

Erik Hornung · Tilo Schabert (Hrsg.)

Auferstehung und Unsterblichkeit

Wilhelm Fink Verlag · München

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Tilo Schabert	
Einführung	11
Reinhold Merkelbach	
Kosmogonie und Unsterblichkeitsritus	
Zwei griechisch-ägyptische Weiherituale	19
James Hillman	
Über den Stein.	
Bilder vom alchemistischen Ziel	53
Michael von Brück	
Reinkarnation im Hinduismus und im Buddhismus	85
Jean Servier	
Wandel, Chaos und Kampf in traditionellen Kulturen	123
Rémi Brague	
Wer ist unsterblich? Antworten aus der Philosophie	153
A. Hilary Armstrong	
Tod, Unsterblichkeit, Wiederaufleben und Auferstehung	
Eine spätantike Überlegung	179
Giovanni Casadio	
Gnostische Wege zur Unsterblichkeit	203
Namenverzeichnis	255
Sachverzeichnis	261

Michael von Brück

Reinkarnation im Hinduismus und im Buddhismus

Allgemeine Einführung

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 haben¹:

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.

Ich werde zunächst in einem ersten Teil einige Gesichtspunkte der Reinkarnationsanschauungen im Hinduismus erläutern, ohne

¹ Pratap Chandra, *Metaphysics of Perpetual Change – The Concept of Self in Early Buddhism*, Bombay/New Delhi 1978, S. 190 f.

dabei sehr detailliert vorzugehen. In einem zweiten Teil werde ich dann die buddhistische Lehre vom Bewußtsein als Basis für die intelligible Rechtfertigung des Reinkarnationsglaubens ausführlicher darstellen.

I. Hinduismus

Vorstellungen von Reinkarnation, Metempsychose oder Seelenwanderung² als spezifische Formen des Glaubens an ein Leben der Seele nach dem Tode finden sich bekanntlich in vielen Kulturen, oft nicht ganz widerspruchsfrei kombiniert mit animistischen und schamanischen Religionselementen. Man kann von einem *Mythos* der Wiedergeburt sprechen, der sich in durchaus unterschiedlichen Reinkarnationstheorien niedergeschlagen hat.

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 *dharmarāja*, König des Rechts, genannt wird, nach ihren Taten beurteilt werden;
3. der Aufstieg der Seele in immer höhere Himmelssphären, wobei die Seele des Verstorbenen zunächst in ein Zwischenreich (*pretyabhāva*) geht, in dem sie aber erneut sterben kann, was die

² Ich lasse hier die Begriffe vage stehen und unterscheide ihre Bedeutung nicht. Für eine Differenzierung v. a. vor dem Hintergrund der griechischen Kultur vgl. W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart 1934.

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“³, auf dem der Verstorbene gereinigt wird, um dann wieder zur Erde zurückzukehren.⁴ Die gereinigte Seele kann auch in ein himmlisches Paradies (*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 Upaniṣaden und ansatzweise im Śatapatha Brāhmaṇa (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 Śatapatha Brāhmaṇa⁵ 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 Brāhmaṇa-Texten⁶ hat der Mensch zwei Selbste (*ātman*): Im Diesseits entsteht ein neues Selbst durch den männlichen Samen; im Jenseits entsteht ein Selbst durch das kultische Opfer.

Erst in den Upaniṣaden 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

³ *Chāndogya Upaniṣad* V, 3–10.

⁴ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI, 2, 24.

⁵ *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII, 1.4.10.

⁶ *Jaimini Upaniṣad Brāhmaṇa* I, 17.1.

karmischen Feld (*sūkṣma śarīra*) 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 einwirkt.⁷ Wohl aber gibt es ein Ende dieses Kreislaufs, dann

⁷ 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 Kausalitätstheorien niedergeschlagen haben, stehen einander gegenüber:

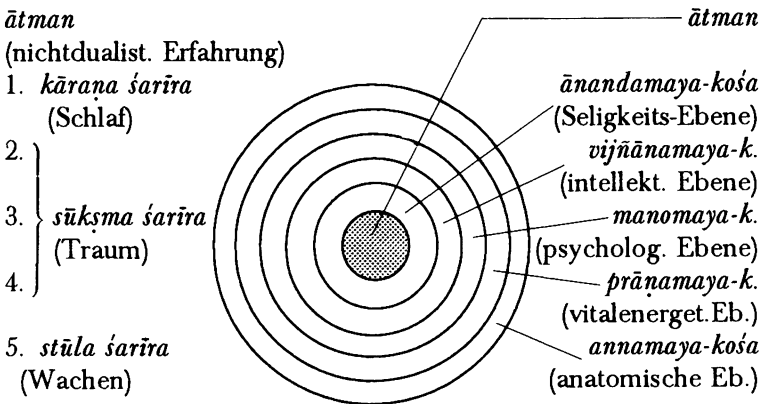
1. Die Sāṅkhya-Theorie spricht von *satkāryavāda*, was bedeutet, daß die Wirkungen in den Ursachen bereits latent existieren. Jede Verursachung ist demnach eine Explikation innerer Strukturen, die letztlich ewig existieren und unzerstörbar sind. Jede materielle und geistige Veränderung fällt unter dieses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

2. Die buddhistische Theorie spricht von *paticcasamuppada* und *pratiṭyasamutpada*, 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: Alle Erscheinungen haben nur die Dauer eines Augenblicks; vgl. dazu *Visuddhimagga*, P. T. S. 624. Was dies für die Reinkarnationsvorstellungen bedeutet, werde ich im zweiten Teil erörtern.

3. Eine besondere Theorie vertritt der Advaita Vedānta, indem er Śaṅkaras (ca. 800 n. Chr.) *vivartavāda*-Theorie folgt, die allerdings in Abhängigkeit und Abgrenzung von Sāṅkhya-Argumenten formuliert ist (vgl. Śaṅkara, *Upadēśasahasrī*, Kap. 2; *Brahmasūtrabhāṣya* I.4, 14). Śaṅkara folgt aber der *satkāryavāda*-Theorie insofern, als auch für ihn Ursache und Wirkung nicht getrennt sind. Er unterscheidet sich von Sāṅkhya hingegen v. a. darin, daß *vivartavāda* den Sāṅkhya-Dualismus von *puruṣa* und *prakṛti* vermeidet. Seine Theorie beinhaltet, daß

nämlich, wenn Befreiung (*mokṣa*) 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.

In der Taittirīya-Upanisad wird nun die *karman*-Lehre mit der Vorstellung von einem subtilen Körper (*sūkṣma śarīra*) sowie einer detaillierten Lehre vom *ātman* als dem eigentlichen unzerstörbaren und unwandelbaren Kern des Menschen, der mit dem Göttlichen identisch ist, entfaltet. Der *ātman* ist dem empirischen Wachen, 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 (*kośa*) ab, die von den grobstofflichen bis zu feinstofflichen reichen.



die Ursache ewig dieselbe bleibt, völlig unverändert von den Prozessen, die nichts anderes als illusorische Impositionen von Name und Form (*nāma-rūpa*) auf das unwandelbare *brahman* sind. Nach dieser Theorie ist die Verursachung, und somit auch der karmisch bedingte Reinkarnationskreislauf, ein Illusions-Mechanismus, der sich auflöst, sobald die vollkommene Erkenntnis des unwandelbaren Urgrunds (*brahmavidyā*) eingetreten ist. Für die Reinkarnation bedeutet dies, daß sie als Produkt illusorischen Erkennens aufzufassen ist; vgl. Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya I, 1, 5*.

Im subtilen Körper (*sukṣma sarira*), der vor allem *buddhi* (Vernunft), *ahamkara* (Ich-Bewußtsein), *indriyani* (Sinne) und *prana* (die vitale Energie) beinhaltet⁸, 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 vervollkommnet 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.⁹

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 Evidenz genug.¹⁰ *Was* nun aber eigentlich von Leben zu Leben wandert, ist unklar, und die unterschiedlichen philosophischen Schulen haben darüber im Zusam-

⁸ Wir können hier nicht im Detail auf die Unterschiede der einzelnen Schulen, v. a. Sāṃkhya und Vedānta, eingehen. Vgl. *Sāṃkhyakārikā* 22 ff. gegenüber Śāṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya* I, 1, 2 und *Brhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya* IV, 3, 7.

⁹ A. Ayrookuzhiel, *The Sacred in Popular Hinduism*, Madras 1983.

¹⁰ Ich kann die hier angesprochenen Phänomene an diesem Ort nicht diskutieren. Eine interessante Darstellung, Analyse und theoretische Diskussion dieser Art findet sich in dem Buch von I. Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, deutsch *Reinkarnation – Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt, zwanzig überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle*, Freiburg i. Br. 1976, das auf dem Material von etwa 1500 Fällen beruht.

menhang mit ihren Lehren von der Seele, dem Selbst oder der Person unterschiedliche Theorien entwickelt.¹¹

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 *prakṛti*, die wandelbare Natur, einander gegenüber. Der *purusa* entspricht hier dem *atman* in den Upanisaden und im Vedānta. 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 Vedānta, die ich hier aber nicht erörtern möchte.¹²

¹¹ In verschiedene Typen untergliedert, findet sich dazu eine vorzügliche Darstellung bei A. L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi 1976.

¹² Vgl. dazu M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, München 21987, S. 88 ff. Für Śāṅkara – wie auch für die anderen philosophisch-religiösen Systeme – kommt es darauf an, die Reinkarnation in der Befreiung vom Kreislauf der Geburten (*mokṣa*) zu überwinden. Im Advaita Vedānta ist dies ausschließlich durch die befreiende Erkenntnis der Identität von *brahman* und *ātman* möglich. Diese Identität bzw. ihre Erkenntnis kann keinerlei Veränderung oder Wandel im Erkenntnis-Status des Individuums (*avasthāntara*) bedeuten, denn wenn ein Erkenntnisprozeß eine wirkliche *Veränderung* bewirkte, könnte die Identität auch wieder zerstört werden (vgl. *Upadeśasahasrī* I, 16, 38). Es kann aber auch nicht als Einswerden (*saṁyoga*) bezeichnet werden, weil in solchen Fällen die Identität nicht permanent, sondern geworden wäre. Aus dem gleichen Grund gibt es zwischen *brahman* und *atman* keine Kondeszenzenz in der einen oder anderen Richtung. Der *ātman* 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. Śāṅkara 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 von ihr in keiner Weise modifiziert wird, so verhält es sich auch mit dem *ātman*; vgl. Śāṅkara, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya* IV, 3, 7 und ferner auch die Argumente, die hier gegen den Buddhismus vorgebracht werden.

Im Nyāya-Vaiśeṣika-System gilt die Seele als individuell einmaliges reales Wesen mit bestimmten Qualitäten, und diesbezüglich steht diese Schule dem Jainismus näher als dem Advaita Vedānta. 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. Aber diese Erwägungen führen uns bereits mitten in die Diskussion hinein, die verschiedene hinduistische Schulen mit den Buddhisten geführt haben.

II. 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 *nirvāna* ist, nur über viele Leben hinweg verwirklicht werden kann. Die eigene Vorgeschichte des Buddha, von der die Jātaka-Erzählungen handeln, ist nur das archetypische Modell für diesen Zusammenhang.

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

Des Buddhas originale Lehrform war nicht der philosophische Diskurs, sondern die spirituelle Instruktion. Die erste Predigt von Sarnath enthält noch keine Theorie des Bewußtseins. Die allem zugrunde liegende Annahme, aus der auch die Vier Edlen Wahrheiten intelligibel werden, ist aber die Theorie des *karman*. Unterschiedliche philosophische Schulen in Indien haben leicht veränderte Varianten des *karman*-Konzepts vorgetragen, aber es ist nicht ganz klar, ob der Buddha all die subtilen philosophischen Argumente kannte, die in diesem Konzept eingeschlossen waren und sind. Er war vor allem daran interessiert, das Leiden (*dukkha*) zu analysieren, und seine Analyse beruhte auf einer spezifischen spirituellen Erfahrung.

Es ist eine andere 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 Grundwiderspruch des gesamten späteren buddhistischen Denkens ist ja der zwischen *anatta* auf der einen und Reinkarnation auf der anderen Seite.¹³ Dieser mögliche, scheinbare oder auch reale Widerspruch – je nachdem, wie man *anatta* versteht – ist die treibende Kraft bei der Entwicklung des Verständnisses von *viññāna/vijñāna* (Bewußtsein), das man als eine Meta-Theorie verstehen kann, die genau diesen Widerspruch auflösen soll in einem umfassenderen Rahmen, der sowohl das *ātman-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 Mahāyāna-Buddhismus, und zwar sowohl im System der Mādhyamikas wie auch im Vijñānavāda.

Wie ich eingangs erwähnte, stellt der buddhistische Bewußtseinsbegriff (*viññāna/vijñāna*) 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

¹³ Dieses Problem hatte bereits die frühere Buddhologie im Westen erkannt; vgl. E. Wolff, *Zur Lehre vom Bewußtsein (Vijñānavāda) bei den späteren Buddhisten – Unter besonderer Berücksichtigung des Laṅkāvatārasūtra*, Heidelberg 1930, S. 9 f.

möglich, die folgerichtig zur nächsten Inkarnation, mithin also zur Reinkarnation gemäß karmischen Bedingungen, führt.¹⁴ Bereits im frühen Buddhismus wird diese wichtige Funktion des Bewußtseins in vielen Suttas erwähnt¹⁵, und in späteren Mahāyāna-Entwicklungen – keineswegs nur in der Vijñānavāda-Schule – entwickelt sich diese Funktion zu einer Art letztgültigem Prinzip, das allerdings immer im Zusammenhang mit der grundlegenden Erfahrung der Leere (*śūnyatā*) 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 Saṃyutta-Nikāya III,132 formuliert ist: *sabbe dhammā aniccā dukkhā anattā*, was bedeutet, daß alles impermanent, leidvoll und ohne „Selbst“ ist.

Bezüglich dieser klassischen Formel erheben sich bereits einige Fragen. Zuerst fällt auf, daß die Schlußfolgerung „Impermanenz ist Leiden“ offenbar so selbstverständlich war, daß sie keiner weiteren Begründung bedurfte. Warum? Wenn wir die frühere vedische Überlieferung betrachten, können wir diese Haltung ja nicht für selbstverständlich halten. Und auch in den Upaniṣaden gibt es explizite und implizite Argumente für die Relativierung oder gar Entwertung dessen, was später *vyāvahārika* genannt wurde: die *brahman-ātman*-Wirklichkeit erfuhr man als viel großartiger denn das, was die Sinne erfassen können. Die gewöhnliche Wirklichkeit war nur ein Schatten der wahren, die sich dem durch Meditation geöffneten inneren Auge erschloß. Dieses Argument ist nun

¹⁴ Es sei nur am Rande vermerkt, daß hier das Bewußtsein die Funktion übernimmt, die der *jīva* im Jainismus innehat.

¹⁵ Vgl. z. B. das *Mahāvedallasutta*, Majjhima-Nikāya 43.

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. Saṃyutta-Nikāya II,53 erklärt also lapidar: *yad aniccā tam dukkhā*.

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 *śūnyatā* nannte. *Śūnyatā* wurde natürlich 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 achtzehn 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 (*avyākṛta*) Problemen.¹⁶

Aber nicht nur die Pudgalavadins versuchten, ein Prinzip der Kontinuität einzuführen, sondern auch die Sautrāntikas. 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 *nirvāṇa* erlangt. Die späteren Yogācārin entwickelten diesen Ansatz zu einer Theorie der unzerstörbaren *dharmas*, die als Samen in einem unaufhörlichen Strom gelten sollten. Wir könnten hier fortfahren, verschiedene Vorschläge aufzuzählen. Aber es genügt, Edward Conze zu zitieren¹⁷:

„Diese Pseudo-Selbste sind nicht leicht studierbar, teilweise weil es zu wenig präzise Information darüber gibt, teilweise auch weil die Begriffe deutlich unbestimmt sind.“

¹⁶ *Cūlamāluṅkyasutta*, Majjhima-Nikaya 63.

¹⁷ Conze, *Buddhist Thought in India*, London 1962, S. 132.

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.¹⁸ Ananda K. Coomaraswamy versuchte zu beweisen, daß der Buddha und Śāṅkara dasselbe gesagt hätten, der Erwachte nur *via negativa*, der Vedāntalehrer hingegen *via eminentiae*.¹⁹ Diese Vergleiche, so möchte ich anmerken, sind nicht sonderlich hilfreich, denn erstens projizieren sie spätere vedāntische Entwicklungen zurück – zwischen dem Buddha und Śāṅkara besteht immerhin ein historischer Zeitunterschied von mehr als tausend Jahren –, und außerdem hat der Buddhismus Śāṅkara 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“ im mehr umfassendem und vollkommen transzendenterm Sinn nicht gezeugnet habe, obwohl er mit Sicherheit das „Ich“ als Zentrum des Anhaftens negiert hat.²⁰ Für westliche Buddhisten ist das der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, wie eine interessante Kontroverse in der Zeitschrift „Yana“ der altbuddhistischen Gemeinde in Deutschland (Bd. 4, 1951) und auch die umstrittene Position Christmas Humphreys²¹ zeigen.

Einige wichtige Schritte in der Entwicklung des frühen Buddhismus seien hier nachgezeichnet. Die grundlegende Einsicht des Buddha ist die, daß alles in Bewegung ist. Die Theorie der fünf *skandhas* (Pali: *khandha*) bringt dies deutlich zur Geltung. Sie sind Zusammenballungen von Faktoren, die zerfallen, sobald sie sich

¹⁸ Chandra, *Metaphysics* S. 112 ff.

¹⁹ L. de Silva, *The Problem of Self in Buddhism and Christianity*, Colombo 1975, S. 55 f.

²⁰ H. Nakamura, „Die Grundlagen des Buddhismus, ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition“, in: *Buddhismus der Gegenwart*, hg. H. Dumoulin, Freiburg 1970, S. 18 ff.; vgl. dazu auch M. Shimizu, *Das „Selbst“ im Mahāyāna-Buddhismus in Japanischer Sicht und die „Person“ im Licht des Neuen Testaments*, Leiden 1981, S. 15.

²¹ de Silva, *The Problem of Self* S. 60.

synthetisiert haben. Aber man hält die Faktoren für real, ebenso den Fluß der Bewegung. Wir können darum von einem realistischen Pluralismus sprechen.²² Und außerdem existiert ein bildnerisches Prinzip, eben der Fluß. Alle buddhistischen Schulen nahmen das als Ausgangspunkt, um die zwei Extreme zu vermeiden, nämlich den Nihilismus oder vielleicht besser den Negationalismus (*ucchedavāda*) wie auch den Eternalismus oder Substantialismus hinsichtlich einer substantiellen Seele (*sassatavāda*).²³ Das Argument gegen *atta/ātman* hatte immer sowohl einen analytischen wie auch einen ethischen, die Selbstsucht ablehnenden Aspekt.

Aber das ist nicht alles. Es gibt genügend Evidenz im Pāli-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 Bhārahāra-Sutta im Saṃyutta-Nikāya III anführen.²⁴ Der Buddha vergleicht hier den Menschen mit einem Wesen, das eine Last trägt (*bhāra*), wobei es sich um eine Kombination der verschiedenen Faktoren des Anhaften-Wollens handelt. Aber es gibt einen Träger der Last (*bhārahāra*) außerhalb der fünf Aggregate, und dies ist eine Art von „Person“ (*puggalo*) mit einem unverwechselbaren Namen und einer unwiederholbaren Familiengeschichte. Die drei Arten der Begierde ergreifen die Last (*bhāradāna*), und das Ende des Begehrens besteht im Ablegen der Last (*bhāranikkhepan*). 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 Mahāparinibbāna-Sutta usw.

Es gibt ein moralisches Transzendieren des „Selbst“ einer Person, die Befreiung erlangt hat, und dies ist das Erlangen eines „höheren Selbst“, das frei von den saṃsārischen Fesseln ist, nach dem Māra, der Feind und Versucher, vergeblich sucht.²⁵

²² Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Bd. 2, Dehli 1978, S. 60.

²³ *Brahmajālasutta*, Dīgha-Nikāya I, 3, 9.

²⁴ Vgl. die Interpretationsgeschichte dieses Textes bei Chandra, *Metaphysics* S. 120 f.

²⁵ Eine Exegese der hier relevanten Passagen findet sich bei J. Perez-Reimon, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, Den Haag 1980, S. 278 ff.

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 (*saṅkhāra/saṃskāra*) 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? Saṃyutta-Nikāya I,120 f. (Mārasaṃyutta 23) und II,344 (Khandhasaṃyutta 87) berichten die merkwürdige Geschichte, daß Māra, die Personifizierung karmischer negativer Einflüsse und Blockierungen, in einer düsteren Wolke umherirrt, um nach der „Seele“ oder dem Wiedergeburtswußtsein eines *arhat* zu suchen, der Selbstmord begangen hatte. Māra 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.

Recht ungewöhnlich (und darum vielleicht von hoher historischer Wahrscheinlichkeit) ist auch die Anekdote im Mahāparinirvāṇa-Sūtra (16,1 ff.)²⁶, die von einem „Vertrag“ zwischen Buddha und Māra erzählt. Buddha war zur Erleuchtung gelangt, und Māra

²⁶ E. Waldschmidt, „Das Mahāparinirvāṇasūtra – Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins“, in: *Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst* 2 (1950), Berlin 1951, S. 209 ff.

wollte ihn überreden, sofort ins *nirvāṇa* einzugehen, um zu verhindern, daß andere Wesen durch das Wirken des Buddha ebenfalls zur Erleuchtung gelangen könnten. Der Buddha wies dieses Ansinnen zurück, bot aber an, ins *nirvāṇa* einzugehen, wenn sich die Lehre genügend ausgebreitet hätte und der *saṅgha* fest etabliert wäre. Gegen Ende des Lebens des Buddha kehrt nun Māra nach Vaiśāli zurück und bittet den Buddha: *parinirvāhi bhagavan parinirvāṇasamayaḥ sugatasya ...* – *nirvāṇa* ist hier, möge der Erhabene bitte ins *paranirvāṇa* eintreten. Dies legt wiederum nahe, daß man an ein Kontinuumsprinzip dachte, über das Māra Kontrolle gewinnen könnte, wenn es nicht befreit und in eine andere Existenzebene transferiert würde. Das Motiv des Teufelspaktes ist alt und kommt in vielen Kulturen vor. Die ungewöhnliche Geschichte (einschließlich der Episode, in der es Ānanda nicht gelingt, den Buddha zum Bleiben unter den Menschen zu bewegen) wäre aber kaum in den Kanon übernommen worden, wenn sie in ihren weltanschaulichen Voraussetzungen nicht starke Unterstützung in den Glaubenserwartungen der frühen Buddhisten gefunden hätte.

Was aber ist dann dieses „etwas“, das den Körper nach dem Tod verläßt und entweder in einen neuen Körper eintritt oder ins *nirvāṇa* geht? Der Buddhismus vergleicht den Vorgang bekanntlich mit einer Flamme, die letztlich ausgeblasen wird (*nir-vaṇa*). Besonders in westlichen Interpretationen liest man oft von einer Auslöschung der Existenz dieses „etwas“. Das aber ist falsch.²⁷ In Majjhima-Nikāya I,487 ff. 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 Vedānta wandert nicht eine grobstoffliche Substanz von Leben zu Leben, sondern Energie, zumal bereits in der Kausalitätstheorie des Sāṅkhya (*satkāryavāda*) die Wirkung in der

²⁷ Chandra, *Metaphysics* S. 125, weist auf den berühmten Artikel von O. Schrader, „On the Problem of Nirvāṇa“, in: *Journal of the Pali Text Society* 1904 f., S. 163 ff., hin.

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 Realitäts-ebene wandert nach dem Tod in eine andere Existenz, wie auch Muṇḍaka Upaniṣad III,2 und andere Texte lehren.

Weiterhin entwickelten die Buddhisten vor dem Hintergrund des Milindapañha die Theorie von *bhavaṅga*, die ihren Weg in den Abhidamma fand und von Buddhaghosa übernommen wurde. Darunter verstand man einen kausalen Faktor der Existenz, eine Art „Lebens-Kontinuum“²⁸ zwischen zwei Geburten. Später wurde diese Anschauung von Anuruddha, einem singhalesischen Mönch im 11. Jh., zu einer Art Daseins-Strom-Lehre weiterentwickelt.²⁹

Wenn wir also im Buddhismus nach „Selbst“, „Person“ 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 (*majjhimā paṭipadā*) nicht nur die Unaussprechlichkeit der Wirklichkeit an, sondern könnte auf das hinweisen, was man heute die Komplementarität der Wirklichkeit nennt.

In diesem Sinne entwickelten die Sautrāntikas ihre *saṃtāna*-Lehre von der Kontinuität. Hierbei gelten die *vāsanās* als Eingravierungen in das Bewußtseinskontinuum, die Strukturen hervorbringen. Dies ist die Grundlage für die späteren Entwicklungen im Yogācāra-System mit seiner berühmten Lehre vom Speicherbewußtsein (*ālayavijñāna*). Für die Sautrāntikas ist das, was eine Wahrnehmung ermöglicht, nun nicht mehr die bloße Berührung oder Kontakt (*sparsā*), sondern die Koordination von Subjekt und Objekt (*sārūpya*), d. h. eine strukturierende Beziehung. Die Sammitīyas sprechen durchaus von einer gewissen Unabhängigkeit der Person, und die Puḍgalavādins schließlich sind mindestens bis zum

²⁸ Conze, *Buddhist Thought* S. 132.

²⁹ de Silva, *The Problem of Self* S. 48.

7. Jh. n. Chr. eine einflußreiche Schule in Nordwest-Indien gewesen³⁰, was wohl kaum möglich gewesen wäre, wenn man sie der glatten Heterodoxie hätte zeihen können (was freilich das Urteil der späteren, überdauernden Schulen war) und die Frage nach „Selbst“ oder „Nicht-Selbst“ ganz eindeutig aus dem Kanon beantwortbar wäre.

Wir kommen jetzt zum entscheidenden Punkt. Eine der Grundlehren aller buddhistischen Schulen (obwohl natürlich jeweils etwas verschieden interpretiert) ist *paṭiccasamuppāda/pratītyasamutpāda*, das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit. Zwei Verbindungsglieder in der zwölfteiligen *nidāna*-Kette sind für uns hier von Interesse, nämlich Bewußtsein (*viññāṇa/vijñāna*) und Individualität (*nāma-rūpa*). Was aber ist Bewußtsein?

Ganz offensichtlich sind sowohl die *saṅkhāras* als auch *viññāṇa* die Faktoren, die die Kette der Wiedergeburten weiterführen.³¹ Die *saṅkhāras* (skt. *saṃskāras*) sind psychische Formkräfte, d. h. karmische Willensakte oder mentale Faktoren, die den Charakter einer Person ausmachen. An einigen Stellen³² werden *saṅkhāra* und *sañcetanā* gleichgesetzt, was für die mentale Präfiguration einer bestimmten oder intentionalen Handlung gelten kann. Im 18. Kapitel des Vierer-Buches spricht der Buddha zunächst über das Wirken. Auf Grund der Körperlichkeit (*kāya-viññatti*) entstehen infolge der Willensaktualisierung (*kāya-sañcetanā*) heilsame oder unheilsame karmische Eindrücke, die den Bewußtseinsstrom formieren. *Sañcetanā* ist hier der Wille, der sich in körperlichen, sprachlichen oder mentalen Akten (*kamma*) manifestiert, denn der Willensimpuls ist Ursache für die Tat. Nur wenige Sätze später taucht in demselben Text das Argument auf, daß man aus eigenem Antrieb jene Willenshandlung vollbringt (*kāya-saṅkhāraṃ abhisañkharoti*), die in Taten, Worten und Gedanken entweder voll bewußt (*sampajāno*) oder nicht voll bewußt (*asampajāno*) wirkt und zum Heil oder Verderben führt. Da *sañcetanā* und *cetanā* gleichbedeutend sind und der Begriff analog zu *saṅkhāra* in Anguttara-Nikāya I,122 (Dreier Buch, 3. Kapitel) gebraucht wird und da

³⁰ Vgl. N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Delhi 1977.

³¹ Im *Mahātanhāsāṅkhasutta*, Majjhima-Nikāya 38, beginnt die *nidāna*-Kette, anders als im *Nidānasutta*, Saṅgīyutta-Nikāya XII, 2, mit *viññāṇa*.

³² Anguttara-Nikāya II, 157 f.

weiterhin beide Begriffe mit den entsprechenden Gliedern in der Kette des gegenseitig bedingten Entstehens (*paṭicasamuppāda*) identisch sind, ist hier bereits ein spezifisches Bewußtseinsverständnis angedeutet, das bei aller momentanen Augenblicklichkeit auch eine Basis für Kontinuität in der Ursache-Wirkungs-Verknüpfung 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.³³ Für die Buddhisten ist das Handeln Resultat eines mentalen Prozesses (*cetanā*), der die anderen Aggregate bestimmt. Aus diesem Grunde ist *viññāṇa* 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: *manopubbangamā dhammā* – alles wird vom Bewußtsein gelenkt.

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

Der erste Vorstellungskomplex ist die allgemein akzeptierte Basis für die buddhistische Wahrnehmungstheorie. So heißt es dazu in Majjhima-Nikāya 148 (III,281): *cakkhuñ capaticca rupe ca uppajjati cakkhuviññāṇam tiṇṇam samgati phasso*, gegründet auf das Auge und verbunden mit einem Objekt des Sehens entsteht

³³ Chandra, *Metaphysics* S. 188 ff.

ein Augen-Bewußtsein. Die Koinzidenz der drei ist die Wahrnehmung. Das gleiche gilt für die anderen Sinne, so daß wir sechs Sinnesbewußtseine haben, einschließlich *manoviññāṇa*, das nach Majjhima-Nikāya 43 (I,295) die anderen so koordiniert, daß eine durch verschiedene Sinne vermittelte Gesamtwahrnehmung möglich wird.³⁴ 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 *manoviññāṇa* ein aktiver Koordinator³⁵, der als Subjektivität bezeichnet werden kann und durchaus so etwas wie ein „Selbst“ ist.³⁶ Dies ist oft übersehen worden und bedarf daher weiterer Interpretation: Was bedeutet diese Subjektivität für die *anatta*-Lehre und somit für unsere Frage nach der

³⁴ Im *Mahātaṇhāsankhaya-sutta*, Majjhima-Nikāya 38, wird erklärt: Durch das Auge (*cakkhu*) und die Objekte des Sehens, d. h. Formen und Gestalten (*rūpa*) entsteht Erkenntnis, nämlich die Seh-Erkenntnis (*cakkhu-viññāṇa*). 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 (*manoviññāṇa*). 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; vgl. *Mahāvedallasutta*, Majjhima-Nikāya 43.

³⁵ Milindpañha II, 3, 7, diskutiert die Frage nach dem Wesen von *manoviññāṇa* ausführlich: Wo etwa eine sinnliche Wahrnehmung geschieht, entsteht *nachfolgend* ein *mano-viññāṇa*. 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-viññāṇa* entsteht, und er gibt eine eindruckliche bildhafte Antwort: Weil es eine Neigung (*ninnatta*), ein Tor (*dvāraitta*), eine Gewohnheit (*ciñṇatta*) und eine Praxis (*samudācaritatta*) 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-viññāṇa* in den Bahnen, die z. B. durch eine Seh-Wahrnehmung (*cakkhu-viññāṇa*) gezogen und präjudiziert worden sind. *Mano-viññāṇa* ist also bedingt, aber auch relativ eigenständig gegenüber der durch Sinne vermittelten Perception.

³⁶ Eine Analyse entsprechender Texte findet sich bei Perez-Reimon, *Self and Non-Self in Early Buddhism* S. 61, 69, 118.

Reinkarnation oder nach dem, was eigentlich von Leben zu Leben weiterwandert?

Der zweite Begriff, *viññāṇa* als individuierter subtiler Körper, hat direkt mit den karmischen Verbindungen zwischen zwei Geburten zu tun. Man nimmt an, daß *viññāṇa* im Moment der physischen Kopulation der Eltern in die Gebärmutter von außen eintritt. Nach dem Mahānidāna-Suttānta des Dīgha-Nikāya II,63 ist diese Herabkunft von *viññāṇa* (*okkamissatha*) die Voraussetzung für die Formation des nächsten Gliedes im Prozeß des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit, nämlich *nāma-rūpa* (Name und Gestalt). Interessant ist hier auch der Text in Dīgha-Nikāya XV,21: Wenn *viññāṇa* nicht in den Mutterleib eingehen würde, könnte sich *nāma-rūpa* nicht bilden; und wenn *viññāṇa* den Fötus vor der Geburt wieder verlassen würde, wäre *nāma-rūpa* bei der Geburt auch nicht vorhanden. Das bedeutet, daß *viññāṇa* also eine relativ unabhängige Voraussetzung und Kondition für das neue Leben ist. *Nāma-rūpa* stellt umgekehrt einen Ankergrund für *viññāṇa* dar³⁷, und abhängig von den sechs Elementen gibt es eine Herabkunft des Bewußtseins in die Gebärmutter (*gabbhassavakkanti*).³⁸ Interessant ist hier der Unterschied zwischen *nāma* als Funktion mentaler Faktoren in einer Person, die in Beziehung zu den anderen Aggregaten steht und von diesen abhängig ist, und *viññāṇa*, das hier als Voraussetzung für die ganze Kette erscheint und ihr darum jenseitig sein muß. Könnte man nicht sagen, daß *viññāṇa* hier als abhängiger Faktor in einer unterschiedlichen Ordnung von Subtilität erscheint? Dann aber wandert nicht nur *kamma* von Geburt zu Geburt, sondern eben auch *viññāṇa*.

Um sicher zu gehen, sei angemerkt: *Viññāṇa* ist auch hier nicht 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

³⁷ Chandra, *Metaphysics*, S. 19; sein verallgemeinernder Satz, „What jīva does in Jainism for the perception of personality, viññāṇa does in early Buddhism“ (S. 191), ist jedoch eine zu grobe Vereinfachung.

³⁸ Anguttara-Nikāya I, 176.

Sāmaññaphalasutta³⁹ *viññāna* 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.

Viññāna ist also nicht ein unabhängiges Selbst, sondern leer (*śūnya*) hinsichtlich substantieller Selbst-Natur (*svabhāva*). Es ist eine strukturierende Potentialität, die formt und geformt wird im Prozeß des Entstehens und Vergehens. Aus diesem Grunde kann *viññāna* 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 *viññāna* handelt, das in einzelnen Individuen unterschiedlich ist, eine Abstraktion.

Aber genau dies sind die Probleme, die in philosophischen Kreisen diskutiert wurden, die ein neues Paradigma der buddhistischen Geistesgeschichte hervorbringen sollten: das Mahāyāna. Die philosophischen Entwicklungen sind keineswegs die einzigen und wichtigsten Entwicklungen, die zur Herausbildung des Māhāyāna geführt haben. Was ich aber hier demonstrieren möchte ist dies, daß die Vorstellung von Leere (*śūnyata*) bei den Mādhyamikas und vom Speicher-Bewußtsein (*ālayavijñāna*) bei den Yogācārin Konsequenzen sind, die sich aus den früheren buddhistischen Anschauungen und Entwicklungen durchaus erklären lassen.

b) Entwicklungen im Mahāyāna

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 *dhātus*, 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.

³⁹ Dīgha-Nikāya II, 83 f.

Mir scheint, daß der entscheidende Unterschied zu den entstehenden Māhāyāna-Schulen nun darin besteht, daß diese den realistischen Pluralismus ablehnten.

Die Prajñāpāramitā-Literatur gründet sich auf kulturelle und philosophische Entwicklungen, die schon früher eingesetzt hatten, die nun aber eine konsistentere Interpretation erfuhren. Das gilt vor allem bezüglich der Frage nach dem Inhalt der trans-rationalen Meditationserfahrung. Was wird hier eigentlich erfahren?

Der Schlüsselbegriff ist *śūnyatā*, und dies ist mehr ein Programm oder eine Matrix spezifischer Symbolik denn ein philosophischer Begriff mit einer determinierten Bedeutung. Dieser Begriff wurde zum Eckstein der Mahāyāna-Philosophie in ihren Mādhyamika- und Yogācāra-Interpretationen. Die Bedeutung von *śūnyatā* gegenüber dem früheren und eingeschränkteren Begriff *anatta* ist die, daß es schlechterdings keine begrenzte Wesenheit gibt, die durch *svabhāva* charakterisiert wäre. Es gibt keine objektive Wirklichkeit, die durch Charakteristika gegliedert wäre, die absolute Identität schaffen würden. Und in diesem Sinne (aber nur in diesem!) kann man von universaler Nicht-Realität oder Leere 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 (*niḥsvabhāva*) ist der Kern von *śūnyatā*.

Ausgedrückt in den Kategorien der frühbuddhistischen Philosophie, bedeutet dies: Es gibt nicht nur *pudgalanairātmya*, sondern viel umfassender und in aller Konsequenz *dharmanairātmya*. Diese Einsicht des Mahāyāna wirft ein neues Licht auf das Wesen des Befreiungsprozesses und seine sozialen Implikationen, womit der Weg für ein *bodhisattvayāna* bereitet ist, das universalen Altruismus mit der Leere substantieller Wesenheiten begründet. Auch ein neues Verständnis des Bewußtseins und der Basis für die Reinkarnation ist die Folge, und nur dieser Aspekt interessiert uns hier.

Für alle Mahāyāna-Buddhisten gibt es keinen Zweifel darüber, daß *śūnyatā* nicht bedeuten kann, daß überhaupt nichts existieren würde. Vielmehr besagt *śūnyatā*, obwohl es keinerlei Qualität hat, daß alles, was ist, auf Grund von Ursachen ist, und daß daher alles in Beziehung und Abhängigkeit existiert. Jedes Phäno-

men hat daher keinen abgrenzbaren Ursprung, sondern es ist leer. Die Philosophen der Prāsaṅgika-Mādhyamika-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.⁴⁰

Im Yogācāra gibt man zwei Erläuterungen. Beiden gemeinsam ist, daß das Selbst nicht erklärt wird in Beziehung zu den Aggregaten, d. h. der Form eines Körpers usw., sondern allein mit Bezug zum Bewußtsein. Und nun gibt es zwei unterschiedliche Präzisierungen. Einmal unterscheidet man acht Bewußtseinsarten, nämlich die fünf Sinnes-Bewußtseine, das mentale Bewußtsein, ein „negatives“ oder verbindendes Bewußtsein (*manas*)⁴¹ und schließlich die fundamentale Bewußtseinsebene, genannt *ālayavijñāna*. 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.

Mādhyamika hat auch zwei Schulen: Svātantrika-Mādhyamika und Prāsaṅgika-Mādhyamika. Im Svātantrika muß man wiederum zwei Ansichten unterscheiden (Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika und Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika), 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 demzu-

⁴⁰ Vgl. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Bd. 1 u. 2, New York 1962; T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1980; N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism* bes. S. 178 ff.; M. Schott, *Sein als Bewußtsein – Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie. Materialien zur Kunde des Buddhismus* H. 20, Heidelberg 1935, S. 16 ff.

⁴¹ Man nennt es auch *kliṣṭa mano-vijñāna*, denn der Vorgang verunreinigter Ideation schreitet in ihm unablässig voran, während *ālayavijñāna* eine unbestimmte Objektivität anzeigt. Diese Bewußtseinsform stellt die determinierten Kategorien bereit, die notwendig sind, damit die sechs Sinnesbewußtseine (*pravṛtti-vijñāna*) mit dem *ālayavijñāna* verbunden werden können. Für eine detaillierte Analyse vgl. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi 1975, S. 101 ff.

folge muß es noch etwas anderes geben, das die karmische Kette aufrechterhält. Prāsaṅgika-Mādhyamika hingegen lehrt, daß alle Phänomene einschließlich der verschiedenen Bewußtseinssebenen 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 andauernden Vorgang der Verbindung zwischen Körper und Bewußtsein, der mit dem Tod beendet wird. Daraus folgt, daß Bewußtsein und „Selbst“ hier nicht identisch sind.

Mādhyamika

Die Ursprünge der Mādhyamika-Schule sind nicht völlig aufgeklärt, sie hängen aber in jedem Falle mit Nāgārjuna (um 200–250 n. Chr.), dem Begründer der Philosophie der Leere (*śūnyatā*) zusammen. In seiner Mādhyamika-Kārikā wird dieser Begriff als letzter Referenzrahmen, in den alle Erscheinungen zurückfallen, vorgestellt, wobei Nāgārjuna jede substantialistische Position mit logischen Argumenten ad absurdum führt und die Unmöglichkeit einer eigenen positiven Anschauung (*dr̥ṣṭi*) demonstriert. Da er nicht zwischen Logik und Ontologie unterscheidet, ergibt sich ein entsprechendes Bild für das Wesen des Menschen, der Seele usw. Die absolute Wahrheit ist jenseits sprachlicher Kategorien nur in einem meditativen Zustand (*dhyaṇa*) direkt erfahrbar. Wir können die Argumente im einzelnen hier nicht diskutieren.

Anders als Nāgārjuna entwickelt sein Kommentator Candrakīrti (um 650 n. Chr.) eine eigene formale Logik und eine Lehre über das Selbst und das Bewußtsein, die zur Grundlage späterer Systematisierungen in der Mādhyamika-Schule, besonders bei den Prāsaṅgika-Mādhyamikas, geworden ist. Demgemäß kann ein Selbst (*ātman*) nicht wahrgenommen werden, aber es existiert als konventionelle Annahme (*prajñaptisattayā asti*).⁴²

⁴² Candrakīrti, „Catuḥśataka“, in: V. Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva, with Extracts from the Commentary of Candrakīrti*, Allahabad 1928, S. 831 ff; H. Tauscher/Candrakīrti: *Mādhyamakāvatāraḥ und Mādhyamakāvatārabhāṣyam* (Kap. VI, S. 166–266). *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, H. 5, Universität Wien, 1981; Candrakīrti, *Supplement to Nāgārjunas Treatise on the Middle Way*, Dharamsala o. J. Für die folgende Darstellung stütze ich mich auch auf J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, London 1983.

Candrakīrti beginnt mit einer Unterscheidung zweier Begriffe für das Selbst.⁴³ Einmal kann Selbst die Person bezeichnen oder das Ich als ein konventionell existierendes Phänomen, das nominal der Ansammlung der fünf physischen und mentalen Aggregate zugeschrieben wird. Ein solches Selbst existiert nur konventionell, denn es kann in der logischen Analyse nicht aufgefunden werden, wie Candrakīrti erklärt. Zum anderen aber kann Selbst auch die inhärente Existenz oder selbstgenügsame Existenz bezeichnen, und ein solches Selbst existiert überhaupt nicht, nicht einmal konventionell. Dieses Selbst, das gar nicht existiert, ist das, was verneint wird, wenn man über Nicht-Selbst oder Leere (*śūnyatā*) der Person meditiert. Somit gilt: Die Leere der Person ist ihr Mangel an inhärenter Existenz. Damit ist jede Unsterblichkeit einer Seelensubstanz oder jedes Weiterwandern einer determinierten und integren Person von Leben zu Leben negiert.

Um dies nun etwas zu präzisieren, ist es nützlich, die acht verschiedenen Bedeutungen von „Selbst“ in der Prāsaṅgika-Mādhyamika-Schule in Erinnerung zu rufen, aber sie alle gehören unter die allgemeine Klassifizierung der zwei Arten des Selbst, die ich eben erläutere habe.⁴⁴

1. Selbst gelte im Sinne eines Ich oder einer Person (*puḍgala*) als das, was den fünf Aggregaten nur nominal auferlegt wird als eine Art Funktionsmodus ihres gemeinsamen Zusammenwirkens. Das, so sagt Candrakīrti, ist das angemessene Verständnis des Selbst. Die Basis dafür sind die fünf Aggregate, die leer in bezug auf inhärente Existenz sind, die im Buddhismus ja negiert wird.
2. Das Selbst, auf das eine falsche Wahrnehmungsweise Bezug nimmt, wenn inhärente Existenz wahrgenommen wird, existiert nicht. Man nennt dies entweder inhärente Existenz (*svabhāva-siddhi*) oder eigencharakterisierte Existenz (*svalakṣaṇa-siddhi*). Es handelt sich um einen subtilen Bewußtseinsfehler, der schwer zu korrigieren ist, zumal er die Ursache für das verkehrte Anhaften darstellt.
3. Der dritte Begriff des Selbst betrifft eine Person, die den Aggregaten auferlegt wird und als verschieden von den Aggregaten

⁴³ J. Wilson, *Chandrakīrti's Sevenfold Reasoning – Meditation on the Selflessness of Persons*, Dharamsala 1980, S. 12 f.

⁴⁴ Vgl. die nützliche Aufstellung im Diagramm bei Wilson, a. a. O., S. 13 f.

geglaubt ist, da man annimmt, dieses Selbst sei der Meister der Aggregate und nicht abhängig von denselben. Dies, so meint Candrakīrti, entspringt nicht einer direkten falschen Wahrnehmung, sondern einem falschen (sekundären) Schlußverfahren, das abhängig ist von der zuvor angenommenen Ich-Behauptung.

4. Das Selbst ist permanente, unabhängige Wesenheit, die ungeteilt und unwandelbar ist, wie man zum Beispiel im Vedānta lehrt. Ein solches Selbst wird in Prāsaṅgika-Mādhyamika natürlich negiert.

5. Die Anschauung von „mein“ (*ātmiya*) wird viel debattiert und wiederum unterteilt. Sie ist abgeleitet von der falschen Auffassung über das Zusammenwirken der Aggregate, indem sie deren Zusammenspiel in funktionalen Ereignissen von Gefühlen, Handlungen usw. erfaßt, die dann ein „mein“ entstehen lassen. Wir könnten sagen, daß es sich hier um eine mentale Substruktur im Kontinuum der Person handelt bzw. um eine begriffliche Konstruktion zweiter Ordnung, die dem ersten begrifflichen Komplex „Person“ sekundär noch einmal zugesprochen wird. Dieser gleichsam doppelte Fehler muß aufgelöst werden, wenn man Befreiung vom *saṃsāra* erlangen will. Dazu Candrakīrti in Prasannapadā⁴⁵: „Das, was zum Selbst gehört, ist das ‚mein‘; der Begriff bezieht sich auf die eigenen fünf Aggregate. Das konventionell existierende Selbst ist das Objekt eines Begriffes des Ich. Das ‚mein‘, die Aggregate usw. sind Objekte des Ich-Begriffes. Auf Grund des Zur-Ruhe-Bringens, d. h. des Nicht-Erweckens oder der Nicht-Beobachtung der Existenz von Ich und ‚mein‘ überwindet der Yogi das Konzept von Ich und mein.“

6. Das Selbst wird verstanden als eine Funktionsweise des Bewußtseins, das ein Selbst der Arten 2 bis 4 konstruiert, d. h. ein „Selbst“ als Bewußtseinsobjekt innerhalb des „Selbst“, wodurch dann nochmals ein Wirklichkeitsbegriff entsteht, der die inhärente Existenz dieses „Selbst“ vorgaukelt.

7. Das Selbst ist hier eine Funktionsweise des Bewußtseins, das ein Ich im eigenen Bewußtseinskontinuum konstruiert, das sich des Prozesses der Konstruktion von nicht-existierenden Eigenschaften auf die Aggregate gar nicht bewußt ist und daher Illusion ist.

⁴⁵ J. May/Chandrakīrti, *Prasannapadā Madhyamikavṛtti*, Paris 1959; auch Candrakīrti, *Clear Words – Commentary on a Fundamental Text called „Wisdom“*, XVIII, 2 cd, zitiert nach Wilson, a. a. O., S. 27.

8. Der Begriff von „ich“ und „mein“ entspricht dem Bewußtsein Nr.7, das ein Ich wahrzunehmen meint. Das Selbst, das es hier zu verneinen gilt, ist ein Begriffsschmied, gleichsam das Subjekt des Entstehens von „ich“ und „mein“, und dieses erscheint kraft seiner Schein-Subjektivität in ganz anderer Weise, als es in Wirklichkeit ist.

Wir sehen: Die Unterscheidungen, die hier getroffen werden, sind sehr subtil. All dies ist aber nur eine Anwendung der Grundintuition von *śūnyata* auf den mentalen Prozeß, der ein Ich oder Selbst auf den verschiedenen Ebenen des Bewußtseins konstruiert. Im Prāsaṅgika-Mādhyamika-System werden sowohl der Person als auch allen anderen Phänomenen jede inhärente Existenz abgesprochen⁴⁶, d. h., sie sind *śūnya*. Das bloße Ich existiert als eine Art Begriffshülse, die um die fünf Aggregate gelegt wird. Wenn die fünf Aggregate nicht erscheinen, kann auch diese Hülse, also das Ich, nicht erscheinen.

Aber nun kommt ein entscheidender Zusatz: Die falsche Anschauung eines inhärent existierenden Selbst kann nur entstehen, wenn diese Begriffskonstruktion nicht als solche erkannt wird, d. h., wenn man die Aggregate fälschlich als wahrhaft existierend erklärt. Deshalb muß man nun zusätzlich auch die Leerheit der *skandhas* und *dharmas* erkennen! Dennoch konzentriert sich die Meditation über die Leerheit immer auf den Begriff der Person, weil dies soteriologisch entscheidend ist: Hier muß das Anhaften beseitigt werden, indem alle verunreinigten Bewußtseinsimpulse beseitigt werden. Oder, in anderen Worten ausgedrückt: Personen halten sich für selbstgenügsame oder substantielle Entitäten oder für permanente, unabhängige Selbst, obwohl sie doch keinerlei inhärente Existenz haben. Dieser Irrtum muß durch Meditation und begriffliche Analyse überwunden werden. Über die Leere anderer Erscheinungen meditiert man deshalb viel weniger oder gar nicht, weil es bei ihnen keine gleichsam eingeborene Begriffskonstruktion eines permanenten Selbst gibt.⁴⁷

Auf dieser Basis entwickelt Candrakīrti seine sieben Schritte des logischen Arguments für eine Überwindung des Selbst. Obwohl wir dem nicht im Detail nachgehen können, seien die Schritte hier

⁴⁶ Der XIV. Dalai Lama, *Kindness, Clarity and Insight*, Ithaca 1984, S. 162 f.

⁴⁷ Wilson, *Chandrakīrti's Sevenfold Reasoning* S. 12 f.

wenigstens erwähnt.⁴⁸ Er vergleicht die Aggregate mit den Teilen eines Wagens und das Selbst mit dem, was man „Wagen“ nennt, also der Summe der Teile in ihrer Funktion. Der Wagen aber hat substantiell keine Existenz außerhalb der Teile:

1. Es gibt keinen Wagen, der etwas anderes als seine Teile wäre.
2. Es gibt keinen Wagen, der mit seinen Teilen identisch wäre.
3. Es gibt keinen Wagen, der inhärent seine eigenen Teile besitzen würde.
4. Es gibt keinen Wagen, der inhärent von seinen Teilen abhängig sein würde.
5. Es gibt keinen Wagen, von dem seine Teile inhärent abhängig wären.
6. Es gibt keinen Wagen, der die bloße Ansammlung seiner Teile wäre.
7. Es gibt keinen Wagen, der die Gestalt seiner Teile wäre.

In gleicher Weise gibt es kein Selbst, das getrennt von der Basis seiner Benennung, also den Aggregaten, auffindbar wäre. Position (6) ist übrigens die Zurückweisung der Ansicht der Svāntrikas, die der Meinung waren, daß das Kontinuum oder die Summe der Momente des mentalen Bewußtseins das Selbst wäre, das wiedergeboren wird.

Ich möchte hier nicht im einzelnen die Stichhaltigkeit der Prāsaṅgika-Argumente hinterfragen, sondern will mich darauf konzentrieren, die Funktion dieser Argumente im Zusammenhang des Verständnisses des Bewußtseins darzustellen, und zwar auf Grund des vom XIV. Dalai Lama vorgelegten Kommentars.⁴⁹

Was verstehen denn die Prāsaṅgika-Mādhyamikas 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, wie wir schon gesehen hatten. Was aber ereignet sich, wenn man meditiert und das mentale Bewußtsein von den Sinnesindrücken abzieht – in Patanjalis Yoga heißt dies *pratyāhāra* –, was also bleibt dann übrig?

⁴⁸ Candrakīrti, *Mādhyamakāvatārahāṣya* (Bibl. Buddh. 9), hier zitiert nach Wilson, a. a. O., S. 30 ff.

⁴⁹ Der XIV. Dalai Lama, *Universal Responsibility and the Good Heart*, Dharamsala 1980, S. 53 ff.

Zuerst beschäftigt sich das Bewußtsein mit der inneren Imagination, mit Gedächtnisinhalten usw. Wenn der Meditierende aber durch dieses Stadium hindurchgegangen ist, kann es immer noch ein Bewußtsein der unterschiedlichen Zeitmodi (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) geben, aber auch dieses Zeitbewußtsein verschwindet allmählich (oder, wie im Zen, auch plötzlich) mit der zunehmenden Reinigung des Bewußtseins. Was jetzt übrigbleibt, ist ein klares, ungestörtes und nicht-dualistisches Bewußtsein.

Wir werden auf die Anschauung des Nicht-Dualismus zurückkommen, die im Yogācāra- und Prāsaṅgika-Verständnis etwas verschieden ist. Wenn man jedenfalls das Bewußtsein analysiert, so ergeben sich keine charakteristischen Eigenschaften, Form, Ort, Ursprung usw., die ihm eine abgegrenzte Gestalt geben würden.

Wenn Bewußtsein aber nicht von Sinnesobjekten „gefüllt“ ist, so ist es leer wie der grenzenlose Ozean. Sobald es mit einem Objekt in Berührung kommt, bekommt es eine Erfahrung oder eine Reflexion desselben, es wird (passiv) von dem Objekt und seinen Qualitäten geprägt und reflektiert sie (aktiv) wie ein Spiegel, der ist und bleibt, was er ist, obwohl er doch das Objekt reflektiert, das man vor ihn hingestellt hat. Die Natur des Bewußtseins umfaßt also sowohl die passive Fähigkeit, ein klares Bild eines gegebenen Objektes zu empfangen, als auch die Möglichkeit, diese Erfahrung aktiv zu reflektieren, so daß derjenige, der das Objekt erfährt, ein klares und bewußtes Wissen davon erhält.

Ist nun die weite und unendliche Leere, von der wir sprachen, das wahre Wesen des Bewußtseins? Nein, denn was bisher gesagt wurde, betraf 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.

Wenn man die weiteren Aspekte und Attribute des Bewußtseins betrachtet, so gelangt man von Ebene zu Ebene, von Erscheinungsweise zu Erscheinungsweise. Alle zusammengesetzten Dinge aber sind vergänglich. Da das Bewußtsein offensichtlich Ebenen, Erscheinungsweisen usw. hat, ist es zusammengesetzt, also vergänglich. Diese Vergänglichkeit ist ein Aspekt seines Wesens.

Bewußtsein hängt von Faktoren ab, wie alles, was zusammengesetzt ist. Nur oberflächlich erscheint es als aus sich selbst existierendes Wesen.

Bewußtsein ist aber, wie wir eben sahen, auch nicht eine bloße Bezeichnung, der keine Realität entspräche. Weiterhin hängt jeder Bewußtseinsmoment von einem vorhergehenden Bewußtseinsmoment ab. Und außerdem gibt es noch Bedingungen dafür, daß Bewußtsein entstehen kann, wie Candrakīrti argumentierte. Daß Bewußtsein nicht unabhängig existiert, ist darum sein wahres Wesen. Es ist das, was man die letztgültige Natur des Selbst oder Bewußtseins nennen könnte.

So spricht man also von zwei Ebenen des Bewußtseins: der Ebene der letztgültigen Natur des Bewußtseins und der Ebene des Wissens um diese letztgültige Natur des Bewußtseins. Die erste Ebene ist die Basis, und die zweite ist das Attribut dieser Basis. Das Bewußtsein selbst ist die Basis – etwas, das nicht unabhängig existiert –, und alle Ebenen des Bewußtseins sind die abgeleiteten Attribute. Basis und Attribut sind aber von gleicher Natur. Beide sind Bewußtsein, das nicht unabhängig existiert und dessen Wesen daher Leere hinsichtlich inhärenter Existenz ist. Leere durchdringt alles als die eigentliche Natur, sei es der Basis, sei es der Attribute.

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 Leere zuteil als direkte und nicht-dualistische Erfahrung des Bewußtseins. Die Folge davon ist, daß Gier, Haß und alle anderen Bewußtseinsverunreinigungen (*kleśa*) ausgelöscht werden, weil sie ja von der Dualität eines gierigen Subjekts gegenüber einem Begierdeobjekt abhängen.

Für Candrakīrti und damit folgerichtig für die gesamte Prāsaṅgika-Schule ist Nicht-Dualität gleichbedeutend mit Weisheit (*prajñā*), die die beiden einseitigen Standpunkte von Permanenz und Impermanenz überwunden hat.⁵⁰ Dies ist dann nur die Kehrseite des epistemologischen Prinzips des Mittleren Weges und nicht eine ontologische oder psychologische Beschreibung der Natur der Wirklichkeit hinsichtlich der Dualität von Materie und Bewußtsein.

Aber dies ist der Unterschied zwischen Prāsaṅgika und Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika, noch deutlicher aber zwischen der Prāsaṅgika-Schule und der Yogācāra- oder Cittamātra-Schule.

⁵⁰ Candrakīrti, *Mādhyamakāvatārabhāṣya*, hier zitiert nach Wilson, *Candrakīrti's Sevenfold Reasoning* S. 4 f.

Yogācāra

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 Lankāvatāra-Sūtra stützt. Hinsichtlich dieses Mahāyāna-Sūtras 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 historischer Substrate und unter etwas verschiedenen Gesichtspunkten⁵¹:

1. *citta*, ein Begriff, der schon in frühester buddhistischer Zeit mit der Theorie der Wahrnehmung und den Funktionen des Bewußtseins verknüpft war;
2. *ālayavijñāna*, ein Begriff, der am umfassendsten den Bewußtseinsgrund im Zusammenhang der Psychologie der *vijñāna*-Tradition beschreibt;
3. *tathāgata-garbhā*, 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 *vijñānas* der unterschiedlichen Sinne unterschiedene Bewußtseinsstufe gemeint. Diese bezeichnen verschiedene Funktionen, während *citta* das Prinzip der Vereinheitlichung ist, durch die alle diese Aktivitäten auf ein einziges Subjektzentrum bezogen werden.⁵² *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 (*bīja*), die im *citta* selbst gespeichert sind, aktualisiert. Der *citta* in seinem Aspekt als Speicher für die karmischen Eindrücke wird *ālayavijñāna* genannt.

Das Lankāvatāra-Sūtra formuliert den Sachverhalt folgendermaßen: *cittena cīyate karma ... Karman* wird durch Bewußtsein akkumuliert und von der analytischen Funktion des Bewußtseins struk-

⁵¹ D. T. Suzuki, *Studies in Lankāvatāra Sūtra*, London 1930, S. 254.

⁵² Ebd., S. 248.

turiert ... *jñānena ca vidhīyate*.⁵³ Die Folge davon ist, daß *citta* gleichsam eingehüllt wird von der Wolke der karmischen formativen Eindrücke (*vāsana*), die Suzuki trefflich „Gewohnheits-Energien“ nennt.

Im frühen Buddhismus nannte man solche formativen Bewußtseins-Elemente *caittas* oder *cetasikas* und meinte, daß sie tatsächlich unterschiedliche Entitäten neben *citta* wären. Im Yogācāra-System des Mahāyāna 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 Yogācāra ein Bewußtseinsmoment nur eine Phase im *citta* ist, der sich selbst in den ihm eigenen Aspekten differenziert.⁵⁴

Ich möchte einige sehr eindrucksvolle Passagen aus dem Lankāvatāra-Sūtra zitieren, die das eben Gesagte verdeutlichen⁵⁵:

„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* angesammelt, und als Resultat gibt es dann zwei Arten von Unreinheiten.“ (Sagāthakam, 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.“ (Sagāthakam, 755)

„So wie nur ein törichter Mensch nach dem Sitz des lieblichen Klanges im Rohr der Flöte, dem Körper des Muschelhorns oder der Trommel sucht, so sucht er nach der Seele innerhalb der *skandhas*.“ (Sagāthakam, 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.

⁵³ *Lankāvatārasūtra* 158, 3, zitiert nach Suzuki, a. a. O. S. 401.

⁵⁴ Chatterjee, *The Yogācāra Idealism* S. 113.

⁵⁵ *Lankāvatārasūtra*, Sagāthakam 754 ff., zitiert nach *Lankāvatārasūtra*, Übers. u. hg. v. D. T. Suzuki, Boulder 1978, S. 283.

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 *dhātus* existieren nicht unabhängig davon, d. h., sie sind leer von inhärenter Existenz, wie das *Laṅkāvatāra-Sūtra* (Sagāthakam, 20) ausdrücklich erwähnt. *Cittamātra* bedeutet daher den Grund aller Formbildungen, der gegenüber der Erscheinungswirklichkeit jenseitig ist, und darum gilt: *cittaṁ hi sarvaṁ*.⁵⁶ 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, bildnerische 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 Leere, die alle unterschiedlichen Aspekte und Ebenen der Realität einen kann. *Yogācāra* beschäftigt sich mehr als jede andere Schule mit der *Struktur* des Bewußtseins. Die Kategorien der Leere (*śūnyatā*) und des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) werden auf das Bewußtsein selbst angewendet, wodurch dieses als in gegenseitiger Abhängigkeit entstehend und somit als leer begriffen wird. Bewußtsein ist danach die ständige gegenseitige Durchdringung eines fundamentalen Grundbewußtseins, das alle vergangenen Bewußtseinseindrücke als strukturierende Elemente enthält (*ālayavijnāna*).⁵⁷ Durch *śūnyatā* 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 *nirvāṇa* und *saṁsāra* sowie zwischen dem reinen und dem verunreinigten Bewußtsein zu schlagen.⁵⁸ Dies ist auch

⁵⁶ Vgl. *Laṅkāvatārasūtra*, Sagāthakam 134.

⁵⁷ *Madhyāntavibhāṅghāṣya – A buddhist philosophical treatise*, Übers. u. hg. v. G. Nagao, Tokyo 1964; zitiert nach J. P. Keenan, *The Meaning of Christ – A Mahāyāna Theology*, Maryknoll 1989, S. 157.

⁵⁸ Garma C. C. Chang schreibt dazu: „Auf Grund von *śūnyatā* ist der Zusammenschluß 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 Vi-

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

Das viel besprochene *ālayavijñāna* 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 *vijñānas*, allerdings das fundamentalste, weil in ihm alle karmischen Eindrücke der Vergangenheit als bildnerische Prinzipien, die zukünftige Wirklichkeit bestimmen, aufbewahrt sind. Es formt sozusagen die Matrix für den Ablauf aller Bewußtseinsprozesse. Im *Lankāvatāra-Sūtra* wird es mit dem *tathāgata-garbha* (Schoß des Tathagata) identifiziert und damit als die ursprüngliche und reine Natur überhaupt angesehen, als die Soheit (*tathatā*) 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 *ātman* gleich wäre. Der Buddha antwortet darauf:

„O Mahāmāti, die Lehre der Philosophen vom *ātman* ist nicht dasselbe wie meine Lehre von *tathāgata-garbha*. Denn was die Tathagatas lehren, ist die Leere (*śūnyatā*), die Wirklichkeitsgrenze (*bhūtakoti*), *nirvāṇa*, Nicht-Geburt, Nicht-Erscheinung, Nicht-Verlangen (*apraṇihita*) und solche anderen Begriffe, durch die *tathāgata-garbha* charakterisiert ist und durch die alle Unwissenden vor der Gelegenheit bewahrt werden, dem Zweifel über die buddhistische Lehre vom Nicht-Ich nachzuhängen ...“⁵⁹

Die *vijñānas* hängen ab vom *ālayavijñāna*, und sie interpretieren Erscheinungen falsch, wenn sie im Bewußtsein unabhängig existie-

malakīrti-Sūtra erwähnt wurde. Ohne *śūnyatā* wäre die Vereinigung von *samsāra* und *nirvāṇa*, der Zusammenschluß des Endlichen und des Unendlichen sowie der Interpenetration und das gegenseitige Gebundensein aller Wesen auf allen Ebenen der Existenz nicht möglich [...] Ohne die Verwirklichung der Leere 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 Leere durchtränkt ist, zu tun, frei von jedem Anhaften“; in: ders., *The Buddhist Teaching of Totality*, London 1972, S. 116 f.

⁵⁹ *Lankāvatārasūtra* II, 78; zitiert nach Suzuki, *Studies in the Lankāvatāra Sūtra* S. 69.

rende Dinge spiegeln, statt zu erkennen, daß alles Projektion von *citta* auf verschiedenen Wirklichkeitsebenen ist. Wenn aber im *ālaya* (Speicherhaus) alle karmischen Samen ausgeglichen und gestillt sind, erscheint die Leere. 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 stark geraffter Versuch, die Natur des Bewußtseins im Denken der Yogācāra-Schule darzustellen und die Konsequenzen für die Reinkarnationsvorstellung aufzuzeigen. Ich zögere, diese Denkform im *cittamātra* als Idealismus zu bezeichnen, wie es Suzuki tut. Es gibt dafür mehrere Gründe. Erstens besteht kein Zweifel daran, daß Vasubandhu in seiner Schrift *Trīṃśatikā* nicht ein kosmisches Bewußtsein im Blick hat, sondern die Erscheinung der Dinge für ein individuelles Bewußtsein analysiert, d. h. ihre Subjektivität (*ātman*) und Objektivität (*dharmā*) unterscheidet und darlegt, daß beide nur mentale Konstruktionen sind.⁶⁰ Dies ist die Grundlage des gesamten Yogācāra-Denkens, wenn sich auch die spätere philosophische Debatte in verschiedene Richtungen weiterentwickelt hat. Aber auch in bezug auf die spätere Yogācāra-Schule kann man kaum von Idealismus sprechen, weil selbstverständlich auch hier gilt, daß *citta* grundsätzlich von Leere (*śūnyatā*) gezeichnet ist. Bewußtsein im Yogācāra 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

⁶⁰ Vgl. die ausgezeichnete Studie über *Trīṃśatikā* von Th. A. Kochumuttom in seinem Buch *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi 1982, bes. S. 170 ff.

Mahāyāna eine inhärente Existenz oder ein „Selbst“ nennt! Auch die Leere muß entleert werden (*sūnyatāśūnyatā*). 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.

c) Zusammenfassung

Ich werde hier nicht versuchen, eine Synthese der buddhistischen Anschauungen von Bewußtsein und Reinkarnation zu formulieren, sondern nur einige Implikationen des Gesagten auf der Basis der Lehre von Bewußtseinsebenen im Mahāyāna-Buddhismus zusammenfassend beschreiben.

1. Der Kern aller buddhistischen Philosophie ist die Lehre vom Bewußtsein, denn es ist das Bewußtsein, das verantwortlich für alles Handeln, die Emotionen und Gedanken ist, die 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 Sūtras vergleichen den Bewußtseinsgrund (*citta*) mit einem Ozean und die unterschiedlichen mentalen Ebenen und Bewußtseinsprozesse (*caitta*) mit den Wellen an der Wasseroberfläche des Ozeans. Im Yogācāra ist *citta* die *eine* Wirklichkeit oder ein universales Bewußtsein, in dem alle Prozesse entstehen und in dem sie, nachdem sie vorüber sind, formative Spuren (*bīja*) hinterlassen, die zukünftige Prozesse beeinflussen. Auch in dem, was wir Materie nennen, ist dieses bewußte bildnerische 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 Prāsaṅgika-Mādhyaṃika-Schule jedoch wird eine sehr subtile Dualität von

einem äußerst subtilen Geist (tib. *'od gsal*, das Klare Licht) und einer äußerst subtilen Materie (skt. *prāṇa*, tib. *rlung*), die diesem Geist als Trägerenergie dient, aufrechterhalten.

4. Die wesentliche Natur des Bewußtseins ist seine Leere in bezug auf inhärente Existenz (*śūnyatā*). 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 (*jnāna*). 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 *kleśas*, die karmische Spannungen erzeugen, vor allem die falsche Vorstellung eines substantiellen Selbst, das ein aus sich selbst seiendes Wesen eigener Art sei (*svabhāva*). Denn dieses Selbst versucht dann, seine falsche Identität dadurch herzustellen und zu stabilisieren, daß es an Dingen anhaftet, besitzen will und sich dadurch aufbläht, was wiederum die Illusion seiner Eigenexistenz verstärkt.

6. Was wird nun aber in der direkten Wahrnehmung des Bewußtseins durch ein gereinigtes Bewußtsein wahrgenommen? Die Leere des Bewußtseins wird direkt wahrgenommen, d. h., die subtilste Bewußtseinsebene 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 bekannt wurde, hat seine Bedeutung für den heutigen Versuch, die Einheit der Wirklichkeit in ihrer räumlich-zeitlichen Differenzierung zu denken. Die Grundfrage ist dann nicht die, ob man an einem Selbst oder Nicht-Selbst festhalten will,

sondern in umgreifenderem Zusammenhang: Glaubt und erfährt man Einheit oder Fragmentierung der Wirklichkeit?

