnis-Status des Individuums (*avasthantara*) bedeuten, denn wenn ein Erkenntnisprozeß eine wirkliche *Veränderung* bewirkte, könnte die Identität auch wieder zerstört werden. (*Upadesasahasri* I,16,38) Es kann aber auch nicht als Einswerden (*samyoga*) bezeichnet werden, weil in solchem Fall die Identität nicht permanent, sondern geworden wäre. Aus dem gleichen Grunde gibt es zwischen *brahman* und *atman* keine Kondeszendenz in der einen oder anderen Richtung. Der *atman* wird also weder in das *brahman* aufgesogen noch unterliegt er im Tod bzw. der Wiedergeburt oder Nicht-Wiedergeburt einer Modifikation, sondern er erkennt in der Identität mit *brahman* seine zeitlose wahre Identität, wobei gleichzeitig die Verschiedenheit von den Sinnen, den Sinnesorganen und anderen Phänomenen deutlich wird. Sankara bringt folgenden Vergleich: So wie ein Smaragd, der in Milch getaucht wird, seine Farbe an die Milch *gleichsam* abgibt und hindurchscheint, in Wahrheit aber verschieden von der Milch ist und in ihr von keiner Weise modifiziert wird, so verhält es sich auch mit dem *atman*. (Sankara, *Brhadaranyaka-upanisad-Bhasya* IV,3,7, vgl. auch die Argumente, die hier gegen den Buddhismus vorgebracht werden.)

Im *Nyaya-Vaisesika*-System gilt die Seele als individuell einmaliges reales Wesen mit bestimmten Qualitäten, und diesbezüglich steht diese Schule dem Jainismus näher als dem Advaita Vedanta. Der Körper, mit dem die Seele im Kreislauf der Geburten ausgestattet wird, entspricht den karmischen Qualitäten der Seele. Die Befreiung aus dem Kreislauf besteht nun nicht darin, daß die Individualität vernichtet würde, sondern darin, daß die ewige, gleichbleibende Seelensubstanz von den Bewußtseinszuständen der Gebundenheit und Verunreinigung befreit wird, wobei die Frage ist, ob diese "gereinigte" Seele ihrer selbst bewußt sein kann oder nicht.

Die Wirklichkeit im *Kashmir Saivismus* ist reines Bewußtsein. Das Wesen dieses reinen Bewußtseins ist seine Einheit, die sich in der Vereinigung ihrer in sich differenzierten Momente ständig selbst formt. Die Einheit ist die Bewegung, ein Hin- und Her-Oszillieren zwischen zwei Polen, und dies nennt man *spanda*, die oszillierende Bewegung. Abhinavagupta macht die interessante Bemerkung, daß *spanda* nicht einfach ein spekulativer Begriff ist, sondern experimentell erfahren werden kann, indem man der Pause zwischen zwei Gedanken gewahr wird. Die Gedanken sind eine Manifestation des feineren energetischen Prozesses, der noch hinter dem Denken liegt, und dieser Prozeß ist *spanda*. Durch Yogapraxis kann die Pause zwischen zwei Gedanken verlängert werden, aber nicht so, daß man die Gedanken unterdrücken würde - Abhinavagupta hält von einer solchen "gewaltsamen Askese" nichts -, weil dies neue Spannungen und Einseitigkeiten verursacht, sondern so, daß die Gedanken in ihrer Schwingung, in ihrer Einheit im Prozeß erfahren werden und die Aufmerksamkeit auf *spanda* jenseits der konkreten geistigen Manifestationen gerichtet wird. Was dann erfahren wird, ist nicht bewegungslose Identität oder ein ungefülltes Nichts, sondern eben diese Oszillation des Einen in sich selbst, aus dem alle Bewegung, alles Werden, die Evolution der Erscheinungswelt, hervorgeht. Denn was für den Prozeß unserer Bewußtseinserfahrung gilt, hat ebenso Gültigkeit für den Prozeß der kosmischen Evolution.

In den Begriffen des kashmir-saivitischen Trika-Systems¹² heißt dies: Der Höchste Siva (*Paramsiva*) ist die Eine Wirklichkeit, der in sich

¹². *Trika* bedeutet Dreiheit, und der Begriff ist verschieden gedeutet worden. Er kann die drei Triaden der Grundkräfte der Wirklichkeit auf verschiedenen Subtilitätsebenen bezeichnen, nämlich *para* (Siva, seine Energie, ihre Einheit), *apara* (Siva, seine Energie, der Mensch), und *parapara* (alle Kräfte zusammen); ferner die drei Möglichkeiten der

selbst zwei Aspekte hat: in dem einen ist er ewig, unwandelbar, grenzenlos und reines Bewußtsein,¹³ und dies entspricht der reinen Erkenntnis (*jnana*) jenseits aller Relativität; in dem anderen Aspekt ist er dynamisch, personal wirkende Gottheit, durch die er die unendliche Vielfalt der Welt des Werdens aus sich heraussetzt,¹⁴ und dies entspricht der Energie (*kriya*) jenseits aller Relativität. Der statische Aspekt ist *Siva* (männlich), der dynamische *Sakti* (weiblich). Um klar zu stellen, daß es sich nicht um eine aufeinander bezogene Dualität von zwei Wesen handelt, stellt man diese Eine Wirklichkeit ikonographisch als *ardhanarisvara*, eine Figur, die halb männlich, halb weiblich ist und somit Androgynie repräsentiert, dar. Beide Aspekte sind also ewig gleich real und untrennbar, wobei der Begriff "ewig" hier irreführend ist, weil diese Einheit ein zeitewiges Kontinuum, den Zusammenfall von Vergangenem, Gegenwärtigen und Zukünftigen im ewigen Jetzt der oszillierenden Bewegung (*spanda*) nahelegt. Die Einheit beider Aspekte selbst kann nicht begrifflich erfaßt werden, denn es handelt sich um vollkommene Nicht-Dualität, die auch den Subjekt-Objekt-Gegensatz in sich vereint und deshalb einfach *anuttara*, letzte Realität, genannt wird,¹⁵ mit dem Zusatz allerdings, daß es sich um das Äquilibrium von *jnana* und *kriya*, Bewußtheit und Wirkung durch die Energie der Bewußtheit, wie wir auch sagen können, handelt. Den Bewußtheitsaspekt des Einen nennt man auch Licht (*prakasa*), denn er strahlt aus sich selbst und ist selbstevident. Der Energieaspekt heißt auch Selbstbewußtheit (*vimarsa*), die nach freiem Willen zielgerichtete Energie des Erkennens. Die ausgewogene Balance (*samarasya*) zwischen beiden ist das, was man Bewußtsein nennt.¹⁶ Bewußtsein also ist seiner Natur nach Vibration in seinem eigenen energetischen Feld, eben *spanda*,¹⁷ eine gleichzeitig nach innen und außen gehende Bewegung,¹⁸ die durch die Pole *Siva* und *Sakti* gekennzeichnet ist.

Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, nämlich Identität (*abheda*), Identität in Differenz (*bhedabheda*) und Dualität (*bheda*); außerdem die Triade monistischer Agamas usw.

¹³. Somananda, Sivadrsti 7,20f.

¹⁴. Somananda, Sivadrsti 7,12-14

¹⁵. Abhinavagupta, Tantraloka, 2,24-28

¹⁶. Vgl. Somananda, Sivadrsti 1,24. Daß hier Anleihen bei der buddhistischen Psychologie, vor allem der Yogacara-Schule, vorgenommen worden sind, ist offensichtlich, vgl. dazu R.u.M. von Brück, Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus, München: Kösel ²1998

¹⁷. Spanda Karika (ed. by Jaideva Singh), Delhi/Varanasi 1980

¹⁸. Abhinavagupta, Tantraloka, 4,182f.

Bezeichnenderweise ist im hinduistischen Indien das aktive, energetische Prinzip weiblich, und aus ihm geht die göttliche Aktivität Sivas, des einen Grundes und Inbegriffs der Wirklichkeit, hervor. Die gesamte Welt existiert schon in Siva, bevor er sie manifestiert hat, so wie eine Pflanze bereits im Samen und in seiner Struktur vorhanden ist,¹⁹ und dennoch verändert die Bewegung sein inneres Wesen nicht, denn er *ist* diese Bewegung. Wenn auch die Welt ganz und gar in ihm ist, so ist er doch gleichzeitig auch immer transzendent, er geht nicht in den Erscheinungsformen auf. Die Wirkungen dieses Einen-in-Differenzierung (*siva/sakti*) entsprechen der spielenden Natur (*lila*) Paramsivas, (1) seine schöpferischen Kräfte zu manifestieren, (2) alles zu erhalten, (3) das Geschaffene wieder in sich zurückzunehmen und (4) dabei sein Wesen gleichzeitig zu offenbaren und (5) zu verhüllen.²⁰

Im Kashmir Saivismus ist alles Energie. Man weiß, daß dies die verzehrende Kraft aller energetischen Prozesse einschließt. Die Bilder, die man gebraucht, sind Schwärze, Feuer, Tod. Siva absorbiert im vernichtenden Feuer alles in sich selbst, und wer diesen Prozeß kraft tieferer Erkenntnis nicht als letztlich heilvoll erkennt, kann angesichts der unerbittlichen Zerstörung alles Lebendigen erschauern.²¹ Das *tremendum* bleibt in dieser Weltanschauung - wie übrigens in jeder echten Meditationserfahrung - nicht ausgespart.

Alles kommt nun darauf an, die Unwissenheit (*avidya*) bezüglich dieser Einheit, das heißt die dualistische Einstellung und fragmentierten Verhaltensweisen des Menschen, zu überwinden. Dies geschieht durch Wiedererkennen der Einheit mit dem Einen Bewußtsein (*pratyabhijna*). Es handelt sich nicht um eine bloße Erinnerung, die aus dem Gedächtnis aufsteigen würde, sondern um einen synthetischen Akt des Bewußtseins, um das Gewährwerden des universalen Zusammenhanges in transrationaler meditativer Erfahrung. Dazu bedarf es der Yogapraxis, und im Kashmir Saivismus gibt es mehrere Übungssysteme, die ich hier nicht darstellen kann. Charakteristisch für die tantrische Haltung ist, daß grundsätzlich alle Handlungen im Leben zur Übung werden können, weil jeder Vorgang leib-geistige Einheit ist. Deshalb kann auch in der sexuellen Vereinigung die große Einheit der Polaritäten angeschaut und geübt werden.

¹⁹. Utpala, *Isvarapratyabhijna*, 1,5-10

²⁰. Svachandantra, 1,3, und Abhinavagupta, *Malinivijaya Vartika* 1,238

²¹. P.E. Murphy, *Triadic Mysticism*, Delhi 1986, 25

Die direkte Erkenntnis dieser Zusammenhänge ist *jnana*, und dieser Begriff ist mit dem griechischen Wort Gnosis urverwandt. Wie ist sie möglich? Durch Yoga. Der Yogi geht durch geistige Konzentration (*bhavana*) und mit der Hilfe der Kraftübertragung, die gnadenhaft von Gott kommt (*saktipata*) - oft vermittelt durch den menschlichen Guru - in eine Erfahrung des Zusammenfließens mit dem Grund (*samavesa*) ein, wobei diese intuitive Vision aus sich selbst scheint (*pratibha*), alle Illusion der Getrenntheit des Ich vom Urgrund überwindet und höchste kosmische Seligkeit (*jagadananda*) auslöst. Dabei verschwindet aber das empirische Bewußtsein und die individuelle Differenzierung *nicht*, das heißt das individuelle Bewußtsein wird nicht in einen Ozean des Geistes aufgesogen, sondern bleibt ein Aspekt an der oszillierenden Selbstbewegung des Einen Siva, in dem ja das Einzelne, Besondere enthalten ist. In dieser höchsten Vision koinzidieren empirisches Erkennen und vollkommen transzendente Einheitsschau.²²

Die transzendente Einheitsschau begrifflich zu beschreiben, ist nicht möglich. Somananda zieht einen Vergleich, der den Moment der Einsicht in die wahre Natur des Selbst und der Welt als das Bewußtseinspiel Sivas verdeutlichen will.²³ Ein Mensch sucht in seinem Gedächtnis verzweifelt nach einem vergessenen Wort. Er kann es nicht finden und verspürt trotz des Versagens eine Tendenz im Hintergrund des Bewußtseins, die ihn in die richtige Richtung lenkt. Schließlich springt der richtige Begriff unerwartet ins Bewußtsein, "als direktes Ergebnis der Bewußtseinskraft im Herzen". Kontinuität und Diskontinuität zwischen der Periode des Suchens und dem plötzlichen Durchbruch sind deutlich.

Die Yogapraxis im Kashmir Saivismus ist vom klassischen Yoga *Patanjalis* verschieden, auch wenn man ebenfalls Atemübungen (*pranayama*) und Konzentrationstechniken (*dharana*) anwendet. Ich möchte kurz einige Aspekte hervorheben. Voraussetzung für die Befreiung (*mukti*) aus Unwissenheit und Angst ist der Empfang der Gnade Sivas (*saktipata*, wörtl.: "Herabfallen der göttlichen Energie"). Da letztlich nichts außer ihm existiert, gibt es auch keinen Bereich, der nicht von dieser Gnade durchdrungen wäre, doch weiß dies der ich-verhaftete Mensch nicht. Indem er sich ganz und gar mit Denken, Reden und

²². Vgl. A. Padoux, Art. Pratyabhijna, in: Encyclopedia of Religion, Bd. 13, aaO, 17f.

²³. Somananda, Sivadrsti, 1, 8-11, zit. bei Murphy, aaO, 49

Handeln an Gott hingibt²⁴, öffnet sich der Mensch für die immer gegenwärtige Gnade.²⁵

Die Erkenntnis der wahren Natur der Wirklichkeit wird mit vier verschiedenen Mitteln (*upaya*) oder in vier Schritten vollzogen: *Anava Upaya* (individuelles Mittel), *Sakta Upaya* (Mittel der Energie), *Sambhava Upaya* (das göttliche oder höchste Mittel) und *Anupaya* (das "Null"-Mittel).²⁶

Der erste Schritt ist *Anava Upaya* oder *Kriya-Yoga*, den diejenigen üben müssen, deren Bewußtsein noch von Dualität beherrscht ist. Es ist der Weg des Handelns, und man benützt äußere Mittel wie Mantras, Rituale, Atemübungen oder Verehrung eines Gottesbildes. Der Zweck dieser Übungen ist, zwischen dem meditierenden Bewußtsein und diesen äußeren Manifestationen der Vibration des göttlichen Geistes (*spanda*) Identifikation herzustellen. Später wird die Identifikation dann auf die Identität mit allem, letztlich mit *Paramsiva*, ausgedehnt. Der Übende bildet gleichsam ein Dreieck zwischen dem eigenen Moment der Konzentration, dem Meditationsobjekt und *Paramsiva*. Und die drei sind eine Einheit in ständiger Bewegung.

Der zweite Schritt ist *Sakta Upaya* oder *Jnana-Yoga*, also die intuitive Erkenntnis, die auf dem *Kriya-Yoga* aufbaut, nun aber zu der Einsicht vordringt, daß letztlich außer diesem auf der ersten Stufe gewonnenen Einheitsbewußtsein nichts existiert. Die Übung besteht aus meditativen Praktiken auf der psychologischen Ebene. Das ganze Universum wird als Ausdehnung des eigenen Bewußtseins meditiert, und allmählich verschmilzt das Bewußtsein mit der Einen Wirklichkeit. Um diese Schau ständig zu vertiefen, wenden verschiedene Schulen innerhalb des Kashmir Saivismus verschiedene Methoden an. Aber dieses Bewußtsein ist noch nicht die Vollendung.

Der dritte Schritt ist *Sambhava Upaya* oder *Ichha-Yoga*, also die Übung des Willens, der konstant auf das Eine Bewußtsein gerichtet ist, ohne in Eigenaktivität die vollkommene Ruhe zu gefährden. Der Zustand des

²⁴. Die Bedeutung der personalen Hingabe an Gott (*bhakti*) im Erkenntnispfad der tantrischen Traditionen hat besonders hervorgehoben: K. Mishra, *Significance of the Tantric Tradition*, Varanasi 1981, 36f.

²⁵. Abhinavagupta, *Tantraloka* 8,173

²⁶. Vgl. dazu Swami Tejomayananda, *Introduction to Kashmir Shaivism*, Ganeshpuri 1979, 52f.

Bewußtseins ist hier eine passive Aufmerksamkeit, gelöste Bewußtheit ohne ein bestimmtes Objekt. Bisher war eine vom Willen zielgerichtete Bewußtseinsaktivität nötig, ein Streben war vorausgesetzt. Hier schwindet nun die bewußte Willensanstrengung und alles ereignet sich spontan, weil die hindernden Vorstellungen verschwunden sind. Man hat nichts mehr zu tun, sondern alles ereignet sich für das geöffnete Bewußtsein aus reiner Gnade im Bewußtseinsspiel (*citsakti*) Sivas.

Die vierte Stufe nennt man *Anupaya* oder *Ananda-Yoga*, weil hier in *spontaner Bewußtheit der Einheit* reine Seligkeit erlebt und somit die wahre Natur des Bewußtsein erfahren wird. Der Mensch erlebt die Nicht-Dualität seines eigenen Wesens und des Wesens Sivas.²⁷ Die einzige Frage ist hier, ob man noch von Yoga sprechen sollte, weil es sich um eine völlig nicht-dualistische Einheit von Aktivität und vollkommenem Gelöstsein handelt, in dem keinerlei Anstrengung vorhanden ist. Dies ist die Erkenntnis des Wahren Selbst (*pratyabhijna*), in der alle Eigenaktivität zu Null geworden ist (*anupaya*). *Pratyabhijna* ist eine Art Wiedererinnerung an die zuvor verdunkelte Wahrheit. Zu schnelle Parallelisierung mit der Wiedererinnerung (Anamnesis) an die ewigen Ideen bei *Plato* sollte aber vermieden werden, weil im sivaitischen Denken die ewigen Ideen nicht statisch sind, sondern in der Selbstbewegung eine Dynamik aufweisen, die sich darin spiegelt, daß *pratyabhijna* letztlich eine höchst dynamische Aktivität in der Selbstbewegung Sivas selbst ist.

3 Bewußtseinsbegriffe im Buddhismus

Für den Buddhismus steht der Glaube an die Reinkarnation über jedem Zweifel. Reinkarnation ist heilsnotwendig, insofern die geistige Reinigung des Bewußtseins, die Voraussetzung für den Eintritt ins *nirvana* ist, nur über viele Leben hinweg verwirklicht werden kann. Die eigene Vorgeschichte des Buddha, von der die Jataka-Erzählungen handeln, ist nur das archetypische Modell für diesen Zusammenhang.

Die Frage ist aber auch hier, *was* eigentlich wiedergeboren wird, zumal die Buddhisten die *atman*-Lehre ablehnten und nicht an ein permanentes Selbst glaubten. Die Antwort liegt im Begriff des Bewußtseins, der hier analysiert werden muß.

²⁷. Abhinavagupta, *Tantrasara*, 10

Es ist eine historische interessante, systematisch aber für unser Problem nicht wesentliche Frage, ob die *anatta*-Lehre zum frühesten Überlieferungsgut buddhistischer Weltanschauung gehört hat oder nicht. Wir haben über die früheste Geschichte des Buddhismus nicht genügend präzise Kenntnisse, und darum kann man die Frage nur im Schlußverfahren beantworten. Wie immer die Antwort ausfallen könnte, sie hängt mit dem Glauben an die Reinkarnation zusammen, der auch für den indischen Buddhismus vorauszusetzen ist, insofern auch die *karman*-Lehre buddhistische Grundanschauung ist. Der Grundwiderspruch des gesamten späteren buddhistischen Denkens ist ja der zwischen *anatta* auf der einen und Reinkarnation auf der anderen Seite.²⁸ Dieser mögliche, scheinbare oder auch reale Widerspruch - je nachdem, wie man *anatta* versteht - ist die treibende Kraft bei der Entwicklung des Verständnisses von *vinnana/vijnana* (Bewußtsein), das man als eine Meta-Theorie verstehen kann, die genau diesen Widerspruch auflösen soll in einem umfassenderen Rahmen, der sowohl das *atman-anatta*-Dilemma als auch das Reinkarnationsproblem umfaßt. 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 Mahayana-Buddhismus, und zwar sowohl im System der Madhyamikas wie auch im Vijnanavada.

Wie ich eingangs erwähnte, stellt der buddhistische Bewußtseinsbegriff (*vinnana/vijnana*) den Versuch dar, die Anschauungen vom Selbst als

- a) reinem Bewußtsein (eine unveränderliche, jeder Perzeption transzendente Identität) 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, die 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 karmi-

²⁸. Dieses Problem hatte bereits die frühere Buddhologie im Westen erkannt, vgl. E. Wolff, Zur Lehre vom Bewußtsein (Vijnanavada) bei den späteren Buddhisten. Unter besonderer Berücksichtigung des Lankavatarasutra, Winter (Heidelberg) 1930, S.9f.

schen Bedingungen, führt.²⁹ Bereits im frühen Buddhismus wird diese wichtige Funktion des Bewußtseins in vielen Suttas erwähnt,³⁰ und in späteren Mahayana-Entwicklungen - keineswegs nur in der Vijnanavada-Schule - entwickelt sich diese Funktion zu einer Art letztgültigem Prinzip, das allerdings immer im Zusammenhang mit der grundlegenden Erfahrung der Leerheit (*sunyata*) gesehen und interpretiert werden muß. Das heißt, es handelt sich um eine nicht-dualistische und radikalisierte Interpretation der früheren Anschauungen von *anicca* (Impermanenz) und *anatta* (Nicht-Selbst) in ihrer wechselseitigen Beziehung.

Im folgenden möchte ich versuchen, einige Gesichtspunkte zu formulieren, die sich aus dem eben Gesagten für das Reinkarnationsverständnis ergeben.

a) frühe Entwicklungen

Der wichtigste Unterschied zwischen dem Buddhismus und anderen indischen philosophischen Schulen in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends ist die *anatta*-Lehre, wie sie klassisch in Samyutta-Nikaya III,132 formuliert ist: *sabbe dhamma anicca dukkha anatta*, was bedeutet, daß alles impermanent, leidvoll und ohne "Selbst" ist.

Zuerst fällt auf, daß die Schlußfolgerung "Impermanenz ist Leiden" offenbar so selbstverständlich war, daß sie keiner weiteren Begründung bedurfte. Warum? Wenn wir die oben kurz zitierte frühere vedische Überlieferung betrachten, können wir diese Haltung ja nicht für selbstverständlich halten. Und auch in den Upanisaden gibt es explizite und implizite Argumente für die Relativierung oder gar Entwertung dessen, was später *vyavaharika* genannt wurde: die *brahman-atman*-Wirklichkeit erfuhr man als viel großartiger denn das, was die Sinne erfassen können. Die gewöhnliche äußere Wirklichkeit war nur ein Schatten des wahren inneren Selbst, das sich dem durch Meditation geöffneten inneren Auge erschloß. Dieses Argument ist nun aber unter buddhistischen Gesichtspunkten nicht stichhaltig, denn es gibt kein Selbst außerhalb der *khandhas*, die wahre Wirklichkeit ist in den Erscheinungen und kein Bereich dahinter. Samyutta-Nikaya II,53 erklärt also lapidar: *yad aniccam tam dukkham*- was nicht permanent ist, das ist leidvoll.

²⁹. Es sei nur am Rande vermerkt, daß hier das Bewußtsein die Funktion übernimmt, die der *jiva* im Jainismus innehat.

³⁰. Vgl. z.B. das *Mahavedallasutta*, Majjhima-Nikaya 43.

Es gibt aber eben doch einen Grund für diese implizite Verbindung, und dieser Grund hängt aufs engste mit unserem Gesamtthema zusammen. Die Verbindung von *anicca* und *dukkha* liegt in der Natur des Bewußtseins und in der Wahrnehmung dessen, was man *sunyata*, Leerheit, nannte. *Sunyata* wurde erst viel später zu einem Schlüsselbegriff, aber dies war erfahrungsmäßig bereits in der frühesten buddhistischen Erfahrung angelegt, insofern die Impermanenz aller Erscheinungen den radikalen Nicht-Substantialismus bedeuten mußte.

Die Grundfrage lautet eben: Gibt es ein permanentes Prinzip in der menschlichen Person oder nicht? Bei einer möglichen Antwort sind die Buddhologen 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.³¹

Aber nicht nur die Pudgalavadins versuchten, ein Prinzip der Kontinuität einzuführen, sondern auch die Sautrantikas. Sie argumentierten sogar, daß es die *khandhas* seien, die von einem Leben zum anderen transmigrieren 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 *nirvana* erlangt. Die späteren Yogacarins entwickelten diesen Ansatz zu einer Theorie der unzerstörbaren *dharmas*, die als Samen in einem un-aufhörlichen Strom gelten sollten. Wir könnten hier fortfahren, verschiedene Vorschläge aufzuzählen.

Im Blick auf die westliche Religionswissenschaft und auch neuere Studien in Indien selbst 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 Stcherbatsky, oder bei Georg Grimm gegen Heinrich von Glasenapp.³² Ananda K. Coomaraswamy versuchte zu beweisen, daß der Buddha und Sankara dasselbe gesagt hätten, der Erwachte nur *via negativa*, der

³¹. *Culamalunkyasutta*, Majjhima-Nikaya 63

³². Pratap Chandra, a.a.O., S. 112ff.

Vedantalehrer hingegen *via eminentiae*.³³ Diese Vergleiche, so möchte ich anmerken, sind nicht hilfreich, denn erstens projizieren sie spätere vedantische Entwicklungen zurück - zwischen dem Buddha und Sankara besteht immerhin ein historischer Zeitunterschied von mehr als 1000 Jahren - und außerdem hat der Buddhismus Sankara ganz erheblich beeinflusst. Zweitens werden hier die Begriffe Bewußtsein, Selbst, Person usw. auf unkritische und meist verschwommene 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 mehr umfassenden und vollkommen transzendenten Sinn nicht geleugnet habe, obwohl er mit Sicherheit das "Ich" als Zentrum des Anhaftens negiert hat.³⁴

Es gibt genügend Evidenz im Pali-Kanon, wo von einer koordinierenden Instanz der karmischen Eindrücke gesprochen wird, obwohl dies zweifellos nicht ein *unabhängiges* Selbst ist. Um nur einige Beispiele zu geben, möchte ich zunächst die berühmte Geschichte aus dem Bharahara-Sutta im Samyutta-Nikaya III anführen.³⁵ Der Buddha vergleicht hier den Menschen mit einem Wesen, das eine Last trägt (*bhara*), wobei es sich um eine Kombination der verschiedenen Faktoren des Anhaften-wollens handelt. Aber es gibt einen Träger der Last (*bharahara*) außerhalb der fünf Aggregat, und dies ist eine Art von "Person" (*puggalo*) mit einem unverwechselbarem Namen und einer unwiederholbaren Familiengeschichte. Die drei Arten der Begierde ergreifen die Last (*bharadana*), 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. Andere Texte, die eine Art "Selbst" ansprechen, finden sich im Dhammapada (160, 380), dem Mahaparinibbana-Sutta usw.

Es gibt ein moralisches Transzendieren des "Selbst" einer Person, die Befreiung erlangt hat, und dies ist das Erlangen eines "höheren Selbst",

³³. L.de Silva, *The Problem of Self in Buddhism and Christianity*, The Study Centre (Colombo) 1975, S. 55f.

³⁴. H.Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus, ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition*, in: *Buddhismus der Gegenwart* (Hg. H.Dumoulin), Herder (Freiburg) 1970, S. 18ff.; vgl. dazu auch M.Shimizu, *Das "Selbst" im Mahayana-Buddhismus in Japanischer Sicht und die "Person" im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Brill (Leiden) 1981, S. 15.

³⁵. Vgl. die Interpretationsgeschichte dieses Textes bei Pratap Chandra, aaO, S. 120f.

das frei von den samsarischen Fesseln ist, nach dem Mara, der Feind und Versucher, vergeblich sucht.³⁶

Noch interessanter ist ein anderer Gesichtspunkt, und zwar deshalb, weil wir uns hier möglicherweise historisch dem Urgestein der buddhistischen Bewegung ganz nahe wissen können: die Frage nach dem Selbstmord eines befreiten Menschen, eines *arhat*. Es stand völlig außer Zweifel, daß Selbstmord nichts bringt, denn man kann ja nur den Körper töten. Die karmischen Eindrücke (*sankhara/samskara*) würden erhalten bleiben, ja mehr noch, durch Selbstmord würde man zwei zusätzliche Probleme schaffen:

- a) eine Gewalttat würde nur weitere karmische Konsequenzen nach sich ziehen und
- b) eine kostbare Gelegenheit zur Dharma-Praxis in dieser selten zu erlangenden menschlichen Geburt würde vergeudet.

Wie verhält sich dies aber beim *arhat*, dessen *karman* doch ausgebrannt ist, so daß keinerlei negative Impressionen weiter in eine nächste Existenz hinübergehen könnten? Samyutta-Nikaya I,120f. (Marasamyutta 23) und II,344 (Khandhasamyutta 87) berichten die merkwürdige Geschichte, daß Mara, die Personifizierung karmischer negativer Einflüsse und Blockierungen, in einer düsteren Wolke umherirrt, um nach der "Seele" oder dem Wiedergeburt-Bewußtsein eines *arhat* zu suchen, der Selbstmord begangen hatte. Mara konnte aber natürlich nichts finden, denn der *arhat* war bereits unwiderruflich befreit, so daß kein "karmischer Rückstand" mehr anzutreffen war. Wie immer man das beurteilen mag, so zeigt die Geschichte deutlich, daß man im frühen Buddhismus offenbar nicht eine bestimmte Art von "kohärenter Substanz" leugnete, die nach dem Tod - d.h. unabhängig von den sich auflösenden Aggregaten - übriggeblieben war. Es ist überflüssig darauf hinzuweisen, daß der Buddha selbst vermutlich jede Antwort auf die Frage vermieden hätte, was diese kohärente Substanz ontisch sein könnte.

Was aber ist dieses "etwas", das den Körper nach dem Tod verläßt und entweder in einen neuen Körper eintritt oder ins *nirvana* eingeht? Der Buddhismus vergleicht den Vorgang bekanntlich mit einer Flamme, die letztlich ausgeblasen wird (*nir-vana*). Besonders in westlichen Inter-

³⁶. Eine Exegese der hier relevanten Passagen findet sich bei J. Perez-Reimon, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, Den Haag 1980, 278ff.

pretationen liest man oft von einer Auslöschung der Existenz dieses "etwas". Das aber ist falsch.³⁷ In Majjhima-Nikaya I,487ff fragt Vacchagotta den Buddha nach dem Schicksal des Erleuchteten nach dem Tode. Der Buddha stellt die Gegenfrage: Was widerfährt der Flamme, wenn sie ausgeblasen wird? Dies ist eine gute Frage, denn die Flamme ist Energie, die in einen Status der Potentialität oder in eine subtilere Wirklichkeitsebene zurückkehrt. Das ist nun keineswegs allein buddhistische Anschauung, sondern entspricht allgemein-indischer Wirklichkeitsdeutung. Auch im Vedanta wandert nicht eine grobstoffliche Substanz von Leben zu Leben, sondern Energie, zumal bereits in der Kausalitätstheorie des Samkhya (*satkaryavada*) die Wirkung in der Ursache immanent ist, wie wir oben gesehen hatten. Diese innere Kausalitäts-Verknüpfung gilt 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, wie auch Mundaka Upanisad III,2 und andere Texte lehren.

Weiterhin entwickelten die Buddhisten auf dem Hintergrund der berühmten Schrift *Milindapanha* die Theorie von *bhavanga*, die ihren Weg in den Abhidamma fand und von Buddhaghosa übernommen wurde. Darunter verstand man einen kausalen Faktor der Existenz, eine Art "Lebens-Kontinuum"³⁸ zwischen zwei Geburten. Später wurde diese Anschauung von Anuruddha, einem singhalesischen Mönch im 11. Jh., zu einer Art Daseins-Strom-Lehre weiterentwickelt.³⁹

Wenn wir also im Buddhismus nach "Selbst", "Person", „Bewußtsein“ und Weiterexistenz derselben nach dem Tode fragen, so gilt es zu bedenken, daß man verschiedene Wirklichkeitsebenen unterscheiden muß. Es gibt subtile Ebenen, auf denen Wesenheiten als "etwas" erscheinen, nicht aber als unabhängig existierende Seiende, wie etwa im Fall der Manifestation latenter energetischer Prozesse. Deshalb zeigt wohl der Mittlere Pfad des Buddha (*majjhima patipada*) nicht nur die Unaussprechlichkeit der Wirklichkeit an, sondern könnte auf das hinweisen, was man heute die Komplementarität der Wirklichkeit nennt.

³⁷. Pratap Chandra, aaO, S. 125, weist auf den berühmten Artikel von O. Schrader hin: On the Problem of Nirvana, in: J.P.T.S 1904f., S.163.

³⁸. E. Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, 132

³⁹. de Silva, aaO, S. 48

In diesem Sinne entwickelten die Sautrantikas ihre *samtana*-Lehre von der Kontinuität. Hierbei gelten die *vasanas* als Eingravierungen in das Bewußtseinskontinuum, die Strukturen hervorbringen. Dies ist die Grundlage für die späteren Entwicklungen im Yogacara-System mit seiner berühmten Lehre vom Speicherbewußtsein (*alayavijnana*). Für die Sautrantikas ist das, was eine Wahrnehmung ermöglicht, nun nicht mehr die bloße Berührung oder Kontakt (*sparsa*), sondern die Koordination von Subjekt und Objekt (*sarupya*), d.h. eine strukturierende Beziehung. Die Sammitiyas sprechen durchaus von einer gewissen Unabhängigkeit der Person, und die Pudgalavadins schließlich sind mindestens bis zum 7. Jh.n.Chr. eine einflußreiche Schule in Nordwest-Indien gewesen,⁴⁰ was wohl kaum möglich wäre, wenn man sie der glatten Heterodoxie hätte zehren 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.

Wir kommen jetzt zum entscheidenden Punkt. Eine der Grundlehren aller buddhistischer Schulen ist *paticcasamuppada/pratityasamutpada*, das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Zwei Verbindungsglieder in der 12-teiligen *nidana*-Kette sind für uns hier von Interesse, nämlich Bewußtsein (*vinnana/vijnana*) und Individualität (*nama-rupa*). Was aber ist Bewußtsein?

Ganz offensichtlich sind sowohl die *sankharas* als auch *vinnana* die Faktoren, die die Kette der Wiedergeburten weiterführen.⁴¹ Die *sankharas* (skt. *samskaras*) sind psychische Formkräfte, d.h. karmische Willensakte oder mentale Faktoren, die den Charakter einer Person ausmachen. An einigen Stellen⁴² werden *sankhara* und *sancetana* gleichgesetzt, was für die mentale Präfiguration einer bestimmten oder intentionalen Handlung gelten kann. Auf Grund der Körperlichkeit (*kaya-vinnatti*) entstehen infolge der Willensaktualisierung (*kaya-sancetana*) heilsame oder unheilsame karmische Eindrücke, die den Bewußtseinsstrom formieren. *Sancetana* ist hier der Wille, der sich in körperlichen, sprachlichen oder mentalen Akten (*kamma*) manifestiert, denn der Willensimpuls ist Ursache für die Tat. Da *sancetana* und *cetana* gleichbedeutend sind und der Begriff analog zu *sankhara* in An-

⁴⁰. N. Dutt, *Mahayana Buddhism*, Motilal Banarsidass (Delhi) 1977

⁴¹. Im *Mahatanhasankhayasutta* (Majjhima-Nikaya 38) beginnt die *nidana*-Kette, anders als im *Nidanassutta* (Samyutta-Nikaya XII,2) mit *vinnana*.

⁴². Anguttara-Nikaya II,157f.

guttara-Nikaya I,122 (Dreier Buch, 3.Kapitel) gebraucht wird, und da weiterhin beide Begriffe mit den entsprechenden Gliedern in der Kette des gegenseitig bedingten Entstehens (*patikasamuppada*) identisch sind, ist hier bereits ein spezifisches Bewußtseinsverständnis angedeutet, das bei aller momentanen Augenblicklichkeit auch eine Basis für Kontinuität in der Ursache-Wirkungs-Verknüpfung anzeigt.

Dies führt uns direkt zum spezifisch buddhistischen Verständnis der Beziehung zwischen Wille und Handeln im Unterschied zur Anschauung der Jainas vom *karman* als einer Art materieller Substanz.⁴³ Für die Buddhisten ist das Handeln Resultat eines mentalen Prozesses (*cetana*), der die anderen Aggregate bestimmt. Aus diesem Grunde ist *vinnana* nicht nur ein Aggregat unter anderen, sondern kann ihren Fluß auf Grund der karmischen Konditionierungen kontrollieren. Darum ist Bewußtsein das Zentrum der Freiheit, die Voraussetzung für den ganzen buddhistischen Pfad als Heilsweg ist. So heißt es zu Beginn des Dhammapada: *manopubbangama dhamma* - alles wird vom Bewußtsein gelenkt.

In der Tat, bereits im frühen Buddhismus übernimmt *vinnana khandha* die Funktion, die andere Traditionen mit einem Selbst oder der Person verbinden. Diese These wird unterstützt durch einen Blick in Rhys Davids' Pali-English Dictionary, wo das Spektrum des Begriffs klar ersichtlich wird: *vinnana* ist verbunden mit fünf verschiedenen Zusammenhängen - es ist eines der Aggregate (*khandha*), es wird als eines der Elemente (*dhatu*) betrachtet, ist eines der Glieder in *patikasamuppada*, ist eine Art Lebensgrundlage (*ahara*) und ist schließlich bezogen auf den Körper (*kaya*). Dem scheinen zwei unterschiedliche Konzepte zugrunde zu liegen.

- Das eine wäre *vinnana* als empirisches Bewußtsein, das von Sinneindrücken, dem Sinnesorgan und dem Objekt der Sinneswahrnehmung abhängig ist.
- Das andere wäre *vinnana* als ein in sich selbst individuiertes Kraftfeld, das einem sehr subtilen Körper vergleichbar wäre.

Der erste Vorstellungskomplex ist die allgemein akzeptierte Basis für die buddhistische Wahrnehmungstheorie. So heißt es dazu in Majjhima-Nikaya III,281: *cakkhun capaticca rupe ca uppajjati cakkhuvinna-*

⁴³. Pratap Chandra, aaO, 188ff.

nam tinnam sangati phasso („gegründet auf das Auge und verbunden mit einem Objekt des Sehens entsteht ein Augen-Bewußtsein“). Die Koinzidenz der drei ist die Wahrnehmung. Das gleiche gilt für die anderen Sinne, so daß wir sechs Sinnesbewußtseine haben, einschließlich *manovinnana*, das nach Majjhima-Nikaya I,295 die anderen so koordiniert, daß eine durch verschiedene Sinne vermittelte Gesamtwahrnehmung möglich wird.⁴⁴ Andernfalls würden wir unterschiedliche Welten von Formen, Farben, Klängen usw. durch die verschiedenen Sinnesorgane wahrnehmen. Während also die mit den Sinnen verbundenen Bewußtseine im wesentlichen passiv sind, da sie von dem Sinnesorgan abhängen, ist *manovinnana* ein aktiver Koordinator,⁴⁵ der als Subjektivität bezeichnet werden kann und durchaus so etwas wie ein "Selbst" ist.⁴⁶ Was bedeutet nun diese Subjektivität für die *anatta*-(Nicht-Selbst)-Lehre und somit für unsere Frage nach dem Bewußtsein bzw. dem, was eigentlich von Leben zu Leben weiterwandert?

Der zweite Begriff, *vinnana* als individuierter subtiler Körper, hat direkt mit der karmischen Verbindungen zwischen zwei Geburten zu tun. Man nimmt an, daß *vinnana* im Moment der physischen Kopulation der Eltern von außen in die Gebärmutter eingeht. Nach dem Mahanidana-Suttanta des Digha-Nikaya II,63 ist diese Herabkunft von *vinnana* (*okkamissatha*) die Voraussetzung für die Formation des nächsten Gliedes

⁴⁴. Im *Mahatanhasankhayasutta*, Majjhima-Nikaya 38, wird erklärt: Durch das Auge (*cakkhu*) und die Objekte des Sehens (d.h. Formen und Gestalten, *rupa*) entsteht Erkenntnis, nämlich die Seh-Erkenntnis (*cakkhu-vinnana*). Das gleiche gilt entsprechend für die anderen Sinne. Und nun weiter: Durch das Denken (*mano*) und die Wirklichkeitsmomente (*dhamma*) entsteht Erkenntnis, nämlich die Denk-Erkenntnis (*mano-vinnana*). Aber was ist das? Ein Erkennen, das sich von der unmittelbaren Einflußnahme der fünf Sinne befreit hat, das z.B. den endlosen Raum ebenso wie die Qualität des Nicht-Existierens erschließen kann. (*Mahavedallasutta*, Majjhima-Nikaya 43)

⁴⁵. Milindapanha II,3,7 diskutiert die Frage nach dem Wesen von *manovinnana* ausführlich: Wo etwa eine sinnliche Wahrnehmung geschieht, entsteht *nachfolgend* ein *mano-vinnana*. Dabei ist das eine aber nicht Resultat oder Produkt des anderen. Nagasena wird gefragt, auf welche Weise dann das Verhältnis beider zu bestimmen sei, d.h. wie denn genau *mano-vinnana* entsteht, und er gibt eine eindruckliche bildhafte Antwort: Weil es eine Neigung (*ninnatta*), ein Tor (*dvaratta*), eine Gewohnheit (*cinnatta*) und eine Praxis (*samudacaritatta*) diesbezüglich gibt. So wie nämlich das Wasser auf einer schiefen Ebene chreodisch durch frühere Wasserläufe in Bahnen gelenkt wird und nun in den einmal vorgeprägten Vertiefungen und Taleinschnitten fließt, so folgt ein *mano-vinnana* in den Bahnen, die z.B. durch eine Seh-Wahrnehmung (*cakkhu-vinnana*) gezogen und präjudiziert worden sind. *Mano-vinnana* ist also bedingt, aber auch relativ eigenständig gegenüber der durch Sinne vermittelten Perzeption.

⁴⁶. Eine Analyse entprechender Texte findet sich bei Perez-Reimon, aaO, S. 61, 69, 118.

im Prozeß des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit, nämlich *nama-rupa* (Name und Gestalt). Interessant ist hier auch der Text in Digha-Nikaya XV,21: Wenn *vinnana* nicht in den Mutterleib eingehen würde, könnte sich *nama-rupa* nicht bilden; und wenn *vinnana* den Fötus vor der Geburt wieder verlassen würde, wäre *nama-rupa* bei der Geburt auch nicht vorhanden. Das bedeutet, daß *vinnana* also eine relativ unabhängige Voraussetzung und Kondition für das neue Leben ist. *Nama-rupa* stellt umgekehrt einen Ankergrund für *vinnana* dar⁴⁷, und abhängig von den sechs Elementen gibt es eine Herabkunft des Bewußtseins in die Gebärmutter (*gabbhassavakkanti*)⁴⁸. Interessant ist hier der Unterschied zwischen *nama* als Funktion mentaler Faktoren in einer Person, die in Beziehung zu den anderen Aggregaten steht und von diesen abhängig ist, und *vinnana*, das hier als Voraussetzung für die ganze Kette erscheint und ihr darum jenseitig sein muß. Könnte man nicht sagen, daß *vinnana* hier als abhängiger Faktor in einer unterschiedlichen Ordnung von Subtilität erscheint? Dann aber wandert nicht nur *kamma* von Geburt zu Geburt, sondern eben auch *vinnana*.

Um sicher zu gehen, sei angemerkt: Bewußtsein (*vinnana*) ist auch hier nicht eine unabhängige Entität, sondern eine Funktion oder Kapazität, vielleicht eine alldurchdringende latente Energie, die unter bestimmten Bedingungen und in Abhängigkeit von anderen Faktoren aktualisiert wird, wie wir sowohl aus der Wahrnehmungstheorie als auch mittels der Vorstellung vom Herabkommen dieser Energie in den Mutterschoß erschließen können. So vergleicht das Samannaphalasutta⁴⁹ *vinnana* 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. Die damit vorgelegten Argumente würden auch eine kohärente Interpretation der Geschichte vom Selbstmord des *arhat* ermöglichen, wo ja, wie wir sahen, nach einer subtilen Energie oder einem subtilen Feld gefragt wird.

Vinnana ist also nicht ein unabhängiges Selbst, sondern leer (*sunya*) hinsichtlich substantieller Selbst-Natur (*svabhava*). Es ist eine strukturierende Potentialität, die formt und geformt wird im Prozess des Ent-

⁴⁷. Pratap Chandra, aaO, 192. Sein verallgemeinernder Satz: "What jiva does in Jainism for the perpetuation of personality, *vinnana* does in early Buddhism" (191), ist jedoch eine zu grobe Vereinfachung.

⁴⁸. Anguttara-Nikaya I,176

⁴⁹. Digha-Nikaya II,83f.

stehens und Vergehens. Aus diesem Grunde kann *vinnana* 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, wäre die Frage, ob es sich hier um ein individuelles *vinnana* handelt, das in einzelnen Individuen unterschiedlich ist, nicht sinnvoll.

Aber genau dies sind die Probleme, die in philosophischen Kreisen diskutiert wurden, die ein neues Paradigma der buddhistischen Geistesgeschichte hervorbringen sollten: das Mahayana. Die Idee der Leerheit aller Erscheinungen (*sunyata*) bei den Madhyamikas und des Speicher-Bewußtseins (*alayavijnana*) bei den Yogacarins sind Konsequenzen, die sich aus den früheren buddhistischen Anschauungen und Entwicklungen ergeben.

b) Entwicklungen im Mahayana

Der frühe Buddhismus lehrte Nicht-Selbst hinsichtlich der Person auf der Basis der Grundintuition von Impermanenz, aber hinsichtlich der Außenwelt, d.h. bezüglich der *khandhas* und *dhatas*, 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 Mahayana-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 trans-rationalen Bewußtseinserfahrung 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 Mahayana-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 wä-

re. 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 (*nihsvabhava*) 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 Bewußtsein 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 keinen abgrenzbaren Ursprung oder kein 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 positiv darüber ausgesagt wird, ist in den verschiedenen Schulen unterschiedlich.⁵⁰

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 verbinden

⁵⁰. Vgl. Stcherbatsky, *Buddhist Logic* Vol.I-II, Dover (New York) 1962; T.R.V.Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Unwin (London) 1980; N.Dutt, aaO, bes. S.178ff.; M.Schott, *Sein als Bewußtsein. Ein Beitrag zur Mahayana-Philosophie. Materialien zur Kunde des Buddhismus* H.20, Winter (Heidelberg) 1935, S. 16ff.

des Bewußtsein (*manas*)⁵¹ und schließlich die fundamentale Bewußtseinsebene, 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), und 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 Bewußtseinsebenen nur in gegenseitiger Abhängigkeit existieren. Auch dieses sogenannte "Selbst" existiert nur in Abhängigkeit von den physischen Aggregaten und dem Bewußtsein. Deshalb sind "Ich" oder "Selbst" nur Bezeichnungen für den andauernde 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 - in 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

⁵¹. Man nennt es auch *klista mano-vijnana*, denn der Vorgang verunreinigter Ideation schreitet in ihm unablässig voran, während *alayavijnana* eine unbestimmte Objektivität anzeigt. Diese Bewußtseinsform stellt die determinierten Kategorien bereit, die Notwendig sind, damit die sechs Sinnesbewußtseine (*pravrtti-vijnana*) mit dem *alayavijnana* verbunden werden können. Für eine detaillierte Analyse vgl. A.K. Chatterjee, *The Yogacara Idealism*, Motilal Banarsidass (Delhi) 1975², S.101ff.

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 Reflektion 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 Bewußtseinsebenen 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 Wesenseinheit 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.⁵²

⁵². Candrakirti, *Madhyamakavatara*bhāṣya, zit.n. Wilson, aaO, S. 4f. Anm.5

Wir kommen nun zu einer sehr wichtigen Schule, die sich neben den philosophischen Abhandlungen von Vasubandhu und Asanga (beide ca. 320-390 n.Chr.) vor allem auf das Lankavatara-Sutra stützt. Hinsichtlich dieses Mahayana-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:⁵³

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 zur 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 Bewußtseinssebene gemeint. Diese bezeichnen verschiedene Funktionen, während *citta* das Prinzip der Vereinheitlichung ist, durch die alle diese Aktivitäten auf ein einziges Subjektzentrum bezogen werden.⁵⁴ *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... Karman* wird durch Bewußtsein akkumuliert und von der analytischen Funktion des Bewußtseins strukturiert *..jnanaena ca vidhiyate*.⁵⁵ Die Folge davon ist, daß *citta* gleichsam eingehüllt wird von der Wolke der karmischen formativen Eindrücke (*vasana*), die Suzuki trefflich "Gewohnheits-Energien" nennt.

⁵³. D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, Routledge (London) 1930, S. 254

⁵⁴. Suzuki, aaO, S. 248

⁵⁵. Lankavatarasutra 158,3, zit. nach Suzuki, aaO, S. 401.

Im frühen Buddhismus nannte man solche formativen Bewußtseins-Elemente *caittas* oder *cetasikas* 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.⁵⁶

Ich möchte einige sehr eindrucksvolle Passagen aus dem Lankavatara-Sutra zitieren, die das eben Gesagte verdeutlichen.⁵⁷

"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) Und weiter:

"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 trichter Mensch nach dem Sitz des lieblichen Kluges 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 denselben 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 *dhatu*s 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 Erscheinungs-

⁵⁶. A.K. Chatterjee, aaO, S. 113

⁵⁷. Lankavatarasutra, Sagathakam 754ff. zit. nach Suzukis Übersetzung, Prajna (Boulder) 1978, S.283.

wirklichkeit jenseitig ist, und darum gilt: *cittam hi sarvam*⁵⁸. 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 Potentialität.

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 (*pratityasamutpada*) werden auf das Bewußtseins 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 Bewußtseinseindrucke als strukturierende Elemente enthält (*alaya-vijnana*) und den aktiven manifesten Bewußtseinsprozessen wie Empfinden, Wahrnehmen, Denken usw. (*pravrttivijnana*).⁵⁹ 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.⁶⁰ Dies ist auch eine Brücke über die Zeitmodi hinweg, eine Brücke, unter der die unterschiedlichen Inkarnationen und Reinkarnationen eines Wesens zusammenfließen.

⁵⁸. Lankavatarasutra, Sagathakam 134

⁵⁹. Madhyantavibhagabhasya (ed. und transl. by G.Nagao, p.21, zit. nach J.P.Keenan, The Meaning of Christ. A Mahayana Theology, Orbis (Maryknoll) 1989, p.157)

⁶⁰. Garma 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 durchtränkt ist, zu tun, frei von jedem Anhaften." (The Buddhist Teaching of Totality, Allen & Unwin (London) 1972, S. 116f.)

"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 Potentialität, 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* (Schoß 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 handle, 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 (*bhutamoti*), *nirvana*, Nicht-Geburt, Nicht-Erscheinung, Nicht-Verlangen (*apranihita*) 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..."⁶¹

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 *alaya* (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

⁶¹. Lankavatasutra II, 78 (XXVIII, zit. n. Suzuki, S.69.)

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 substantialisierten mentalen Phänomen - und das wäre genau das, was man im Mahayana eine inhärente Existenz oder ein "Selbst" nennt! Auch die Leerheit muß entleert werden (*sunyata*). Was übrig bleibt, ist der kontinuierliche Prozeß des Entleerens. Das ist die Natur oder besser das *Ereignis* des Bewußtseins, sein letzter Grund, der natürlich ein Nicht-Grund ist.

4 Zusammenfassung

Ich werde hier nicht versuchen, eine Synthese der indischen hinduistischen und/oder buddhistischen Anschauungen von Bewußtsein, Selbst und Reinkarnation zu formulieren, sondern nur einige Implikationen des Gesagten für die „Wege zum inneren Selbst“ oder das Geistestraining auf der Basis der Lehre von Bewußtseinsebenen im Mahayana-Buddhismus zusammenfassend beschreiben.

1. Der Kern aller buddhistischen Philosophie - und mit einigen Modifikationen auch der nicht-dualistischen Systeme im Hinduismus (wie Advaita Vedanta, Kashmir Saivismus usw.) - 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 früherer 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 Prasangika-Madhyamika-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 Potentialität 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 Bewußtseinsstufe 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.

Diskussionszusammenfassung zum Vortrag von M. von Brück

Verbindung zwischen fernöstlicher und abendländischer Mystik/Bewußtseinsniveau (P.R. Sahn). Gibt es Verbindungen zwischen abendländischer Mystik, dem Suffismus, der Kabbala und den fernöstlichen Vorstellungen des Nirvana, quasi einen gemeinsamen Nenner? Wäre es gar denkbar, daß man Verknüpfungen mit der heutigen Zeit, z.B. der Psychologie Carl Gustav Jungs, seinen Bewußtseinsniveaus herstellt. (Sie hatten z.B. drei genannt, als Sie über die hinduistische Gedankenwelt sprachen)? Vielleicht gibt es beispielsweise bei Buddha (obwohl sein 8-facher Weg ja wohl nicht bedeutet, es seien 8 Bewußtseinsniveaus zu durchschreiten, bevor man zur Erleuchtung gelangt) hierzu direkte Anweisungen zum Handeln. Von denjenigen, die sich mit diesen Fragen befassen, wird von mehreren Bewußtseinsniveaus gesprochen, etwa Ken Wilber (ich weiß nicht, wie anerkannt er ist). Er hat offensichtlich einen wichtigen Einfluß auf die heutige subliminale Kultur der

Esoterik. **Antwort:** Zunächst zu Wilber. Ich teile viele seiner Beobachtungen, allerdings wenn man ins Detail schaut, etwa bei den Philosophen, sind die Zusammenhänge wohl komplizierter, z.B. auch, was diese schematische Abfolge der Bewußtseinsstufen angeht. Bei nüchterner Betrachtung passiert vieles gleichzeitig, anstatt in Stufen. Was sie aber zuerst sagten, ist natürlich interessant. Die Verbindung mit unserer europäischen Geisteswelt: Die habe ich während des Vortrages nicht nur implizit, sondern explizit, ohne daß ich mit Namen operiert hätte, schlicht und einfach dadurch vollzogen, daß ich übersetzt habe. Ich habe nicht in Sanskrit gesprochen, aber selbst wenn ich das getan hätte, auch dann hätte ich übersetzen müssen aus dem Sanskrit von vor 2000 Jahren in die heutige Zeit. Ich habe deutsch gesprochen und mich ständig bemüht, deutsche oder lateinische Begriffe zu finden. Allein damit habe ich schon interkulturelle Synthese geleistet. Wie in allen Kulturäußerungen, so auch nicht in der Religionsgeschichte, gilt, daß Religionen für sich allein stehen. Angst vor Synkretismen? Jeder Übersetzungsprozeß ist ein Synkretismus. Denn wir übersetzen bestimmte Wahrnehmungsmuster, die sich versprachlicht haben, dann auch in Bildern, und meinen, wir würden Äquivalente erzeugen. In Wirklichkeit erzeugen wir assoziativ neue Wahrnehmungsstrukturen, und bei jedem von uns löst es aufgrund seiner persönlichen Wahrnehmungsmatrix Verschiedenes aus. Da jede Übersetzung bereits einen solchen interkulturellen Verschmelzungsprozeß auslöst, muß man sehr behutsam damit umgehen. Wenn ich z.B. einfach gesagt hätte, das Bewußtsein der Buddhisten sei absoluter Geist, dann ist für uns Abendländer dieser Begriff durch die Hegel'sche Philosophie besetzt, selbst wenn es nur unbewußt erfolgte. Einerseits ist also darauf zu achten, daß das Fremde des Fremden stehen bleibt und nicht gleich vereinnahmt wird (d.h. eine Art geistesgeschichtlicher Kolonialismus betrieben wird), auf der anderen Seite aber eine verständliche Sprache gefunden werden muß. Wenn man dann mit diesem Bewußtsein die europäische Geschichte anschaut und nach Äquivalenzen sucht, z.B. zwischen der lateinischen, der griechischen und der deutschen Sprache, dann wird man fasziniert feststellen, welche strukturellen Ähnlichkeiten auftreten, die z.T. verblüffend anmuten. Ich habe viele Arbeiten dazu verfaßt, u.a. zum Thema Trinitätslehre, die christlich so sperrig ist (und so komisch), aber für die nicht-dualistische Struktur des östlichen Denkens einen fantastischen Anknüpfungspunkt liefert und die ja nicht zufällig aus der platonischen Tradition kommt. Also ich sehe im Neoplatonismus Plotins, und seine Gedanken sind sehr stark in unsere Erkenntnistheorie eingeflossen,

über Augustinus und die Mystiker des Mittelalters, sehr enge Anknüpfungspunkte. Manches von dem, was ich versucht hatte zu sagen, als Übersetzung buddhistischer Begriffe, habe ich ähnliche Muster bei Nikolaus von Cues gefunden, diesem großen Philosophen aus dem 15. Jahrhundert, der interessanterweise in einer Person auch Kirchenmann, Mathematiker und Kardinal war und sich Gedanken über genau diese Fragen gemacht hat und der in einer seiner fantastischen Schriften (sie kennen wahrscheinlich seine Idee von der coincidentia oppositorum) vom Zusammenfall der Gegensätze schreibt und Gott darin definiert. Wenn angesichts dieses nichtdualistischen Denkens ich nun einen Begriff finden sollte für das, was man traditionell immer Gott genannt hat, dann fällt mir eigentlich nur eine Formel ein und die heißt: non aliud, das Nicht-andere. Wenn Sie versuchen, das Nicht-andere zu denken, dann kommen sie durch diese Negation in einen Strudel des Denkens, der vergleichbar ist nur einem Koan (und so fing ich meine Bemerkungen an), der die Identität alles Seienden deutlich macht, aber gleichzeitig die Differenziertheit. So finden Sie also doch ganz erheblich interessante Anknüpfungspunkte in der westlichen Tradition, und wenn Sie etwa bei Meister Eckhart nachschauen (das ist ja nun schon sprichwörtlich), auch viele Theologen beschäftigen sich mit ihm, wenn Eckhart seine Bewußtseinserfahrung mitteilt, so benutzt er abstrakte Formulierungen, aber auch sehr konkrete, z.B. wenn er sagt: „...das Auge, mit dem Gott mich schaut, ist dasselbe Auge, mit dem ich Gott schaue... „. Hier ist diese Einheit des Schauens, eingebunden in gegenseitige Abhängigkeit, zu erkennen, auch bei den Chinesen im Taoismus oder im arabischen Raum im Suffismus (der aus indischen Quellen gespeist wird). Ich meine, es gibt Bewußtseinserfahrungen, soweit wir dokumentierte Geschichte zurückverfolgen können.

Quantentheorie und östliches Denken (T. Görnitz). Herr von Brück, als ich Ihnen zuhörte, hatte ich fast das Gefühl, der Verlag hätte Ihnen mein Buch-Manuskript „Quanten sind anders“ zugeschickt, das gerade fertiggestellt wurde. Ich versuche darin deutlich zu machen, daß die Quantentheorie als eine Physik der Beziehungen verstanden werden kann. Und sehr viele der Figuren, die Sie hier beschworen haben, werden für den, der sich intensiv mit Quantentheorie befaßt, so natürlich, daß ein Hauch von Fremdheit auftritt. Meine Frage ist nun, wie ist zu erklären, daß die Quantentheorie sich auf dem Boden des abendländischen Denkens entwickelt hat und nicht im Osten? Wir hatten erst eine Physik der Objekte, um dann zu Beginn unseres Jahrhunderts, als die

experimentellen Messungen genauer wurden, daß wir damit verbundene Fehler nicht mehr ignorieren durften und als die Theorien so gut wurden, daß sie nicht mehr als schlicht gut geraten hingenommen werden mußten, da sind die Physiker quasi gegen ihren Willen gezwungen worden, die Quantentheorie zu entdecken. Wieso auch entspringt dem östlich geprägten Denken, dessen Struktur sich in der Quantentheorie widerspiegelt, nicht auch das Bestreben Wissenschaft zu betreiben?

Antwort: Das ist eine hochinteressante Frage, und ich kann sie letztendlich nicht beantworten. Wir haben darüber lange debattiert. Ich habe nur folgende wohl unzureichende Erklärung, die vielleicht eine Schneise in dieses schwierige Terrain anbietet. Die Entdeckung der Quantentheorie und überhaupt die Entwicklung zur modernen Physik setzt ja doch voraus, die Natur nicht nur verstehen, sondern auch verändern, manipulieren, beherrschen zu wollen. Das geht durchaus zurück auf die Bibel. Ein solches Interesse haben weder die Inder noch, und von wenigen Perioden abgesehen, die Chinesen entwickelt. Es liegt an ihrem Weltbild. Sie haben zwar Konstruktionen gekannt, aber keine Triebkraft aufgebracht, die externe Welt zu verändern. Man sehe sich z.B. die indische Geistesgeschichte an (die chinesische ist da ein wenig anders, ich versuche es einmal nur für die indische Variante): Dort konnte man zwar den Schiffsbau, aber, viel intensiver ausgebaut, eine Liebeskunst, eine Entwicklung in Richtung der Medizin, stets mit dem Impuls, sich selbst zu erkennen, den Weg nach innen zu beschreiben. Was die externe Welt anbietet, ist eher gleichgültig. Und das ist ganz spannend. Beispielsweise der indische Tempelbau! Obwohl der Tempel ihr Leben so wesentlich bestimmt hat, haben sie soz. nichts Gescheites erfunden, sei es an Gewölben oder Ähnlichem. Sie haben Steine aufeinandergetürmt, sehr schön ziseliert, aber architektonische Leistungen besonderer Art haben sie nicht vollbracht. Es ist die Rückwendung in die Höhle, zu sich selbst: Wege zum inneren Selbst.

Erfindergeist der westlichen Welt (H. Rahmann): Vielleicht sind die erwähnten Phänomene einfach evolutionsmäßig zu verstehen. Entdeckungen technischer Art sind evtl. auf unseren geographischen Raum zurückzuführen, wo der Mensch aufgrund der jahreszeitlichen Wechsel gezwungen war, sein Leben zu planen, um zu überleben: im Hochsommer mit Nahrungsmitteln usw. gesegnet, wenige Monate später kamen Kälte, Schnee und Eis. Es war eine Notwendigkeit für die Evolution dieses Teilbereichs der Menschheit, vorzusorgen. So haben sich über Generationen hinweg Populationen entwickelt, die diesen techni-

sierten Weg gegangen sind. **Antwort:** Das ist zweifellos ein wesentlicher Faktor. Er erklärt insbesondere die Entstehung des Zeitbewußtseins und auch Unterschiede in den Religionen. Aber es ist noch kein hinreichender Grund. Man muß etwa sehen, daß bei den großen Flußzivilisationen, z.B. in Nordchina am Gelben Fluß, die klimatischen Bedingungen ähnlich den unseren waren, wo sich also schon im Konfuzianismus und im Taoismus entsprechende Zeitphilosophien entwickelten, woraus aber dann doch keine ausgeprägte technische Zivilisation entstand, die dann ja auch die Wissenschaftsgeschichte wesentlich beeinflußt hätte. Aber sie sind stehengeblieben. In der Dsung-Periode entstanden Staaten in China, die einigermaßen stabil waren, die auch entsprechende Flotten bauten, zum Teil Riesenschiffe, aber viel zu groß, als daß sie praktisch gewesen wären. Warum so groß? Die Flotte diente hauptsächlich der Repräsentation und nicht der militärischen Effizienz, Wertemuster also, die anders waren als unsere abendländischen. In Europa hat sich die Wissenschaft emanzipiert, es entstand, anders als in Fernost (Indien, China), so etwas wie eine paneuropäische Wissenschaftskultur. Natürlich wäre jede Monokausalität ganz falsch, aber wesentliche Gründe sind in den geopsychologischen Phänomenen zu suchen: gemäßigte Klimate fördern eine andere Haltung zwischen Mensch und Welt bzw. Gott als tropische Klimate.

Entdimensionalisierte Kultur/Religion für den Raumfahrer der Zukunft (P.R. Sahn). Welche Werteskala, welche Wertvorstellungen und welche innere Haltung wird der zukünftige Raumfahrer bzw. etwa der Mars- oder Raumkoloniebesiedler mit auf den Weg nehmen sollen? Eine Art objektivierte oder entdimensionalisierte Kultur/Religion wäre doch das Passende? **Antwort:** Das hängt an so vielen Dingen, daß Voraussagen schwer fallen. Grundsätzlich ist zunächst wenig Gescheites zu dieser Frage aus der Vergangenheit zu schöpfen. Dazu kennen wir einfach zu wenig Menschheitsgeschichte, zu wenig kulturbildende Parameter und daraus abzuleitende Paradismen zum Thema Menschwerdung. Obwohl Fossilien vorliegen, z.B. zur Begräbniskultur vor 30.000 Jahren, so ist es wahrscheinlich doch ganz anders gewesen, als wir es uns heute zusammen reimen. Die letzten besser verbrieften 3000 Jahre ist ja nur die Spitze des langen, langen Prozesses, einschließlich der Sprach- und Kulturentwicklung. Was wir heute genauer sehen, vielleicht die letzten 300 bis 400 Jahre, ist von zahlreichen Prozessen bestimmt worden: Da gibt es kulturelle Verschmelzungen, die gelingen und solche, die zunächst gelingen und in der nächsten Generation wie-

der auseinanderbrechen usw. usf. Die Auswahl von Marsfahrern, -besiedlern wird in diesem Sinne ungeheuer schwierig. Das hängt an psychologischen Bedingungen, an der Art, wie Leute ausgewählt würden, oft auch an Zufälligkeiten, oder an Machtstrukturen in Gebilden wie z.B. einer 6-köpfigen Besatzung oder auch einem 6 Millionen-köpfigen Volk. Warum sollen etwa die 6 aus verschiedenen Kulturen stammenden Mars-Astronauten nicht jeder seinen Altar mitnehmen, an denen sie ihre Götter verehren und in ihrer jeweiligen Sprache beten können. Dann werden sie mit einem guten Gefühl auch die Sprache der Mathematik gemeinsam lösen können. Wenn sie aber die eigene Kultur-Ebene ausschalten müßten, käme es zu psychosozialen Stress, so daß dann auch die Kommunikation in der objektiven Formel-Ebene nicht mehr klappte. Dazu gibt es Beispiele, etwas aus Forschungsteams in den USA: ich habe so etwas einmal in Stanford mitgemacht. Wir programmieren uns selbst. Es ist ja nicht so, daß die Kulturgeschichtsentwicklung, etwa die Interkulturalität, voraussagbar abläuft. Nein, das, was wir verstehen und was wir an Gedanken, an Ideen und Vorstellungen einspeisen, ist selbst Teil des Prozesses, d.h. unser Denken, die Thesen, die wir aufstellen, sind selbst formativ für diesen Prozeß. Wenn ich also behauptete, „clash of civilisation“ sei unvermeidlich, dann beschwöre ich das herauf. Wenn ich aber lehre, daß es möglich sei, Formen zu finden, in der unterschiedliche Menschen, also beiderlei Geschlechts, mehrerer Sprachen, diverser mentaler Horizonte, unterschiedlicher Religion usw. miteinander auskommen können und daß so ein Versuch ein spannendes Unterfangen darstelle, dann motiviere ich ganz einfach. Und das wiederum wirkt reziprok. Und deshalb hängt es wesentlich auch daran, wie eine solche Gruppe sich selbst konditioniert.

Quantentheorie/Bewußtseinszustand (P.R. Sahn). Quantentheorie versus Bewußtseinszustand. Abschließend hieß es bei Ihrem Kommentar zur Anmerkung von Herrn Görnitz“non-aliut“! Wäre dieses stets bleibende „Nicht-andere“ etwa vergleichbar den unendlich vielen Energiezuständen in einem Festkörper? Das Bewußtsein wäre demnach nicht homogener Konsistenz, sondern wäre (ähnlich dem Bild der quasi-konvektiven Temperaturänderungen der Hintergrundstrahlung im Kosmos) in mannigfacher Variation (von Mensch zu Mensch vielleicht, abhängig von Erfahrungszuständen...) zu erleben. **Antwort:** Wir haben viele Aussagen über das Denken gemacht, über unsere Denkprozesse also, wie wir sie selbst wahrnehmen. Der Buddhismus versucht über-

haupt nicht, der Hinduismus vielleicht ein wenig, etwas auszusagen über das, was die Wirklichkeit ist. Wer erkenntnistheoretisch geschult ist, weiß, daß alles, was wir über die Wirklichkeit sagen, genausoviel über uns selbst aussagt, mit anderen Worten, wir befinden uns in einem erkenntnistheoretischen Käfig, wir übertragen unsere eigenen Denkstrukturen auf die Wirklichkeit (was nicht bedeutet, daß es keine Wirklichkeit gäbe). Unsere Wahrnehmung folgt unseren Denkstrukturen, was aber wiederum nicht heißt, daß falsch sein muß, was wir wahrnehmen: es ist unabhängig von der Subjektivität des Einzelnen. Die Menschheit als Ganzes projiziert ein bestimmtes Bewußtsein, was aber nicht heißt, daß wir das Ganze verstehen oder es gesamthaft wahrnehmen. Wir erkennen vielleicht eine gewisse Oberflächenstruktur, die auch zutreffende Anweisungen zum Handeln liefert. Die ganze Wissenschaftsgeschichte ist ein Beweis dafür, daß es so funktioniert. Kommt eine neue Theorie, wird die alte nicht schlicht ad absurdum geführt. Sie war nur ein Spezialfall, der Verständnisrahmen war ein anderer. Das scheint mir, möchte Nikolaus von Cues mit diesem non aliud in etwa ausdrücken. Gott ist also weder der ganz Andere noch der Identische noch der Nicht-andere. Dieser Prozeß der Differenzierung meines Denkens, mit dem ich die Welt wahrnehme, ist unendlich.