

Ātman und Nirvāṇa im frühen Buddhismus

Lambert Schmithausen

Die Begriffe des "Selbst" (*ātman*) und des Erlöschens (*nirvāṇa*) waren schon in den vorigen Stunden angeklungen, sollen aber heute eingehender thematisiert werden, wegen der damit verbundenen Schwierigkeiten. Um diese würde ich gern einen weiten Bogen machen. Aber möchte man, wenn man sich auf einen Heilsweg einläßt, nicht wissen, *was* man da am Ende findet und als *wer* (oder als *was*, mit welchem Teil von sich) man dieses Heils teilhaftig wird? Das geht nicht nur uns so, sondern war, den in diesem Punkt glaubwürdig erscheinenden Texten zufolge, offenbar auch bei manchen Gesprächspartnern des Buddha der Fall. Und die Art und Weise, wie die kanonischen Texte mit diesen Fragen umgehen, ist bezeichnend für das Wesen des frühen Buddhismus.

I. Ātman

Bei der Besprechung des "Selbst" (*ātman*)¹ sind verwandte Begriffe wie "ich" (*aḥam*) und "mein" (*mama*), "Person" (*puḍgala*), "Lebewesen" (*sattva*) etc. einzubeziehen. Aber was ist das Problem mit diesen Begriffen, zumal mit dem des "Selbst"?

Zunächst einmal gibt es eine *systematische* Spannung: *Einerseits* ist für die buddhistische Erlösungslehre, wie Sie schon hörten, die Hauptursache des Unheils der "Durst" (*trṣṇā*). Der "Durst" kann sich, als "Durst" nach Sinnesgenüssen, auf Gegenstände richten, als der noch fundamentalere "Durst nach Weiterexistieren" (*bhava-trṣṇā*) aber auch auf die eigene Person bzw. deren Bestandteile. Er kann beinhalten, daß man etwas haben oder behalten will, aber auch, daß man etwas werden oder bleiben will. Dem entsprechen in manchen Texten die Vorstellungen "mein" und "ich". Für die Erlösung ist *Loslassen*, Nichtanhaften, erforderlich. Diese Spiritualität des Loslassens ist der natürlichen Haltung, die an allem Möglichen als Besitz oder als dem "Ich" oder "Selbst" festhält, diametral entgegengesetzt. Zumal die Liebe zu sich selbst gilt als die stärkste Fessel (vgl. SN I 6 = Nr. 1.13). *Andererseits* erfordert aber etwa die Lehre von Karma und Wiedergeburt eine *Kontinuität* des Subjektes der Taten und ihrer Folgen, auch über den Tod hinaus. Die Karma-Lehre beinhaltet ja, daß jeder die Früchte seiner *eigenen* Taten erntet. Derjenige, der die Folgen heilsamer oder unheilsamer Taten erfährt, muß also mit dem, der sie vollbracht hat, irgendwie identisch sein. Für die Jainas hängt dies an der Existenz eines beständigen, über den Tod hinaus fortbestehenden individuellen Selbstes (*ātman*), einer mit Empfindungsfähigkeit, Bewußtsein, ausgestatteten Seelensubstanz, die von einer Existenz in die nächste wandert, also als durchgängiges Subjekt des *saṃsāra*, des Immerwiedergeborenwerdens, fungiert. Auch in den brahmanischen Lehrgebäuden gibt es ein solches durchgängiges individuelles

¹ Der Einfachheit halber verwende ich in diesem Vortrag zumeist nur die Sanskrit-Formen.

Selbst, oder doch zumindest eines, das für die Dauer des Verstricktseins in den *samsāra* individuiert ist. Die Kontinuität der Person erscheint auch für den Erlösungsweg unverzichtbar. Warum sollte sich einer der Anstrengung des Erlösungsweges und dem damit verbundenen Verzicht unterziehen, wenn er nicht auch derjenige ist, dem diese Anstrengung zugute kommt und der am Ende die Erlösung erlangt?

Die soeben skizzierte Spannung spiegelt sich auch in der historischen Entwicklung der buddhistischen Lehre wieder: Die meisten Richtungen des älteren Buddhismus (des sog. "Hīnayāna") haben sich für die *Ablehnung* eines beständigen, den Tod überdauernden Selbstes (*ātman*) entschieden und müssen die Kontinuität der Person mit Hilfe eines Strom- oder Kettenmodells erklären, d.h. als kontinuierliche Folge einander bedingender kurzlebiger Faktoren. Die Schule der Vātsīputrīyas hingegen erkannte der "Person" (*puṅgava*) eine reale, allerdings letztlich nicht definierbare Existenz zu, was von den anderen Richtungen als häretischer Irrglaube scharf abgelehnt wurde.²

Angesichts dieser Situation stellt sich die Aufgabe, herauszufinden, wie die Frage des Selbstes und der Person im frühesten Buddhismus, vor der Herausbildung dieser festen Positionen, womöglich gar vom Buddha selbst, beantwortet wurde. Welches Bild ergibt sich aus den kanonischen Lehrreden?

Doch auch hier stoßen wir auf Schwierigkeiten, zumal dann, wenn wir die moderne wissenschaftliche Literatur konsultieren. Denn hier wiederholt sich, im Prinzip, der Dissens, der schon die buddhistischen Schulen spaltete: auch in der modernen Wissenschaft stehen einander vor allem zwei Parteien gegenüber: einerseits Forscher, die schon dem frühesten Buddhismus und dem Buddha selbst eine Position der Leugnung eines durchgängigen, wahren Selbstes zuschreiben, und andererseits Forscher, die der Meinung sind, zumindest der Buddha selbst habe letztlich doch die Existenz eines wahren Selbstes vorausgesetzt: sei es ein unfaßbares Selbst im Sinne gewisser Upaniṣad-Lehren oder ein vom empirischen Ich zu unterscheidendes wahres Selbst als moralisches Subjekt. Wie ist das möglich? Zunächst einmal deshalb, weil die kanonischen Lehrreden (jedenfalls die des Pāli-Kanons) in dieser Frage sehr zurückhaltend sind.

Es gibt sogar, wie schon Frau Preisendanz in ihrem Vortrag angedeutet hat, Stellen, die ganz explizit eine positive Beantwortung der Frage nach dem Selbst ebenso ablehnen wie eine negative. Sie erinnern sich an die Lehrrede (SN IV 400 = Nr. 44.10, Stichwort "Ānanda"), in der der Buddha auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotta, ob es ein Selbst gebe, ebenso mit *Schweigen* reagiert wie auf die Frage, ob es dann also kein Selbst gebe. Ebenso wenig ist der Buddha bereit, die Frage zu beantworten, ob der Körper und "das

² Näheres zur Position der Vātsīputrīyas bzw. Sāmmaṭṭīyas (so heißt die wichtigste Sub-Schule der Vātsīputrīyas) in Cousins 1994, wo deutlich wird, daß deren Auffassung hinsichtlich der "Person" wahrscheinlich differenzierter war als es die gegnerischen Darstellungen erkennen lassen. Leider sind von den einschlägigen Werken dieser Schule nur 2 kurze Texte, und auch diese nur in chinesischer Übersetzung, erhalten.

Lebendige" (*jīva*) identisch seien oder verschieden (z.B. SN IV 392) — wobei *jīva* sowohl "Lebewesen" wie auch "Lebensprinzip" bedeuten kann. Der Buddha läßt sich auf die Frage nicht ein; denn die erste Alternative geht von einer materialistischen Identität des Lebewesens (*jīva*) mit dem Körper aus und schließt somit ein Fortleben nach dem Tode aus; die zweite Alternative hingegen beinhaltet entweder eine sinnlose Trennung von Körper und Lebewesen, oder sie unterstellt eine vom Körper verschiedene, dauerhafte Vitalseele als eigene Entität, auf die sich der Buddha jedoch nicht einlassen will. In einer anderen Lehrrede (MN I 8) charakterisiert der Buddha sowohl die Behauptung "Ich *habe* ein Selbst" wie auch die Behauptung "Ich *habe kein* Selbst" als heilshinderliche, auf oberflächlichem Nachdenken basierende Ansichten.

Wenn diese Stellen die Einstellung des Buddha zur Frage nach dem Selbst zumindest sinngemäß bewahrt haben, so hat er sich schlicht und einfach geweigert, diese Frage zu beantworten, und hat eine theoretische Festlegung welcher Art auch immer als nicht heilsförderlich bzw. heilshinderlich abgelehnt, ganz im Sinne des Pfeil-Gleichnisses (MN I 429), das Frau Preisendanz bereits besprochen hat. Um die Befreiung vom Leiden zuwege zu bringen, braucht man nach Auffassung des Buddha keine erschöpfenden Spekulationen über das Wesen des Menschen anzustellen. Es genügt, daß man begreift, daß alle Formen des Daseins in der Welt letztlich ungenügend sind, und daß man die unheilsamen psychischen Faktoren kennt und ausschaltet, durch die man in dieses Dasein verstrickt ist. Gleichgültig, ob der Buddha mit Lehren, die dem Begriff des Selbst (*ātman*) eine zentrale Stellung einräumen, schon vorher bekannt gewesen war oder ob er erst nach seinem Erwachen, während seiner Lehrtätigkeit, mit solchen Lehren in Kontakt kam: er hat den Begriff des "Selbst" (*ātman*) ebenso wie den der "Vitalseele" (*jīva*) offenkundig für ungeeignet gehalten, in der von ihm verkündeten Heilslehre eine sinnvolle Funktion zu übernehmen.

Wie schon angedeutet, haben sich nicht nur die meisten traditionellen buddhistischen Schulen, sondern auch viele moderne Ausleger bzw. Wissenschaftler mit dieser heilspragmatischen Verweigerung einer Stellungnahme nicht zufriedengegeben und dem Bedürfnis nach einer theoretischen Festlegung nachgegeben. Die Stellen, an denen der Buddha eine Antwort auf die Frage nach dem Selbst verweigert, müssen dann anders interpretiert werden, etwa als bedingt durch Rücksichtnahme auf den Gesprächspartner, der für eine unverblünte Darlegung des wahren Sachverhaltes noch nicht reif ist. Die Motive der modernen Ausleger sind oft persönlicher Natur: Interpretieren etwa, die der Theravāda-Tradition nahestehen, neigen zu einer Position der Leugnung des Selbst, während z.B. neo-hinduistisch beeinflusste Interpretieren die Lehre des Buddha im Sinne der upaniṣadischen *ātman-brahman*-Lehre zu deuten geneigt sind. Einen gewissen Nährboden liefern solchen Bemühungen die kanonischen Lehrreden selbst, insofern sie in der Tat einige Aussagen enthalten, welche die eine oder die andere Position zu stützen scheinen. Traditionelle wie moderne Ausleger stützen sich naturgemäß jeweils auf solche kanonischen Stellen, die für ihre jeweiligen Interpretation günstig sind, und versuchen, Stellen, die eher der Gegenposition entgegenkommen, zu entkräften oder in ihrem Sinne umzudeuten. Bei der

Beurteilung derartiger Stellen muß aber zum einen der jeweilige Kontext im Auge behalten werden, und es geht nicht ohne weiteres an, die Aussagen über den Rahmen dieses Kontextes hinaus zu verallgemeinern. Zum anderen muß damit gerechnet werden, daß sich schon in den kanonischen Texten unterschiedliche Auffassungen und Ansätze späterer Entwicklungen niedergeschlagen haben.

Im folgenden will ich zunächst einige für die kanonischen Lehrreden typische positive und negative Verwendungen des Wortes *ātman* und vergleichbarer Ausdrücke wie "ich" oder "Person" in ihrem jeweiligen Kontext vorführen und zeigen, daß sie für die Entscheidung der Frage, ob es ein dauerhaftes, beständiges Selbst gebe oder nicht, nicht aussagekräftig sind. Anschließend soll noch kurz auf einige sporadische Äußerungen, die als Annahme oder Ablehnung eines Selbstes aufgefaßt werden könnten, eingegangen werden.

Positive Verwendungen des Wortes *ātman* finden sich im Kanon häufig. Es wird in diesen Fällen aber nicht als philosophischer Terminus, sondern im ganz alltäglichen Sinn als Reflexivpronomen "selbst" gebraucht. So etwa im Kontext der Karma-Lehre: "Das von ihm *selbst* getane Schlechte ... zermalmt den Unvernünftigen ..." (Dhp 161). Oder in der Goldenen Regel: "Alle zittern vor der Gewalt, alle fürchten sich vor dem Tod: Sich *selbst* zum Vergleich machend (d.h. in Analogie zu dem, was man selbst von anderen erhofft), soll man weder töten noch töten lassen" (Dhp 129). Es ist offenkundig, daß hier vom Selbst in einem ganz naiven, alltagssprachlichen, in keiner Weise theoretisch hinterfragten Sinn die Rede ist. Dieses Alltags-Selbst oder Alltags-Ich ist in den Lehrreden das selbstverständliche Subjekt körperlicher Handlungen ebenso wie geistig-seelischer Regungen: "Wenn der Mönch geht, so weiß er: '*Ich* gehe', ... wenn er eine angenehme Empfindung hat, so weiß er: '*Ich* habe eine angenehme Empfindung'" (MN I 56 u. 59). Wenn er den Heilsweg beschritten hat, so weiß er: 'Bei *mir selbst* ist Achtsamkeit vorhanden', etc. (vgl. MN I 61f). Und sogar der Buddha erkennt nach seinem Erwachen: '*Meine* Geistesbefreiung ist unerschütterlich' (MN I 167). Diese untheoretische Verwendung des Wortes "ich" kann auch existenzübergreifend sein; die kurz vor dem Erwachen erlangte Erinnerung an frühere Existenzen endet mit dem Satz: 'Von dort (= aus der früheren Existenz) abgeschieden, wurde *ich* hier wiedergeboren' (DN I 81). In gleicher Weise benutzen die kanonischen Lehrreden auch die Begriffe "Person" (*pudgala*) oder "Lebewesen" (*sattva*) ganz selbstverständlich zur Bezeichnung des Subjektes von Handlungen, geistig-seelischen Vorgängen, Wiedergeburt oder Erlösungsstreben. Damit wird die Kontinuität des Subjektes von Tat und Vergeltung bzw. Wiedergeburt ebenso vorausgesetzt wie die des Subjektes von Erlösungsweg und Erlösungsziel. Dieses Subjekt wird aber damit *nicht* zur einer metaphysischen Entität — einem Selbst oder einer "Person" als einer eigenen Wesenheit — hypostasiert.

An einigen Stellen hat man allerdings den Eindruck, daß das *vijñāna* — die "Wahrnehmung" ³ oder, in diesem Zusammenhang, vielleicht eher ein subtiles Wahrnehmungsvermögen — manchmal als Lebensträger aufgefaßt wurde: als etwas, das bei der Geburt in den Mutterschoß eintritt, für die Dauer der Existenz Leben und Empfindungsfähigkeit garantiert und beim Tode den Körper verläßt und sich einen neuen sucht.⁴ Es wird aber nirgendwo als "Vitalseele" (*jīva*) oder gar "Selbst" (*ātman*) bezeichnet. Vielmehr wird des öfteren ausdrücklich festgestellt, daß ihm letztere Bezeichnung aufgrund seiner Unbeständigkeit und Veränderlichkeit nicht gebühre.⁵

Das führt mich zu einem Text, der vor allem im *Samyutta-nikāya* in zahlreichen Varianten überliefert ist und im *Vinaya* (I 13ff)⁶ als zweite Predigt des Buddha eingeführt wird. Er ist typisch für die frühbuddhistische *negative* Verwendung des Begriffes des Selbst. Ich nenne ihn die "Analyse der Bestandteile". Diesem Text zufolge werden fünf Bestandteile des Menschen oder Lebewesens unterschieden: sichtbare Gestalt (*rūpa*, d.h. der Körper), (angenehme und unangenehme) Empfindung (*vedanā*), begriffliche Vorstellung (*samjñā*), Impulse (*samskārah*) und Wahrnehmung (*vijñāna*). Alle fünf erweisen sich bei genauerer Betrachtung als *nicht* das/ein Selbst (*anattā*). Zunächst einmal deshalb, weil man über sie keine Macht hat, sie nicht frei nach Belieben gestalten kann (Vin I 13f; vgl. MN I 231). Ein Kleinwüchsiger wird nicht durch bloßen Willen zum Riesen, und Zahnschmerzen verwandeln sich nicht auf Wunsch in Lustgefühle. Ein zweites Argument (Vin I 14; vgl. MN I 138f etc.) setzt an der Unbeständigkeit dieser Bestandteile an. Sie alle (insbesondere die angenehmen, liebgewonnenen) sind aufgrund ihrer Unbeständigkeit ungenügend (*duḥkha*, eigtl. "leidvoll"), d.h. sie enttäuschen zwangsläufig über kurz oder lang die Erwartungen desjenigen, der sich an sie klammert. Was aber ungenügend und dem Verfall ausgesetzt ist, verdient nicht, als Mein, Ich oder das eigene Selbst⁷ betrachtet zu werden. Der Text sagt selbst, wozu diese Betrachtung dienen sollen: Sie führt dazu, daß man von den Bestandteilen genug hat, sie nicht mehr begehrt und von ihnen frei wird, m.a.W. zur Erlösung. Es geht also hier um *Loslösung* vom Durst nach fortgesetztem oder erneutem Dasein, konkretisiert in den Bestandteilen, aus denen Lebewesen bestehen und mit denen sie sich instinktiv identifizieren. Als Maßstab zur kritischen Prüfung dieser vorgeblichen

³ Soweit sie unter dem Gesichtspunkt aktueller psychischer Vorgänge betrachtet wird, handelt es sich um 6 Arten von Wahrnehmungen, sc. die 5 Sinneswahrnehmungen und nichtsinnliche Wahrnehmung oder Erkenntnis (*manovijñāna*). Diese sind als die Äußerungen oder Aktualisierungen des *vijñāna* als eines latent ständig vorhandenen Vermögens zu verstehen, das aber im Kanon sehr im Hintergrund bleibt. Vgl. auch die Aufzählung des *vijñāna* als sechstes Element (*dhātu*) neben Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum-Äther.

⁴ Vgl. Frauwallner 1953: 204f; Vetter 1988: 49f; Norman 1993: 254f;

⁵ Vgl. aber MN I 135, wo nur vier Bestandteile genannt sind und das *vijñāna* fehlt; s. auch Vetter 1988: 38 u. 44.

⁶ Vgl. Vetter 1988: 35ff.

⁷ Pāli *eso me attā* ("dies ist mein Selbst"). Ist die Übereinstimmung mit *Chāndogya-Upaniṣad* 3.14.3 (*Śaṅḍilya-vidyā*) *eṣa me ātmā* zufällig? Vgl. ferner *Āyāraṅga* I (= ältester kanonischer Jaina-Text) 1.1.4 *atthi me āyā (uvavāie)* ("Ich habe ein Selbst, das Subjekt der Wiedergeburt ist").

Identität wird ein Begriff des Selbstes verwendet, der dem der Upaniṣaden (aber auch dem der Jainas) nahekommt und der die Aspekte der vollkommenen Autonomie, der Unvergänglichkeit und des Freudvollen (*sukha*, hier vielleicht etwa: der Erfülltheit aller Wünsche) einschließt. Diesem Maßstab halten die Bestandteile nicht stand. Damit ist aber nichts darüber ausgesagt, ob es außer diesen empirisch faßbaren Bestandteilen nicht doch etwas gibt, das die Kriterien des (wahren) Selbst erfüllt. Auf diese Frage läßt sich der Text nicht ein; sie ist für seine spirituelle Zielsetzung irrelevant.

Wir finden also in Kontexten, wo es um Kontinuität geht (etwa um den Zusammenhang von Taten und ihrer Vergeltung), einen nicht theoretisch hinterfragten alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes "selbst" (*ātman*). Im Kontext der spirituellen Loslösung hingegen wird anhand eines anspruchsvollen, "starken" *ātman*-Begriffes die letztliche Nichtselbsthaftigkeit der empirischen, beobachtbaren Bestandteile der Person aufgezeigt.

Daß diese beiden Kontexte nicht vermischt werden dürfen, zeigt sehr schön eine andere Lehrrede (MN III 19; SN III 103f), in der ein Mönch genau dies doch tut, indem er sich folgende Frage stellt: Wenn die Bestandteile allesamt nicht das Selbst sind, "welches Selbst treffen dann die [somit] nicht von einem Selbst/selbst getanen Taten [mit ihrer Wirkung] (*anatta-katāni kammāni kam attānaṃ phusanti*)?" D.h.: Wenn die Bestandteile allesamt nicht das Selbst sind, dann wird die anderweitig gemachte Feststellung, daß man selbst die Folgen der von einem selbst getanen Taten tragen muß, hinfällig, da weder die Bestandteile zur Zeit der Tat noch die zur Zeit der Folgen "man selbst" sind und keine Identität von Täter und Empfänger besteht. Die Reaktion des Buddha (dem die Gedanken dieses Mönches nicht verborgen bleiben) ist bezeichnend: Er läßt sich nicht auf eine theoretische Erörterung ein, sondern verweist den Mönch auf die "Analyse der Bestandteile" und ihren spezifischen spirituellen Kontext. Die Übertragung der dort vorgenommenen Destruktion des Sichidentifizierens mit den Bestandteilen auf einen *anderen* spirituellen Kontext, den von Karma und Wiedergeburt, wird als unbesonnene Überschreitung der Leitlinien der Unterweisung getadelt.

Nun noch kurz ein paar Bemerkungen zu Stellen, die als Beweis für oder gegen die Existenz eines überempirischen Selbstes angeführt werden bzw. werden könnten. Ich greife nur einige heraus, Vollständigkeit ist im zeitlichen Rahmen dieses Vortrags unmöglich.

Einige Male heißt es im Kanon, ein erlöster Mönch "lebe mit [nunmehr] Brahman seiendem Selbst (*brahma-bhūtena attanā*)" (z.B. MN I 341f; 413). Unüberhörbar ist die Anspielung auf die upaniṣadische Lehre, daß beim Erlösten das Selbst mit dem Brahman, dem Urgrund des Alls, identisch geworden ist, bzw. zu seiner immer schon bestehenden Identität gefunden hat. Kommt hier, wie einige meinen, eine ansonsten sorgsam versteckte upaniṣadische Tiefenstruktur des alten Buddhismus zum Vorschein? M.E. liegt eine andere Deutung näher: Der Buddha (oder wer immer die Formulierung geprägt hat) benutzt die brahmanische Terminologie, um zum Ausdruck zu bringen, daß der *buddhistische* Erlöste, der Arhat, recht eigentlich derjenige ist, der schon zu Lebzeiten (so der Kontext) eben den Status definitiven Erlöstseins und höchsten Glückes verwirklicht hat, den die Brahmanen als

Einswerdung mit dem *brahman* bezeichnen. Der Text will also wohl eher den buddhistischen Erlösungsweg als den Weg zum *wahren* Brahman, zur *wahren* spirituellen Vollkommenheit, anpreisen. Eine der upaniṣadischen Lehre von der Einheit des Wesenskernes des Menschen mit dem Wesenskern des Kosmos entsprechende Auffassung muß damit nicht verbunden sein.

In der Literatur trifft man bisweilen auf die Behauptung, der Buddha spreche gelegentlich von einem *unfaßbaren* Selbst. Es handelt sich aber hierbei um eine ungenaue Wiedergabe: der betreffende Text (M I 138) stellt nur fest, daß ein Selbst oder dem Selbst Gehörendes nicht als wahrhaft existent beobachtet *werde* — was offen läßt, ob es unfaßbar oder nichtexistent ist.

Dhp 160 heißt es: "Das Selbst ist ja der Beschützer des Selbst." Auch diese Stelle ist als Beleg für ein wahres Selbst im alten Buddhismus ins Feld geführt worden. Das erste Selbst, der Beschützer, soll dann das wahre Selbst und das zweite, das beschützte, das empirische Selbst sein. Aber natürlich bedeutet die Zeile einfach: "Man ist ja selbst der Beschützer seiner selbst", d.h. man muß sich selbst retten, indem man heilsame Taten tut oder den Erlösungsweg praktiziert; der Buddha kann nur den Weg weisen, gehen muß ihn jeder selbst.⁸

Ebensowenig kann eine Zeile wie Dhp 62 als Stütze für die dogmatische *Bestreitung* der Existenz eines Selbstes herangezogen werden. Dort heißt es: "Man selbst hat nicht einmal ein Selbst, um wieviel weniger Söhne oder Geld!" Man sollte lieber statt "ein Selbst" sagen: "sich selbst"; denn gemeint ist, daß man nicht nur Söhne und Geld, die weggehen bzw. abhanden kommen können, *wirklich* besitzt, sondern nicht einmal sich selbst, angesichts der Tatsache, daß einen der Tod jederzeit dahinraffen kann.

Es gibt aber, das ist zuzugestehen, durchaus Stellen, an denen die Tendenz zu einer dogmatischen Leugnung des Selbstes schon deutlich anklingt. So etwa, wenn in der oben erwähnten Lehrrede (SN Nr. 44.10), in der der Buddha auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotta, ob es ein Selbst gebe oder nicht, einfach schweigt, anschließend aber dem Mönch Ānanda das Motiv für sein Schweigen so erklärt: Hätte ich geantwortet, es gebe ein Selbst, würde ihn das zu der Einsicht geführt haben, daß alle Dinge nicht das/ein Selbst sind (Pāli: *sabbe dhammā anattā*)? Hätte ich hingegen geantwortet, daß es kein Selbst gibt, so wäre er gänzlich verwirrt worden.⁹ Man ist versucht zu interpretieren: dann wäre das zwar die wahre Lehre, aber für die spirituelle Entwicklung des Gesprächspartners höchst abträglich gewesen.

⁸ Ebenso SN III 42 "Habt, ihr Mönche, stets (*viharatha*) euch selbst zur (rettenden) 'Insel', euch selbst zur Zuflucht, nicht jemand anders ..." (*atta-dīpā, bhikkhave, viharatha, atta-saraṇā anañña-saraṇā* ...), d.h. verlaßt euch auf euch selbst und eure eigene nicht nachlassende Praxis des Erlösungsweges.

⁹ SN IV 401; AKBh 470,2-5f (Poussin ch. IX, S. 264f).

Auch der in der obigen Erklärung des Buddha verwendete Satz, daß alle Dinge (*dharma*, Pāli *dhamma*) nicht das/ein Selbst sind, der auch anderweitig vorkommt,¹⁰ wird von manchen Exegeten, traditionellen wie modernen, im Sinne einer Bestreitung der Existenz eines Selbst gedeutet.¹¹ Es mag sein, daß die Aussage tatsächlich in diese Richtung tendiert, aber zwingend ist eine solche Deutung kaum,¹² und eine *explizite* Bestreitung der Existenz eines Selbst enthält der Satz jedenfalls nicht.

Es gibt noch ein paar weitere Stellen, die, ohne *explizit* die Existenz eines Selbstes zu negieren, doch bereits deutlich in diese Richtung zu weisen scheinen.¹³ Am deutlichsten ist dies wohl in einem Vers der Fall, der der Nonne Vajirā zugeschrieben wird¹⁴ und besagt, daß das, was man gemeinhin als 'Lebewesen' ansieht, in Wirklichkeit nur ein Haufen bloßer Daseinsfaktoren sei, ein (einheitliches, durchgängiges) 'Lebewesen' hingegen dort nicht wahrgenommen werde; 'Lebewesen' sei bloß eine konventionelle Benennung der Bestandteile, so wie man die zusammengefügteten Bestandteile eines Wagens 'Wagen' nennt. Hier impliziert die Aussage, daß ein (einheitliches) Lebewesen nicht *wahrgenommen* werde,

¹⁰ Dhṛp 277-279 (= *Theragāthā* 676-678): alle *saṅkhāras* sind unbeständig und ungenügend; alle *dhammas* sind nicht das/ein Selbst (*anattā*); ebenso AN I 286; vgl. MN III 64. MN I 228 und SN III 133: alle *saṅkhāras* sind unbeständig, alle *dhammas* sind nicht das/ein Selbst. Mit *saṅkhāra* (Sanskrit *saṃskāra*) sind hier, nach späterer Auffassung, alle *bedingten* Faktoren gemeint. Vgl. aber Fußn. 12.

¹¹ Es wird dabei u.a. so argumentiert, daß der Satz auf die Aussage, daß alle *saṃskāras* vergänglich und leidvoll/ungenügend (*duḥkha*) seien, folgt (s. Fußn. 10) und aus dem Ausdruckswechsel (*dharmas* statt der *saṃskāras* im Falle des Nichtselbst) zu entnehmen sei, daß der Bereich der als nichtselbsthaft charakterisierten Entitäten mit dem der als vergänglich und leidvoll bezeichneten nicht völlig identisch sei. Da mit den *saṃskāras* alles Bedingte gemeint sei, müßten die *dharmas* auch das Unbedingte, das Nirvāṇa, einbegreifen.

¹² Sie entspräche zwar der späteren Dogmatik etwa der Sarvāstivādins (vgl. AKBh 341,12f [ad VI.14; Poussin ch. VI, S. 159]), doch findet sich im Pāli-Kanon eine Feststellung, auch das Nirvāṇa sei nicht das/ein Selbst, nur in dem sehr späten *Parivāra* (Vin V 86); der angebliche Beleg Ud VIII.2 ist ein Textfehler (statt *anattam* ist *anattam* zu lesen). Die Argumentation des Standard-Textes (Vin I 13ff etc.) würde für das Nirvāṇa nicht greifen, da es *unvergänglich* und insofern freudvoll ist und von daher, wenn man diese Analyse an es herantrüge, sehr wohl als Selbst aufgefaßt zu werden verdiente. Auch SN IV 28, wo es heißt, *alles* sei vergänglich, leidhaft/ungenügend und nichtselbsthaft, kann nicht auf das Nirvāṇa bezogen werden, eben weil dieses unvergänglich und nicht leidhaft/ungenügend ist. Der Ausdruckswechsel in den in Fußn. 10 angeführten Textstellen ("alle *saṅkhāras* sind vergänglich bzw. ungenügend" gegenüber "alle *dhammas* sind nicht das/ein Selbst") ist deshalb vielleicht doch eher anders zu erklären als in dem in Fußn. 11 referierten Vorschlag. Festzuhalten bleibt jedoch, daß es dennoch in den frühkanonischen Texten nicht nur eine Bezeichnung des Nirvāṇa als "nicht Selbst", sondern ebenso seine Bezeichnung als "Selbst" vermieden wird.

¹³ So insbesondere der zweite Teil des *Mahānidānasutta* (DN II 66ff; vgl. Oetke 1988: 130-151). Vgl. ferner Stellen wie MN I 297, II 263 oder SN IV 54 (Nr. 35.85), wonach diese Welt hier leer ist von einem Selbst und solchem, das einem Selbst zueigen ist; das scheint zwar einer Existenzbestreitung recht nahe zu kommen, ließe sich aber durchaus auch in einem schwächeren Sinne verstehen, sc. dahingehend, daß in der Welt, d.h. unter den *erfahrbaren* Dingen, nichts vorkommt, das es verdiente, als Selbst oder dem Selbst zueigen bezeichnet zu werden.

¹⁴ SN I 135 (Nr. 5.10); in der Sanskrit-Überlieferung [AKBh 465,22ff; Poussin ch. IX, S. 249] der Nonne Śailā zugeschrieben.

offenkundig, daß es keines *gebe* (und so drückt es die Sanskrit-Fassung¹⁵ auch tatsächlich aus). Es sei aber noch einmal hervorgehoben, daß dieser Vers nicht dem Buddha selbst, sondern einer anderen Person zugeschrieben wird. Vielleicht dokumentiert er tatsächlich den entscheidenden Schritt zu einer expliziten Bestreitung der Existenz eines *ātman*.

In den kanonischen Texten der Sarvāstivādins (einer vor allem im NW Indiens ansässigen Schule) finden sich weitere explizite Behauptungen der Nichtexistenz eines Selbstes.¹⁶ Sie entstammen aber offenbar einer späteren Zeit und haben in den Pāli-Kanon, also den der Theravādins, keinen Eingang gefunden, obwohl auch diese zu den Schulen gehören, die die Existenz eines metaphysischen Selbstes ausdrücklich ablehnen.

II. Nirvāṇa

Ich komme zum zweiten Thema meines Vortrags, dem Nirvāṇa, dem Erlöschen. Die Schwierigkeiten, die sich hier stellen, sind vergleichsweise gering, solange es um den den Erlösten *zu Lebzeiten* geht. Im Buddhismus, und gerade auch im frühen Buddhismus, ist das Nirvāṇa ja etwas, das man schon zu Lebzeiten erreichen kann. So erklärt der Buddha im *Majjhimanikāya*, der Sammlung der Lehrreden von mittlerer Länge, er habe seinerzeit, vor seinem Erwachen, die Nachteile des Geburt, Altern, Krankheit und Sterben unterworfenen Daseins begriffen; er habe daraufhin beschlossen, nach der unübertroffenen Sicherheit oder dem höchsten Heil (*anuttara yogakṣema*), das diesen Übeln nicht unterworfen ist, zu suchen, und habe diese unübertroffene Sicherheit, dieses höchste Heil, das Nirvāṇa, nunmehr gefunden (MN I 163 u. 167). Auch im *Vinaya* (I 9) erklärt der Buddha vor seiner ersten Predigt, er habe das Todlose (*amṛta*, den Bereich oder Zustand, wo es kein Sterben gibt) gefunden bzw. erreicht.

Wer den vom Buddha gewiesenen Heilsweg geht, kann schon in diesem Leben den Status eines Erlösten erlangen, eines *arhat*, wörtlich: eines Ehrwürdigen (Vgl. z.B. MN I 490). Bei diesem sind die Unheilsursachen restlos geschwunden: der Durst, die Impulse, die nach Besitz und Dasein drängen, oder Gier, Haß und Fehlorientiertheit. In diesem Sinne kann bei ihm von "Erlöschen" gesprochen werden (MN I 167; SN IV 251). Die Metapher erklärt sich aus einer Lehrrede (Vin I 34 = SN IV 19f), in der die ganze Welt als "in Flammen stehend" (*ādīpta*) bezeichnet wird, u.zw. durch die Feuer der Gier, des Hasses und der Fehlorientiertheit. Diese sind beim Arhat *erloschen*.

Der genannten Lehrrede zufolge steht die Welt aber auch durch das Feuer von Geburt, Altern, Sterben, Kummer und Schmerz in Flammen. Hier beginnen nun bereits die Schwierigkeiten. Auch dem Arhat bleiben ja physisch Altern und Sterben keineswegs erspart, und er kann offenbar auch von Krankheit und körperlichen Schmerzen befallen

¹⁵ *na ... vidyate* statt Pāli *na ... upalabbhati*.

¹⁶ Vgl. AKBh 465f (Poussin ch. IX, S. 245ff), besonders 466,9 (Poussin ch. IX, S. 250).

werden.¹⁷ Nicht einmal der Buddha ist, nach der ältesten Überlieferung zumindest, davon verschont geblieben.

Andererseits sprechen die Texte (wie schon Herr Maithrimurthi deutlich gemacht hat) vom *Glück* des Befreitseins (z.B. Vin I 1). Sicher ist, daß der Arhat kein *seelisches* Leid, keinen Kummer und keine Mißstimmung, mehr empfindet. Insofern er sich nicht mehr mit seinem Körper oder seinen Gefühlen identifiziert, reagiert er auch auf körperlichen Schmerz sicherlich anders als gewöhnliche Menschen. Manche Arhats können sich durch den Eintritt in bestimmte Versenkungszustände dem körperlichen Schmerz zumindest zeitweilig entziehen, aber das gilt offenbar nicht für alle. Ein paar Texte¹⁸ erwecken den Eindruck, als sei in Einzelfällen der körperliche Schmerz auch für den Arhat irgendwie problematisch geworden — unerträglich oder eine Gefährdung seines spirituellen Status —, so daß sie sich zur Selbsttötung entschlossen (so sieht es zumindest ein Teil der Tradition).¹⁹ Im großen und ganzen aber gewinnt man den Eindruck, daß das Erlöstsein des Arhat auch einschließt, daß ihn nicht mehr tangiert, was mit seinem Körper passiert, und daß er Altern, Krankheit und Sterben nicht mehr fürchtet. Dies aber offenkundig in der Gewißheit, daß es für ihn auch nach dem Tode keinen Rückfall in den Zustand der Verstrickung ins Dasein gibt. In der Perspektive der Wiedergeburt bedeutet das, daß er *weiß*, daß ihm kein erneutes Werden, keine weitere Existenz mehr bevorsteht, und er nur noch einen unbedeutenden Rest irdischen Daseins vor sich hat.

Aber was erwartet ihn dann nach dem Tode? Was bedeutet das Nirvāṇa, wenn es im Sinne des Hinscheidens des Erlösten gebraucht wird?²⁰ Negativ läßt es sich leicht bestimmen: als Beendigung des Werdens (*bhava-nirodha*), dh. des *saṃsāra*, des Immerwieder-in-neues-Dasein-Eintretens (SN II 117), als endgültiges Aufhören von Altern und Sterben (Sn 1094), als das Ende [allen] Leides (Ud VIII.1 u. 4), und, etwas positiver, als (vollständige) Sicherheit (*kṣema*). Auch hier begegnet uns wieder der Vergleich mit der verlöschenden Flamme: Wie eine Flamme, von einem Windstoß getroffen, ausgeht und nicht mehr bestimmbar ist — keiner kann sagen, wo sie hingegangen ist —, so verlöscht der Erlöste und ist nicht mehr bestimmbar (Sn 1074, MN I 487).

Was aber impliziert das? Ist die Flamme mit dem Verlöschen vernichtet oder wird sie lediglich unsichtbar? Was wird aus dem Erlösten nach dem Tode? Um mit den Worten des

¹⁷ Vgl. die explizite Feststellung in der *Yogācārabhūmi* (s. L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der *Viniścayasamgrahaṇī* der *Yogācārabhūmiḥ*, Wien 1969: 40-43 [mit dtsh. Übers.]).

¹⁸ SN Nr. 4.23; 22.87; 35.87.

¹⁹ Vgl. auch den Vortrag von Th. Oberlies.

²⁰ So stets, wenn vom *parinirvāṇa* des Buddha die Rede ist. Zum Nebeneinander der Ausdrücke *nirvāṇa* und *parinirvāṇa* vgl. Norman 1996: 16-18. Die beiden Phasen des Nirvāṇa (zu Lebzeiten und nach dem Tode) werden später respektive als "Nirvāṇa mit einem Rest von 'Besitz' (sc. den Bestandteilen) (*sopadhīseṣa*, Pāli *sa-upādi-sesa*)" und "Nirvāṇa ohne einen Rest von 'Besitz' (*nirupadhīseṣa*, Pāli *nir-upādi-sesa*)" bezeichnet.

Pārāyana (Sn 1075) zu fragen: "Der [wie eine Flamme] verloschene [Erlöste], existiert der [dann einfach] nicht [mehr], oder ist er für immer heil?"

Manche haben offenbar das Verlöschen des Erlösten durchaus als völlige Vernichtung aufgefaßt. So sagt der Mönch Yamaka (SN III 109): "Ich verstehe die Lehre des Erhabenen dahingehend, daß [die Existenz des] Mönch[es], bei dem die Unheilsursachen geschwunden sind, mit dem Tode abbricht, daß er vergeht und nicht weiterexistiert nach dem Sterben." Diese Auffassung wird aber — in diesem Fall von Sāriputta — ausdrücklich zurückgewiesen. Auch im *Pārāyana* findet weder diese Auffassung Zustimmung noch die gegenteilige Alternative (sc. daß der Erlöste "für immer heil sei", d.h. in eine Art ewiges glückliches Leben eintrete). Der Buddha erklärt vielmehr, der verloschene Erlöste sei nicht zu ermessen, da ihm nichts von alledem mehr zukommt, mit Hilfe dessen man etwas über ihn sagen könnte (Sn 1076).

Auch in der "Lehrrede von Vacchagotta und dem Feuer" heißt es (MN I 487f), der Tathāgata (hier ganz allgemein der Erlöste) sei tief, unermesslich und unergründlich wie der Ozean;²¹ denn die Bestandteile (sichtbare Gestalt usw.), anhand welcher man ihn benennen könnte, hat der Erlöste ein für allemal abgelegt. Man könne daher über ihn keine Aussage machen, d.h. man könne weder behaupten, daß er fortexistiere, noch, daß er aufhöre zu existieren, noch, daß er sowohl fortexistiere als auch aufhöre zu existieren, noch, daß er weder fortexistiere noch aufhöre zu existieren. Statt "fortexistieren" (*hoti*) erscheint an einer Stelle derselben Lehrrede (MN I 486) der Ausdruck "sich [in eine andere Existenz] begeben" (*upapajjati*), d.h. "wiedergeboren werden".²² Ich verstehe daher die erste Alternative dahingehend, daß zunächst abgewiesen werden soll, daß der Erlöste nach dem Tode wiedergeboren wird oder irgenwo in einer Himmelswelt fortexistiert (was nur auf der Grundlage der Bestandteile möglich wäre und Fortsetzung des *samsāra* bedeuten würde). Mit der zweiten Alternative dürfte abgewiesen werden, daß er mit dem Tode der Vernichtung anheimfällt.²³ Die beiden verbleibenden Alternativen lassen unterschiedliche Deutungen zu.²⁴ Faßt man die dritte ("sowohl Fortexistenz als auch keine Fortexistenz") als gleichzeitige Behauptung der beiden ersten, ist ihre Unhaltbarkeit unmittelbar evident. Versteht man sie dahingehend, daß der Erlöste mit einem Teil seiner Bestandteile fortexistiere bzw. wiedergeboren werde, mit einem anderen hingegen nicht, liefe sie auf eine Variante der ersten Position hinaus, oder auf die Annahme eines durchgängigen Selbstes, die der Buddha aber vermeidet. Die vierte Alternative ("weder Fortexistenz noch keine

²¹ Vgl. Steinkellner 1992: 404f.

²² Vorzugsweise im Zusammenhang mit einem Jenseitsaufenthalt (Himmelswelt oder 'Unterwelt') nach dem Tode gebraucht, manchmal aber auch allgemein im Hinblick auf eine beliebige neue Existenz.

²³ *na bhavati* ohne Prädikatsnomen bedeutet auch im Sanskrit "to cease to exist, perish, die" (Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, S. 760). Zu *na upapajjati* vgl. *Papañcasūdanī* III 198,10f, wonach die Aussage, daß der Erlöste nicht wiedergeboren werde, zwar im Prinzip akzeptabel ist, hier aber vom Gesprächspartner als Vernichtung (*uccheda*) mißverstanden werden würde [und deshalb ebenfalls abgewiesen worden sei]. Anders Oetke 1994: 116.

²⁴ Vgl. Oetke 1994: 117.

Fortexistenz") fällt, wenn man die doppelte Negation als Bejahung interpretiert, sachlich mit der dritten zusammen. Versteht man die vierte Alternative hingegen als bloße Ablehnung der beiden ersten, so wäre sie lediglich eine Formulierung des Zugeständnisses, daß man nichts sagen kann, in Thesenform, und somit Augenwischerei.

Daß an der Frage nach dem restlos Erlösten alle begrifflichen Bestimmungsversuche scheitern, ergibt sich auch aus einem weiteren Text (AN II 161f). Dort fragt ein Mönch den Sāriputta, ob nach dem restlosen Aufhören der sechs 'Grundlagen des Berührtwerdens' (*phassāyatana*, d.h. der sechs Sinne, also nach dem Hinscheiden des Erlösten) noch etwas anderes existiere (*atth' aññaṃ kiñci*), und erhält zur Antwort, daß er so nicht denken dürfe. Die gleiche Antwort erhält er auf die Frage, ob dann also nichts anderes existiere, oder ob beides oder weder das eine noch das andere der Fall sei. Wer eine dieser Positionen vertrete, so Sāriputta, stülpe vielheitliche, Unterschiede und Bestimmtheiten setzende Begriffe und Worte über etwas, was diesen grundsätzlich entzogen ist (Pāli: *appapañcaṃ papañceti*). Wenn die sechs 'Grundlagen des Berührtwerdens' restlos aufgehört haben, habe alle Vielfalt und Rastlosigkeit aufgehört und sei zur Ruhe gekommen (*papañca-nirodho papañca-vūpasamo*).

In der Belehrung des Mönches Yamaka, der die Auffassung vertreten hatte, mit dem Tode des Erlösten breche seine Existenz ab, wird sogar so argumentiert, daß der Erlöste nicht einmal zu Lebzeiten als das, was er wirklich ist bzw. sein könnte, erfaßt wird; denn was zu seinen Lebzeiten noch faßbar ist — die Bestandteile: sichtbare Gestalt usw. —, damit kann man ihn wegen deren Unbeständigkeit nicht identifizieren, und auch als eine in ihnen steckende, sie in sich begreifende oder neben ihnen existierende Entität läßt er sich nicht feststellen. Es wird deutlich, daß wir es hier letztlich mit der Frage nach dem Selbst (*ātman*), nach einem einheitlichen, beständigen Wesenskern, zu tun haben. Ein solches Selbst läßt sich nicht feststellen. Das bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, daß es nicht existiert; denn nur dann, wenn das Selbst grundsätzlich wahrnehmbar wäre, würde die Tatsache, daß man es nicht wahrnimmt, sein Nichtvorhandensein beweisen.²⁵ Wenn sich nun aber ein solches Selbst des Erlösten schon zu Lebzeiten nicht feststellen läßt und dadurch jeglicher Aussage entzogen ist — selbst der, ob es existiert oder nicht —, gilt dies erst recht für den Erlösten nach dem Tode.

In den Schulen, die zur Bestreitung der Existenz eines Selbstes übergegangen sind, beinhaltet die Tatsache, daß ein Selbst nicht festgestellt wird, natürlich seine *Nichtexistenz*. Die Ablehnung der vier Alternativen — sc. ob der Erlöste nach dem Tode fortexistiert, ob er zu existieren aufhört, ob beides zugleich zutrifft oder die Negation von beidem — wird nun dahingehend interpretiert, daß mit dem Erlösten ein erlöstes *Selbst* gemeint sei.²⁶ von einem solchen aber könne überhaupt keine Aussage hinsichtlich seines Fortexistierens oder

²⁵ Vgl. Steinkellner 1992.

²⁶ AKBh 471,7-9 (*sa hi muktam ātmānaṃ tathāgataṃ kṛtvā prṣṭavān*); Poussin ch. IX, S. 268. Ähnlich die Theravāda-Auslegung (*Udāna*-Kommentar 340,5-8: s. Norman 1993: 252).

Aufhörens gemacht werden; denn es gibt ja gar kein Selbst, das fortexistieren oder zu existieren aufhören könnte. Die Frage sei ebenso unsinnig wie die, ob die Haare einer Schildkröte rau oder weich sind.²⁷

Es fragt sich dann aber, was das Nirvāṇa nach dem Tode des Erlösten unter diesen Umständen bedeuten kann. Zwar fassen die Theravādins und die Sarvāstivādins das Nirvāṇa als eine unbedingte Entität auf (die *als solche* auch nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist). Die Funktion dieser Entität ist aber vor allem die, daß sie, wenn es gelingt, durch Einsicht mit ihr in Kontakt zu kommen, die Unheilsursachen aus dem Persönlichkeitsstrom entfernt und so bewirkt, daß dieser zum Stillstand kommt.²⁸

Eine in Vasubandhu's *Abhidharmakośa* (um 400 n.Chr.) als "Sautrāntikas" bezeichnete Richtung hat sich denn auch nicht geschämt, diese Entität abzulehnen und das Nirvāṇa als ein ein bloßes Nichtsein zu definieren:²⁹ Das Nirvāṇa ist einfach die Tatsache, daß durch die Kraft der Einsicht keine Unheilsursachen bzw. keine weiteren Wiedergeburten mehr zustandekommen.³⁰ Beim Tode des Erlösten bricht sein Persönlichkeitsstrom ein für allemal ab. Einige dieser Sautrāntikas vertraten bezeichnenderweise die extreme Position, daß auch die angenehmen Empfindungen in Wahrheit letztlich unangenehm (*duḥkha*) seien und nur im Vergleich zu noch unangenehmeren als angenehm erschienen.³¹ Dies gelte sogar für die mit dem *Erlösungsweg* verbundenen Glücksempfindungen.³² Wenn aber alles Dasein grundsätzlich ungenügend, ja leidhaft ist, kann seine bloße Beendigung durchaus als erstrebenswertes Ziel, ja als die bestmögliche Lösung gelten.

In den kanonischen Texten, zumal in altem Versmaterial, finden sich jedoch auch Spuren einer positiveren Auffassung vom Nirvāṇa, wobei man den Eindruck hat, daß diese Stellen zwar aus einer Versenkungserfahrung gespeist sein mögen, sich aber durchaus auch auf das Nirvāṇa nach dem Tode des Erlösten beziehen lassen. In einem dieser Verstexte (SN Nr. 1.27) wird gefragt, wo die Ströme (oder Wanderungen) umkehren oder enden, wo der

²⁷ AKBh 469,11 (Poussin ch. IX, S. 263). Vgl. auch 469,18ff (Poussin, loc.cit.).

²⁸ Nach AKBh 4,1ff (zu I.6; Frauwallner 1994: 130f) bewirkt die unbedingte (*asamskrta*) Entität "Aufhören aufgrund von Einsicht" (*pratisaṅkhyā-nirodha*, d.h. das Nirvāṇa), genau genommen eine Vielzahl solcher Entitäten, sukzessiv das Aufhören aller unreinen (*sāsrava*) Faktoren, also der Unheilsursachen und des Unheils (*duḥkha*, d.h. der als leidhaft/ungenügend zu beurteilenden Faktoren, die deren Wirkung sind). AKBh 92,8-10 (zu II.55d; Poussin, ch. II, S. 279) wird demgegenüber eine Ansicht angeführt, nach welcher das Schwinden des Unheils lediglich eine automatisch eintretende Folge des Schwindens der Unheilsursachen ist.

²⁹ Vgl. AKBh 93,9, 13 u. 23; 94,8 (zu II.55d; Frauwallner 1994: 133ff). Das bedeutet nicht, daß es kein Nirvāṇa gäbe; es ist bloß keine Entität, sondern ein Nicht(mehr)sein (AKBh 93,4-9; Frauwallner 1994: 133).

³⁰ AKBh 92,5f (zu II.55d; Frauwallner 1994: 132).

³¹ AKBh 330,9ff (zu VI.3; Poussin ch. VI, S. 129f); vgl. L. Schmithausen, Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa III (1977): 918-931, bes. 922f.

³² Ibid., S. 923.

Wirbel [des *samsāra*] sich nicht [mehr] dreht, wo Name und Gestalt — d.h. individuiertes Dasein in der Welt — restlos aufhören. Die Antwort lautet: Dort, wo Wasser, Erde, Feuer und Wind nicht Fuß fassen, in einem Bereich also jenseits der materiellen Welt.³³

Ein anderer Text (DN I 223) führt den Gedanken weiter und fragt, wo denn dies sei, und gibt die Antwort: "Das *vijñāna*, das unsichtbare (oder: das sich nicht aufzeigen läßt), das grenzenlose, überallhin strahlende³⁴."

Wir hatten oben bereits gesehen, daß das *vijñāna* im Kanon sporadisch als eine Art Wahrnehmungsvermögen und als Lebensträger auftritt, der offenbar auch von einer Existenz in die nächste wandert. Diese Vorstellung bleibt sehr im Hintergrund, ist vielleicht von der Tradition bewußt zurückgedrängt worden, weil sie der von einer "Vitalseele" (*jīva*) ziemlich nahekommt.³⁵ An der vorliegenden Stelle ist mit dem grenzenlosen, überallhin strahlenden *vijñāna*, wie sogar spätere Auslegungstraditionen bestätigen, ganz offenkundig das Nirvāṇa gemeint. Man kann nicht umhin, sich an upaniṣadische Ideen erinnert zu fühlen: an die Welt des *brahman*, dessen Wesen ja mehrfach als *vijñāna* — Geistigkeit, möchte man jetzt sagen — bestimmt wird.³⁶ Aus dieser Perspektive läge, wie Vetter (1988: 44 u. 65f) darlegt, eine Vorstellung nahe, nach der das Nirvāṇa in einer Art "großem", kosmischem *vijñāna* bestünde, in das die in den Lebewesen partikularisierten *vijñānas* beim Tode des Erlösten eingehen.

Es bleibt offen, ob dies als Rest einer älteren Schicht des Buddhismus oder als ein Versuch brahmanisch vorgebildeter Mönche, die urbuddhistische Lehre mit upaniṣadischen Kategorien zu formulieren, aufzufassen ist. Deutlich wird jedenfalls, daß diese Auffassung von den Redaktoren unserer Texte kritisch aufgenommen wurde; denn in der Pāli-Fassung wird eine Zeile hinzugefügt, der zufolge Name und Gestalt aufhören, wenn das *vijñāna* **aufhört!** Diese Zeile (die in einer Parallelversion³⁷ fehlt!) stammt nachweislich aus einem anderen Text (Sn 1037) und ist offensichtlich als Korrektur der ungewöhnlichen Stellung des *vijñāna* in den vorangehenden Versen gedacht.³⁸

In späterer Zeit aber, im Mahāyāna, hat es durchaus Versuche gegeben, das *vijñāna* wieder mit dem Nirvāṇa bzw. der höchsten Wirklichkeit zu verbinden; der indische Mönch

³³ Vgl. auch Ud I.10, wo zusätzlich gesagt wird, daß es dort weder Gestirne noch Finsternis gibt. Noch ausführlicher Ud VIII.1, wozu aber auch unten Anm. 38 zu beachten ist.

³⁴ *sabbato-pabha*; zu abweichenden Lesarten vgl. K.R. Norman, *Collected Papers III* (Oxford 1992): 183-89 and IV (Oxford 1993): 88f.

³⁵ MN I 256ff wird die Auffassung des Mönches Sāti, ein und dasselbe *vijñāna* durchwandere die Existenzen, ausdrücklich abgelehnt.

³⁶ Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (Kāṇva) 3.9.28; vgl. auch 2.4.12 und Taittirīya-Upaniṣad 2.1.

³⁷ *Mahāvibhāṣā* (Taishō Tripiṭaka Bd. 27) 671a14-20; Śamathadeva, *Upāyikā Abhidharmakośa-tīkā* (Peking-Tanjur Bd. Tu) 72a7-b1.

³⁸ Vgl. auch Ud VIII.1, wo der Bereich (des Nirvāṇa) ausdrücklich auch von dem der Grenzenlosigkeit des *vijñāna* abgesetzt wird.

Paramārtha etwa, der im 6. Jh. in China wirkte, faßt die höchste Wirklichkeit als strahlend-reine, makellose Geistigkeit (*amala-vijñāna, prabhāsvarāṃ cittam*).³⁹

Abkürzungen:⁴⁰

AKBh = *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. P. Pradhan, Patna 1967. frz. Übers.: Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, traduit et annoté par L. de La Vallée Poussin, Paris 1923-31; vgl. auch die engl. Übersetzung der frz. Übersetzung von L. Pruden.

AN = Aṅguttaranikāya

Dhp = Dhammapada

DN = Dīghanikāya

MN = Majjhimanikāya

SN = Saṃyuttanikāya

Sn = Suttanipāta

Ud = Udāna, trsl. F.L. Woodward, *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, pt. II, London 1948.

Vin = Vinaya

Literatur zum Thema (Auswahl):

Bhattacharya, Kamaleswar: *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*. Paris 1973.

ders.: *Some Thoughts on Early Buddhism, with Special Reference to Its Relation to the Upaniṣads*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute 1998.

Bronkhorst, Johannes: *Die buddhistische Lehre*, in: Heinz Bechert u.a.: *Der Buddhismus I (Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen)*. Stuttgart: Kohlhammer 2000: 23-213, bes. S. 41-50 (ausgeteilt).

Collins, Steven: *Selfless Persons*. Cambridge Univ. Press 1982, bes. part II and III.

Cousins, L.S.: *Person and Self*, in: *Buddhism into the Year 2000*, Bangkok & Los Angeles: Dhammakāya Foundation 1994: 15-31.

Frauwallner, Erich: *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1. Salzburg: Otto Müller 1953: S. 217-235 (ausgeteilt!).

ders.: *Die Philosophie des Buddhismus*. 4. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 1994, bes. S. 18-26; 67-74; 77-96; 126-142 (z.T. ausgeteilt).

Norman, K.R.: *Attā in the Alagaddūpama-sutta*, in: *Collected Papers II*, Oxford 1991: 200-209.

ders.: *Death and the Tathāgata*, in: *Collected Papers IV*, Oxford 1993: 251-263.

ders.: *Mistaken ideas about nibbāna*, in: *Collected Papers VI*, Oxford 1996: 9-30.

Oetke, Claus: *"Ich" und das Ich*. Stuttgart 1988.

Ders.: *Die "unbeantworteten Fragen" und das Schweigen des Buddha*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (1994): 85-120.

Pérez-Remón, J.: *Self and Non-Self in Early Buddhism*. The Hague 1980.

Schmithausen, L.: *Ich und Erlösung im Buddhismus*, in: *Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft* 53 (1969): 157-170.

³⁹ Vgl. E. Frauwallner, *Kleine Schriften* (hrsg. v. G. Oberhammer u. E. Steinkellner, Wiesbaden 1982): 637-648.

⁴⁰ Nähere Angaben zu den Texten s. Vortrag "Zur Entwicklung der Gestalt des Buddha".

ders.: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, in: Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft 57 (1973): 161-186, bes. 177f.

Steinkellner, Ernst: "Lamotte and the Concept of Anupalabdhi", in: Asiatische Studien 46.1 (1992): 398-410.

Vetter, Tilmann: The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden 1988, bes. S. 35-44 (ausgeteilt!!) u. 54-60.

Welbon, Guy Richard: The Buddhist Nirvāṇa and Its Western Interpreters. Chicago & London 1968 (mit Bibliographie der älteren einschlägigen Literatur auf S. 305ff).

Ā = Ā, Ī = Ī, Ū = Ū, Ō = Ō ā = ā, ī = ī, ū = ū, ō = ō Ṛ = Ṛ, #N = #N, Ṭ = Ṭ, Ḍ = Ḍ, #L = #L, Ṣ = Ṣ, ṛ = ṛ, ṁ = ṁ, ṇ = ṇ, ṭ = ṭ, ḍ = ḍ, ḷ = ḷ, ṣ = ṣ, ḥ = ḥ Ś = Ś, ś ś, ṅ = ṅ, ṛ = ṛ