

# Die Nicht-Selbst Strategie

Texte zu Anattā

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Da-  
ten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

"Die Nicht-Selbst Strategie - Texte zu Anatta"  
Dhamma-Dana-Projekt der BGM

© Buddhistische Gesellschaft München e.V., 2008  
alle Rechte vorbehalten

Kontakt/Bestellungen: [bgm@buddhismus-muenchen.de](mailto:bgm@buddhismus-muenchen.de)

Herausgeberin & Verlag: Buddhistische Gesellschaft München e.V.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	4
<b>Selbst-Transformation .....</b>	<b>6</b>
<b>Buddhas Lehre vom Nicht-Selbst .....</b>	<b>11</b>
<b>Persönlichkeits-Theorien und Anattā .....</b>	<b>22</b>
<b>Die Dinge, die wir festhalten .....</b>	<b>46</b>
<b>Unabhängigkeit .....</b>	<b>56</b>
<b>Festhalten am Glauben an ein Selbst und an der Persönlichkeitsansicht .....</b>	<b>66</b>
<b>"Selbst" - Der Standpunkt .....</b>	<b>76</b>
<b>Anattā und Wiedergeburt.....</b>	<b>85</b>
<b>Anattā und/oder Wiedergeburt - Erklärungsmodelle.....</b>	<b>100</b>
<b>Die Wahrheit über die absolute Wahrheit .....</b>	<b>104</b>
<b>"Kein Selbst" oder "Nicht-Selbst"? .....</b>	<b>113</b>
<b>Die Nicht-Selbst-Strategie .....</b>	<b>117</b>
<b>Das gemeinsame Entstehen von Selbst, Objekt, Welt und Gesellschaft.....</b>	<b>132</b>
<b>Das Dhamma-Dana-Projekt der BGM.....</b>	<b>196</b>

## Vorwort

Der Buddhismus findet in den letzten Jahren immer größeren Zuspruch. Das mag an der Person des Dalai Lama liegen der Staatsoberhäupter besucht und es sogar in die Bildzeitung geschafft hat. Es mag auch daran liegen, daß sich Buddhismus anscheinend gut mit westlicher "Aufklärung" und "wissenschaftlicher" Denkweise vereinbaren läßt. Ein ganz entscheidender Grund liegt jedoch im mangelnden Verständnis der Lehre des Erhabenen selbst. Denn diese Lehre wird nur dann massentauglich, wenn sie verwässert und verflacht wird und die volle Bedeutung ihres Kerns nicht gelehrt, nicht verstanden und schon gar nicht umgesetzt wird.

Das was die Buddha-Lehre von allen anderen religiösen und weltanschaulichen Systemen unterscheidet ist der Kernsatz des Nicht-Ich (*anattā*) oder Nicht-Selbst oder Nicht-Seele, wie immer es die verschiedenen Übersetzer und Autoren auch bezeichnen mögen.

*Anattā* widerstrebt uns jedoch zutiefst, denn wir wollen ja sein - sein zu wollen ist unser grundlegendster Antrieb. So ist es dann auch kein Wunder, daß es gerade bei dieser Lehre des Erhabenen zu den größten Verständnisschwierigkeiten kommt.

Was der Buddha zu *anattā* wirklich gesagt hat, findet sich bereits in dem unverzichtbaren Standardwerk von Theodor Scheel: DAS NICHTSELBST - Die buddhistische Lehre von der Selbstüberwindung.<sup>1</sup>

Im vorliegenden Buch möchten wir versuchen uns dem Thema

---

<sup>1</sup> Verlag Beyerlein&Steinschulte: 160 Seiten, Paperback, ISBN 3-931095-46-0, EUR 13,00.

*anattā* mit der Hilfe von Texten verschiedener Autoren zu nähern und es von mehreren Seiten beleuchten um zu einem tieferen Verständnis beizutragen.

Die Beiträge zu diesem Buch haben sich im Laufe vieler Jahre angesammelt und wurden als besonders verständnisfördernd ausgewählt und in der Hoffnung veröffentlicht, dass die allgemeine Leserschaft diese Meinung nach der Lektüre teilt.

Mettiko Bhikkhu, Lothar Schenk, Kurt Jungbehrens, Martin Anuss, Thomas Wiert und Viriya haben die englischen Texte übersetzt und übernehmen die Verantwortungen für dabei aufgetretene Fehler.

Die deutschen Übersetzungen der Lehrredenzitate wurden zum Teil von [www.palikanon.com](http://www.palikanon.com) übernommen und mit anderen Fassungen und Übersetzungen verglichen und angepasst. Wie immer danken wir allen Übersetzern und großzügigen Dhammafrenden die ihre Arbeit kostenlos zur Verfügung stellen.

# Selbst-Transformation

## Bhikkhu Bodhi<sup>2</sup>

Es ist vermutlich symptomatisch für die "gefallene" Natur des normalen menschlichen Lebens, dass nur wenige von uns ihr ganzes Leben hindurch mit sich selbst im Reinen sind. Auch im größten Wohlstand und von Erfolg verwöhnt plagen quälende Anflüge von Unzufriedenheit unsere Tage und verstörende Träume bevölkern unseren Schlaf. Solange unsere Augen von Staub bedeckt sind, neigen wir dazu, die Gründe für unsere Unzufriedenheit außerhalb von uns selbst zu suchen - in unserem Partner, Nachbarn oder im Beruf, in unserem harten Schicksal oder unverdientem Glück. Aber wenn der Staub abfällt und unsere Augen sich öffnen, sehen wir schnell, dass der wahre Grund in uns selbst liegt.

Wenn wir dann erkennen, wie tief der Grund für unser Elend in unserem Geist selbst steckt, wird uns klar, dass uns ein paar kosmetische Änderungen bei weitem nicht ausreichen werden, dass vielmehr eine grundlegende, innere Verwandlung notwendig ist. Der Wunsch nach einer verwandelten Persönlichkeit, der Wunsch nach einem neuen Menschen, der sich aus der Asche des Alten erhebt, ist eine der ewigen Sehnsüchte des menschlichen Herzens. Seit Anbeginn der Menschheit war er die sprudelnde Quelle für die spirituellen Fragen und selbst in unserem Zeitalter der säkularen, lebensbejahenden Groß-

---

<sup>2</sup> <http://www.accesstoinight.org/index.html>.  
Deutsche Übersetzung: Viriya.

stadtkulturen ist dieses Verlangen noch nicht vollends verschwunden.

Die ersehnte Transformation wird vielleicht nicht mehr in Begriffen wie Errettung, Seelenheil oder Erlösung ausgedrückt, aber der Drang nach einer radikalen Umwandlung der Persönlichkeit besteht unvermindert weiter, auch wenn er sich in Formen kleidet, die besser zu unserer säkularen Weltsicht passen. Wo früher Erfüllung im Tempel, im Ashram oder im Kloster gesucht wurde, drängt es uns nun zu anderen Kultstätten: in die Praxis des Psychoanalytikers, zu Wochenendworkshops und zur gesamten Palette neu entstandener Therapieansätze und religiöser Kulte. Aber auch wenn sich die äußere Erscheinung und sogar der konzeptionelle Rahmen wandeln, das zugrundeliegende Muster bleibt doch das gleiche. Frustriert folgen wir den ausgetretenen Wegen unserer Gewohnheiten und wünschen uns zugleich dieses Dickicht und die Verstrickungen unserer Persönlichkeit gegen eine neue, leichtere, freiere Daseinsform eintauschen zu können.

Auch in der Lehre des Buddha ist Selbst-Transformation ein zentrales Ziel und ein entscheidender Teil seiner Anleitung zur Befreiung vom Leiden. Der Dhamma war nie für bereits vollkommene Heilige gedacht. Er richtet sich an fehlbare Menschen, mit all den typischen Unzulänglichkeiten, die die ungehobelte menschliche Natur mit sich bringt: Sprunghaftes und impulsives Verhalten, ein Geist der von Gier, Wut und Selbstsucht befleckt ist, verdrehte Ansichten und Angewohnheiten, die uns und anderen schaden. Der Zweck der Lehre besteht darin solche Menschen - uns - in "Vollendete", jene deren Handlungen rein sind, zu transformieren. Der Buddha wollte uns dabei helfen Menschen zu werden, deren Geist ruhig und gelassen ist, deren Weisheit die tiefsten Wahrheiten ergündet und deren Verhalten stets von mitleidvoller Sorge für andere und für das Wohl der Welt geprägt ist.

Zwischen diesen beiden Polen der Lehre, der unvollkommenen und verdrehten Persönlichkeit, die wir als Rohmaterial mit in unser Training bringen, und der völlig befreiten Persönlichkeit, die am Ende steht, liegt ein schrittweiser Pfad der Selbst-Transformation, der von klaren und sehr präzisen Leitlinien bestimmt wird. Die Transformation setzt sich aus den beiden Aspekten des Pfads zusammen: Dem Überwinden (*pahāna*), also dem Entfernen von allem schädlichen und unheilsamen aus dem Geist und der Entwicklung (*bhāvanā*) und Kultivierung von Qualitäten, die heilsam, rein und reinigend sind.

Dabei unterscheidet sich das Selbst-Transformations-Programm des Buddha von der Vielzahl anderer Systeme, die ein ähnliches Ziel versprechen, durch ein weiteres Prinzip mit dem es untrennbar verbunden ist. Dies ist das Prinzip der Selbst-Transzendenz, das Bestreben, von allem abzulassen, was zum Entstehen und Festigen des "Selbst-Empfindens", der Vorstellung einer festen Persönlichkeit, beiträgt. Im buddhistischen Training muss das Ziel der Persönlichkeits-Transformation ergänzt werden durch ein gleichzeitiges Bemühen, jegliche Identifikation mit den Elementen, die unser wahrgenommenes Sein ausmachen, zu überwinden. Die Lehre von *anattā* oder "Nicht-Selbst" ist weniger eine philosophische These, die nach intellektueller Bestätigung sucht, als vielmehr ein Rezept zur Selbst-Überwindung. Die Nicht-Selbst-Lehre stellt fest, dass unsere ständigen Versuche ein Identitätsgefühl zu schaffen, indem wir unsere Persönlichkeiten als "Ich" und "Mein" auffassen, eigentlich dem Anhaften entspringen und dass hier zugleich die Wurzel unseres Leidens liegt. Deshalb reicht es zur Überwindung des Leidens nicht aus, unsere Persönlichkeit auf eine verfeinerte und erhabene Ebene zu transformieren. Was wir brauchen ist vielmehr eine Transformation, die das Anhaften vollständig entfernt und damit auch alle Tendenzen zur Bekräftigung der Selbst-Vorstellung.

Es ist wichtig, diesen transzendenten Aspekt des Dhamma zu betonen, da in unserer Zeit, in der die "offensichtlichen" säku-



laren Werte vorherrschen, die Versuchung groß ist, ihn einfach unter den Tisch fallen zu lassen. Wenn wir annehmen, der Wert einer Übung liege nur darin konkrete weltliche Ergebnisse zu erreichen, dann könnten wir dazu neigen, den Dhamma nur als Werkzeug zur Läuterung und Heilung der gespaltenen Persönlichkeit anzusehen. Dies würde schließlich zu einer erneuerten Bestätigung unseres weltlichen Selbst und unseres Platzes in der Welt führen. Ein solcher Ansatz würde aber zentrale Aussagen des Buddha außer acht lassen. So hat der Buddha ausdrücklich betont, dass alle Elemente unserer persönlichen Existenz unbeständig, leidhaft und Nicht-Selbst sind und er riet uns außerdem zu lernen, uns Abstand zu diesen Dingen zu gewinnen und sie letztlich aufzugeben.

In der richtigen Übung des Dhamma sind beide Prinzipien, das der Selbst-Transformation und das der Selbst-Transzendenz, gleich wichtig. Das Prinzip der Selbst-Transformation für sich genommen ist blind und führt bestenfalls zu einer nobleren Persönlichkeit, aber nicht zu einer befreiten. Das Prinzip der Selbst-Transzendenz allein ist fruchtlos und führt zu einem kalten, asketischen Rückzug von der Welt, ohne Potential zum Erwachen. Nur wenn diese beiden gegensätzlichen Prinzipien im Rahmen der Praxis harmonisch miteinander verschmolzen und ins Gleichgewicht gebracht werden, können Sie die Kluft zwischen der Realität und dem Ideal überbrücken und so den Weg zum Ende des Leidens zu einem erfolgreichen Abschluss bringen.

Nichtsdestotrotz ist die Selbst-Überwindung der Selbst-Umgestaltung übergeordnet, denn sie steht am Anfang und am Ende des Pfads. Sie gibt die Richtung für die Selbst-Transformation an. Sie enthüllt das Ziel, zu dem die Umgestaltung der Persönlichkeit führen soll und die Art der Veränderungen, die notwendig sind, um das Ziel in unsere Reichweite zu bringen. Aber der buddhistische Weg ist kein senkrechter Aufstieg, den man mit Haken, Seil und Steigeisen erklimmen kann. Er ist ein schrittweises Training, das sich natürlich ent-

faltet. Daher begegnen und meistern wir die gewaltige Herausforderung der Selbst-Überwindung - das Aufgeben allen Anhaftens an der Welt - mit dem allmählichen Prozess der Selbst-Transformation. Durch moralische Disziplin, Läuterung des Geistes und die Entwicklung von Einsicht bewegen wir uns nach und nach von unserem Ausgangszustand der weltlichen Gebundenheit, hin zum Bereich der grenzenlosen Freiheit.

# Buddhas Lehre vom Nicht-Selbst<sup>3</sup>

## Ajahn Buddhādāsa

*Anattā*, Nicht-Selbst, ist die Essenz, das Herz des Buddhismus. Es ist ausnahmslos das Lieblingsthema derjenigen, die auf der Suche nach Freiheit von Leiden sind und von Denkern aller Zeiten und Orte. Sogar die europäischen Gelehrten, die sich nicht gerne auf eine bestimmte Sichtweise festlegen, können nicht widerstehen, sich damit als delikater Gedankennahrung zu beschäftigen. Sie betrachten die Frage des Nicht-Selbst als das besondere Charakteristikum des Buddhismus, welches ihn von anderen Religionen unterscheidet. Dennoch sind einige der westlichen Studenten fehlgeleitet in ihrer Vorstellung von der Buddha Lehre. Manche neigen beispielsweise sehr zur Sichtweise des Mahāyāna, andere halten gar den Hīnayāna- *Tipitaka*<sup>4</sup> nicht für die tatsächlichen Buddha-Reden. Wieder andere verwechseln Sichtweisen, wie etwa die des Vedānta der Upanischaden, mit den Lehren des Buddhismus. Da diese Buddhismusstudenten oft berühmt sind, ein hohes Bildungsniveau haben, hohe akademische Grade besitzen oder Vorlesungen an wichtigen Universitäten halten, gibt es eine Menge Leute, die ihnen glauben und ihren Ansichten fol-

---

<sup>3</sup> Zusammengestellt aus "The Buddha's Doctrine of Anattā". Deutsche Übersetzung: Kurt Jungbehrens, Kürzung und Überarbeitung: Viriya.

<sup>4</sup> *Tipitaka*: Die drei "Körbe" des Pālikanon, bestehend aus dem Korb der Disziplin (*vinaya pitaka*), dem Korb der Lehrreden (*sutta pitaka*) und der (*abhidhamma pitaka*) Korb der Scholastik.

gen. Das führt zu Auseinandersetzungen und vergrößert schließlich die Verwirrung und das Chaos gerade für jene, die in der Zukunft diese Frage ernsthaft untersuchen werden.

Das Problem des Nicht-Selbst verweist einerseits auf die grundlegende Verblendung, andererseits auf die Leerheit oder Freiheit von einem Selbst, das den Menschen, Tieren und anderen von der Natur hervorgebrachten Gestaltungen inneohnt.

Andere Religionen hegen die Vorstellung, daß das Selbst oder Ego einer Person den Zustand ewigen Glücks erreicht. Dieser wird als Großes Selbst, als Welt-Selbst oder Gott-Selbst bezeichnet. Der Buddhismus hingegen verneint all diese Selbst-Vorstellungen. Alle Gestaltungen existieren, aber sie sind und haben kein Selbst, bestehen nicht aus sich selbst heraus und sind insofern nur Illusion. Nibbāna, das Ungestaltete, der Zustand ewigen Friedens und Glücks ist im Gegensatz dazu keine Illusion und doch ist es kein Selbst, sondern nur ein *dhamma*<sup>5</sup>, ein Aspekt der Natur. *Dhammas*, egal welcher Art sollten nicht ergriffen und zu einem Selbst gemacht werden, denn unser Geist wird sich in ihnen verstricken und verfangen, und dann werden sie uns geschickt und unauffällig quälen.

"*Sabbe dhamma anattā*" - alle Dinge sind ohne Selbst.

Man kann zwei Kategorien unterscheiden, nämlich die gestalteten *dhammā*, Gestaltungen, Gebilde, Phänomene und das Nicht-Gestaltete. Gestaltete Dinge (*sañkhatadhammā*) haben Scheincharakter. Sie erscheinen und wir nehmen sie wahr durch unsere Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper oder Geist. Die gestalteten *dhammā*, nach denen der Geist greifen und an denen er festhalten kann, sind beispielsweise: Der Körper, der

---

<sup>5</sup> Dhamma, großgeschrieben steht für die Wahrheit, die Lehre oder die Natur, während *dhamma* klein- und kursivgeschrieben einfach nur Ding oder Phänomen bedeutet. Siehe unten und auch in den Worterklärungen.

Geist; Verdienste, die man erworben hat und Sünden, die man beging; Besitztümer, Ehre und Prestige; Herzenstrübungen wie Verlangen, Liebe, Zorn, Selbstsucht; ferner die Folgen des Anhaftens wie Geburt, Altern, Schmerz, Tod, das Entstehen und Vergehen in allen Dingen; und schließlich die Ursache der falschen Vorstellungen und des nachfolgenden Festhaltens daran, nämlich Unwissenheit (darin eingeschlossen die Vorstellung von Schönheit; falsche Ansicht; an absurdem Verhalten beharrlich festhalten und Ignoranz), die erneutes Sein und Fortexistenz bewirkt und dem Geist aller weltlichen Kreaturen eigen und in ihm allgegenwärtig ist.

Zwar sind wir fähig, physisch oder psychisch mit diesen Dingen in Kontakt zu treten und sie zu studieren, aber *dhammā* dieser Kategorie bestehen aus vielen anderen zusammengesetzten Dingen, sie sind abhängig von der Zeit, und ihre Erscheinungsform und ihr Ausmaß ist dem steten Wandel unterworfen: insofern sind diese Phänomene lediglich Schein.

Nibbāna, das *asañkhatādhamma* ist in jeder Beziehung das Gegenteil der *sañkhatādhammā*. Es ist der Zustand, den der Geist erreicht, nachdem er die bedingten Phänomene losgelassen oder sie abgetan hat. Es tritt weder materiell noch mental auf und kann nicht durch einfachen Sinneskontakt wahrgenommen werden. Es wurde durch nichts geschaffen, ist unabhängig von der Zeit, hat keinerlei Formen oder Ausmaße und kann daher nicht mit Mitteln, die auf Phänomene anwendbar sind, erfaßt und gemessen werden. Der einzige Weg, es zu erfahren, ist der durch direkte und intuitive Erkenntnis mit Klarblick als Quasi-Sinnesgrundlage der Wahrnehmung.

Auch wenn gesagt wird, daß der Geist Nibbāna als ein Objekt des Bewußtseins aufgreift oder zutiefst die Qualität des Nibbāna wahrnimmt, sollte uns klar sein, daß der Geist Nibbāna nicht wirklich als Objekt und daher auch nicht als Selbst in irgendeiner Form ergreifen kann. Diese Aussagen weisen einfach auf eine besondere Form der geistigen Stabilität und Sammlung, sowie der Beständigkeit intuitiven Klarblicks hin. Weil der Geist im Klarblick feststeht, ist man in der

Lage zu sehen, daß Nibbāna "So" beschaffen ist. Man kann es aber anderen nicht beschreiben, weil man es nicht in Worte fassen kann.

## Was ist das Selbst ?

Meist wird der Begriff "Selbst" (*attā* oder *atman*), dessen Existenz der Buddha verneinte, durch den Begriff "Nicht-Selbst" (*anattā*) erklärt. Wenn der Buddha zum Beispiel im *Anattālakkhana Sutta*<sup>6</sup> von den fünf Daseinsgruppen als Nicht-

---

<sup>6</sup> "Die Körperlichkeit, ihr Bhikkhus, ist Nicht-Ich. Denn wäre die Körperlichkeit das Ich, würde diese Körperlichkeit nicht der Krankheit anheimfallen. Erlangen könnte man dann bei der Körperlichkeit: "So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein!"

Weil aber, ihr Bhikkhus, die Körperlichkeit Nicht-Ich ist, deshalb fällt die Körperlichkeit der Krankheit anheim, und nicht kann man bei der Körperlichkeit erlangen: "So möge meine Körperlichkeit sein, so möge meine Körperlichkeit nicht sein!"

Das Gefühl, die Wahrnehmung, die Gestaltungen, das Bewußtsein, ihr Bhikkhus, ist Nicht-Ich. (...) "So möge mein Bewußtsein sein, so möge mein Bewußtsein nicht sein!"

Was meint ihr, Bhikkhus, ist die Körperlichkeit unvergänglich oder vergänglich?"

"Vergänglich, Herr."

"Was aber vergänglich ist, ist das leidhaft oder freudig?"

"Leidhaft, Herr."

"Was nun vergänglich, leidhaft und wandelbar ist, kann man dies mit Recht so betrachten: "Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst"?"

"Gewiß nicht, Herr."

"Sind Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewußtsein unvergänglich oder vergänglich?"

"Vergänglich, Herr."

"Was aber vergänglich ist, ist das leidhaft oder freudig?"

"Leidhaft, Herr."

Selbst sprach, legte er dar, daß unbeständige Gebilde sich dauernd verändern und niemals das hergeben, was wir von ihnen erwarten - und das eben sei typisch für das Nicht-Selbst. Er sagte aber nicht, daß das Gegenteil davon das Selbst sei. Trotzdem akzeptieren wir es als logisch, daß das Gegenteil als Selbst angesehen werden kann. Das kann aber in mancher Hinsicht Verwirrung stiften: Jene, welche sich ein Selbst wünschen, fordern dann sofort, daß das nicht-gestaltete Nibbāna, das doch ewig und unveränderlich ist, deshalb definitiv als Selbst zu klassifizieren sei. Sie machen auch geltend, daß zum Beispiel mit dem Wort "Selbst" in Buddhas Ausspruch, "Das Selbst ist die Zuflucht des Selbst", eben dieses unveränderliche Selbst gemeint sei. Das verleitet dazu, nach Nibbāna als Selbst zu greifen. Sie vergessen dabei, daß niemand Nibbāna in seine Gewalt bringen kann. Egal wie sehr man sich danach sehnt, man bekommt und besitzt es niemals. Es liegt einfach jenseits aller Wünsche. Nibbāna als Selbst zu betrachten, in-

---

"Was nun vergänglich, leidhaft und wandelbar ist, kann man dies mit Recht so betrachten: "Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst"?"

"Gewiß nicht, Herr."

"Daher, Bhikkhus: was es irgend an Körperlichkeit gibt - an Gefühl - an Wahrnehmung - an Gestaltungen - an Bewußtsein gibt, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe - von jeder Körperlichkeit - jedem Gefühl - jeder Wahrnehmung - allen Gestaltungen - jedem Bewußtsein gilt: "Dies ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst!" So hat man dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit zu betrachten.

So erkennend, Bhikkhus, wendet sich der erfahrene, edle Jünger von der Körperlichkeit ab, er wendet sich ab vom Gefühl, er wendet sich ab von der Wahrnehmung, er wendet sich ab von den Gestaltungen, er wendet sich ab vom Bewußtsein. Abgewandt wird er ent-süchtet. Durch die Entsüchtung wird er befreit. Im Befreiten ist die Erkenntnis: "Befreit bin ich. Versiegt ist die Geburt, vollendet der Heilige Wandel, getan das Werk, nichts Weiteres nach diesem hier" - so erkennt er."

dem man im Umkehrschluß das Prinzip des *Anattālakkhana Sutta* zitiert, ist nicht akzeptabel.

Der Buddha lehrte das Aufgeben jeglicher Selbst-Vorstellungen. Wenn die Leute fragten, welches denn das Selbst sei, das man loswerden müsse, so antwortete er, daß es genau das sei, welches sie im Moment dafür hielten und festhielten. Welche Selbst-Vorstellung auch immer hier und jetzt als wirklich, also real existent oder substanzhaft, angenommen werde, sollten sie loslassen und niemals wieder aufgreifen.

Diese falsche Vorstellung von einem Selbst verändert sich dauernd: Einmal hält man den groben, physischen Körper, ein anderes Mal der feinstofflichen Körper und wieder ein anderes Mal das Bewußtsein für das Selbst, je nachdem, auf welche Weise und zu welcher Zeit die Leute es betrachten, und wie tieferschürfend sie sind.<sup>7</sup>

Es mögen manche verwirrend finden, wie denn das Selbst aufgegeben werden kann, da doch die Selbst-Vorstellungen je nach Person und Zeitpunkt verschieden sind. Der Buddha sagte dazu, daß, sobald jemand etwas als Selbst aufgegriffen hat, er in diesem Moment nicht noch etwas zweites als Selbst annehmen kann. Auch wenn er im Laufe seines Lebens viele Dinge als Selbst ergreifen sollte, so würde doch ein jedes zu einer anderen Zeit auftreten. Er würde definitiv wissen, woran er gerade haftet und sollte es aufgeben. Sobald eine Sache als Selbst angenommen wird, sollte sie genau untersucht und dann aufgegeben werden. Dieser Prozeß ist fortzusetzen, bis

---

<sup>7</sup> Im *Potthapāda Sutta* (D 9) werden diese drei Vorstellungen eines Selbst genannt, die wiederum auf einem oder mehreren der *khandha* beruhen. Siehe auch S 22, 47: "Die Asketen und Brahmanen, die verschiedene Ansichten über das Selbst hegen, betrachteten eben nur die fünf Gruppen des Anhaftens oder eine davon als Selbst." und S 22, 83: "In Abhängigkeit vom Ergreifen der Körperlichkeit, des Gefühl, der Wahrnehmung, der Gestaltungen, des Bewußtseins besteht die Vorstellung "Ich bin", nicht ohne Ergreifen."



keine Selbst-Vorstellung mehr auftritt, bis es kein Anhaften an ein Selbst mehr gibt, bis nichts mehr im Geist ist, das als Selbst betrachtet wird.

Wir erhalten schließlich folgende Definition: Das Selbst ist nur ein Begriff, der für etwas steht, an dem weltliche Menschen als persönliche Identität festhalten.

Auf der überweltlichen Ebene kann von einem Selbst niemals die Rede sein, es sei denn, es geht um das Auslösen dieser irrigen Vorstellung. "Selbst" ist demnach ein Wort, das sich auf eine Illusion, eine Fata Morgana bezieht, die nur besteht, solange jemand daran festhält. Hört das Anhaften auf, verschwindet es augenblicklich. Wie die Bilder in einem Traum jemanden nur solange erscheinen, wie er träumt, gibt es das Selbst nur, solange jemand danach greift.

Das Selbst ist nur das eine oder andere *dhamma*, das der unwissende Weltmensch ganz selbstverständlich als sein Ego aufgreift. Was Weltmenschen als "Selbst" bezeichnen, entspricht dem, was sie in ihrer Unwissenheit so zu benennen wünschen. Ungeachtet dessen, ob diese Zuordnung auf höherem oder niedrigerem Niveau stattfindet, so bleibt sie doch immer noch ein Ausdruck des Nichtwissens. Die Charakteristik des Selbst ist deshalb ungewiß; sie hängt davon ab, wer wann was als Selbst betrachtet. Das heißt also, das, was als Selbst bezeichnet wird, kann sich je nach dem Erkenntnisstand des Anhaftenden wandeln und verändert sich von Person zu Person und von Zeit zu Zeit. Es ist mit einem Produkt aus Kuhmilch vergleichbar. Zu einem bestimmten Zeitpunkt wird das Produkt Milch genannt, zu einem anderen aber Rahm, Butter, Käse oder Molke. Letztlich besteht das jeweilige Produkt nur aus Elementen, die sich natürlich zusammenfügen und sich je nach den Umständen laufend verändern.

## Wer oder was handelt?

Weltliche Menschen betrachten die Kombination von Körper und Geist als Selbst mit dem Geist oder genauer, der Seele, als Zentrum. So tritt hinsichtlich des Guten oder Schlechten, das wir tun, oder dessen wir uns enthalten, die Frage auf, wer oder was denn die Tat begehen möchte und es tut oder wer oder was sich davor fürchtet, etwas zu tun und es unterläßt? Es wird uns schwerfallen, diese Frage richtig zu verstehen, wenn wir kein klares Verständnis von Nicht-Selbst haben.

Tatsache ist, daß der Körper und der Geist die "Täter" sind, und auch alle Folgen treffen Körper und Geist. Körper und Geist sind aber kein Selbst. Sie sind einfach Natur, bewegt durch die Kraft der in ihnen wirksamen Faktoren, gemäß der ihnen eigenen Dynamik. Körper und Geist kooperieren und bleiben zusammen, solange die Ursachen und die dazu nötigen unterstützenden Faktoren vorhanden sind, welche sie bedingen. Körper und Geist sind kein Selbst, denn sie sind nur Illusion, das heißt nicht wesentlich, ohne Kern. Wenn wir unseren Geist von dem Anhaften an sich selbst abbringen können, wird er unverzüglich herausfinden, daß er an sich gar nicht existiert. Was existiert sind lediglich *dhammā*, von der Natur zu einer Art Marionette geformt, die wahrnehmen und denken kann. Dieses Gebilde aus *dhammā* identifiziert sich nun mit der Marionette der Natur. Das wiederum hat die Vorstellung von "wir" und "sie" zur Folge, von dieser Person und jener Person, Gewinn und Verlust, Liebe und Haß und so weiter, wobei alle illusorisch sind, denn sie haben ihren Ursprung im Geist, der ja wie bereits gesagt, selbst eine Illusion ist.

Wenn wir klar verstehen, daß Körper und Geist Nicht-Selbst sind, dann sollten wir auch unverzüglich erkennen, daß ihre heilsamen oder unheilsamen Handlungen ebenfalls Nicht-Selbst sind. Vergeßt nicht, daß das Nicht-Selbst sich als Geburt, Altern, Leid, Tod, Gutes und Schlechtes tun, manifestiert.

Solange man sich jedoch als Selbst betrachtet, solange wird die Angst vor "Sünde" und der Wunsch sich "Verdienste" zu erwerben zur unvermeidlichen Gewohnheit, um sein Selbst mit Glück, Vergnügungen und Wohlergehen zu versorgen. Das Anhaften am Selbst wird zu unserem innersten Instinkt, und durch die Kraft der daraus entstehenden Gefühle und Gedanken wird die Körper-Geist Zusammenballung dominiert.

Wir können also sehen, daß weltliche Menschen die Vorstellung von einem Selbst nicht vermeiden können. Der Buddha lehrte daher von Unheilsamem abzulassen und heilsam zu wirken. Er sagte auch, daß das Selbst bei sich selbst Zuflucht nimmt, was aber nur bedeutet, daß eben dieses Selbst, nach dem jeder greift und woran er als seiner innersten Wesenheit anhaftet, als Zuflucht dienen muß, bis er mit ihm fertig ist. Das heißt, bis er sich vom Anhaften an die Selbst-Illusion befreit hat, keine Selbst-Vorstellung mehr hat und sie auch nicht mehr braucht. Nachdem sich jemand vom Haften an der Selbst-Illusion befreit hat, das Nicht-Selbst kennengelernt hat, transzendiert er das "Verdienste erwirken" und das "Sünden begehen" - er transzendiert den "Handelnden".

## **Die Last abwerfen**

Laßt uns noch folgende Analogie betrachten:

Ein Mann geht in einen Wald und findet einen Baum voller Früchte. Erfreut, als er sieht, daß es gute Früchte sind, pflückt er sie, füllt seinen Sack mit ihnen und trägt diesen auf der Schulter, wobei er zunächst das Gewicht gar nicht bemerkt. Nachdem er einige Zeit gegangen ist, läßt seine Freude nach, die Müdigkeit aber nimmt zu und er beginnt das Gewicht zu spüren. Er fängt also an, die weniger guten Früchte wegzuworfen und behält nur die besten, bis ihm schließlich nur eine Anzahl übrig bleibt. Später findet er, daß sogar diese noch schwer sind und er ißt einige und wirft einige weg, bis alle fort sind. Selbst da fühlt er sich so schwer und müde, daß er daran denkt, sich für eine Ruhepause hinzulegen. Aber einen Mo-

ment darauf findet er eine Stelle mit Haufen von Gold-Klumpen. Er nimmt also die Klumpen auf, trägt sie auf der Schulter in der Hoffnung, damit nach Hause zu gelangen und trägt jedoch ein höheres Gewicht als zuvor mit den Früchten. Woher er im Augenblick die Kraft dazu nimmt, läßt sich nicht genau sagen. Doch später fühlt er die unerträgliche Last wieder und beginnt einige Klumpen wegzuwerfen oder irgendwo entlang des Weges zu verbergen, bis er nur noch so viele hat, wie ein nahezu erschöpfter Mann gerade noch tragen kann. Aber wenig später findet er erneut einen verborgenen Schatz, der voll ist mit noch wertvolleren Juwelen. Da nimmt er sie und bürdet sich noch mehr Gewicht auf als vorher mit den Gold-Klumpen, die er mitnahm. Wir können wieder nicht sagen, woher er die Kraft nimmt. Und erneut muß er einige davon wegwerfen, weil er immer müder wird, nachdem er sich dazu verleiten ließ im Eifer des Einsammelns der Schätze hin und her zu rennen. Er läßt sie Stück für Stück fallen, bis er sie los ist und fühlt sich beglückt, daß ihn nichts mehr belastet und sein Herz höher als gewöhnlich schlagen läßt. Er kann jetzt bequem atmen und wird kühl und ruhig, nachdem er den letzten Diamanten weggeworfen hat, das Allerbeste, so leicht und beim Tragen für ihn überhaupt nicht hinderlich. Aber er gibt es trotzdem auf, denn es hat, statt seinen Körper zu belasten, seinen Geist "gezwickt". Tatsächlich sollte es für ihn kein Problem darstellen, den schönsten Diamanten zu behalten und mitzunehmen, er könnte das mit Leichtigkeit, da sein Gewicht am Körper gar nicht zu spüren wäre. Was er aber nicht zulassen kann ist, daß es seinen Geist "zwick" und so entschließt er sich am Ende doch, ihn los zu werden.

Diese Geschichte ist analog zu einer Person, die glaubt ein eigenes Selbst zu haben, mit dem sie alles tun kann, was sie will und zwar beliebig lange. Schließlich findet sie aber, daß ihr Selbst sie um so länger belastet, je länger es bei ihr bleibt.

Ein Selbst zu haben (auch wenn es noch so fügsam wäre und man sogar immer bekommen würde, was man sich wünscht) bedeutet immer, es auch tragen zu müssen. Jedes

Charakteristikum eines Selbst ist eine Qualität, die der Geist noch nicht transzendiert hat und die daher an ihm haftet und von ihm zu tragen ist, auch wenn dies als noch so erfreulich empfunden wird. Gibt es aber keinen Träger mehr, niemanden, der von einer Selbstempfindung belastet wäre, dann gibt es nur das reine Dhamma und dieses ist Nicht-Selbst, das endgültige Ende des Leides, das der Buddhismus lehren möchte.

## Persönlichkeits-Theorien und Anattā

### Viriya

Streng genommen haben wir keine Identität: "Identität die, Gleichheit mit sich selbst. identisch, völlig gleich, gleichbedeutend." (Deutsches Wörterbuch)

Streng genommen befinden wir uns in der Situation des Mulla Nasruddin,<sup>8</sup> der, nachdem er sein ganzes Leben auf dem Land verbracht hatte, einmal wegen dringender Geschäfte in die große Stadt reisen mußte. Als er sich nun inmitten der sich auf dem Markt drängenden Menschenmenge befand, bekam er doch Angst, daß er verloren gehen könnte. So befestigte er sicherheitshalber, als er sich des Nachts in dem überfüllten Schlafsaal für Reisende niederlegte, einen Zettel mit seinem Namen an seinem großen Zeh. Ein neben ihm liegender Scherzbold bemerkte das, und kaum war Mulla Nasruddin eingeschlafen, als er ihm schon vorsichtig den Zettel abmachte und ihn an seinem eigenen großen Zeh befestigte.

Als Mulla Nasruddin am nächsten Morgen aufwachte, geriet er in große Erregung und Verwirrung. Er weckte seinen Nachbarn und auf den an dessen Zeh befestigten Zettel zeigend rief er: "Daß Du Mulla Nasruddin bist ist klar, aber wer zum Teufel bin dann ich?"

Das kann uns natürlich nicht passieren, denn wir nehmen es einfach nicht so genau, weder im gewöhnlichen Sprach-

---

<sup>8</sup> Mulla Nasruddin: Figur in Lehrgeschichten der Sufis, mehrere Bücher mit seinen Abenteuern wurden von Idries Shah veröffentlicht.

gebrauch noch im (streng) wissenschaftlichen, wie wir sehen werden. "Manchmal hat das Wort "derselbe" eine unklare, verschwommene Bedeutung in dem Sinn, daß man nicht recht weiß, ob man es gebrauchen soll oder nicht. Ist eine Kirche, die halb abgebrannt und restauriert worden ist, noch dieselbe Kirche? Ist eine Welle, die über den Strand läuft und sich überschlägt, noch dieselbe Welle? Bin ich noch derselbe Mensch, der ich als Knabe war? Die einzig richtige Antwort hierauf lautet: Wie man will!" (Waismann)<sup>9</sup>

Alle Worte, die wir verwenden, um uns selbst zu beschreiben sind relativ, beliebig, verschwommen. Eigentlich ist das doch merkwürdig, daß gerade ich, der ich mich für den Nabel der Welt halte, mich nicht richtig, genau, definieren kann, oder?

Tatsache aber ist, daß wir alle Wörter wie Identität, Individualität, Person, Persönlichkeit, Ich, Selbst (ja sogar "Seele" findet noch Verwendung) benutzt, wie es uns gerade in den Kram paßt. Allein zu Person und Persönlichkeit finden sich im Internet weit über fünfzig in psychologisch/philosophischen Fachkreisen gebräuchliche Definitionen. Viele davon so schwammig, daß sie gleichzeitig alles und nichts aussagen. Das ist eine Verschleierungstaktik, die wir von Politikern kennen, nur, daß wir in diesem Fall uns selbst vor uns selbst verschleiern.

Eine Abhandlung von Ludwig Pongratz, die sich mit Persönlichkeits- und Ich-Theorien befaßt, gelangt zu folgender Definition und Unterscheidung von Persönlichkeit (a) und Person (b):

- a. Persönlichkeit ist die individuelle, ganzheitliche Eigenart eines Menschen, die sich in seinem erkennenden und handelnden Wechselbezug zur Welt (Innenwelt, Umwelt und Mitwelt) auf Grund des Personseins entwickelt. Die Fak-

---

<sup>9</sup> Die meisten Zitate finden sich unter [www.mauthner-gesellschaft.de](http://www.mauthner-gesellschaft.de) wieder, einer sehr hilfreichen Seite wenn es um Begriffsklärungen, Sprachkritik und Philosophie geht.

toren dieses Werdeprozesses sind die anlagebedingte Ausstattung, die umweltbedingte Prägung und die Eigenaktivität (Arbeit an sich selbst). Die Persönlichkeit ist darum der Grundbegriff aller psychologischen Disziplinen, die sich mit dem Werden und Sosein eines Menschen befassen: Persönlichkeitslehre, Entwicklungspsychologie, Sozialpsychologie, Tiefenpsychologie, Psychodiagnostik usw.

- b. Person ist die Einheit von Psycho-Physis und Geist, ist Subjekt der Beziehung des Menschen zur Welt, ist tätiges Substrat (substantieller Grund) alles Erkennens und Handelns, allen Wandels, allen Werdens, ist Gestalt und Bewegung (morphologisch und dynamisch), reicht in den Erfahrungsbereich hinein und transzendiert ihn zugleich (ist anschauliche und gedachte Entität). Die Person ist der Grundbegriff der allgemeinen Psychologie. Er tritt in der modernen Psychologie an die Stelle des alten Seelenbegriffes.

Es liegt bestimmt an meiner Begriffstutzigkeit, aber wenn ich ehrlich bin habe ich kein Wort davon verstanden. Glücklicherweise liefert der Autor jede Menge Zitate von bedeutenden Persönlichkeiten, die mir den Vergleich zwischen Persönlichkeits- und Ich-Theorien und Buddhas Lehre von *anattā* (Nicht-Ich) sehr erleichtert haben und ich bin ihm deshalb zu großem Dank verpflichtet. Wie er ausführt, hat "die Person" in der modernen Psychologie "die Seele" ersetzt, aber das macht die Sache auch nicht besser, denn die Begriffe, die jetzt erhalten müssen, erweisen sich bei näherer Betrachtung als gleichermaßen unhaltbar. Leider hat sich die Vorstellung eines realen "Selbst" in unseren Köpfen so festgesetzt, daß seine Existenz, in welcher Form auch immer, kaum in Frage gestellt wird. Es sei denn, man begegnet der Lehre des Buddha. Hier ist es gerade der Glaube an die Persönlichkeit (*sakkāyadiṭṭhi*)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Im Pāli gibt es zwei sinnverwandte Begriffe, die gelegentlich fälschlicherweise als Synonyme betrachtet werden: *puggala* und



und die Theorien darüber, der als erstes überwunden werden muß!

Der Laienanhänger Visakha fragte die Bhikkhuni Dhammadi-  
na in diesem Zusammenhang: "Ehrwürdige, man sagt "Persönlichkeit", "Persönlichkeit". Was wird vom Erhabenen "Persönlichkeit" genannt?

Freund Visakha, die fünf Daseinsgruppen (*khandha*)<sup>11</sup>, belastet durch Ergreifen und Festhalten (*upādāna*), werden vom Erhabenen "Persönlichkeit" (*sakkāya*) genannt. Das heißt: die Daseinsgruppe "Körperlichkeit/Form" belastet durch Ergreifen und Festhalten, die Daseinsgruppe "Gefühl" belastet durch Ergreifen und Festhalten, die Daseinsgruppe "Wahrnehmung" belastet durch Ergreifen und Festhalten, die Daseinsgruppe "geistige Gestaltungen" belastet durch Ergreifen und Festhalten und die Daseinsgruppe "Bewußtsein" belastet durch Ergreifen und Festhalten. Diese fünf Daseinsgruppen, belastet durch Ergreifen und Festhalten, werden vom Erhabenen "Persönlichkeit" genannt." (Majjhima Nikāya 44)

Diese fünf Daseinsgruppen machen meine empirische Selbst-Wahrnehmung aus. Ich nehme Körperlichkeit (1), Gefühle/Empfindungen (2), Gedanken/Willensregungen (4) wahr, erkenne sie wieder (3) und bin mir bewußt (5), daß ich sie erlebe.

---

*sakkāya. Puggala* ist eine neutrale Bezeichnung für die Individualität, die auch bei Erwachten vorhanden ist, im Gegensatz zur Illusion von einer Persönlichkeits- oder Ich-Identität: *Sakkāya*.

<sup>11</sup>Daseinsgruppe, Anhäufung, Haufen, Kategorien: Die fünf grundlegenden Funktionen, die ein menschliches Leben ausmachen. Diese Gruppen sind keine Dinge an sich, sie sind nur die Kategorien, in welche alle Aspekte unseres Lebens mit der Ausnahme von *Nibbāna* eingeordnet werden können. Keines der *khandha* ist ein "Selbst", noch bilden sie gemeinsam ein "Selbst", noch gibt es ein "Selbst", das getrennt von ihnen existiert.

Betrachte ich beispielsweise den Apfel in meiner Hand, so nehme ich die Körperlichkeit/Form meiner Hand als auch die des Apfels (1) wahr. Mein Geist reagiert mit positivem, zugelegtem Gefühl (2) auf diese Sinneseindrücke, denn ich mag Äpfel, die ich durch ihre in meinem Gedächtnis gespeicherten Informationen über Farbe, Form, Geruch wiedererkennen und identifizieren kann (3). Die Intention (4), in diesen saftigen Apfel hineinzubeißen steigt in meinem Geist auf. All dessen bin ich mir bewußt (5). Und ganz egal, was ich auch erleben mag, alles kann diesen "Erlebensobergruppen" zugeordnet werden, sie machen mein Dasein aus.

Genauso wenig wie man Form, Farbe, Geruch, Geschmack und Beschaffenheit vom Apfel trennen kann, genauso wenig kann man Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Regungen und Bewußtsein von "mir" trennen. Sowohl der Apfel als auch das "Ich" erscheinen immer<sup>12</sup> in unserer (fünffältigen) Gesamtheit. Während jedoch fünf Eigenschaften für die Apfeligkeit des Apfels ausreichen, reichen die fünf Aspekte meines Erlebens noch nicht für meine Persönlichkeit. Dazu bedarf es noch einer Zutat, nämlich dem Anhaften, dem Ergreifen und Festhalten, dem Dafürhalten, dem Sich-Identifizieren. Wenn der Geist nicht eine oder alle der Daseinsgruppen aufgreift und sich damit identifiziert, kann die Vorstellung eines real existierenden "Ich" nicht sein, kann sich der Glaube an die tatsächliche Existenz meiner Person nicht entwickeln. Das Anhaften an der Vorstellung einer realen, ewigen und unabhängig existierenden spirituellen Substanz, dem Selbst, muß notwendigerweise zu Leid führen, da sie nicht mit den natürlichen Gesetzmäßigkeiten übereinstimmt. Genau hier setzt die *anattā*-Lehre des Buddha an:

"Diese Lehre erklärt, wie die Illusion eines Selbst entsteht und funktioniert und impliziert auch, wie diese Illusion beendet werden kann. Alle mit dem Selbst-Gefühl zusammenhän-

---

<sup>12</sup> Außer in Bereichen der Wahrnehmung in denen eines oder mehrere der *khandha* wegfallen. Siehe Buddhistisches Wörterbuch von Nyanatiloka.

genden Erfahrungen können mittels dieser fünf Gruppen ohne irgendwelche anderen Bezüge analysiert werden und über oder jenseits der Funktionsweisen der fünf Gruppen gibt es kein inhärentes Selbst und keine transzendente Seele. Der Buddha betonte, daß diese fünf Gruppen nicht das Selbst konstituieren, sondern daß ihre Wechselwirkung die Illusion eines Selbst erzeugt. Die empfohlene Einstellung ist daher, jede Gruppe "der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit folgendermaßen zu betrachten: "Dies ist nicht meins, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst". (Saṃyutta Nikāya 22.59) Als Folge davon wendet sich der "wohlgeschulte edle Jünger, der dies versteht, von diesen Gruppen ab, wird frei von allen Leidenschaften und wird dadurch vollkommen befreit". (Loy)

Die wenigsten der Zeitgenossen Buddhas bedurften viele Erläuterungen zu den Daseinsgruppen, die Begriffe waren gebräuchlich und wurden verstanden und sie eigneten sich gut zur Demontage der Persönlichkeitsansicht. Vielleicht gelingt uns das ja auch ein wenig, wenn wir uns die Begrifflichkeiten, die uns geläufig sind, etwas genauer ansehen.

Ursprünglich steht das lateinische "Persona" für die Maske, die der Schauspieler trägt, aber auch für den Schauspieler selbst und für seine Rolle. Ich hoffe, daß es im Laufe dieses Artikels klar wird, daß sich daran nichts geändert hat: Die Person ist und wird immer genau das bleiben, was sie Ihrer jahrhundertalten Definition nach ist: eine Maske, eine repräsentative Oberfläche, das Rollenspiel eines Schauspielers, der sich bei genauer Betrachtung als "eine Vereinigungsform von Vorstellungen" erweist.

"Wenn ich recht tief in dasjenige eindringe, was ich mein Selbst nenne, so treffe ich allemal auf gewisse partikuläre Vorstellungen, oder auf Empfindungen von Hitze und Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haß, Lust oder Unlust. Ich kann mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen, was ich beobachte, ist nichts als eine Vorstellung, nichts Einfaches und Kontinuierliches, was diese Vorstellungen hat.

Kurz ich bin, insoweit, nur ein Bündel, eine Vereinigungsform von Vorstellungen." (Hume)

Aber kehren wir kurz noch einmal zu unserer relativen Identität zurück, denn ohne sie würde weder Person noch Persönlichkeit von Bedeutung sein. In einem Psychologiebuch für Altenpfleger<sup>13</sup> habe ich eine recht brauchbare Definition gefunden: "Identität bezeichnet die individuelle Leistung einer Person, beständig das durch Krisen bedrohte Gleichgewicht zwischen Eigen- und Fremdanforderungen sowie der Selbst- und Fremdeinschätzung auszubalancieren. Sie ist das Gefühl stets "derselbe" zu bleiben, ein Gefühl persönlicher Lebenskontinuität."

Dieser Balance-Akt, beziehungsweise diese spezifische Organisation der dynamischen psycho-physischen Prozesse innerhalb eines "Individuums" (das wir selbstverständlich, streng genommen, gar nicht sind)<sup>14</sup> ist seine Persönlichkeit oder Individualität.<sup>15</sup> Das ist grob gesagt die Definition der modernen Psychologen.

Buddha würde dazu schon fast lapidar bemerken, "(Kein Wunder), es ist Geist vorhanden, es finden geistige Prozesse statt, es ist das Element des Nichtwissens (bezüglich der Daseinsgruppen) vorhanden. Empfindet nun der unbelehrte Weltmensch ein Gefühl, das aus einem mit Nicht-Wissen verbundenen Eindruck entstanden ist, so denkt er "Ich bin". (Samyutta Nikāya 22.47)

Zwar gehen nur die wenigsten westlichen Theorien soweit zu behaupten, dieses "Ich bin" sei -"eine reale, ewige spirituelle

---

<sup>13</sup> Grond, "Praxis der psychischen Altenpflege".

<sup>14</sup> In-Dividuum (un-teilbar): einzelnes, selbständig existierendes Wesen einer Art. - Deutsches Wörterbuch.

<sup>15</sup> Individualität, das Individuum bestimmende Eigenart, Persönlichkeit, durch die es sich von anderen Individuen abhebt. - Deutsches Wörterbuch.

Substanz, ein individuelles Zentrum des Individuums, eine Seele, die ihre unveränderliche Identität entweder trotz oder in und durch die veränderlichen Zustände beibehält" (Sharma) - wie das die alten Inder taten. Aber die Vorstellung einer integrativen Kontrollinstanz innerhalb der verschiedenen Persönlichkeitsanteile, Eigenschaften und Verhaltensweisen taucht mit schon verblüffender Hartnäckigkeit immer wieder auf:

"Persönlichkeit ist ein dynamischer Prozeß, die kontinuierliche Aktivität des Individuums, das um die Schaffung, die Erhaltung und Verteidigung jener privaten Welt bemüht ist, in der es lebt." (Frank)

"Persönlichkeit ist das organisierte Gefüge der psychologischen Prozesse und Zustände, die sich auf das Individuum beziehen." (Linton)

"Persönlichkeit ist das Steuerungsorgan des Leibes, eine Institution, die von der Geburt bis zum Tode ununterbrochen Veränderungen bewirkt." (Murray)

"Die Person ist das menschliche Einzelwesen, als Einheit von Geistseele und Leib in seiner unmittelbaren Einmaligkeit, das in sich selbst und über sich selbst verfügt." (Revers)

"Die Tatsache, daß die psychischen Prozesse des Menschen Äußerungen der Persönlichkeit sind, kommt darin zum Ausdruck, daß sie beim Menschen nicht nur Prozesse bleiben, die spontan ablaufen, sondern daß sie zu bewußt regulierten Handlungen oder Operationen werden, die von der Person beherrscht werden und die diese auf die Lösung der ihr im Leben gestellten Aufgaben lenkt." (Rubinstein)

Diese bewußt regulierten Handlungen der Person werden jedoch von den neueren Erkenntnissen der Gehirnforschung stark in Zweifel gezogen. Da stellt sich nämlich heraus, daß die meisten Gründe unserer Handlungen der bewußten Betrachtung gar nicht zugänglich sind, sondern daß wir uns einfach plausibel erscheinende Gründe ausdenken, um unser Handeln zu erklären. Es sieht sogar so aus, als ob wir den Wunsch zu handeln nachschieben, obwohl die eigentliche

Handlung bereits 400 Millisekunden vorher im Gehirn nachweisbar initiiert wurde. Genauso wie wir erst eine halbe Sekunde nach einer Berührung ihrer gewahr werden, erleben wir auch die Intention zu handeln nicht unmittelbar. Vielmehr interpretieren wir noch schnell eine Willensentscheidung zur Handlung hinzu, um die Illusion eines Handelnden aufrecht zu erhalten. Diese Forschungsergebnisse mögen manchen auf den ersten Blick unglaublich erscheinen, doch für den Buddhisten bestätigen sie nur in gewisser Hinsicht die *anattā*-Lehre. Wir müssen auch gar nicht die Split-Brain Studien oder die Konfabulation von Dementen bemühen, um zu erkennen, wie wir uns die "Wirklichkeit" zurecht phantasieren können. Wir müssen nur an unsere Träume denken, die uns trotz ihrer Surrealität völlig zusammenhängend und plausibel erscheinen, solange wir uns in ihnen befinden. Erst nach dem Erwachen empfinden wir sie als wirr, unlogisch und nicht real. Es scheint im Gehirn einfach nicht genügend "Rechnerkapazität" zur Verfügung zu stehen um bewußt, als Person, die Operationen durchzuführen, die zur Lösung der uns vom Leben gestellten Aufgaben nötig wären. Auch die Flut der Sinnesinformationen auf ein für das Überleben notwendiges Maß zu reduzieren, sie so zu filtern und zu ordnen, daß sie Sinn machen, ohne uns zu überwältigen, kann bewußt nicht schnell genug geschehen. Nicht "Ich" tue das, das Gehirn tut es für "mich". Was "mir" bewußt wird, sind stark vereinfachte Modelle der Wirklichkeit. Interne Repräsentationen der Welt und meines Verhältnisses zu ihr, die vornehmlich auf gedanklicher/sprachlicher Ausbreitung (*papañca*) basieren.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> So weit sich die sechs Sinnsbereiche erstrecken, so weit eben reicht die Welt der Ausbreitung/Vielfalt; und so weit die Welt der Ausbreitung/Vielfalt reicht, so erstrecken sich eben die sechs Sinnsbereiche. Mit der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Sinnsbereiche, erlischt die Welt der Ausbreitung/Vielfalt, gelangt die Welt der Ausbreitung/Vielfalt zur Ruhe." (Anguttara Nikāya IV 174)

"Ein nicht unterrichteter Weltmensch nimmt Vielfalt als Vielfalt wahr. Nachdem er Vielfalt als Vielfalt wahrgenommen hat, stellt er sich Vielfalt vor, er macht sich Vorstellungen in Vielfalt, er macht sich Vorstellungen von Vielfalt ausgehend, er stellt sich vor "Vielfalt ist mein", er erfreut sich an Vielfalt. Warum ist das so? Weil er es nicht vollständig durchschaut hat, sage ich." (Majjhima Nikāya 1)

Die Welt ist verwirrend für uns, pausenlos werden wir mit Sinneswahrnehmungen konfrontiert, die wir mit unseren Gedanken, Phantasien, Erinnerungen, Zukunftsplänen vermen- gen und uns damit noch mehr durcheinanderbringen. Immer begierig darauf Glück zu finden und Leid zu vermeiden, springt unsere Aufmerksamkeit fortwährend von einem Ge- schehen zum nächsten und das einzige, was uns dabei relative Stabilität, Kohärenz und das vage Gefühl von Kontrolle gibt, ist das eine oder andere Selbstbild.

"Schon als Kind entsteht daher das erste Modell des Ichs, da das Kind zwischen Selbst und Umgebung unterscheiden lernen muß. Das aber ist beänstigend ("Lebensfurcht"), denn es bedeutet ein Heraustreten aus der Natur, wodurch die Verbindung zum größeren Ganzen verloren geht. Mit dieser Indi- vidualisation aber entsteht gleichzeitig die Todesfurcht, die Angst vor der Vernichtung, des Verlustes der Individualität." (Loy) Das ist der furchteinflößende *samsāra* (Kreislauf der Ich- Geburten), aus dem uns Buddha den Ausweg weist. "Das Selbst kommt ins Dasein als eine Dynamik, um das Gefühl der Sicherheit aufrecht zu erhalten." (Sullivan) Kein Wunder, daß wir uns so verzweifelt daran festhalten.

Gordon W. Allports Theorie zufolge findet der Aufbau des Ichbildes folgendermaßen statt:

- Sobald das Kleinkind leibliche Lust- oder Unlustempfin- dungen als eigene erkennen und lokalisieren kann, erlangt es den "Körpersinn", es identifiziert sich mit dem Körper.

- Bis zum Alter von vier oder fünf Jahren wird dann die "Selbstidentität" aufgebaut. Der Sinn für die persönliche Identität wächst "zum Teil als Resultat davon, daß man gekleidet und benannt sowie auf andere Weise ausgezeichnet wird". Erinnerung und soziale Wechselwirkung helfen die Identität festigen.
- Erst jetzt kommt es laut Allport zur "Icherhöhung", also zu Eigenliebe, Egoismus und Selbstsucht.
- Nun beginnt das Ich, sich "auszudehnen". Der Kreis dessen, was wir als zu uns gehörig betrachten, vergrößert sich von meinem Besitz bis hin zu "meinem" Volk, "meinen" Grundsätzen, "meinem" Gott.
- Auch ein "rationales Ich" entwickelt sich. Die Fähigkeit, "innere Bedürfnisse und äußere Realität zur Deckung zu bringen".
- "Eine sechste Erscheinungsform des Ichs ist das Selbstbild. Es enthält, was einer faktisch ist oder zu sein glaubt, aber auch, was einer meint, noch werden zu müssen."
- "Interesse, Tendenz, Disposition, Erwartung, Planen, Problemlösen und Intention" werden unter dem Begriff "Eigenstreben" eingeführt: "Auf den rudimentären Ebenen des Werdens bestimmen die Impulse und Triebe und deren Befriedigung das Verhalten überwiegend."
- Auf den achten Aspekt, "den Wissenden" oder den "Beobachter" werden wir später noch näher zu sprechen kommen.

Es mag auch sein, daß sich im Verlauf der menschlichen Evolution Notwendigkeiten ergaben Ich-Modelle zu entwickeln.

So meint Cook, daß die Notwendigkeit zur Individuation gegeben war, als wir begannen Werkzeuge zu benutzen und wissen mußten, wem welche Werkzeuge gehören und wer sie benutzt.

Humphrey glaubt, daß, als kooperative Gesellschaftsformen notwendig wurden, es nötig war die Mitmenschen zu verste-



hen. So lernten wir uns selbst zu betrachten, um das Verhalten anderer erklären, voraussagen und kontrollieren zu können.

Vorstellungen wie Geist, Gedanken, Gefühle, Selbst, die z. B. in der von Homer vor 3000 Jahren geschriebenen Iliade noch nicht vorkommen, sollen sich laut Jaynes' These entwickelt haben als es nicht länger möglich war, innere Abläufe der äußeren Einflußnahme von Göttern zuzuschreiben.

Die jüngste und meines Erachtens plausibelste Theorie ist die der Selbstillusion als Produkt genetisch-memetischer Koevolution<sup>17</sup>:

"Zum einen sind wir objektiv individuelle Kreaturen aus Fleisch und Blut. Unsere Körper und unsere Gehirne wurden durch die Auswirkung natürlicher Auswahl auf sowohl Gene als auch Meme über einen langen evolutionären Zeitraum gestaltet. Obwohl jeder von uns einmalig ist, stammen unsere Gene selbst alle von vorangegangenen Kreaturen und werden, wenn wir uns reproduzieren an zukünftige Kreaturen weitergegeben. Zusätzlich sind wir jedoch aufgrund unserer sprachlichen Fähigkeit und unserer memetischen Umgebung alle Behälter für eine Unzahl von Memen von denen einige einfach einzelne Informationen sind die aufbewahrt werden, während andere in selbsterhaltenden Memplexen organisiert sind. Die Meme selbst sind von anderen Menschen übernommen und werden, wenn wir sprechen und schreiben und kommunizieren wiederum an viele Menschen weitergegeben. Wir sind das temporäre Konglomerat all dieser Replikatoren und ihrer Erzeugnisse in einer gegebenen Umwelt.

Dann ist da noch das Selbst das wir zu sein glauben. Unter all diesen Memplexen findet sich ein besonders potenter (ein "Selbstplex" Anm. d. Ü.) der sich auf die Vorstellung eines

---

<sup>17</sup> Siehe Blackmore "The Meme Machine". Meme sind definiert als "was immer auch durch Imitation weitergegeben werden kann". Seien es Ideen, Wörter, Melodien, Modestile, Kunstwerke, religiöse Vorstellungen usw.

inneren Selbst gründet. Jeder Selbstplex wurde durch den Prozess memetischer Evolution innerhalb der relativ kurzen Spanne eines menschlichen Lebens zusammengefügt. "Ich" ist das Ergebnis all der Meme die es erfolgreich schafften sich in diesem Selbstplex zu verankern – sei es, weil meine Gene die Art von Gehirn zur Verfügung gestellt haben die ihnen besonders entgegenkommt, oder weil sie irgendeinen selektiven Vorteil gegenüber anderen Meme in meiner memetischen Umgebung haben, oder beides. Jedes illusorische Selbst ist ein Konstrukt der memetischen Welt in der es erfolgreich wetteifert. Jeder Selbstplex läßt gewöhnliches menschliches Bewußtsein entstehen, das sich auf der falschen Vorstellung gründet, daß da innen jemand ist der in Kontrolle wäre.

Wie wir uns benehmen, die Entscheidungen die wir treffen und die Dinge die wir sagen sind allesamt das Ergebnis dieser komplexen Struktur: Eine Zusammenstellung von Memeplexen (der mächtige Selbstplex miteingeschlossen) die auf einem biologisch konstruiertem System läuft. Die treibende Kraft hinter allem was geschieht ist die reproduktive Kraft. Gene kämpfen darum in die nächste Generation zu gelangen und dabei entstehen biologische Formen. Meme kämpfen darum in ein anderes Gehirn oder Buch oder Objekt zu gelangen und dabei entstehen kulturelle und geistige Gestaltungen. Es besteht kein Bedarf für eine andere Art schöpferischer Kraft."

Welche Theorie uns auch immer zu eigen machen, Tatsache ist, daß "wir" durch mentale Konstruktionen "uns selbst" eine subjektive und der Welt eine objektive Struktur und Realität geben, die wir als selbstverständlich annehmen. Dabei ignorieren wir sowohl die Worte der Weisen als auch die Einwürfe von Quantenphysik, Gehirnforschung und kognitiver Psychologie:

"Warum vergessen wir, daß wir die Welt geschaffen haben? "Erscheinungen treten in den Dienst der Verleugnung: Wir konstituieren (erschaffen) die Welt auf solche Weise, daß sie unabhängig von unserer Konstituierung erscheint." (Yalom) Wir verlangen nach einer Welt der verlässlichen, selbst-

existierenden Dinge, die in objektiver Zeit und objektivem Raum fixierbar sind und die solcherart wechselwirken, daß wir lernen können sie zu manipulieren. Sobald eine vorher-sagbare Welt uns unwillkürlich geworden ist, können wir uns darauf konzentrieren, unsere Ziele innerhalb dieser Welt zu erreichen. Doch es gibt noch einen anderen Grund für dieses "Vergessen": Wenn ich die Tatsache verdränge, daß meine objektive Welt konstituiert ist, dann verdränge ich damit auch die Tatsache, daß Ich konstituiert bin."(Loy)

Auch ein Arahāt, "mit vernichteten Trieben, der das heilige Leben gelebt hat, getan hat was getan werden mußte, die Bürde (der Daseinsgruppen) abgelegt hat", erkennt Vielfalt als Vielfalt. Allerdings erkennt er sie unmittelbar in seinem zur Ruhe gekommenen Geist, unverwirrt, ohne Angst. "Nachdem er Vielfalt unmittelbar als Vielfalt erkannt hat, stellt er sich nicht Vielfalt vor, er macht sich nicht Vorstellungen in Vielfalt, er macht sich nicht Vorstellungen von Vielfalt ausgehend, er stellt sich nicht vor "Vielfalt ist mein", er erfreut sich nicht an Vielfalt. Warum ist das so? Weil er frei ist von Begierde (Hass, Verblendung)."(Majjhima Nikāya 1)

Auch ein Erwachter wäre ohne ein gutes Modell seines Körpers und der Welt in der er sich befindet, kaum lebensfähig. Aber ein Erwachter hat es nicht nötig die Illusion eines "Ichs" festzuhalten um die Gier zu befriedigen, die Triebfeder der Weltmenschen. Er sieht sich eben nicht mehr als "Person, charakterisiert als Sonderwesen im Ganzen der Welt zusammen mit ihren aktuellen seelischen Vollzügen und Inhalten, ihrer seelischen Entwicklung und ihren individuellen Prägungsformen." (Lersch)

Alle diese Aspekte repräsentieren ein Modell des Ich-in-der-Welt. Sie alle entwickeln und verändern sich im Laufe unseres Lebens (*anicca*) sie alle führen auf die eine oder andere Art zu Leid (*dukkha*) aber vor allem entsprechen sie weder einzeln noch in ihre Gesamtheit einem Selbst, das frei handeln kann, d.h. sie sind Nicht-Selbst (*anattā*). Und keines dieser wie auch

immer gearteten Modelle wird uns zur Befreiung verhelfen und wenn wir es noch so heilstauglich umgestalten.

Nun müssen wir noch einmal auf den achten Aspekt von Allports Ich-Theorie zurückkommen.<sup>18</sup> "Der Wissende", der eine Sonderstellung einnimmt. Was ist damit gemeint? "Ich bin es, der Körperempfindungen hat, ich, der die Selbstidentität von Tag zu Tag erkennt, ich bin es, der meine Selbstbehauptung, Selbstaushandlung, meine Rationalisierungen ebenso wie meine Interessen und Bestrebungen feststellt (und darüber nachdenkt)", sagt Allport. Die letzten drei Worte setze ich in Klammern, weil meines Erachtens das darüber Nachdenken zu den Rationalisierungen gehört und vom Wissenden auch lediglich wahrgenommen wird und keine höhere Ebene des Denkens darstellt. Und vorher hatten wir schon einmal "das Gefühl stets "derselbe" zu bleiben, ein Gefühl persönlicher Lebenskontinuität." Und auch in den buddhistischen Schriften finden wir viele Stellen die sich auf diesen innersten Aspekt des Selbst-Bewußtseins beziehen.

So sagt der ehrwürdige Khemaka im Saṃyutta Nikāya<sup>19</sup> beispielsweise: "Nicht betrachte ich aus diesen vom Anhaften betroffenen Daseinsgruppen irgendetwas als Selbst oder als etwas zu einem Selbst gehörendes; doch bin ich nicht etwa ein Heiliger, ein Triebversiegter. Denn es kommt mich da immer noch das Gefühl "Ich bin" an." Er habe die Daseinsgruppen analysiert und zerpfückt wie eine Blüte, aber das "Ich bin"-Gefühl verbliebe noch wie der Duft der zerpfückten Blüte.

Die Reflexivität des Bewußtseins, und der dadurch bedingte Eindruck eines "Wissenden", manchmal auch der "Beobachter" oder der "Zeuge" genannt, entsteht aus der polaren Struktur des dem grundlegenden Nicht-Wissen unterworfenen Bewußtseins. Der Objektpol (Welt, Daseinsgruppen, Vielfalt), und der Subjektpol (das Ich bin-Gefühl (*māna*)) stützen sich in

---

<sup>18</sup> Siehe Seite 11

<sup>19</sup> S 22, 89

gegenseitiger Abhängigkeit. Anders ausgedrückt, das Subjekt-Ich benötigt das Objekt-Ich (*mamaṅkāra* = Mein-machen, er umfaßt alles was ich "Mein" nennen kann: Mein Haus, mein Körper, meine Persönlichkeit) um sich darüber zu definieren. Wiederum verbirgt sich hinter "meinen" Besitztümern, Handlungen, Vorgängen und Zuständen, also hinter dem, worauf "Ich" scheinbar Einfluß ausüben kann, dem scheinbar Kontrollierbaren, die reine Subjektivitätserfahrung (*māna*) ohne die "Mein" völlig sinnentleert wäre. Sie aufzuspüren und ihre *anattā*-Natur zu erkennen ist noch wesentlich schwerer als bei allem was das Objektbewußtsein uns auch immer als "wahres Ich" präsentieren mag.

Erinnern wir uns an Hume: "Ich kann mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen." Nun, nur weil Hume das nicht konnte (und Allport auch nicht, weswegen er seinem Wissenden auch Gedanken beilegt) heißt das nicht, wie uns das Beispiel des ehrwürdigen Khemaka zeigt, daß es unmöglich wäre. Im Gegenteil, es ist sogar zur Befreiung notwendig, denn dieser Subjektpol ist es, der den sich ständig abwechselnden Ich-Modellen eine ihnen scheinbar zugrundeliegende Kontinuität verleiht. Aber nur dem mit Sammlung (*samādhi*) und Klarblick (*vipassanā*) gewappneten Geist wird das reine "Ich-bin" erfahrbar. Und das ist auch der Grund, warum die Frage des "Ich" schon immer die Geister verwirrt.

"Die Asketen und Brahmanen, die irgendetwas auf verschiedenste Weise als Selbst betrachten, sie alle betrachten die fünf von Anhaften betroffenen Daseinsgruppen oder eine bestimmte davon als Selbst." (Saṃyutta Nikāya 22.47)

Ist das "Ich" mit dem Bewußtsein gleichzusetzen? Das heißt, sind alle Bewußtseinsvorgänge Akte des denkenden Ich (Descartes/Kant), bzw. ist das Ich die Gesamtheit aller Inhalte oder Akte des Bewußtseins (Mill/Brentano)? Sind alle Wahrnehmungen, Empfindungen, Vorstellungen, Willensregungen nur Modifikationen des Ich (Krudewig)? Ist das Ich nur ein geistiges Modell, ein besonders potenter Memplex (Blackmore)?

Oder ist das Ich nur ein Teil des Bewußtseins? Ist das Ich ein "kleines Ich", nur der Punkt an der Spitze des Seelenkegels oder auch das Zentrum des Bewußtseins (Jung/Jacobi)? Ist das Ich ein Bewußtseinsvorgang neben anderen (Lindworski) ein Kontroll-Ich (Rothacker) oder Wollens-Ich (Klage)?

Ist das Ich, wie Freud meint, "ganz wesentlich ein Körper-Ich und als solches auch nicht bewußt"? Oder ist das Ich weiter als das Bewußtsein und mit der Persönlichkeit gleichzusetzen, weil es "das Ergebnis einer Entwicklung aus Anlage und Umwelt ist, wobei als Faktor der Anlage die gesamte körperliche Konstitution bis zum Feinaufbau der Ganglienzellen betrachtet werden muß", wie Rohracher sagt?

Womit wir wieder bei der Persönlichkeit wären, was uns nun überhaupt nicht weiterhilft. Aber es erinnert an einen berühmten Dialog im Saṃyutta Nikāya (44.10). Vaccagotta der Wanderasket fragt den Erwachten, ob es ein Selbst gibt und der Erhabene antwortet ihm mit Schweigen.

Nachdem Vacchagotta wie man sich denken kann, frustriert abgezogen ist, fragt der ehrwürdige Ānanda den Buddha, warum er nicht geantwortet habe. Der Buddha antwortet: "Hätte ich gesagt, es gibt ein Selbst, dann hätte ich damit jene bestätigt, die die Ansicht eines ewigen Selbst vertreten. Und hätte ich gesagt, es gibt kein Selbst, hätte ich damit jene bestätigt, die die Ansicht der vollständigen Vernichtung nach dem Tode vertreten.

Hätte ich gesagt es gibt ein Selbst, wäre das dann im Einklang mit dem sicheren Wissen, daß alle Phänomene Nicht-Selbst sind. Und hätte ich gesagt es gibt kein Selbst, wäre der schon bereits verwirrte Vacchagotta in noch größere Verwirrung geraten und hätte sich gedacht: "Es scheint, als würde es das Selbst, das ich gerade noch hatte jetzt nicht mehr existieren".

Fast alle existierenden Theorien zu diesem Thema gehen in ihren Annahmen immer explizit oder implizit von der Existenz eines "Ich-in-der-Welt" aus, über dessen Existenz es schlichtweg keine Debatte geben kann. Die Ich-Vorstellung

darf ja auch gar nicht hinterfragt werden, denn sonst würde die ganze Absurdität der verschiedenen Aussagen dazu offensichtlich werden.

"Es ist, als ob ein Mann sagen würde, 'Ich habe nach ihr, die im ganzen Lande die Schönste ist, Verlangen und sehne mich nach ihr.' Und man würde ihn fragen: 'Lieber Mann, die Schönste des Landes, nach der es Dich verlangt und nach der Du Dich sehnst, kennst Du diese, weißt Du, ob es eine Fürstin oder eine Brahmanentochter, ein Bürgermädchen oder eine Dienerin ist?' Und er gäbe, 'Nein', zur Antwort - und man fragte ihn weiter: 'Weißt Du wenigstens, wie sie heißt, wo sie herkommt oder hingehört, ob sie von großer oder von kleiner oder von mittlerer Gestalt ist, ob ihre Hautfarbe schwarz oder braun oder gelb ist, in welchem Dorf oder welcher Burg oder welcher Stadt sie zu Hause ist?' Und er gäbe, 'Nein', zur Antwort - und man fragte ihn: 'Du kennst sie also nicht und siehst sie nicht, nach der Du suchst und die Du begehrst?' Und er gäbe, 'Nein', zur Antwort. Was meinst Du, Potthapada, stellt sich das Gerede dieses Mannes nicht als Blödsinn heraus?" (Digha Nikāya 9)

Dieser ganze "Blödsinn" entspringt dem "Ich-bin-Gefühl", und darauf gründet sich auch der beharrlich verbleibende Zweifel an der Lehre des Buddha, der erst mit dem Stromeintritt überwunden wird.

Wie schon gesagt: "Alle mit dem Selbst-Gefühl zusammenhängenden Erfahrungen können mittels der fünf Daseinsgruppen, deren Wechselwirkung die Illusion eines Selbst erzeugen, ohne irgendwelche anderen Bezüge analysiert werden". Genau so wie der ehrwürdige Khemaka das tat. Er betrachtete diese Daseinsgruppen (das Objekt-Ich), der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit folgendermaßen: "Dies ist nicht meins, dies bin nicht ich, dies ist nicht mein Selbst". Um aber den letzten Duftrest des "Ich bin" (das Subjekt-Ich) zu vertreiben, ist die vollständige Durchdringung der Bedingten Zusammenentstehung (*paṭicca-samuppāda*) nötig. Der Buddha

betonte, daß jemand, der *paṭicca-samuppāda* versteht, seine Lehre wirklich versteht und umgekehrt.

Die bedingte Zusammenentstehung der leiderzeugenden Faktoren beschreibt das Leiden, die Leidensentstehung und impliziert zugleich sowohl das Ende des Leidens und den dahin führenden Weg. Anders ausgedrückt, *paṭicca-samuppāda* erklärt uns, wie die Selbst-Illusion entsteht, funktioniert und wie wir sie beenden können. Denn: Ich habe kein Leiden – Ich bin das Leiden!

Im Lichte der bisherigen Ausführungen stellt sich die Bedingte Zusammenentstehung wie folgt dar:

Aufgrund des anfangslosen Nicht-Wissens (*avijjā*) um die völlige Unmöglichkeit eines Selbst, und durch die Schubkraft der karmischen Gestaltungskräfte (*saṅkhārā*) bindet sich das Bewußtsein (*viññāṇa*) an ein Psycho-Physikum (*nāma-rūpa*). In anderen Worten Ignoranz und das gierige Drängen nach Erleben und Wunschbefriedigung binden Bewußtsein an die anderen vier Daseinsgruppen und setzen einen Prozeß der Polarisierung (Individualisierung und Objektivierung) in Gang. Es entsteht das Spannungsfeld zwischen "Innen" und "Außen", d.h. Wahrnehmungsbereiche (*salāyatana*) bilden sich, auf Grund deren Kontakt (*phassa*) zwischen Sinnesfähigkeiten und Sinnesobjekten stattfinden und bewußt werden kann.

Stoßen die äußeren Objekte (zum Beispiel der Apfel) auf innere Resonanz bei den unbewußten Triebkräften, neigt sich der Geist dem Objekt zu (*vedanā*). Das Interesse ist geweckt, Wahrnehmung, Wiedererkennen und gedankliche Ausbreitung (Assoziationen, z.B. Vergleiche mit früher gegessenen Äpfeln) findet statt. Der Wunsch (das Verlangen nach einem angenehmen Geschmackserlebnis) (*taṇhā*), die Intention, die Begründung wird formuliert, warum es nötig ist, auf diese oder jene Erfahrung so oder so zu reagieren (warum man in diesen Apfel beißen sollte). Das Festhalten (*upādāna*) an diesem Wunsch (Ich will diesen gesunden Apfel) macht das Heraufbeschwören (*bhava*) eines angemessenen Modells notwendig, das als Agierender, als "Wollens"-Ich in Erscheinung treten (*jāti*) kann (Ich bin ein gesundheitsbewußter Mensch, esse ich



den Apfel, bleibe ich gesund). Notwendigerweise muß die Illusion eines Kontroll-Ichs an ihrer eigenen Aufgabenstellung scheitern und wieder vergehen (*jarā-maraṇa*). Da ich weder Kontrolle darüber habe, ob ich wirklich gesund bleibe oder nicht, noch darüber ob der Apfel überhaupt meinen Erwartungen entspricht (vielleicht ist er mehlig, wurmstichig und doch nicht aus biologischem Anbau), bin ich frustriert. Aber auch wenn der Apfel genau so war, wie ich ihn wollte, so kann mir dieses Geschmackserlebnis keine dauerhafte Befriedigung verschaffen, denn auch darüber habe ich keine Kontrolle. So entsteht schon bald erneut ein Gefühl der Leere, des Mangels. Die Jagd nach einem anderen Sinneseindruck, der mein Interesse geweckt hat und verspricht mir Befriedigung zu verschaffen, geht weiter. Und damit wird auch die Ich-Illusion beibehalten, denn wo es die Suche nach etwas gibt, muß es doch auch einen Suchenden geben.

David Loy spricht in diesem Zusammenhang ganz richtig von einem Versuch des Selbst-Gefühls Autonomie zu erlangen, dem Bestreben, die eigene Grundlosigkeit zu leugnen, indem man sein eigener Grund, also zum Sein einer unabhängigen Person, wird:

"Das Bewußtsein gleicht eher der Oberfläche des Meeres, abhängig von unbekanntem Tiefen, und es kann als eine Manifestation eben dieser Tiefen jene nicht ergreifen. Das Problem entsteht dort, wo dieses konditionierte Bewußtsein sich selbst begründen will, d.h. sich selbst real machen will. Wenn das Selbst-Gefühl eine Konstruktion ist, dann kann es nur so versuchen sich zu realisieren, indem es sich in irgendeiner Form in der Welt objektiviert. Das Ego-Selbst ist dieses unendliche Projekt, sich selbst zu objektivieren, wozu jedoch das Bewußtsein ebenso unfähig ist, wie eine Hand, die sich selbst ergreifen, oder ein Auge, das sich selbst sehen möchte. Die Konsequenz dieses ständigen Versagens ist, daß das Selbst-Gefühl vom unvermeidbaren Schatten eines Mangel-Gefühls begleitet wird, dem es immer zu entkommen sucht. Wir erfahren diese tiefe Gefühl des Mangels als das Gefühl, daß "da ir-

gendetwas mit mir nicht stimmt", wengleich sich natürlich dieses Gefühl und unsere Antwort darauf auf verschiedene Weisen manifestiert. In seinen "reineren" Formen erscheint der Mangel als eine ontologische<sup>20</sup> Schuld oder Angst, die fast unerträglich wird, weil sie am eigenen innersten Kern nagt. In dieser Hinsicht symbolisieren sogar die Angst vor dem Tod und die Sehnsucht nach Unsterblichkeit etwas anderes; sie werden zu Symptomen unserer vagen Ahnung, daß das Ego-Selbst nicht ein fester Kern des Bewußtseins ist, sondern eine mentale Konstruktion, die Achse eines Netzes, gesponnen, um die Leere zu verstecken."

Das tiefe Verständnis für den Versuch der Individuation,<sup>21</sup> wie er in der Bedingten Zusammenentstehung dargestellt wird, löst den Zweifel auf und lenkt die Aufmerksamkeit des Praktizierenden auf die entscheidende Schwachstelle, das "Zucken" des Ich-bin-Gefühls in jedem Kontaktmoment.

---

<sup>20</sup> Wikipedia: "Die Ontologie (aus dem Griechischen *on* als Partizip zu *einai* - "sein" und aus *logos* - "Lehre", "Wort") ist eine Disziplin der theoretischen Philosophie. Es geht ihr um die Grundstrukturen der Realität (dessen, was existiert, des Seienden), insbesondere, einigen Konzeptionen nach, um das Sein selbst (nicht was etwas ist, sondern dass und warum es existiert), anders formuliert: um das Seiende als solches (nicht um jeweils bestimmte Objekte) und um fundamentale Typen von Entitäten (Gegenstände, Eigenschaften, Prozesse)."

<sup>21</sup> Wikipedia: "Individuation (lateinisch "individuar": sich unteilbar/untrennbar machen) ist der Weg zu einem eigenen Ganzen. Es beschreibt den Prozess, des Ganz-werdens zu etwas Einzigartigem, einem Individuum. Im Individuationsprozeß eines Menschen wird er zu dem, was er "wirklich" ist. Dieser Prozess beinhaltet die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten, Anlagen und Möglichkeiten. Sein Ziel ist die schrittweise Bewußtwerdung, um sich dadurch als etwas Eigenes und Einmaliges zu erkennen und zu verwirklichen. (ICH-Werdung und Selbst-Werdung)."

"Das Auge muß aufgegeben werden, visuelle Objekte müssen aufgegeben werden, Augen-Bewußtsein muß aufgegeben werden, Augen-Kontakt muß aufgegeben werden. Und jene angenehmen, schmerzlichen oder neutralen Empfindungen, die beim Augen-Kontakt aufsteigen, auch sie müssen aufgegeben werden." Und so weiter mit allen anderen Sinnen. (Saṃyutta Nikāya 35.23-26)

Nur hier kann die Ich-Illusion völlig aufgehoben, *anattā* klar erkannt und das unaussprechliche Nibbāna verwirklicht werden.

"Den buddhistischen Weg zu studieren bedeutet das Selbst zu studieren. Das Selbst zu studieren bedeutet das Selbst zu vergessen. Das Selbst zu vergessen bedeutet durch alle Dinge erweckt zu werden. Wenn du durch alle Dinge erweckt wirst, fallen dein Körper und Geist weg, ebenso wie der Körper und Geist der anderen. Keine Spur der Realisation bleibt zurück und diese Spurlosigkeit setzt sich ohne Ende fort." (Dogen)

"Wenn jedes Glied des *paṭicca-samuppāda* durch alle anderen bedingt ist, dann bedeutet vollständig grundlos zu werden auch vollständig grundhaft zu werden, nicht in irgendeinem Punkt, sondern in dem ganzen Netzwerk der Wechselwirkungen, welche die Welt konstituieren. Die letztendliche Ironie meines Kampfes um einen festen Grund für mich ist, daß dieser Kampf keinen Erfolg haben kann, weil ich schon in der Totalität begründet bin. Der Buddhismus kommt zu dem Ergebnis, daß ich grundlos und unbegründbar insoweit bin, als ich mich fälschlicherweise von der Welt getrennt fühle; und ich war schon immer vollständig begründet insoweit, als die Welt ich ist und ich die Welt bin. Mit dieser Zusammenfaltung wird das Nichts (no-thing) in meinem Innersten von einem Mangel-Gefühl in eine Gelassenheit transformiert, die deshalb unerschütterlich ist, weil nichts da ist, was erschüttert werden kann." (Loy)

"Wenn weder Sein noch Nicht-Sein dem Geist dargeboten werden, dann wird, mangels jeglicher anderen Möglichkeit, das was ohne Stütze ist, ruhig werden" (Santideva).

Das alles ist für den unbelehrten Weltmenschen nur schwer nachzuvollziehen, da es ihm fast unmöglich ist auf eine Art zu denken, die nicht grundsätzlich darauf beruht, daß es über die Existenz des "Ich" keine Debatte geben kann. Buddha jedoch lehnt aus seiner direkten Erkenntnis heraus alle Theorien, die auf diesem Ansatz basieren, ab, da sie nicht heilstauglich sind und verweist sie in den Bereich metaphysischer Spekulation (Blödsinn).<sup>22</sup> Es darf wohl als einer der übelsten Tricks des

---

<sup>22</sup> M 2: "So denkt er also vom falschen Ende her: "Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was war ich, und was bin ich daraufhin in der Vergangenheit geworden? Wird es mich in der Zukunft geben? Wird es mich in der Zukunft nicht geben? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Was werde ich sein, und was werde ich daraufhin in der Zukunft werden?" Oder er ist bezüglich der Gegenwart verwirrt: "Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Wo kam dieses Wesen her? Wo wird es hingehen?"

Wenn er auf solche Weise vom falschen Ende her nachdenkt, steigt eine von sechs Ansichten in ihm auf. Die Ansicht "Ich habe ein Selbst" steigt in ihm als wahr und feststehend auf; oder die Ansicht "Ich habe kein Selbst", steigt in ihm als wahr und feststehend auf; oder die Ansicht "Ich nehme mich selbst als Selbst wahr" steigt in ihm als wahr und feststehend auf; oder die Ansicht "Ich nehme mich selbst als ohne Selbst wahr" steigt in ihm als wahr und feststehend auf; oder die Ansicht "Ohne Selbst nehme ich ein Selbst wahr" steigt in ihm als wahr und feststehend auf; oder ansonsten hat er eine Ansicht wie diese: "Es ist dieses mein Selbst, das da spricht und fühlt und hier und da die Ergebnisse guter und schlechter Taten erfährt; aber dieses mein Selbst ist unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen, und es wird so lange wie die Ewigkeit überdauern". Das, ihr Bhikkhus, wird das Dickicht der Ansichten genannt, die Wildnis der Ansichten, die Verzerrung der Ansichten, die Verkrümmung der Ansichten, die Fessel der Ansichten. Durch die Fessel der Ansichten gebunden, ist der nicht unterrichtete Weltling nicht befreit von Geburt, Alter und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung; er ist nicht befreit von *dukkha*, sage ich."

"Ich" angesehen werden, damit Zeit zu vergeuden statt der Befreiung zuzustreben.

Leider sind nicht nur die hier zitierten Philosophen und Psychologen, sondern auch der Verfasser und der Leser dieses Artikels wieder einmal darauf hereingefallen.

---

M 102: "Ihr Bhikkhus, es gibt einige Mönche und Brahmanen, die über die Zukunft spekulieren und Ansichten über die Zukunft vertreten, die verschiedene Lehrsätze behaupten, die die Zukunft betreffen.

Einige behaupten: "Das Selbst ist wahrnehmend und besteht nach dem Tode unbeeinträchtigt weiter."

Einige behaupten: "Das Selbst ist nicht-wahrnehmend und besteht nach dem Tode unbeeinträchtigt weiter."

Einige behaupten: "Das Selbst ist weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend und besteht nach dem Tode unbeeinträchtigt weiter."

Oder sie beschreiben die Vernichtung, Zerstörung und Auslöschung eines existierenden Wesens (zum Zeitpunkt des Todes).

Oder sie behaupten Nibbāna (existiere) hier und jetzt.

Somit beschreiben sie entweder ein existierendes Selbst, das nach dem Tode unbeeinträchtigt weiterbesteht; oder sie beschreiben die Vernichtung, Zerstörung und Auslöschung eines existierenden Wesens (zum Zeitpunkt des Todes); oder sie behaupten Nibbāna (existiere) hier und jetzt. Somit werden diese fünf (Ansichten) zu dreien, und aus dreien werden fünf. Dies ist die Zusammenfassung von 'fünf und drei'."

## Die Dinge, die wir festhalten

### Ajahn Buddhādāsa<sup>23</sup>

Woran haften wir? Was halten wir fest? Wir hängen an der "Welt". Der Ausdruck, die "Welt", hat im Buddhismus eine viel umfassendere Bedeutung als im normalen Sprachgebrauch. Er bezieht sich auf alle Dinge in ihrer Gesamtheit und nicht nur auf eine bestimmte Daseinsebene wie die Welt der Menschen, der Himmelswesen, der Tiere, der Hungergeister oder der Dämonen. Die Welt zu durchschauen ist schwierig, da uns verschiedene Ebenen verborgen sind. Die meisten von uns kennen nur die äußere Oberfläche, die Ebene der relativen Wahrheit, die dem Intellekt des durchschnittlichen Menschen entspricht. Deshalb belehrt uns der Buddhismus über die Welt auf verschiedenen Ebenen.<sup>24</sup>

In der Buddha-Lehre wird die Welt in einen materiellen oder physischen Aspekt und einen nicht materiellen oder geistigen Aspekt unterteilt. Der geistige Aspekt wird weiter in vier Komponenten aufgeteilt. Zusammengenommen ergeben diese fünf Bestandteile aus denen die Welt der Menschen besteht,

---

<sup>23</sup> Buddhismus verstehen und leben - ein Handbuch für die Menschheit - BGM 2006.

<sup>24</sup> Unser Augenmerk richtet sich hier ausschließlich auf die Welt der fühlenden Wesen, insbesondere der des Menschen, da dieser mit dem Problem des Leidens konfrontiert ist.

die fünf Daseinsgruppen.<sup>25</sup>

Der physische Körper (*rūpa*) ist die materielle Daseinsgruppe.

Die vier geistigen Komponenten werden wir nun genauer betrachten.

Die erste der vier geistigen Daseinsgruppen ist Gefühl oder Empfindung (*vedanā*). Gefühl tritt in drei Formen auf: Als Vergnügen oder Befriedigung, als Verstimmung oder Leiden und als eine neutrale Form, die weder ein geistiges Zugeneigtsein noch ein Abgeneigtsein ist, sondern eine Art unklares, unentschiedenes Gefühl darstellt. Unter normalen Bedingungen sind Gefühle immer in uns gegenwärtig. Wir sind erfüllt von ihnen und wie der Buddha erklärte stellen sie einen wesentlichen Bestandteil unseres menschlichen Seins dar.

Die zweite geistige Daseinsgruppe ist Wahrnehmung oder Wiedererkennen (*saññā*). Es ist ein Vorgang der Bewußtwerdung, ähnlich dem Erwachen aus tiefem Schlaf oder Bewußtlosigkeit. Es verbindet die Sinneseindrücke mit unserem Gedächtnis, bildet die Brücke zwischen dem primären Eindruck des Kontakts eines Objekts mit den Augen, den Ohren, der Nase, der Zunge oder dem Tastsinn des Körpers und der Erinnerung an frühere Eindrücke. Durch *saññā* kann man sich direkt bewußt sein, ob ein Objekt schwarz oder weiß, lang oder kurz u.s.w. ist, oder man kann sich mittels des Gedächtnisses daran erinnern.

Die dritte geistige Daseinsgruppe ist die Komponente des aktiven Denkens oder geistigen Gestaltens (*sankhāra*), das ichbezogene Denken, der Wille etwas zu tun, etwas zu sagen, gute Gedanken, schlechte Gedanken, absichtsvolles Denken. Die vierte geistige Daseinsgruppe ist Bewußtsein (*viññāṇa*), die einfache Funktion des Wissens um die Objekte die über die Augen, Ohren, Nase, Zunge, den Tastsinn des Körpers und den Geist selbst wahrgenommen werden.

---

<sup>25</sup> Khandha: Anhäufungen, Gruppen, Haufen, Kategorien, Aggregate, Zusammenhäufungen. Wenn sie die Grundlage des Anhaftens bilden, werden die fünf zu den upādāna-khandha, Daseinsgruppen belastet durch Ergreifen und Festhalten.

Die fünf Daseinsgruppen sind der Ort des Geschehens für die vier Arten des Ergreifens und Festhaltens<sup>26</sup>. Dem Ausmaß des Nicht-Wissens entsprechend faßt man eine oder alle Daseinsgruppen als ein "Selbst" auf. Wenn ein Junge beispielsweise gegen eine Tür läuft und sich dabei verletzt, glaubt er, daß er der Tür einen Fußtritt versetzen muß, um seinen Ärger und seinen Schmerz loszuwerden. In anderen Worten, er faßt ein rein materielles Objekt, die Tür, die nichts weiter ist als ein Stück Holz, als ein Selbst auf, das an seinem Schmerz schuld ist. Das ist Ergreifen und Festhalten auf unterster Stufe. Ein Mensch, der sich über seinen Körper so ärgert, daß er sich selbst schlägt oder verletzt, tut das Gleiche – er hält den Körper oder Teile davon für ein Selbst. Ist er etwas intelligenter, greift er nach Gefühlen, Wahrnehmungen, dem aktiven Denken oder nach dem Bewußtsein und sieht darin ein "Selbst". Und wenn er die Daseinsgruppen nicht auseinanderhalten kann, nimmt er einfach alle zusammen und hält die Summe dieser Anhäufungen für sein "Selbst".

Nach dem physischen Körper ist Gefühl, angenehm, unangenehm oder neutral, der wahrscheinlichste Aspekt, dem man einem "Selbst" zuschreiben wird. Stellen wir uns eine Situation vor, in der wir völlig im Bann sinnlicher Erfahrung stehen. Insbesondere wenn köstliche, reizende Farben, Formen, Klänge, Düfte, Geschmäcker und tastbare Objekte Geist und Herz vollständig gefangen nehmen. Hier ist es das Gefühl des Vergnügens und des Entzücktseins, an dem wir festhalten. Fast jeder identifiziert sich mit Gefühlen, denn wer mag angenehme Gefühle nicht, speziell die Wonnen des Tastsinnes unseres Körpers. Nichtwissen und Verblendung lassen den Menschen

---

<sup>26</sup> *Kāmūpādāna*: Ergreifen von Sinnlichem, das Festhalten an attraktiven und begehrenswerten Objekten. *Diṭṭhūpādāna*: Festhalten an Meinungen, Ansichten und Vorstellungen. *Sīlabbatūpādāna*: Das Festhalten an Ritualen und bedeutungslosen traditionellen Praktiken. *Attavāūpādāna*: Das Festhalten an der Vorstellung eines "Selbst".



darüber alles andere vergessen. Er sieht nur noch das entzückende Objekt und faßt es als ein "Selbst" auf das er besitzen kann, d.h. er betrachtet es als "Mein". Gefühl ist wahrlich eine Leidensstätte. Von der spirituellen Warte aus gesehen sind die *vedanā* gleichbedeutend mit *dukkha*, denn sie führen zu nichts als geistiger Qual. Angenehme Gefühle stimmen den Geist heiter, unangenehme bedrücken ihn. Der Wechsel zwischen Gewinn und Verlust, Glück und Leid, erzeugt geistige Unruhe und Instabilität, der Geist dreht im Kreis. Wir alle sollten den Vorgang des Festhaltens an den Gefühlen als "unsere Gefühle" genau betrachten und versuchen ihn zu verstehen. Die Gefühle stattdessen als ein Objekt des Ergreifens zu erkennen, macht den Geist von ihnen unabhängig. *Vedanā* haben normalerweise die Kontrolle über den Geist und bringen uns in Situationen, die wir später bereuen. Auf seinem praktischen Weg zur Vollkommenheit oder Heiligkeit belehrt und der Buddha wiederholt, besondere Aufmerksamkeit der Untersuchung der Gefühle zu widmen. Viele sind Arahats geworden allein dadurch, daß sie die Gefühle zu ihrem primären Studienobjekt gemacht haben. Gefühl dient mehr als alle anderen Daseinsgruppen als Ansatzpunkt unseres Ergreifens, denn Gefühle sind das vorrangige Ziel all unseres Strebens und Handelns. Wir studieren fleißig und arbeiten hart, um Geld zu verdienen. Dann gehen wir los und kaufen: Geräte, Essen, Vergnügen, Sex. Und dann benutzen wir sie mit dem alleinigen Ziel des Lustgewinns, der angenehmen Stimulation von Augen, Ohren, Nase, Zunge und Körper. Wir investieren alle unsere finanziellen, körperlichen und geistigen Ressourcen fast ausschließlich in der Erwartung von angenehmen Gefühlen. Jeder weiß doch selbst, daß er auf der Jagd nach Geld, nicht studieren, arbeiten und körperliche Energie aufwenden würde, wäre es nicht um der Verlockung der angenehmen Gefühle zu folgen. Wir sehen also, daß *vedanā* sehr wichtig für uns sind. Sie zu kennen und zu verstehen versetzt uns in die Lage, sie zu kontrollieren. Dieses Wissen erhebt den Geist über die Gefühle und befähigt uns, alle unsere Aktivitäten besser auszuführen als wir es ansonsten tun könnten.

Auch die innerhalb sozialer Gruppierungen entstehenden Probleme haben ihren Ursprung in den angenehmen Gefühlen. Sogar wenn wir den Konflikt zwischen Nationen oder sich gegenüberstehenden Machtblöcken genau analysieren, werden wir entdecken, daß auch hier wiederum beide Seiten nur die Sklaven der angenehmen Gefühle sind. Kriege werden nicht aufgrund von Überzeugungen oder Idealen geführt. Tatsächlich ist das grundlegende Motiv immer die Erwartung von angenehmen Gefühlen. Jede Seite erwartet alle möglichen Arten von Gewinn oder Nutzen für sich selbst und hofft auf die daraus resultierenden angenehmen Gefühle. Die Ideologie ist nur Tarnung, bestenfalls ein zweitrangiges Motiv. Die wahre Natur der Gefühle zu erkennen, heißt eine der wichtigsten Wurzelursachen der Herzenstrübungen, des Unheilsamen, des Leidens zu kennen.

Den Himmelswesen geht es da nicht besser, auch sie stehen ganz im Dienst der angenehmen Gefühle, sogar noch mehr als die Menschen, denn ihr Empfinden ist noch viel feiner als das der Menschen und sie haben viel mehr Einfluß auf ihre Wahrnehmungen. Aber auch sie sind nicht frei von der Faszination mit, dem Verlangen nach, und dem Festhalten an köstlichen Sinneseindrücken. Noch höher, auf der Ebene der Götter, wurden zwar die Sinnesfreuden zurückgelassen aber auch hier herrscht noch keine Freiheit von angenehmen *vedanā*, denn der Geist haftet hier an dem mit tiefer Sammlung einhergehendem Glück. Dementsprechend fallen Tiere, die auf der Daseinsskala etwas unter dem Menschen stehen, auch viel größeren Gefühlsformen "zum Opfer". Die wahre Natur der Gefühle zu erkennen, besonders das Wissen, daß in den *vedanā* kein Selbst zu finden ist und man nicht an ihnen haften sollte, ist also von großem Nutzen im Leben.

Wahrnehmung (*saññā*), wird auch gerne für das "Selbst" gehalten. Die einfache Landbevölkerung sagt, daß wenn wir schlafen, ein Etwas, genannt "Seele", den Körper verläßt. Der Körper ist dann wie ein Holzblock, weil keine sinnliche Wahrnehmung stattfindet. Sobald dieses Etwas, in den Körper

zurückkehrt, wird das Bewußtsein und der Wachzustand wiederhergestellt. Viele Menschen glauben an die naive Vorstellung eines mit der Wahrnehmung identischen "Selbst". Buddha aber lehrte, *saññā* ist kein "Selbst", sondern der natürliche Vorgang des Wiedererkennens und Einordnens von Sinnesindrücken mit Hilfe des Gedächtnisses. Wenn die körperlichen Funktionen verändert oder unterbrochen werden, verändert sich auch die Wahrnehmung oder sie hört auf. Etwas Veränderliches kann aber ein echter Buddhist nicht als "Selbst" ansehen und daran als "mein Selbst" festhalten.

Der nächste Ansatzpunkt für das Festhalten ist das aktive, wilentliche Denken (*sankhāra*), also der Vorsatz dies oder das zu tun, die Absicht dies oder das zu bekommen, heilsame und unheilsame geistige Gestaltungen. Fast jeder ist der Überzeugung, daß falls irgendetwas als "Ich" oder "Selbst" zu identifizieren ist, dann am ehesten das Denken. Vor ein paar Jahrhunderten baute ein Philosoph seine Lehre sogar auf der Feststellung, "Ich denke, also bin ich!" auf. Und sogar manche Philosophen des heutigen "wissenschaftlichen" Zeitalters haben noch die gleichen Vorstellung von einem "Selbst" die schon seit Tausenden von Jahren kursieren. Sie halten den "Denker" für das "Selbst". Der Buddha jedoch wies nicht nur Körper, Gefühle und Wahrnehmung als Anwärter auf den Status "Selbst" zurück, er verwarf auch die Annahme, die geistigen Gestaltungen seien das "Selbst". Der natürliche Vorgang, der sich als Gedanke oder Willensregung manifestiert entsteht aufgrund der Wechselwirkung verschiedener vorangegangener Ereignisse. Es ist nur die Anhäufung verschiedener Komponenten, die den Eindruck eines "Individuums" entstehen lassen und keine "Ich"- oder "Selbsteinheit" ist darin enthalten. Wie auch die anderen Daseinsgruppen ist die geistige Aktivität frei oder leer von einem "Selbst".

Die Schwierigkeit, das zu verstehen, ist bedingt durch unser unzulängliches Wissen von der Funktionsweise des Geistes. Mit dem materiellen Element, dem Körper, sind wir vertraut, doch über das nicht-materielle Element, den Geist wissen wir

fast nichts. Deshalb, nehmen wir automatisch an, wenn der Vorgang, den wir Denken nennen stattfindet, daß da ein "Jemand" ist, der denkt. Wir glauben, es existiert ein Denker, eine "Seele" als Bewohner des Körpers, oder etwas Ähnliches. Buddha lehnte solche unbegründeten Annahmen entschieden ab.

Natürlich ist auch Bewußtsein (*viññāṇa*), die letzte der fünf Daseinsgruppen, kein "Selbst". *Viññāṇa* ist die einfache Funktion des Bewußtwerdens von Sinnesobjekten die mittels Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körperempfinden und Geist wahrgenommen werden. Die sechs "Sinnestore" lassen Eindrücke die auf sie treffen herein und als Ergebnis davon entsteht ein (Sinnes-)Bewußtsein von diesen Dingen. Im Falle der Augen entsteht beispielsweise Wissen von der Form und Farbe des sichtbaren Objekts. Das gleicht einem mechanischen Prozeß, der automatisch abläuft. Es gibt Menschen, die behaupten *viññāṇa* wäre die "Seele", wir Buddhisten aber sehen darin nur einen weiteren Aspekt der Natur. Wenn ein sichtbares Objekt, ein intaktes Auge mit Sehnerv und (Seh-)Bewußtsein zusammentreffen, findet Sehen statt. Es besteht überhaupt keine Notwendigkeit hier ein "Selbst" einzuführen.

Wenn wir das "Individuum" in die fünf Daseinsgruppen zerlegen, bleibt also nichts weiter übrig. Das beweist, daß es nur aus den fünf Anhäufungen, Körper, Gefühl, Wahrnehmung, geistige Gestaltungen und Bewußtsein besteht und daß es nichts gibt, das ein "Selbst" sein oder einem "Selbst" gehören könnte. Insofern können wir die falsche Selbstvorstellung weit von uns weisen.

Wenn man nicht mehr an den Dingen festhält und auf sie nicht mehr mit "mögen" oder "nicht-mögen" reagiert, bedeutet das, daß man die Dinge als Nicht-Selbst erkannt hat. Rationales Denken ist zwar ausreichend um uns davon zu überzeugen, daß in den Dingen kein Selbst zu finden ist, jedoch ist das nur Glauben und nicht die klare Erkenntnis, die das Anhaften an den Dingen als "Ich" oder "Mein" ein für allemal beendet. Aus

diesem Grund müssen wir die fünf Daseinsgruppen auf der Grundlage des dreifachen Trainings<sup>27</sup> studieren. Nur so können wir genügend Einsicht entwickeln um das Festhalten an der Idee eines "Selbst" aufzugeben. Wenn wir durch diese Übung das Nichtwissen vollständig beseitigt haben werden wir selbst erkennen können, daß keine der fünf Daseinsgruppen ein "Selbst" ist und deshalb auch keine es wert ist sie festzuhalten. Jegliches Anhaften hört dann auf. Deshalb ist es sehr wichtig, die fünf Daseinsgruppen, die Stützen der "Ich-bin-Einbildung, genau zu untersuchen. Der Buddha betonte diesen Aspekt seiner Lehre mehr als jeden anderen. Er ist ein Kernstück des Buddhismus, egal ob man Buddhismus als Philosophie, Wissenschaft oder Religion ansieht. Wenn wir diese Wahrheit kennen, verschwindet das auf Nichtwissen gegründete Ergreifen und Festhalten, Begehren kann nicht mehr entstehen und das Leiden hört auf.

Warum aber sehen wir normalerweise die fünf Daseinsgruppen nicht so wie sie wirklich sind? Als wir geboren wurden, hatten wir noch keine Vorstellung von den Dingen. Unser Wissen reflektiert das, was uns andere Menschen beibrachten. Das, was Sie uns lehrten, veranlasste uns dazu anzunehmen, daß alle Dinge, an sich existent sind. So wurde die Kraft des ursprünglich, von Geburt an vorhandenen Selbstinstinktes zunehmend weiterverstärkt. Wenn wir sprechen benutzen wir die Worte "Ich", "Du", "Er", "Sie", "Es", auch das stützt die Idee eines "Selbst". Wir sagen: "Das ist Herr X, und das ist Frau Y" ... "Er ist der Sohn von Herrn A, und der Enkel von Herrn B" ... "Er ist ihr Ehemann" ... "Sie ist seine Ehefrau". Mit dieser Art zu denken und zu sprechen definieren wir "Selbste".<sup>28</sup> Das Ergebnis davon ist, daß wir, ohne es zu be-

---

<sup>27</sup> Das dreifache Training besteht aus drei praktischen Schritten: Tugend (*sīla*), Sammlung (*samādhi*), und Einsicht oder Weisheit (*paññā*).

<sup>28</sup> Englisch: selves. Interessanterweise gibt es im deutschen keine Mehrzahl von "Selbst".

merken, täglich unser Anhaften am "Selbst" verstärken. Wenn wir aber an etwas als einem "Selbst" festhalten, entsteht Selbstsucht und daraus resultierendes Handeln. Wenn wir genügend Einsicht entwickeln könnten, um zu erkennen, daß es sich bei der Selbstvorstellung um eine Täuschung handelt, würden wir sie aufgeben. Wir würden nicht länger an Begriffen festhalten und Ausdrücke wie "Herr X", "Frau Y", "Oberklasse", "Unterschicht", "Tier", "Mensch", als von Menschen für die soziale Interaktion erfundene Worte begreifen. Wenn wir untersuchen, woraus "Herr X" besteht, finden wir auch nur die Anhäufungen von Körper, Gefühl, Wahrnehmung, geistigen Gestaltungen und Bewußtsein. Haben wir das erkannt, kann man sagen, daß wir eine Art gemeinschaftlicher Täuschung losgeworden und zu einer intelligenteren Sicht der Dinge gelangt sind. Dann werden wir nicht länger durch eine weltliche und relative Wahrheit in die Irre geführt.

Es ist möglich unsere Untersuchung noch weiter voranzutreiben. Zum Beispiel kann der materielle Körper grob in die vier klassischen Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer oder wissenschaftlich nach den Elementen des Periodensystems aufgeteilt werden. Je tiefer wir schauen umso weniger werden wir getäuscht. Unter der Oberfläche finden wir nur physische und mentale Elemente, die "Person", "Herr X", "meine Frau" verschwindet. Die Elemente wiederum haben alle eine Eigenschaft gemeinsam: Sie sind leer. Erde, Wasser, Feuer und Luft sind leer, frei von einem Selbst. Gefühl, Wahrnehmung, geistiges Gestalten und Bewußtsein sind leer, es ist kein "Selbst" in ihnen zu finden. Jedem von uns ist es möglich diese "Leerheit" (*suññatā*) in allem und jedem zu erkennen. Dann hat bereits entstandenes Ergreifen und Festhalten keinen Ansatzpunkt mehr um zu bestehen, es wird spurlos verschwinden, und erneutes Anhaften kann nicht mehr im Geist aufsteigen. In dieser Sichtweise gibt es keine Tiere, keine Menschen, keine Elemente, keine Daseinsgruppen. Es gibt überhaupt keine Dinge; es gibt nur die "Leerheit", die Freiheit von "Selbst".

---

Wenn wir nicht Ergreifen und Festhalten, kann kein Leiden entstehen. Jemand, der alle Dinge als "leer" ansieht, ist völlig unbewegt, wenn man ihn als gut oder böse, glücklich oder unglücklich oder irgend etwas anderes bezeichnet. Das ist die Frucht der klaren Einsicht in die wahre Natur der fünf Daseinsgruppen, die es ermöglicht, die vier Formen des ungeschickten Festhaltens vollständig aufzugeben.

Zusammenfassend können wir also sagen: Alles in der Welt existierende ist in den fünf Daseinsgruppen, nämlich Körper, Gefühl, Wahrnehmung, geistiges Gestalten und Bewußtsein, enthalten. Jede dieser Gruppen ist eine Täuschung, leer von "Ich" und "Mein", aber mit der verführerischen Macht, Ergreifen und Festhalten hervorzurufen. Deshalb hat der gewöhnliche Mensch das Verlangen zu besitzen, das Verlangen zu sein, das Verlangen nicht zu besitzen, das Verlangen nicht zu sein - was alles wiederum nur dazu führt, daß offensichtliches und verborgenes Leid erzeugt wird. Daher sollte jeder aus dem dreifachen Training in Tugend, Sammlung und Einsicht Nutzen ziehen, um die Verblendung bezüglich der fünf Daseinsgruppen ein für alle Mal vollständig zu beseitigen. Jemand, der das getan hat, untersteht nicht mehr der Macht der fünf Daseinsgruppen, er ist frei von Leiden. Das Leben ist für ihn ungetrübte Glückseligkeit. Sein Geist steht über den Dingen solange er lebt. Das ist die Frucht der vollkommenen klaren Einsicht in die fünf Daseinsgruppen.

# Unabhängigkeit

## Bhikkhu Sujato<sup>29</sup>

Der Einsichtsabschnitt des *Satipaṭṭhāna Sutta* schließt mit folgender Aussage:

"Er verweilt unabhängig, haftet an nichts in der Welt an."<sup>30</sup>

In der Übung Fortgeschrittenen wird das als umfassende Loslösung von jedem Aspekt der Existenz gelehrt.<sup>31</sup> Ein anderer Aspekt der "Unabhängigkeit" ist jedoch besonders für den Stromeintritt von Bedeutung.

*"Die vier satipaṭṭhāna wurden von mir gelehrt und erläutert, um sich von der Abhängigkeit von Ansichten hinsichtlich der Vergangenheit und der Zukunft zu lösen und sie zu transzendieren."*<sup>32</sup>

Das berühmte Kaccāyana Sutta (S 12, 15) kann möglicherweise diese zwei Textstellen erhellen. Das Sutta bringt die Begriffe "Abhängigkeit", "Anhaften" und "Welt" in Zusammenhang mit der Kontemplation der Vergänglichkeit. Dadurch wird das Wissen des Stromeintritts als radikaler Paradigmenwechsel

---

<sup>29</sup> Aus "A Swift Pair of Messengers" unter <http://www.bswa.org/modules/mydownloads>

<sup>30</sup> M 10

<sup>31</sup> M 143

<sup>32</sup> D 29



erklärt, der philosophische Annahmen über den Haufen wirft. Diese a priori Prämissen sind so grundlegend, daß sie kaum je bemerkt, geschweige denn hinterfragt werden.

"'Rechte Einsicht', 'Rechte Einsicht', sagt man. Was, Herr, ist nun 'Rechte Einsicht'?"

"Kaccāyana, diese Welt ist zumeist abhängig vom Dualismus der "Existenz" und der "Nicht-Existenz". Für den, der das Entstehen der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es die Vorstellung der "Nicht-Existenz" der Welt nicht. Für den, der das Erlöschen der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es die Vorstellung der "Existenz" der Welt nicht.

Durch Aufsuchen, Ergreifen und Darinbeharren ist ja, Kaccāyana, diese Welt zumeist gefesselt. Aber dieses Aufsuchen und Ergreifen, diesen Standpunkt des Herzens, dieses Darinbeharren und diese innewohnende Zwanghaftigkeit sucht man nicht auf, ergreift man nicht, noch bezieht man auf dem Gedanken "mein Selbst" Stellung. Nur Leiden entsteht und nur Leiden vergeht. Man ist nicht unsicher, man zweifelt nicht; man besitzt Wissen von dem was nicht von anderem abhängig ist. Das, Kaccāyana, ist 'Rechte Einsicht'.

'Alles ist', das ist ein Extrem. 'Alles ist nicht', das ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme vermeidend, verkündet in der Mitte der Tathāgata seine Lehre:

Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins usw., usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande."

Die Extreme von "existieren" und "nicht-existieren" beziehen sich nicht auf die einfache Frage ob Dinge existieren oder

nicht. Vielmehr beziehen sie sich auf die Einstellung die als gegeben voraussetzt, daß diese Begriffe die Welt erklären. "Existenz" beinhaltet die Vorstellung, daß Dinge unabhängig an sich, aus sich selbst heraus, existieren. "Nicht-Existenz" weist nicht auf vollständige Abwesenheit hin sondern ist ein gängiges Synonym für "Erlöschen", das hier jedoch unterstellt, daß diese selbst-existenten Gebilde spurlos verschwinden ohne Ursache-Wirkungs-Kontinuität.<sup>33</sup> Die diesbezügliche Position des Buddha ist sehr klar. Während er verneint, daß es irgendwelche ewig existierenden Phänomene gibt, oder daß Dinge spurlos verschwinden, stellt er fest, daß die fünf Daseinsgruppen existieren, als vergängliche Prozesse angetrieben von Bedingungen.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> S 44, 10: "Wie ist es, Herr Gotama, gibt es ein Selbst?"

Auf diese Worte schwieg der Erhabene.

"Wie ist es denn, Herr Gotama, gibt es kein Selbst?"

Ein zweites Mal nun schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Pilger Vacchagotta und ging fort.

Nicht lange, nachdem der Pilger Vacchagotta fortgegangen war, wandte sich der Ehrwürdige Ānanda also an den Erhabenen:

"Warum hat der Erhabene die Frage des Pilgers Vacchagotta nicht beantwortet?"

"Ānanda, hätte ich auf die Frage ob es ein Selbst gibt, geantwortet:

"Es gibt ein Selbst", so wäre ich den Asketen und Brahmanen gefolgt, die Ewigkeit behaupten. Hätte ich aber auf die Frage ob es

kein Selbst gibt, geantwortet: "Es gibt kein Selbst", dann wäre ich den Asketen und Brahmanen gefolgt, die Vernichtung behaupten.

Hätte ich auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt, geantwortet: "Es gibt ein Selbst" würde das der Erkenntnis entsprechen: "Alle Dinge sind ohne Ich"?"

"Gewiß nicht, Herr."

"Hätte ich aber auf die Frage ob es kein Selbst gibt, geantwortet: "Es gibt kein Selbst", so würde der verwirrte Vacchagotta noch mehr in Verwirrung geraten sein: "Früher hatte ich ein Selbst, jetzt nicht mehr"."

<sup>34</sup> S 22, 94: "Wobei man, ihr Mönche, unter den Weisen in der Welt übereinstimmt: "Das gibt es nicht", davon sage auch ich: "Das gibt

Diese Theorien sind keine abstrusen Abstraktionen intellektueller Dilettanten sondern sind fest in der Welt der Wesen verankert. Im Buddhismus bedeuten "Welt" ebenso wie "Alles", "das in der Welt wodurch man ein Wahrnehmender und geistig Erfassender der Welt ist", d.h. die sechs inneren Sinnesgrundlagen.<sup>35</sup> Die sechs inneren Sinnesgrundlagen werden nur aktiv wirksam wenn sie von den sechs Arten äußerer Sinnesobjekte, mit dem Geist als sechsten, stimuliert werden. Die Welt des Erlebens ist daher abhängig von der Dualität von Innerem und Äußerem.<sup>36</sup> Die innere Welt ist der Kern um den die äußere

---

es nicht". Wobei man, ihr Mönche, unter den Weisen in der Welt übereinstimmt: "Das gibt es", davon sage auch ich: "Das gibt es". Wobei nun, ihr Mönche, stimmt man unter den Weisen in der Welt überein, und wovon sage auch ich: "Das gibt es nicht"?

Eine unvergängliche, beständige, ewige, unveränderliche Körperlichkeit, die gibt es nicht! Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein, die unvergänglich sind, beständig, ewig, unveränderlich, die gibt es nicht! Darin stimmt man unter den Weisen in der Welt überein, und davon sage auch ich: "Das gibt es nicht!" Dieses ist es, wobei man unter den Weisen in der Welt übereinstimmt, und wovon auch ich sage: "Das gibt es nicht".

Wobei nun, ihr Mönche, stimmt man unter den Weisen in der Welt überein, und wovon sage auch ich: "Das gibt es"?

Eine vergängliche, unbeständige, nicht ewige, veränderliche Körperlichkeit, die gibt es. Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein, die vergänglich sind, unbeständig, nicht ewig, veränderlich, die gibt es. Darin stimmt man unter den Weisen in der Welt überein, und davon sage auch ich: "Das gibt es". Dieses ist es, wobei man unter den Weisen in der Welt übereinstimmt, und wovon auch ich sage: "Das gibt es"."

<sup>35</sup> S 35, 106: "Wodurch man, ihr Brüder, in der Welt weltgewahrend und weltbedünkend wird, das heißt man in der Ordnung der Edlen "Welt". Durch was aber, ihr Brüder, wird man in der Welt weltgewahrend und weltbedünkend? Durch die 6 Innengebiete."

<sup>36</sup> S 35, 93: "Auf eine Zweiheit zurückgehend, ihr Mönche, entsteht Bewußtsein. Auf welche Zweiheit zurückgehend entsteht Bewußtsein?"

re Welt, dargestellt durch die externen Sinnesobjekte, kreist. Dementsprechend verstehen sich die meisten Wesen als Zentrum des Universums. Solange man sich auf sinnliche Erfahrung verläßt ist es unmöglich die Welt zu überschreiten; wo wir auch hingehen, wir nehmen unsere Welt mit uns.<sup>37</sup> Zudem

---

Durch das Auge und auf die Formen zurückgehend, steigt Sehbewußtsein auf. Das Auge ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Die Formen sind unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Diese Zweiheit hier ist schwankend, unstet, unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Das Sehbewußtsein ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Aus welchem Grunde, aus welcher Bedingung auch immer Sehbewußtsein aufsteigt, ein solcher Grund, solche Bedingung ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Das auf Veränderliches, ihr Mönche, zurückgehende, bedingt entstandene Sehbewußtsein - wie könnte das beständig sein? Was nun, ihr Mönche, dieser drei Zusammenfall, Zusammentreffen, Zusammenkommen ist, das nennt man, ihr Mönche, Augberührung. Die Augberührung ist auch unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Aus welchem Grunde, aus welcher Bedingung auch immer Augberührung aufsteigt, ein solcher Grund, eine solche Bedingung ist unbeständig, veränderlich, anderswerdend. Die auf Veränderliches, ihr Mönche, zurückgehende, bedingt entstandene Augberührung wie könnte die beständig sein?

Berührt, ihr Mönche, fühlt man, berührt beabsichtigt man, berührt nimmt man wahr. Diese Dinge hier sind schwankend, unstet, unbeständig, veränderlich, anderswerdend.

Ebenso nun ist es mit den anderen Sinnen. So entsteht, auf eine Zweiheit zurückgehend, ihr Mönche, Sehbewußtsein."

<sup>37</sup> S 2, 26: "Auch schon in diesem klaftergroßen mit Wahrnehmung und Denksinn ausgestatteten Körper, Verehrter, tue ich kund der Welt Ursprung, der Welt Aufhebung und den zur Aufhebung der Welt führenden Pfad.

Durch Wandern ist nimmermehr zu erreichen der Welt Ende,  
Und ohne daß man der Welt Ende erreicht hat, gibt es keine Erlösung vom Leiden.

Darum wird wohl der Weise, der die Welt kennt,

An der Welt Ende kommen, heiligen Wandel führend.

Hat er aber, zur Ruhe gelangt, der Welt Ende kennen gelernt,

ist unsere Beziehung oder unser Erfassen der Welt des phänomenologischen Erlebens eng damit verwoben wie wir uns selbst begreifen. Wenn die Phänomene der Erfahrung aus sich selbst heraus existieren, ohne von Bedingungen abhängig zu sein, erlöschen sie auch nicht mit dem Erlöschen der Bedingungen. Folglich muß unser eigenes Selbst, der Dreh- und Angelpunkt der Welt, ebenso ewig existieren. Wenn andererseits die Phänomene der Erfahrung einfach verschwinden ohne eine Spur zu hinterlassen, wird auch unser Selbst einfach abgeschnitten und ausgelöscht. An diesem Punkt erhalten philosophische Überlegungen eine gänzlich andere Dringlichkeit. Die Furcht vor dem Tod, die grundlegende Motivation spiritueller Übung, entsteht aus dem Begreifen eines Selbst (*upādāna*, Ergreifen) das in der Zeit existiert (*bhāva*, Existenz). Es ist abhängig von der Fähigkeit Schlüsse zu ziehen die über die unmittelbare Erlebenssphäre hinausreichen, von der Fähigkeit sich vorzustellen, daß man in der Zukunft mehr von dieser Freude oder diesem Leid haben könnte oder nicht. Die Ansichten des Ewigkeitsglaubens und des Vernichtungsglaubens interpretieren also gelebte Erfahrung in Bezug zur Bestimmung des Individuums. Der Ewigkeitsgläubige will Geburt ohne Tod, eine unnatürliche Unmöglichkeit, während der Vernichtungsgläubige, Befriedigung hier und jetzt will und sich die Möglichkeit der Transzendenz durch spirituelle Praxis zunichte gemacht hat.

Wir dürfen eine annähernde Übereinstimmung der zwei Dualitäten "Existenz" – "Nicht-Existenz" und "Innen"-"Außen" annehmen. Ein introvertierter Mensch, der mehr Wert auf die innere Welt legt, eine "spirituelle" oder "religiöse" Person, wird eher einem Ewigkeitsglauben zuneigen, etwa daß es eine ewig existierende Seele gibt. Der Extrovertierte, die auf "Objektivität" und "Wissenschaftlichkeit" ausgerichtete Person, hebt die äußere Welt hervor und neigt eher zu Ansichten, daß der Geist einfach eine aus dem Verhalten von Materie hervor-

---

So begehrt er nimmer nach dieser Welt noch nach der jenseitigen."

gegangene Eigenschaft ist und mit dem Tod wieder verschwindet. Da aber diese Ansichten nur einen Teil der Erfahrung zulassen, werden sie der Vielfältigkeit der Welt nicht gerecht. Die Theorie eines Schöpfergottes beispielsweise, ist notorisch ungeeignet die Tatsache des Leidens zu erklären. Jede Variation des Ewigkeitsglaubens trifft auf ähnliche Dilemmas. Jeder Versuch das höchste spirituelle Gut, Gott, Seele, Geist oder was auch immer, in irgendeine Beziehung mit irgendetwas in der Welt zu setzen, verunreinigt das, was frei von Leid sein sollte, mit dem, was unausweichlich mit Leiden verbunden ist. Sich auf die Position der "Nicht-Existenz" zurück zu ziehen löst das Problem auch nicht. Das soziale Chaos und die Umweltzerstörung, die mit dem Wachstum einer hochtechnologischen Wissenschaft, ohne ethische oder spirituelle Dimension, einhergehen, ist eine nachdrückliche Mahnung, daß eine rein äußerliche Entwicklung nicht in der Lage ist dem Problem des Leidens auf sinnvolle Weise zu begegnen. Derartige Unzulänglichkeiten führen zu einer Diskrepanz zwischen Theorie und Realität und diese unterminiert den Trost den diese Ansichten eigentlich spenden sollten.

Interessanterweise sagt das Sutta nicht, daß die Welt normalerweise von einem oder dem anderen dieser Extreme abhängig ist, sondern von der Dualität beider. Das weist darauf hin, daß die Tatsache der Dualität selbst, die der Struktur des Erlebens inhärent ist, grundlegender als der Ausdruck bestimmter Ansichten ist. Dualität impliziert eine Teilung, eine Abgrenzung. Sprache beschreibt diese Grenze. "Dies" setzt "nicht das" voraus; "Jetzt" impliziert "nicht dann"; "Ich" schließt "nicht Du" mit ein. Dieses dualistische Paradigma, eingebettet in die Bausteine der Sprache, spiegelt sich in zunehmend verfeinerten linguistischen Strukturen wieder um schließlich als ausgewachsener Lehrsatz in Erscheinung zu treten. Diese Ansichten werden üblicherweise im begrifflichen Rahmen des einen oder anderen Extrems ausgedrückt; trotz der Schwierigkeit eine notwendige Hälfte des Erlebens außen vor zu lassen. Eine der Segnungen des Stromeintritts ist die Ablösung von

diesen Spannungen, da die gesamte psychische Struktur auf eine schlüssige Weltanschauung abgestimmt wird. Das geschieht, wenn die Dualität der inneren und äußern Sinnesgrundlagen weder als wesenhaft existent noch als spurlos verschwinden gesehen wird sondern als aufgrund von Bedingungen in Erscheinung tretend.

*"Alle die Asketen und Brahmanen die feste Ansichten über die Vergangenheit und die Zukunft haben und auf zweiundsechzig Gründen aufbauend verschiedene begriffliche Theoreme, die sich af die Vergangenheit und die Zukunft beziehen, geltend machen, tun das aufgrund von Gefühl, das sie durch wiederholten Kontakt durch die sechs Kontaktgrundlagen erfahren. Aufgrund von Gefühl als Bedingung entsteht in ihnen Begehren. Aufgrund von Begehren als Bedingung gibt es Ergreifen. Aufgrund von Ergreifen als Bedingung gibt es Werdesein. Aufgrund von Werdesein als Bedingung gibt es Geburt. Aufgrund von Geburt als Bedingung entstehen Alter und Tod, Sorge und Kummer, körperlicher Schmerz, geistiges leid und Verzweiflung. Wenn ein Mönch der Wirklichkeit entsprechend, den Ursprung, das Aufhören, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen hinsichtlich der sechs Kontaktgrundlagen versteht, dann versteht er was hinter all dieser Ansichten liegt."<sup>38</sup>*

Die verschiedenen Ansichten über die Welt entstehen nicht unmittelbar als ausgereifte Theorien, sondern entwickeln sich allmählich. Die anfängliche Begegnung mit der Welt scheint harmlos, aber das Befriedigende daran führt zu einem Wunsch, dann zu einer Erwartung, dann zu einer Anspruchshaltung und schließlich zu einer nicht in Frage gestellten und absoluten Identifikation eines "Selbst" mit diesem Erleben. Und genau an diesem Punkt stellt der radikalste Grundsatz des Dhamma die Welt auf den Kopf. Genau das "Selbst" in das man seine Hoffnungen setzt, in dem man so viel Trost findet,

---

<sup>38</sup> D 1

ist durch und durch nichts als Leiden. Aber auch Leiden ist ein bedingt entstandenes Phänomen, da auch vergehen muß. Die Kontemplation der Vergänglichkeit, durch die Betrachtung der Welt von innen, baut eine Anschauung aufgrund von Erfahrung statt aufgrund von vorgefassten Meinungen auf und verwirft alle vereinfachenden Abstraktionen. Diese Anschauung hat von keiner Art des Erlebens etwas zu befürchten.

Der Ursprung der Welt ist der Ursprung des Leidens, was wiederum "das Begehren, das wiederholte Existenz erzeugt" ist. Wer das versteht könnte nie den Trugschluß des Vernichtungsglaubens begehen. Das Erlöschen der Welt ist das Erlöschen des Leidens, was wiederum die Verwirklichung von Nibbāna als dem Ende des Begehrens ist. Wer das versteht könnte nie den Trugschluß des Ewigkeitsglaubens begehen.

Die Kontemplation der Vergänglichkeit über die Bedingte Entstehung, vermeidet nicht nur die Extreme der Theorie, sondern auch die der Praxis. Indem die Bedingte Entstehung den konditionierten, unbeständigen und doch zähmbaren Geist ins Zentrum der Welt rückt, vermeidet sie die Selbstgefälligkeit der Genussucht und die Verzweiflung der Selbstquälerei. Die zweifachen Extreme, der "Existenz" und der "Nicht-Existenz" verlangen nach eine zweifachen meditativen Entgegnung: *Samatha* und *vipassanā*. *Samatha* ist das freudige Eintauchen in die inneren Wasser des Geistes, bei dem sich zusammen mit der Auflösung der fünf externen Sinne auch der zynische Reduktionismus auflöst der darauf beharrt, daß nur äußere Dinge real sind. *Vipassanā* wiederum enthüllt die radikale Diskontinuität des Bewußtseins und zerstreut den naiven und selbstzufriedenen Glauben an eine ewige Seele. Da es nur Leiden ist das erlischt, wird das schrittweise zur Ruhe kommen der Aktivitäten, vom Meditierenden als außerordentliche Glückseligkeit erfahren. Zu guter Letzt wird man durch das eigene Erleben des Verblässen des Leidens wahrhaft unabhängig. Vertrauen in diesen Prozeß der Befriedung erlaubt es dem Meditierenden die Bande, die den Geist and die



Welt fesseln, zu locken und zu lösen, ohne Furcht, daß es da irgendein wie auch immer seiendes "Selbst" gäbe das zerstört würde. Das ist die rechte Anschauung des Stromeingetretenen.

*"Aktivitäten sind vergänglich,  
ihrer Natur entspricht es zu entstehen und zu vergehen,  
kaum aufgestiegen erlöschen sie wieder,  
ihr zur Ruhe kommen ist wahres Glück."*<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> D 16

## Festhalten am Glauben an ein Selbst und an der Persönlichkeitsansicht

R. G. de S. Wettimuny<sup>40</sup>

Das Problem des "Selbst" ist in der Tat unser Hauptproblem. Es ist dazu auch noch ein weit schwierigeres Problem, als im Allgemeinen angenommen wird. Wenn man von der Lehre des Buddha spricht, spricht man im Grunde über *attavādupādāna* (Festhalten des Glaubens an ein "Selbst") und *asmimāna* (die Einbildung: "Ich bin"). Denn eine Lehre die dazu gedacht ist *upādāna* (Anhaften, Ergreifen, Festhalten) von der Wurzel her zu beseitigen, muß sich notwendigerweise hauptsächlich mit dem grundlegendsten *upādāna*, und das ist *attavādupādāna*, beschäftigen. Die Lehre des Buddha will das Leiden zu beenden. Dabei handelt es sich, wie wir später sehen werden, um das Beenden und Beseitigen des Glaubens an ein "Selbst", sowie der Gedanken von "Ich und "mein", was wiederum mit dem Entwurzeln von *upādāna* Hand in Hand geht. "Entwurzelt die falschen Ansicht eines "Selbst".<sup>41</sup> Mit der Beseitigung und Vernichtung dieser falschen Ansichten folgt alles andere nach.

Die Eindruck von "Selbstheit" ist grundsätzlich eine Vorstellung der "Meisterschaft"<sup>42</sup> über die Dinge, die Vorstellung von

---

<sup>40</sup> Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung, BGM 2007, ISBN: 978-3-8334-9041-5

<sup>41</sup> Sn 1119

<sup>42</sup> Das Paliwort ist *vasa*. Siehe MN 35

der Möglichkeit Macht über Dinge auszuüben. Was letztlich die Vorstellung von der Meisterschaft über Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein ist. "Ich bin Meister über diesen Körpers, er ist mein". Oder: "Ich bin Meister meiner Absichten, sie sind mein". Etwas zu besitzen oder es sich anzueignen, heißt es zu meistern, beziehungsweise Macht darüber ausüben zu können. Mehr noch, der Gedanke "Ich bin" ist nur angenehm und erfreulich, wenn ich fühle oder denke, daß ich dauerhaft Meister meiner Form, meiner Gefühle, meiner Wahrnehmung, meiner Bestimmungen und meines Bewußtseins bin, und die Macht habe, sie so zu gestalten, wie ich es gerne hätte. Dieses Gefühl ist das Gefühl von "Selbstheit", und mit diesem Gefühl wiege ich mich in einem falschen Eindruck von Sicherheit.

Obwohl der *puthujjana*<sup>43</sup> in Zeiten rechter Achtsamkeit dahin neigt, der Sicht der Vergänglichkeit zuzuneigen, reagiert er den Dingen gegenüber so, als wären sie von Dauer. Seine Handlungen gründen auf dieser falschen Ansicht. Sich auf diese falsche Ansicht stützend beabsichtigt und handelt er. Was immer er auch an Meisterschaft besitzt, ist zeitlich sehr begrenzt und reines Stückwerk. Vergänglichkeit untergräbt die Meisterschaft. Und eine Meisterschaft, die von Vergänglichkeit untergraben wird ist keine wirkliche Meisterschaft. Kurz gesagt, die eingebildete "Selbstheit" ist überhaupt keine "Selbstheit". Daher ist "Selbstheit" eine Täuschung.

Ich habe in Wahrheit keinerlei Macht, über die fünf Gruppen des Ergreifens,<sup>44</sup> die ich als meine eigenen betrachte. Ich

---

<sup>43</sup> *Puthujjana*: "Einer von Vielen", Weltling, Weltmensch

<sup>44</sup> *Khandha*: Daseinsgruppe, Anhäufung, Haufen, Kategorien: Die fünf grundlegenden Funktionen, die ein menschliches Leben ausmachen. Diese Gruppen sind keine Dinge an sich, sie sind nur die Kategorien, in welche alle Aspekte unseres Lebens mit der Ausnahme von *Nibbāna* eingeordnet werden können. Keines der *khandha* ist ein "Selbst", noch bilden sie gemeinsam ein "Selbst",

kann zu meinem Bewußtsein nicht sagen: "Laß mein Bewußtsein so sein und nicht so". Ich kann nicht zu meinem Körper, der unter einem Geschwür leidet, sagen: "Laß meinem Körper von diesem Geschwür befreit sein", und ihn dadurch davon befreien. Ich wünsche mir sicherlich, daß aus dem Körper, den ich als meinen eigenen betrachte, dieses Geschwür verschwinden würde. Ich denke sogar, daß es nie hätte kommen sollen. Jedoch so viel ich es mir auch wünsche, daß das Geschwür verschwindet, es tut es nicht. Auch über die anderen Gruppen, die ich als "Mein" betrachte, kann ich keine solche Macht ausüben. Ich kann nicht zu den Gefühlen, die ich als "Mein" betrachte, sagen: "Laß meine Gefühle so sein und nicht so", und damit meine Gefühle so haben wie ich sie mir wünsche. Somit ist dieses Festhalten der "Selbstheit" eine Täuschung, welche immer wieder zu Verrat und Enttäuschung führt. Verrat und Enttäuschung sind das unausweichliche Ergebnis vom Festhalten an einer Täuschung.

Der *puthujjana* hat also *attavādupādāna*. Anders ausgedrückt, der *puthujjana* haftet (*upādāna*) an dem Glauben (*vāda*) in ein "Selbst" (*attā*).<sup>45</sup> Da er am Glauben an ein "Selbst" festhält, sucht er etwas, womit er sich als seinem "Selbst" identifizieren kann.<sup>46</sup> Wenn er den Glauben, daß da

---

noch gibt es ein "Selbst", das getrennt von ihnen existiert. Die fünf sind *rūpa-khandha*, Formanhäufung (Körperlichkeit); *vedanā-khandha*, Gefühlsanhäufung; *saññā-khandha*, Wahrnehmungsanhäufung (einschließlich Wiedererkennen und Unterscheiden); *saṅkhāra-khandha*, Gedankenanhäufung (einschließlich Emotionen); *viññāṇa-khandha*, Sinnesbewußtseinsanhäufung. Wenn sie die Grundlage des Anhaftens bilden, werden die fünf zu den *upādāna-khandha*.

<sup>45</sup> Das Festhalten am Glauben in ein "Selbst" bedeutet im wesentlichen das Festhalten am Glauben daran, daß es einen Meister gibt.

<sup>46</sup> Etwas als sein "Selbst" zu identifizieren, bedeutet im Wesentlichen auch etwas als das Ding zu identifizieren, über das man Meister sein kann.

ein "Selbst" ist, aufrechterhalten möchte, muß er gleichzeitig das eine oder andere als dieses sein "Selbst" betrachten. Und wenn es da irgendetwas gibt, was er meint als sein "Selbst" identifizieren zu können, muß es zwangsläufig zu den Fünf Gruppen des Ergreifens gehören.<sup>47</sup> Es muß sich um eine oder mehrere dieser Gruppen handeln. Es ist unmöglich für ihn sein "Selbst" mit irgendetwas anderem zu identifizieren. Deshalb betrachtet er eine oder mehrere dieser Gruppen als "Selbst". So zu einer falschen Anschauung gekommen, erweitert er diese noch weiter, indem er einen Unterschied zwischen sich selbst und dem Rest folgendermaßen formuliert: "Das "Selbst", die Welt" (*attā ca loko ca*). Und er denkt weiter über sich selbst (über die fünf Gruppen des Ergreifens, welche er als sein "Selbst" betrachtet) nach: "War ich in der Vergangenheit, war ich nicht in der Vergangenheit, wer war ich in der Vergangenheit, wie war ich in der Vergangenheit, in der Vergangenheit wer gewesen seiend, wer bin ich jetzt geworden, werde ich in der Zukunft sein, werde ich nicht in der Zukunft sein, wer werde ich in der Zukunft sein, wie werde ich in der Zukunft sein, in der Zukunft wer seiend, wer werde ich in der ferneren Zukunft sein? Auch über seine gegenwärtige Existenz beginnt er zu zweifeln: Bin ich, bin ich nicht, wer bin ich, wie bin ich, von woher bin ich gekommen, wohin werde ich gehen?"<sup>48</sup>

Weiter tauchen in ihm die eine oder andere der folgenden Ansichten auf, als ob sie Wirklichkeit wären: "Es gibt ein "Selbst" für mich"; "Es gibt kein "Selbst" für mich"; "Durch das "Selbst" erkenne ich das "Selbst""; "durch das "Selbst" erkenne ich das "Nicht-Selbst""; "Durch das "Nicht-Selbst" erkenne ich das "Selbst"; "Dieses mein "Selbst", welches angenehme und unangenehme Gefühle fühlt, das die Wirkung

---

<sup>47</sup> Die Gruppen als "Selbst" zu identifizieren, bedeutet im wesentlichen sie so zu betrachten, daß ich Meister über sie bin. Die Gruppen sind mein "Selbst" bedeutet: Ich bin der Meister meiner Gruppen.

<sup>48</sup> MN 2

guter und schlechter Taten erntet, ist dauerhaft unerschütterlich und ewig, nicht vergänglich, ist unvergänglich, ein ewiges Ding."<sup>49</sup> So gelangt er zu falscher Ansicht, beziehungsweise hat falsche Ansicht (*ditthigata*).

Alle diese Überlegungen über das Selbst gibt es nur, weil er am Glauben an ein "Selbst" anhaftet, weil er Begehren und Leidenschaften diesem "Selbst" gegenüber hat. Hätte er den Glauben an ein Selbst nicht, würden solche Überlegungen nicht auftreten.

Die Gruppen des Ergreifens in irgendeiner Weise als ein Selbst zu betrachten, wird Persönlichkeitsglaube genannt (*sakkāyadiṭṭhi*).

"Aber wie, edle Dame, kommt es zu einem Persönlichkeitsglauben?"

"Da ist Freund Visakha, der unbelehrte *puthujjana* ohne Sinn für das Heilige, der edlen Lehre unkundig, ungeübt in der edlen Lehre, der Lehre der Edlen unzugänglich, und er betrachtet Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein als sein Selbst, oder er betrachtet sein Selbst als Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein besitzend, oder er betrachtet Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein als in seinem Selbst, oder er betrachtet sein Selbst als in Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein. So, Freund Visakha, sagt man, kommt es zu einem Persönlichkeitsglauben."<sup>50</sup>

Aber warum spricht man von "Persönlichkeitsglaube" (*sakkāyadiṭṭhi*)?

*Sakkāya* heißt "Person", ein "Jemand", ein aus sich selbst heraus existierendes Lebewesen.<sup>51</sup> Der *puthujjana* sieht sich

---

<sup>49</sup> MN 2

<sup>50</sup> MN 44

<sup>51</sup> Es ist eigentlich bedeutungslos welches deutsche Wort wir für *sakkāya* benutzen. Tatsache ist, was für ein Wort wir auch immer

selbst als *sakkāya*, eine "Person", einen "Jemand", eine Kollektion der fünf Gruppen des Ergreifens über die er Meister ist. Genau genommen halten sich die fünf Gruppen des Ergreifens selbst für ein *sakkāya*. Ein anderes Wort dafür ist *satta* (Wesen). Der *puthujjana* sieht sich selbst als *satta*. *Satta* oder *sakkāya* bezieht sich auf ein empfindendes Wesen welches sich in irgendeiner Art und Weise als ein "Selbst" betrachtet. Besser gesagt, es bezieht sich auf die fünf Gruppen des Ergreifens als einem "Selbst". Das ist die Vorstellung des *puthujjana* von einem empfindenden Wesen. Das ist sein Eindruck von sich selbst. Deshalb werden die fünf Gruppen des Ergreifens *sakkāya* genannt.<sup>52</sup> Eine solche Vorstellung zu besitzen bedeutet am Persönlichkeitsglauben festzuhalten.

Noch einmal, die fünf Gruppen des Ergreifens sehen sich selbst so lange als "Selbst" an ,wie *attavādupādāna*, das Festhalten an dem Glauben an ein "Selbst" vorhanden ist. *Sakkāya* beinhaltet *sakkāya-dīṭṭhi*, das heißt, die Vorstellung "Person" beinhaltet den "Persönlichkeitsglauben".<sup>53</sup> Es sollte allerdings darauf hingewiesen werden, daß *sakkāyadīṭṭhi* nicht einfach darin besteht mich selbst passiv und quasi objektiv als *sakkāya*

---

benutzen, es wird immer denjenigen verblüffen, der die Bedeutung nicht versteht. Deshalb wird nicht so sehr das präzise deutsche Gegenstück zu dem Paliwort benötigt, sondern ein Verstehen seiner Bedeutung.

<sup>52</sup> "Was, *bhikkhus*, ist *sakkāya*? Die fünf Gruppen des Ergreifens werden so genannt". (SN 22, 105)

<sup>53</sup> Diese Aussage trifft nicht ganz auf den *sotāpanna* (Stromeingetretenen) und höhere *sekhas* (Edle im höheren Training) zu. In dem Maß in welchem Gedanken von "Ich" und "mein" und die Täuschung "Selbst" in ihnen auftreten, sind sie noch *sakkāya*. Aber sie wissen, daß es falsch ist, irgendetwas als "Ich," "mein", oder "Selbst" zu betrachten. Deshalb halten sie nicht am Glauben an ein "Selbst" fest, und haben kein *attavādupādāna* und dementsprechend auch kein *sakkāyadīṭṭhi*.

zu betrachten. Vielmehr handelt es sich um einen dynamischen, intensiven und tief verwurzelten Vorgang, der sehr schwer loszuwerden ist.

*Sakkāyadiṭṭhi* sollte nicht einfach nur als die Ansicht definiert werden, daß es in den fünf Gruppen des Anhaften ein "Selbst" gibt, oder als Glaube an ein "Selbst" oder eine "Seele". Eine oder mehrere der fünf Gruppen des Ergreifens in irgendeiner Weise als "Selbst" zu betrachten ist etwas anderes, als einfach nur zu glauben, daß irgendwo in ihnen ein "Selbst" zu finden sei. Jemand der irrtümlicherweise *sakkāyadiṭṭhi* nur so versteht, daß in den fünf Gruppen des Ergreifens ein "Selbst" zu finden ist, kann damit sehr wirkungsvoll seinen eigenen Fortschritt verhindern, und sogar von sich denken, er sei ein *ariya* (edler Mensch) obwohl er keiner ist.

Nach einer meisterhaften Analyse, vielleicht mit Hilfe der modernen Wissenschaft, findet er kein aus sich selbst heraus existierendes Ding in den fünf Gruppen des Ergreifens. So kommt er ganz aufrichtig zu dem Ergebnis, daß es kein "Selbst" in ihnen gibt, und hält sich für frei von *sakkāyadiṭṭhi*. Deshalb hält er sich für einen *sotapāṇna* (Stromeingetretenen), was er in Wirklichkeit nicht ist.

Die fünf Gruppen des Ergreifens erkennen sich selbst fortwährend als "Selbst". Es liegt in ihrer Natur. Und dieses scheinbare "Selbst", oder das was als "Selbst" erscheint, wird für bare Münze genommen, und als "Selbst" identifiziert.

*Sakkāyadiṭṭhi* ist ein bestimmtes Ding (*sankhata dhamma*), da es aufgrund von *attavādupādāna* als notwendiger Bedingung entstanden ist. Hier ist *attavādupādāna* ein *saṅkhāra*. Als *saṅkhāra* ist es die notwendige Bedingung für *sakkāyadiṭṭhi*. Ohne *attavādupādāna* kann es kein *sakkāyadiṭṭhi* geben. Da ja der *puṭhujjana* an diesem Selbstglauben festhält, betrachtet er die fünf Gruppen des Ergreifens (beziehungsweise eine oder mehrere davon) als dieses "Selbst" an das er glaubt.

Andererseits, wenn es kein Festhalten an dem Glauben an ein "Selbst" gibt, kann es auch kein *sakkāyadiṭṭhi* geben, da keine Identifikation mit irgendetwas als einem "Selbst" auftreten



wird. Der *puthujjana* erkennt das nicht. Er erkennt nicht, daß sein *sakkāyadiṭṭhi* durch ein *saṅkhāra* bedingt ist, und daß alle *saṅkhāra* vergänglich sind. Wenn er hingegen erkennt, daß das *saṅkhāra*, "Festhalten am Selbstglauben" (*attavādupādāna*), vergänglich ist, wird dieses *saṅkhāra* vergehen und er wird sich nicht länger verleiten lassen an irgendein "Selbst" zu glauben. Wenn sich *attavādupādāna* auflöst hat, löst sich auch seine Identifikation des Lebewesens als "Selbst" auf. Damit gibt es kein *sakkāyadiṭṭhi* mehr und auch keinen *puthujjana*. Er ist von der Ebene eines *puthujjana* (*puthujjana bhūmi*) auf die Ebene eines Edlen (*arya bhūmi*) gewechselt.

Von den drei Vorstellungen: "Das ist mein", "Das bin ich", "Das ist mein Selbst", ist die erstgenannte die grundlegendste. In der Lehrrede: "Die Wurzel aller Dinge"<sup>54</sup> erläutert der Buddha ausführlich viele der Dinge, die der *puthujjana* als "mein" betrachtet. In dieser Lehrrede werden die anderen beiden Vorstellungen überhaupt nicht genannt.

In der *Ānanda Sutta*<sup>55</sup> finden wir folgendes:

"Durch Ergreifen von Form gibt es "Ich bin", nicht durch Nichtergreifen (*rūpam upādāya asmiti hoti no anupādāya*), durch Ergreifen von Gefühl ... , durch Ergreifen von Wahrnehmung ... , durch Ergreifen von Bestimmungen ... , durch Ergreifen von Bewußtsein gibt es "Ich bin", nicht durch Nichtergreifen."

Auch das weist darauf hin, daß "mein" (was im Wesentlichen das Gleiche ist, wie das in der *Sutta* mit Ergreifen bezeichnete) grundlegender ist als "Ich". Damit "Ich" gegenwärtig sein kann, muß "mein" gegenwärtig sein.

Es ist von großem praktischen Nutzen zu erkennen, daß "mein" die grundlegendste der drei Vorstellungen "mein", "Ich" und "Selbst" ist. Das andauernde Denken des *puthujjana*

---

<sup>54</sup> MN 1

<sup>55</sup> SN 22, 83

ist geprägt davon, daß irgendetwas "seins" ist. Es ist tatsächlich nichts grundlegender in seinem Erleben als das. Und er muß versuchen in seinen eigenen Erfahrungen diesen Umstand zu erkennen. Die Vorstellung "Ich" und "Selbst" haben nicht die gleiche Stellung wie die Vorstellung "mein". Wenn sich der *puthujjana* eines Gefühls bewußt ist, ist er sich dessen immer als "mein Gefühl" bewußt. Es ist genau diese Betrachtung "mein", die den *puthujjana* weiter ins Leiden führt.

Der *puthujjana* nimmt jedoch an, daß "Ich" die Grundlage ist und nicht "mein". Da er existiert denkt er die Dinge gehören ihn. Da "Ich" existiere, sind die Dinge "mein". Der Buddha zeigt jedoch auf, daß die Grundlage "mein" ist. Dem ergreifenden Bewußtsein des *puthujjana* präsentieren sich die Dinge als "mein". Dieser Zustand weist auf ein Subjekt hin, demgegenüber sie präsent sind. Das heißt, sie deuten auf ein "Ich" hin. Somit ist die korrekte Folgerung: Da die Dinge "mein" sind, existiere "Ich".

Nun beginnt sich der *puthujjana* zu wundern, was denn eigentlich dieses "Ich" ist. Er fängt an über dieses "Ich" nachzudenken. Und während er so nachdenkt, sieht er ein "Selbst", das heißt, er sieht Meisterschaft über Dinge. Während er nachdenkt erscheint ein "Selbst" vor ihm, so wie vor einer Gazelle Wasser erscheint, wenn sie den von der Sonne erhitzten Sand starrt. Da die Vorstellung "mein" die ganze Zeit gegenwärtig ist, erscheint auch dieses "Selbst" als "mein Selbst".

Letztendlich versucht der *puthujjana*, während er den Glauben an ein "Selbst" aufrechterhält, die ganze Zeit dieses "Selbst" zu identifizieren. Er kann es aber mit nichts anderem identifizieren, als mit einer oder mehreren der fünf Gruppen des Ergreifens. So kommt er schließlich dazu, eine oder mehrere dieser Gruppen als "Selbst" besser gesagt als "Mein Selbst" zu betrachten. Er denkt: "Die Gruppen sind mein Selbst", was grundsätzlich bedeutet: "Ich bin Meister über meine Gruppen". So kommt er zu *sakkāyadit̥hi*.

Die Vorstellung eines "Selbst" ist den Vorstellungen "mein" und "Ich" nachgeordnet. Es ist wie eine grobe Schicht, die über der Einbildung "Ich bin" liegt. Bevor man die Einbildung "ich bin" (*asmimāna*) aufgeben kann, muß man erst das Festhalten an dem Glauben an ein "Selbst" aufgeben. Der edle Nachfolger (*sotapāna*), der voll und ganz erkennt wie *sakkāyadiṭṭhi* entsteht, hat es aufgegeben. Besser gesagt, er betrachtet nichts mehr als ein "Selbst". Aber bis er ein Arahat wird, bleibt in ihm die subtile Einbildung "Ich". Nur der Arahat ist auch vollständig von "Ich" und "mein" frei.

## "Selbst" - Der Standpunkt

### Bhikkhu Ñāṇananda<sup>56</sup>

Die Geburt des "Ich" oder "Selbst" als "Individuum"<sup>57</sup> aus dem wirbelnden Wechselspiel zwischen Bewußtsein und Name-und-Form<sup>58</sup> heraus ist gleichzeitig die Geburt eines Stand-

---

<sup>56</sup> Der Zauber des Geistes oder "Viel Lärm um Nichts", BGM 2003, ISBN: 3-8330-0560-2

<sup>57</sup> "Und was, ihr Mönche, ist Geburt? Die Geburt der verschiedenen Wesen in verschiedenen Arten, ihr Entstehen, ihr Herabstieg (d.h. Empfängnis), ihr Eintritt ins Dasein, das Erscheinen der Daseinsgruppen, die Erlangung der Sinnesgebiete, das nennt man Geburt. (S 12, 2)

"Geburt" ist im weitesten Sinne nach der *Ariyapariyesanā Sutta* (M 26) sogar auf "Gold und Silber" (*jātarūparajataṃ*) anwendbar, denn alle "Bezüge" (*upadhi*) sind der Geburt unterworfen (*Jātidhammā h'ete bhikkhave upaddhayo* - M 26).

<sup>58</sup> Der herausragendste Beitrag, der vom Gesetz der bedingten Entstehung zu den ethischen, psychologischen und philosophischen Forschungen aller Zeiten geleistet wurde, ist die Enthüllung, daß es einen Wirbel unter dem Fluß allen geistigen Lebens gibt. Fortlaufend einander stützend und revitalisierend, während sie sich wie verrückt im Kreise drehen, bilden "Bewußtsein" und "Name-und-Form" den saṃsārischen Wirbel, den Sammelpunkt jeglicher Existenz.

"Nur insofern, Ānanda, kann man geboren werden oder altern oder sterben oder abscheiden oder wiederscheinen, nur insofern gibt es einen Weg für sprachlichen Ausdruck, nur insofern gibt es einen Weg für Fachausdrücke, nur insofern gibt es einen Weg für Bezeichnungen, nur insofern gibt es das Gebiet der Weisheit, nur inso-

punkts. Die Persönlichkeitsansicht<sup>59</sup> in ihren zwanzig Ausprägungen, stellt den verzweiferten Versuch des illusionären Selbst dar, durch das Aufgreifen der fünf Gruppen für sich selbst eine Grundlage zu bauen. Und das, obwohl sich diese Gruppen ständig auflösen.

"Angenommen, ihr Mönche, es wäre da ein weither von den Bergen kommender Fluß mit reißender Strömung, alles mit sich abwärts schwemmend. An seinen Ufern wüchse überhängendes Kasagras, überhängendes Kusagras, überhängendes Babbajagras, überhängendes Biranagras, überhängende Bäume. Ein Mann, der von der Strömung fortgespült würde, hielte sich am Kasagras fest, doch es würde brechen und dadurch würde er Leiden erfahren. Er hielte sich am Kusagras fest ... Er hielte sich am Babbajagras fest ... Er hielte sich am Biranagras fest ... Er hielte sich an den Bäumen fest, doch auch diese würden brechen und dadurch würde er Leiden erfahren.

Ebenso, ihr Mönche, betrachtet der unerfahrene, gewöhnliche Mensch, der die Edlen nicht kennt, der des Dhamma der Edlen unkundig ist, ungeübt im Dhamma der Edlen, der die guten Menschen nicht kennt, der des Dhamma der guten Menschen unkundig ist, ungeübt im Dhamma der guten Menschen, Form als das Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in der Form. Doch seine Form löst sich auf und dadurch erfährt er Leiden. Ebenso mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewußtsein."<sup>60</sup>

---

fern wird die Runde (saṃsārischen Lebens) in Gang gehalten, so daß es eine Bezeichnung der Bedingungen dieser Existenz gibt: nämlich hinsichtlich Name-und-Form zusammen mit Bewußtsein." (D 15)

<sup>59</sup> *Sakkāyadiṭṭi* - wörtlich: die "existierende-Körper"-Ansicht

<sup>60</sup> S 22, 93

Es ist eine Tragödie, daß die fünf Gruppen trotz ihrer vergänglichen Natur den Ich-bin-Dünkel des Individuums stützen, gleich einem Spiegel, der das Bild desjenigen reflektiert, der in ihn blickt.

"In Abhängigkeit, Freund Ānanda, besteht (die Vorstellung) "Ich bin", nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit wovon besteht der "Ich-bin-Dünkel"? In Abhängigkeit von Form besteht der "Ich-bin-Dünkel", nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit von Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... In Abhängigkeit von Bewußtsein besteht der "Ich-bin-Dünkel" nicht ohne Abhängigkeit. Wie wenn, Freund Ānanda, eine junge Frau oder ein junger Mann, der sich gerne schmückt, das Bild ihres oder seines Gesichtes in einem sauberen, fleckenlosen Spiegel oder in einer Schale klaren Wassers betrachtete, dann sehen sie es in Abhängigkeit von etwas (vom Spiegel oder der Wasserfläche), nicht ohne Abhängigkeit. Ebenso, Freund Ānanda, besteht "Ich bin" in Abhängigkeit von Form, nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit von Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... In Abhängigkeit von Bewußtsein besteht "Ich bin" nicht ohne Abhängigkeit."<sup>61</sup>

Wenn "Selbstheit" in der Reflektion des unwissenden Weltlings als etwas Selbstverständliches erscheint, so ist es aufgrund dieser mißlichen Lage, in der er sich befindet. Das Selbstbild folgt ihm wie ein Schatten, den man weder überholen noch entkommen kann. Daher kann man mit den "selbst"-geschaffenen Problemen beider, des Ewigkeitsgläubigen wie auch des Nihilisten, mitfühlen. Die Verwirrung des Eternalisten angesichts der Vergänglichkeit ist leicht verständlich. Beim Nihilisten ist das vielleicht etwas schwieriger. Dieser muß, sobald er den Blick nach innen wendet, bestürzt feststellen, daß ihm das "Selbst", welches er so vehement verneinte, dicht auf dem Fuße folgt. Daher ist man, egal ob man den Standpunkt "*Ich* habe eine Seele" einnimmt oder den entge-

---

<sup>61</sup> S 22, 83

gengesetzten Standpunkt "*Ich* habe keine Seele" vertritt, auf die eine oder andere Weise gebunden.<sup>62</sup>

"... Der Tathāgata, ihr Mönche, erkennt: Es gibt Asketen und Brahmanen, die verkünden die Auflösung, Zerstörung, Vernichtung des existierenden Wesens. Aus Angst vor dem existierenden Körper (*sakkāya*), aus Überdruß gegenüber dem existierenden Körper laufen sie wieder und wieder, drehen sie sich wieder und wieder um diesen existierenden Körper herum. Gleichwie ein Hund, der mit einer Leine an einen festen

---

<sup>62</sup> In der *Sabbāsava Sutta*, (M 2) schließt der Buddha diese zwei Ansichten in die sechs ein, von denen gesagt wird, daß sie in jemand entstehen, der in der folgenden Weise falsch reflektiert: "War ich in der Vergangenheit?", "War ich nicht in der Vergangenheit?", "Was war ich in der Vergangenheit?", "Wie war ich in der Vergangenheit?", "Als ich was gewesen war, wurde ich was in der Vergangenheit?" "Werde ich in der Zukunft sein?" "Werde ich in der Zukunft nicht sein?", "Was werde ich in der Zukunft sein?", "Wie werde ich in der Zukunft sein?", "Nachdem ich was gewesen bin, was werde ich in der Zukunft werden?". Oder es erfüllen ihn Zweifel über die Gegenwart: "Bin ich?", "Bin ich nicht?", "Was bin ich?", "Wie bin ich?", "Woher ist dieses Wesen gekommen?", "Wohin wird es gehen?".

Diese Art der Reflektion führt in einen Dschungel der Ansichten, weil man das "Ich" von vornherein als gegeben annimmt. Die richtige Reflektion orientiert sich an den Vier Edlen Wahrheiten, da alles, was entsteht und vergeht, Leiden ist.

Die zwei Fragen Vacchagottas, (S 44, 10): "Gibt es eine Seele?" oder "Gibt es keine Seele?" enthielten dieselbe aus falscher Reflektion entstandene Annahme. Daher das Schweigen des Buddha. Da der Buddha für seinen Teil keine Vorstellung einer Seele hatte, die ja nur eine Erfindung der Einbildungskraft des Weltlings ist, pflegte er sie nur dann zu verneinen, wenn sie mit spezifischem Bezug auf die eine oder andere Gruppe postuliert wurde. So stellte er zum Beispiel, bevor er Potṭhapādas Frage, "Ist Wahrnehmung die Seele eines Menschen oder ist Wahrnehmung ein Ding und die Seele ein anderes?" beantwortete, die Gegenfrage: "Was *meinst* du mit einer Seele?" -

*Potṭhapāda Sutta* (D 9)

Pfahl oder Pfosten gebunden ist, wieder und wieder um diesen Pfahl oder Pfosten herumläuft, sich herumdreht, so laufen auch diese weltlichen Asketen und Brahmanen aus Angst vor dem existierenden Körper, aus Überdruß gegenüber dem existierenden Körper wieder und wieder um diesen existierenden Körper herum, drehen sich um ihn."<sup>63</sup>

Da die Selbst-Besessenheit bestehen bleibt, ob man nun auf den Schatten zu oder vor ihm davon läuft, besteht die vom Buddha vorangetriebene Lösung im Verständnis der bedingten Natur der fünf Gruppen des Aufgreifens, um dadurch den Schatten als das, was er ist, zu erkennen.

"Wer die Bedingte Entstehung sieht, sieht den Dhamma und wer den Dhamma sieht, sieht die Bedingte Entstehung. Diese sind nur bedingt entstanden, nämlich die fünf Gruppen des Aufgreifens. Jenes Begehren, Anhaften, jene Verwicklung und Verstrickung in Bezug auf diese fünf Gruppen des Aufgreifens ist das Entstehen von Leiden und jene Zügelung, jenes Aufgeben von Begehren-und-Lust an diesen fünf Gruppen des Aufgreifens ist die Aufhebung des Leidens."<sup>64</sup>

Dadurch, daß man die Dinge, wie sie wirklich sind, im Lichte der Weisheit sieht, versteht man, daß der Schatten von einem beschränkten Standpunkt aus im Dunkel des Nicht-Wissens geworfen wird. Diese Sicht oder Erkenntnis ist das Ergebnis des Aufgehens des staubfreien, fleckenlosen "Auges der Wahrheit" (*virajam vītamalaṃ dhammacakkhuṃ*) - auch das "Auge der Weisheit" (*paññācakkhu*) genannt - das dem Stromeingetretenen die edle Norm enthüllt, die in den Worten zusammengefaßt wird: "Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen, das hat die Eigenschaft zu vergehen" (*yam kiñci*

---

<sup>63</sup> M 102

<sup>64</sup> M 28



*samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirohadhammaṃ*).<sup>65</sup> Die Ent-Täuschung, die aus dieser ungewöhnlichen Sicht hervorgeht, ist so durchdringend und verwandelnd, daß sie der Buddha mit dem Fall eines von Geburt an blinden Mannes vergleicht, der, sobald er das Augenlicht erlangt, enttäuscht ist über das schmutzige und besudelte Gewand, mit dem man ihn betrogen hatte. Und genauso wie jener Mann den Betrüger, der ihm das Gewand gab und behauptet hatte, es sei ein schönes Stück rein weißen Tuches, mit Mißfallen betrachten würde, so erfährt auch der Edle Jünger mit dem Erlangen des "Auges der Wahrheit" einen Sinneswandel seinem eigenen Geist gegenüber: "... Ebenso, Māgandiya, wenn ich dich den Dhamma lehrte und jenen Zustand der Gesundheit aufzeigte - jenes Nibbāna - und wenn du deinerseits jenen Zustand der Gesundheit verstündest und jenes Nibbāna sähest, würde dir, gleichzeitig mit dem Aufgehen des Auges in dir, was immer du auch an Begehren-und-Lust für diese fünf Gruppen des Aufgreifens hattest, vergehen und du würdest denken: "Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von diesem Geist betrogen, getäuscht, hintergangen worden! Denn wenn ich aufgegriffen habe, war es nur Form, die ich aufgegriffen habe, war es nur Gefühl, das ich aufgegriffen habe, war es nur Wahrnehmung, die ich aufgegriffen habe, waren es nur Gestaltungen, die ich aufgegriffen habe, war es nur Bewußtsein, das ich aufgegriffen habe. Und aus meinem Aufgreifen entsteht Werden, aus Werden Geburt, aus Geburt Alter-und-Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung: Auf diese Weise kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande."<sup>66</sup>

Deine eigene Ent-Zauberung nach dem Durchschauen der schlaun Kunststücke des Zauberers, könnte einen Hinweis auf die Natur der Transformation der Einstellung geben, die aus dem Aufgehen des Auges der Wahrheit resultiert. Auch

---

<sup>65</sup> M 56

<sup>66</sup> M 75

der Edle Jünger beginnt die "Überraschungen" des Zauberers zu durchschauen, sie werden für ihn vorhersehbar. Der Zauber verliert für ihn seinen Zauber, jetzt, da er klar sieht, worin genau das Geheimnis des Zaubers besteht, nämlich in seinen eigenen psychologischen Haupttriebkräften, der Gier, des Hasses und der Verblendung. Er erkennt, daß es ohne sie keine Wirklichkeit der Bestandteile und der damit ausgeführten Tricks in der Zaubervorstellung des Bewußtseins gibt. Nun ist er in der Lage die Aussage des Buddha in der *Kālakārāma Sutta* zu verstehen: "So, ihr Mönche, wähnt der Tathāgata kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen; er wähnt kein Nicht-Gesehenes; er wähnt kein Ding "wert-zu-sehen"; er wähnt nicht über einen Seher ..."

Zur bedingten Natur des Bewußtseins durchzudringen ist gleichbedeutend mit der Erstürmung der Festung des illusionären Selbst. Damit wird die "Persönlichkeitsansicht" (*sakkāyadiṭṭhi*) aufgegeben und die "Bezüge" (*upadhi*), von denen das "Selbst" abhing, nämlich die fünf Gruppen des Aufgreifens, werden liquidiert. Bewußtsein erscheint nicht länger als substantieller Kern lebender Erfahrung. Statt dessen sieht man es jetzt durch konsequente Reflektion (*yoniso manasikāra*) als bedingt entstandenes Phänomen, das, genau wie ein Feuer, immer spezifisch ist: "Genauso wie, ihr Mönche, abhängig von welcher Bedingung auch immer ein Feuer brennt, es nach dieser Bedingung bezeichnet wird, (nämlich) ein Feuer, das abhängig von Holz brennt, als "Holzfeuer" bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Reisig brennt als "Reisigfeuer" bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Stroh brennt, als "Strohfeuer" bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Dung brennt, als "Dungfeuer" bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Spreu brennt, als "Spreufeuer" bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Kehrlicht brennt, als "Kehrlichtfeuer" bezeichnet wird; - ebenso, ihr Mönche, wird Bewußtsein nach der Bedingung bezeichnet, von welcher abhängig es entsteht. Bewußtsein, das abhängig von Auge und Formen entsteht, wird als "Sehbewußtsein" bezeichnet; Be-

wußtsein, das abhängig von Ohr und Tönen entsteht, wird als "Hörbewußtsein" bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Nase und Gerüchen entsteht, wird als "Riechbewußtsein" bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Zunge und Geschmackkern entsteht, wird als "Schmeckbewußtsein" bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Körper und Tastbarem entsteht, wird als "Tastbewußtsein" bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Geist und Gedanken entsteht, wird als "Denkbewußtsein" bezeichnet."<sup>67</sup>

Die fünf Gruppen, die man früher, vom Standpunkt des Selbst aus als gegeben voraussetzte, erscheinen nun als "bedingt entstanden", "zurechtgemacht", "zusammengesetzt". Und auch ihr Akkumulationsprozeß (*upacaya*), gleicht nun einem Rieseln durch das Sieb des Bewußtseins. Doch auch das Sieb des Bewußtseins erfüllt seine Funktion nur, wenn angemessene Bedingungen vorhanden sind: "Wenn das Auge, Freunde, innerlich funktionsfähig wäre, doch keine äußeren Formen ins Gesichtsfeld träten und es keine entsprechende Hinwendung<sup>68</sup> gäbe, dann würde es kein Erscheinen der entsprechenden Klasse von Bewußtsein geben. Wenn aber das Auge innerlich funktionsfähig wäre und auch äußere Formen ins Gesichtsfeld träten, doch es keine entsprechende Hinwendung gäbe, auch dann würde es kein Erscheinen der entsprechenden Klasse von Bewußtsein geben. Doch wenn das Auge innerlich funktionsfähig ist und auch äußere Formen ins Gesichtsfeld treten und es die entsprechende Hinwendung gibt, dann gibt es ein Erscheinen der entsprechenden Klasse von Bewußtsein. Und jede Form in einem, der in einem solchen Zustand ist, ist in der Formengruppe des Aufgreifens eingeschlossen; jedes Gefühl in ihm ist eingeschlossen in die Gefühlsgruppe des Aufgreifens; jede Wahrnehmung in ihm ist eingeschlossen in die Wahrnehmungsgruppe des Aufgreifens; jede Gestaltung in

---

<sup>67</sup> M 38

<sup>68</sup> "Entsprechende Hinwendung": *tajjo*

ihm ist eingeschlossen in die Gestaltungsgruppe des Aufgreifens und jedes Bewußtsein in ihm ist eingeschlossen in die Bewußtseinsgruppe des Aufgreifens. Und er versteht: "So kommt das Einschließen, Zusammensammeln und Anhäufen zu diesen fünf Gruppen des Aufgreifens zustande."<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> M 28

## Anattā und Wiedergeburt

### Ajahn Buddhādāsa<sup>70</sup>

Das Gefühl man sei ein Selbst, entsteht ganz natürlich und instinktiv. Aufgrund dieses Gefühls beginnen die Menschen von einem "Selbst" (*attā*) zu sprechen. Schon die primitiven Menschen, die vor langer Zeit in Wäldern und Höhlen lebten, glaubten an ein *attā*. Sie glaubten auch an Geister, "Kräfte" und Gespenster, die als Wesen mit einem Selbst angesehen wurden. Diese Vorstellungen entstehen leicht im menschlichen Geist. Dann fingen sie an zu glauben, daß es ein höheres Selbst gibt, eines, das besonders bedeutsam oder tiefgründig ist. So entwickelt sich das Selbst-Gefühl, durch einen Lern- und Erziehungsprozeß, zu einem Glauben an ein höchstes Selbst, eine ewige Seele. Diese Art Glauben und dementsprechende Lehren waren bereits zur Zeit des Buddha weitverbreitet.

Gibt es erst einmal die Lehre von einem Selbst, dann dauert es nicht lange und es entstehen Zeremonien, Riten und Rituale, die sich auf Geister, Engel, Dämonen und andere "Wesenheiten" beziehen. Mit fortschreitender Zivilisation, entwickelten sich sowohl der Glaube an ein Selbst und an Geister, als auch die zugehörigen Zeremonien und Rituale, weiter.

Die höchste, am weitesten entwickelte Version dieses Glaubens trat in Indien in der Zeit der Upanishaden auf. Diese lehrten ein *attā* (sanskrit: *atman*), wie jenes an das man heutzutage glaubt: es gibt ein Selbst - eine grundlegende Basis oder Realität - in den lebenden Wesen, die sich aufeinanderfolgend reinkarniert. Es wird durch diese lange Abfolge von

---

<sup>70</sup> [www.dhamma-dana.de](http://www.dhamma-dana.de)

Geburten langsam gereinigt, bis es in der Ewigkeit endet. Dies ist die höchstentwickelte Theorie des primitiven Glaubens an ein Selbst. So muß das höchste *attā* (*paramatman* – "Höchstes Selbst") gelehrt werden.

Diese Lehre eines Selbst oder einer Seele verbreitete sich von Indien ausgehend in anderen Kulturen rund um die Welt. Die meisten Kulturen waren für diese Idee empfänglich und empfanden sie als willkommene Bereicherung der bereits vorhandenen Lehren. Sogar in Thailand wurde die upanishadische Lehre verbreitet bevor der Buddhismus hier ankam.

Das war also die Situation bevor der Buddha erschien. Der Buddha jedoch erkannte etwas Neues. Er sah, daß diese Lehre vom Selbst nicht der Wahrheit entsprach.

Erstens, existiert das, worüber sie sprachen eigentlich nicht. Zweitens, ist dieser Glaube an *attā* an die Lehre, daß *attā* existiert, die Ursache von *dukkha*. Er wies darauf hin, daß alles *dukkha* von dem, was wir "Selbst" nennen herrührt.

Wir sollten aber auch wissen, daß nicht-buddhistische Gruppen ebenfalls schon begonnen hatten, in gewissem Maße von *anattā* zu sprechen. Bei ihnen handelte es sich aber um *a-nattā* in untergeordneten, kleinen Dingen. Sie hielten zwar an einem "wahren Selbst" fest, unterschieden davon jedoch einige Dinge als *anattā*, wie etwa den Körper, Reichtum, Besitz, Nahrung und verschiedene Stimulantien und Verblendungen. Das "wahre Selbst" ihrer Vorstellung würde sich wandeln, wiedergeboren werden, besser und besser werden, bis es die höchste Vollendung als "ewiges *attā*" erreichen würde.

Nun wollen wir uns damit befassen, wie dieses Gefühl, daß es ein *attā* gibt, entsteht. Bitte widmet dieser Angelegenheit Eure volle Aufmerksamkeit. Dieses Gefühl tritt auf, weil allen Organismen ein instinktives "Selbstgefühl"<sup>71</sup> zu eigen ist. Das

---

<sup>71</sup> Die Art und Weise, in der Ajahn Buddhadasa Ausdrücke wie diesen benutzt, entspricht nicht notwendigerweise ihrer Verwendung in der westlichen Biologie und Psychologie.

ist eingebauter, automatischer Überlebensmechanismus, den wir in allen fühlenden Wesen vorfinden können.<sup>72</sup>

Bitte versteht, daß instinktives Wissen, obgleich natürlich, nicht korrekt sein muß. Es ist noch ohne *vijjā* (richtiges Wissen) und wird deshalb *avijjā* (Unwissenheit, Nicht-Wissen) genannt.<sup>73</sup> Deshalb sind Erlebnisse die sich ausschließlich auf die Instinkte stützen *avijjā* zugehörig. Sie verursachen in uns das Gefühl, die wichtigste Wahrnehmung in lebenden Wesen, daß es ein "Selbst"<sup>74</sup> gibt. Wir können erkennen, daß dieses instinktiv hervorgebrachte Gefühl für das Überleben des Organismus notwendig ist, obwohl es spirituell nicht korrekt ist.

Auf der zweiten Stufe der Entwicklung des *attā*, nimmt *avijjā* zu, und das Selbstgefühl baut sich weiter auf. Der Säugling wird mit einer grundlegenden Selbstempfindung geboren - ein natürliches, instinktgebundenes Gefühl. Aber dann ist der Säugling von lauter Dingen umgeben, die von ihm als gut und schlecht, angenehm und unangenehm, positiv und negativ empfunden werden. Während es in zunehmendem Maße zur Erfahrung von Freude und Schmerz kommt, wird der instink-

---

<sup>72</sup> Vgl.: Humberto R. Maturana/Francisco J. Valera - Der Baum der Erkenntnis - Scherz Verlag

"Die eigentümlichste Charakteristik eines autopoietischen Systems (Lebewesen die sich dadurch charakterisieren, daß sie sich - buchstäblich - andauernd selbst erzeugen) ist, daß es sich sozusagen an seinen eigenen Schnürsenkeln emporzieht und sich mittels seiner eigenen Dynamik als unterschiedlich vom umliegenden Milieu konstituiert."

<sup>73</sup> *Avijjā* ist das Gegenteil von *vijjā*, das korrekte Erfassen der Dinge und Tatsachen die wir wissen müssen, um spirituell überleben zu können. *Avijjā* ist der Mangel an solchem Wissen, oder falsches Wissen, Wissen das sich im Konflikt mit der wahren Seinsweise der Dinge befindet.

<sup>74</sup> "Selbst" wird hier im Gegensatz zu dem uns umgebenden "Anderen" gebraucht.

tive Eindruck eines Selbst verstärkt und Vorlieben entwickeln sich. Da das Kind nicht genügend Verständnis besitzt, um es besser zu wissen, nimmt *avijjā* zu und das Selbstgefühl wird bestätigt und gefestigt.

Auf der dritten Stufe dieser Entwicklung der Selbstvorstellung, wird uns beigebracht fest daran zu glauben. Durch die kulturelle Sozialisation, das Wissen das von Eltern und Lehrern bewußt oder unterschwellig weitergegeben wird: "Es gibt ein *attā*", "wir haben ein Selbst". So festigt und vertieft sich unser Glaube daran. Dies ist die kulturelle Konditionierung, die jedes Kind während des Heranwachsens in zunehmendem Maße von den Eltern, Lehrern und anderen kulturtragenden Elementen erhält. In jedem Heim, allen Familien, allen Religionen, in den Schulen, den Tempeln, den Synagogen und den Kirchen, überall wird dieser Glaube an ein Selbst und eine Seele in den Geist des Kindes hineingetrieben und sehr fest darin verankert, bis er zu einer tiefen Überzeugung wird.

Das Gefühl, daß es ein "Selbst" gibt, ist also eine feste Grundannahme in jedem von uns. Zudem birgt jede Sprache das Selbstkonzept in sich. Alle Sprachen sind voll von Worten für "Selbst", "Seele" und "Ego". Fest in unseren Worten und Erfahrungen eingebettet, ist das "Selbst" sehr schwer aufzugeben.

Sogar im Buddhismus müssen wir viel über *attā*, sprechen. Obwohl der Buddhismus *anattā* lehrt, muß er das doch mit gewöhnlichen *attā*-Worten tun. Buddhisten müssen aufgrund dieser Notwendigkeit das Wort *attā* benutzen, aber mit einer anderen, neuen Bedeutung: Das *attā*, das Nicht-Selbst ist; das "Selbst", das *an attā* ist.

Zum Beispiel: "Selbst ist die Zuflucht des Selbst", oder "*attā* ist die Zuflucht von *attā*". Das bedeutet, daß das *attā*, das Nicht-*attā* ist, sich selbst helfen muß, die Wahrheit von Nicht-*attā* zu erkennen. Dann hören alle Probleme auf und *dukkha* erlischt.



Wir können bei diesem Thema drei Gruppen unterscheiden, die Verschiedene Anschauungen vertreten. Ihr solltet alle drei kennen, um leichter verstehen zu können.

Die erste Gruppe vertritt das positive Extrem und behauptet, daß ein *attā* existiert, das wirklich ein Selbst in der vollen Bedeutung dieses Wortes ist. Diese Anschauung wird *sassata-dīṭṭhi* (Ewigkeitsglaube) genannt, der Glauben an eine gänzlich unveränderliche, bleibende Existenz.

Die zweite Gruppe, der Buddhismus, nimmt die Mitte zwischen zwei extremen Ansichten ein. Er sagt, daß das was von allen *attā* genannt wird (obwohl man es nicht so nennen sollte) existiert, daß es aber in Wirklichkeit *an attā* (Nicht-Selbst) ist. Ein *attā* gibt es wirklich, aber nicht im Sinne einer unabhängigen und unveränderlichen Existenz. Etwas ist da, aber wir nennen weder es noch seine Bestandteile "*attā*". Sie sind *anattā*. Das ist die mittlere oder rechte Anschauung - *sammā-dīṭṭhi*.

Die dritte Gruppe vertritt das negative Extrem. Sie lehrt Nicht-Existenz, *nirattā* (ohne jedes *attā*). Es wird behauptet, daß es überhaupt nichts wirklich gibt. Es gibt nichts, keine Existenz irgendwelcher Art. *Attā* wird in jeder Form geleugnet: Das *attā*, das *attā* ist, gibt es nicht; das *attā*, das *an attā* ist, gibt es nicht. Dies wird *natthikadiṭṭhi* (Nihilismus) genannt.

An dieser Stelle ist es auch wichtig darauf hinzuweisen, daß das Nichts oder der Nihilismus (*natthikadiṭṭhi*) nicht mit dem Begriff *suññatā* (Leerheit), der sich in der Buddha-Lehre findet, verwechselt werden darf. Leerheit, richtig verstanden, beinhaltet immer noch Existenz, aber nichts, das als "Selbst" existieren würde. *Suññatā* ist Existenz oder Sein ohne *attā*. Alles ist leer/frei von einem "Selbst". Es liegt eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem nihilistischen Nichts und der Lehre von *suññatā*. *Natthikadiṭṭhi* mit *suññatā* zu vermischen und zu verwechseln heißt, den Buddhismus völlig mißzuverstehen.

Das ist ein Punkt, den wir genau betrachten sollten: Die drei Worte: *attā*, *anattā*, und *nirattā* besitzen völlig unterschiedliche Bedeutungen. Versucht diese drei Worte zu verstehen, dann

werdet ihr alles Vorangegangene verstehen. Bitte überdenkt das eben Gesagte, bis ihr die drei Lehrmeinungen, die zu diesem Thema vertreten werden, klar unterscheiden könnt.

Nun kommen wir zu der Frage, was ist *anattā*? Was sind das für Dinge, die *anattā* sind? Das erste ist der Körper-Geist-Komplex. Der Körper ist ein physisches Ding, das seine verschiedenen Funktionen erfüllt. Er kann alle lebensnotwendigen Funktionen ausführen, ohne ein "Selbst" zu benötigen. Wenn wir ein "Selbst" oder eine "Seele" in den Körper hineinprojizieren und denken, daß es ein *attā* gibt, ist das ein Mißverständnis. Tatsächlich ist es nur der Körper, der in allen dem Körper angemessenen Weisen funktioniert. Er ist Reizen gegenüber empfindlich, so wie es einem mit einem Nervensystem ausgestatteten Körper entspricht.

Auch der Geist kann alle Geistespflichten erfüllen, ohne ein *attā*, ein "Selbst", eine "Seele" oder ein *atman* zu benötigen. Seine Natur ist es, zu denken und zu fühlen. Die Bedeutung von Allem läßt sich auf *citta* zurückführen. Jeglicher Sinn und jeglicher Wert liegt im Geist-Herz, denn alle Dinge müssen durch den *citta* erfahren werden. Wegen dieser zentralen Stellung des Geistes, gibt es jene die behaupten, daß *citta* das "Selbst" sei.<sup>75</sup>

Das Geist-Herz kann seine Aufgaben alleine, entsprechend seiner ursächlichen Bedingtheiten erfüllen. Es ist zur Bewußtheit und zum Erfüllen all seiner Funktionen fähig, denn wurde der

---

<sup>75</sup> "Bhikkhus, der nichtbelehrte Weltling kann vom Körper (als einem Selbst) ent-täuscht werden, er kann ihm gegenüber leidenschaftslos werden und sich von ihm freimachen(...). Aber von dem, was Geist genannt wird, geistige Vorgänge und Bewußtsein, dabei ist er nicht im Stande, nicht bezaubert zu werden, dem gegenüber kann er nicht leidenschaftslos werden. Und warum? Denn seit langer Zeit, Bhikkhus, hat sich der unbelehrte Weltling daran (als seinem Selbst) festgehalten, hat es sich zu eigen gemacht und dementsprechend falsch aufgefaßt: "Das ist mein, das bin Ich, das ist mein Selbst."" (S 12,61)

Geist von der Natur aufgebaut. Aber obwohl *citta* so viele Dinge tun kann, sind alle diese Funktionen "nur so" (*tathāta*), sie sind nur was sie sind, natürliche Funktionen. Es ist kein "Selbst" in ihnen zu finden.

Körper und Geist funktionieren wunderbar aus sich selbst heraus. Es besteht kein Bedarf für ein drittes Ding - dieses Ding, das wir "Selbst" nennen - das den Körper-Geist vermeintlich in Besitz nimmt und kontrolliert. Deshalb sind der Körper und der Geist Nicht-Selbst, sie sind *anattā*.

Kommen wir nun zu dem Wort "Leben". Wir können das Leben wie oben in Körper und Geist (*nāma-rūpa*) zweiteilen und erkennen, daß beide Teile *anattā* sind. Oder, wir können das Leben fünfteilen, es in die fünf *khandha* (Daseinsgruppen) aufgliedern, auch dann ist jede von ihnen *anattā*. *Rūpa*, dieser Körper, ist *anattā*. Das Geist-Herz wird vierfach unterteilt: Da gibt es *vedanā* (Gefühl), das *anattā* ist. Es fühlt von alleine, entsprechend der Bedeutung von *vedanā*, mit der Wertigkeit von *vedanā*. *Saññā* (Wiedererkennen, Wahrnehmung) nimmt aus sich selbst heraus, von alleine, wahr. Das, was als *sankhāra* (Gedankenformationen, Zusammenbauungen) bezeichnet wird, kann von alleine denken und sich etwas vorstellen. *Vīññāna* (Sinnes-Bewußtsein) ist von selbst bewußt. Diese vier Dinge sind rein geistig, jedoch sind auch sie immer noch *anattā*.

Jeder Aspekt des Lebens den wir erwähnt haben, sei er geistig oder körperlich, gleich um welches *khandha* es sich auch immer handeln mag, er birgt in sich eine Wirksamkeit, einen Mechanismus oder eine Qualität, die es ihm erlaubt zu tun, was immer er auch tut. Sie alle können ihre Funktionen von selbst erfüllen, also brauchen sie kein *attā*, das sich einmischt. Erlaubt uns ein greifbares Beispiel dafür zu geben, wie materielle Dinge aus sich selbst heraus, mittels ihres eigenen Nervensystems, fühlen können. Eine bestimmte Mimosenart, die ihr wahrscheinlich gesehen habt (sie wächst hier überall), breitet, wenn sie sich öffnet, ihre Blättchen voll aus wie die Finger einer offenen Hand. Berühre sie mit deiner Hand, und die Blätt-

chen schließen sich, falten sich zusammen wie die Seiten eines Buches. Diese grasähnliche Pflanze kann sich von ganz alleine schließen. Obwohl sie ganz und gar Materie ist, hat sie doch einen Mechanismus, der auf Berührung reagieren kann. Sie schließt sich ganz so als ob sie fühlen könnte. Diejenigen die an *attā* glauben, glauben, daß ein *attā* oder *atman* in dieser Pflanze ist. Der Buddhismus jedoch behauptet, daß sich darin kein *attā* befindet, daß sie Nicht-*attā* ist. Sie hat lediglich eine natürliche Wirksamkeit in sich, die ihr erlaubt sich auf die ihr eigene Weise zu verhalten. So ist es auf jeder Daseinsebene von der niedrigsten materiellen Lebensform bis zur höchsten geistigen, keine benötigt ein *attā* um ihre Funktion erfüllen zu können. Jedenfalls kann man nicht mehr von Buddhismus sprechen, wenn man an die Existenz von *attā* in irgendeiner Form in irgend etwas Seiendem glaubt - das ist dann Animismus.

Nun kommen wir zu einigen weiteren wichtigen Fragen. Erstens, wenn es kein "Selbst" gibt, was ist dann das, was wir "Person" nennen? Wir können sagen, daß es sich bei der "Person" um eine Ansammlung von Zutaten handelt, oder daß die "Person" -wir- aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist. Wir können wie oben von Körper und Geist, den zwei Hauptzutaten, sprechen. Wir können auch von den fünf *khandha* sprechen: Körper, Gefühl, Wiedererkennen, Gedankenformationen und Sinnesbewußtsein. Wir können die "Person" auch anhand der physischen und nicht-physischen Elemente (*dhātu*) besprechen. Was wir "Person" nennen, sind nichts als diese Zutaten und Bestandteile. Sie alle sind *anattā*. Wenn keines dieser Bestandteile, Daseinsgruppen oder Elemente, ein "Selbst" ist, dann ist auch eine Kombination aus ihnen kein "Selbst". Das reine Vorhandensein einer Ansammlung von Dingen die für kurze Zeit zusammenhalten heißt nicht noch nicht, daß darin ein "Selbst" zu finden ist.

Die zweite Frage ist: Wenn es kein Selbst gibt, wer handelt dann? Wer bringt alle diese körperlichen, sprachlichen und geistigen *kamma* (gewollte Handlungen) hervor und empfängt

die Resultate dieser Handlungen (*kamma-vipāka*)? Wer erfährt Glück und *dukkha*? Der "WER" ist "NIEMAND"? Es besteht gar kein Bedarf für irgend jemand. Tatsächlich brauchen wir das Wort "wer" überhaupt nicht benutzen. Der Geist kann fühlen, gewahr sein und denken. Er hat seine Bedürfnisse und kann den Körper sich entsprechend bewegen oder den Mund entsprechend reden lassen. Der Geist denkt und als Ergebnis dieses Denkens kommt es zu einer Handlung: Eine physische, verbale oder mentale Handlung (*kamma*) findet statt. Der Geist, der denkt ist kein "Selbst", der Körper, der sich bewegt ist kein "Selbst", der Mund, der spricht ist kein "Selbst", also sind auch diese Handlungen durch kein "Selbst" verursacht. Die Aktion findet wirklich statt, aber ohne ein handelndes "Selbst". Dann erfolgt eine Reaktion, die als *kamma-vipāka* (Früchte der Handlung) auftritt. Wenn sie irgend etwas beeinflusst, dann ist nur dieses beeinflusste Etwas, und nicht ein "Selbst", der Empfänger der Früchte von *kamma*. In Wirklichkeit aber, wenn wir korrekt und geradeheraus sprechen, gibt es niemand, der das Resultat von *kamma* empfängt. Obwohl eine Reaktion eintritt, geschieht sie dem nächsten "Ding". Es ist ein Prozess, in dem eine Sache oder ein Ereignis das Nächste bedingt.

Wenn wir genau hinschauen sehen wir, daß es einen Geist gibt der denkt, der die Absicht, die hinter einer Handlung steht, hat. Die Reaktion auf diese Handlung wird jedoch von einem anderen Geist erfahren. Von einem Moment zum nächsten, unterscheidet sich ein Geisteszustand völlig vom darauffolgenden. Es ist niemals der selbe Geist, geschweige denn ein "Selbst" oder ein "Jemand". DIESER *citta* ist der Verursacher von *kamma*; die Frucht, das Ergebnis von *kamma* erntet JENER *citta*. Es ist nicht mehr der selbe *citta*. Ohne irgendein wie auch immer geartetes *attā* kann der *citta* handeln und die Frucht der Handlung erfahren. Gleich ob das als freudvoll (*sukha*) oder leidvoll (*dukkha*) erfahren wird, es ist

nur der Geist, der es erfährt. Wiederum ist kein "Selbst" von Nöten, Erleben findet einfach statt.<sup>76</sup>

Im Einklang mit den buddhistischen Prinzipien können wir sagen: "Niemand macht *kamma*." Obwohl eine Handlung stattfindet, gibt es niemand, der sie ausführt. Niemand erfährt ihre Auswirkungen. Niemand ist der Glückliche oder der Unglückliche. Es ist einfach nur ein *citta* in Verbindung mit einem Körper vorhanden; das ist alles, was für eine Erfahrung nötig ist. Und das alles ist Nicht-Selbst.

Nun kommen wir zur dritten Frage, die oft gestellt wird: "Wenn es kein *attā* gibt, wer oder was wird dann wiedergeboren?" Ihr müßt entschuldigen, wenn wir uns nun gezwungen sehen, grobe Worte zu gebrauchen, aber diese Frage ist absurd und verrückt. Im Buddhismus ergibt es keinen Sinn, so etwas zu fragen. Es gibt im Buddhismus keinen Platz dafür. Wenn ihr fragt was wiedergeboren wird, ist das die verrückteste und blödsinnigste Frage die es gibt. Wenn es hier und jetzt keine Seele, keine Person, kein Selbst, kein *attā* gibt, wie könnte es dann irgendein "wer" oder "was", einen "Jemand", geben, der wiedergeboren wird? Also ist es unmöglich zu fragen, "wer wird wiedergeboren?". Deshalb kommt die Wiedergeburt der selben "Person", eines "Ich's" oder "Du's" (und darum geht es bei der Reinkarnation) in Wirklichkeit nicht vor. Aber die Geburt von verschiedenen Dingen (*nāma-rūpa; khandha; dhātu*) findet die ganze Zeit statt. Sie geschieht oft und andauernd, aber Wiedergeburt oder Reinkarnation findet nicht statt. Wenn alles *anatta* ist, gibt es nichts, was wiedergeboren werden könnte. Es

---

<sup>76</sup> "Mit der Grundprämisse, daß Gefühl und Selbst ein und dasselbe sind, geht die fest ergriffene Vorstellung einher, daß Glück und Leid selbst verursacht sind. Das lehre ich nicht.

Glaubt man aber, daß Gefühl eines ist und Selbst ein anderes, hängt man an der Vorstellung, daß Glück und Leid von äußeren Faktoren herrühren. Auch das lehre ich nicht. Der *Tathāgata* vermeidet diese Extreme und legt eine ausgewogene Lehre dar: Mit Unwissenheit als Ursache kommt es zu Gestaltungen (...)" (S 12, 18)

gibt Geburt, Geburt, Geburt - natürlich, das ist offensichtlich. Geburt findet die ganze Zeit statt, aber es ist nie die selbe Person, die ein zweites Mal geboren wird. Jede Geburt ist neu. Es gibt also Geburt, endlos, dauernd, aber wir werden sie nicht Wieder-geburt oder Re-inkarnation nennen.<sup>77</sup>

Betrachten wir die Bedeutung des Wortes "Geburt". Geburt (*jāti*) ist ein wichtiges Wort, das wir kaum verstehen. Es gibt drei Arten von Geburt. Die erste ist die Geburt, die jeder kennt: physische Geburt. Der Körper wird aus der Gebärmutter herausgeboren und wird älter und älter, stirbt und wird in einen Sarg gelegt. Das ist physische Geburt, die zu physischem Tod führt.

Die zweite Art Geburt ist geistig. Sie geschieht im Geist, dem Strom der bedingten Entstehung folgend. Jeder "Ich"-Gedanke der entsteht: "Ich bin", "Ich tue", "Ich handle", "Ich habe", "Ich besitze", "Ich will", "Ich bekomme", "Ich existiere"; - ist eine Geburt. Dies ist die Geburt von *upādāna* (Ergreifen und Festhalten), entlang des Verlaufs von *paṭicca-samuppāda* (Bedingte Zusammenentstehung), die Geburt des Ego. Das ist die geistige oder spirituelle Geburt.

Die dritte Art Geburt ist für die meisten Menschen sehr schwer zu verstehen. Sie findet statt, wenn eine der *āyatana* (Sinnesgrundlagen) die ihr zugehörige Funktion erfüllt. Eine Funktion erfüllen bedeutet: "Dieses Ding ist geboren". Es kann sein, daß Ihr nicht versteht, daß, das Auge dann geboren wird, wenn es die Funktion des Sehens erfüllt. Wenn das Auge aufhört, zu funktionieren, vergeht das Auge. Wenn das Ohr seine Funktion erfüllt, ist das Ohr geboren; wenn das Erfüllen der Funktion aufhört, vergeht das Ohr. Es ist das gleiche mit der Nase, der Zunge, dem Körper und dem Geist. Das ist das Entstehen und Vergehen der *āyatanika-dhammā*. Wann immer

---

<sup>77</sup> Bhikkhu Ñāṇananda: "Geburt" ist im weitesten Sinne nach der *Ariyapariyesanā Sutta* (M 26) sogar auf "Gold und Silber" (*jātarūparajataṇi*) anwendbar, denn alle "Bezüge" (*upadhī*) sind der Geburt unterworfen (*Jātidhammā h'ete bhikkhave upaddhayo* - M 26).

etwas seine Funktion erfüllt, wird es geboren, und wenn es nicht länger in Aktion ist, dann vergeht es, hört es auf. Jedesmal, wenn das Auge funktioniert und vergeht und dann wieder funktioniert, ist es ein anderes Auge. Könnt ihr sehen, wie das physische Auge selbst von einer Funktionstätigkeit zur nächsten nicht das selbe Auge ist? Wie es nie das selbe Ohr, nie das selbe Nervensystem ist? Alle diese Dinge geschehen auf diese Weise, aber jedes Mal, wenn es zu einer Geburt kommt, wird ein anderes Ding geboren. Es sind nur diese Funktionen, diese Prozesse, diese Aktivitäten, die wieder und wieder geschehen. Jedoch gibt es kein gleichbleibendes, alles zusammenhaltendes Etwas, das wir Selbst nennen könnten. Es gibt diese drei Arten der Geburt, nichtsdestotrotz sind sie nie die Geburt der selben Person oder des elben Dinges. Daher kann es auch keine "Wieder-Geburt" geben. Bitte macht euch mit diesen drei Arten der Geburt vertraut: die physische Geburt, die geistige Geburt durch Anhaften und schließlich die dritte Art der Geburt, die geschieht, wann immer eine Sinnesfunktion stattfindet.

Da wir gerade dabei sind laßt uns gleich noch eine Anmerkung machen: Es gibt auch keine "Wesen" (*satta*). Was wir "Wesen" nennen, ist eine rein momentane Gruppierung, die keinen Bestand hat. Sie hat keine unabhängige Realität und ist nur ein Strom oder Prozeß von Ursachen und Auswirkungen, die wir die "bedingte Entstehung 'keines Wesens'" nennen könnten. Der Buddhismus lehrt die bedingte Entstehung. Ein Prozeß von Ursache und Wirkung, von Dingen, die pausenlos aus Ursachen entstehen, die wiederum von vorhergehenden Ursachen abhängig waren. Ein im Fluß befindlicher, sich weiter und weiter entfaltender Prozeß. Also ist der Buddhismus die Lehre von "niemand", die Lehre von keinem "Wesen", von "keiner Person". Es gibt keine "Person", die leben könnte oder sterben könnte oder wiedergeboren werden könnte. Es gibt nur die Gruppierung von Körper und Geist, oder von den fünf *khandha*, oder wie ihr es auch nennen wollt. Aber diese Gruppierungen, die gemäß von Ursache und Wirkung, zeitlich begrenzt in



Erscheinung treten, sind kein "Selbst". Das Leben funktioniert so nicht.

Es gibt Menschen die glauben, daß es eine "Seele" gibt, die als eine bestimmte "Person" geboren wird. Wenn der Körper stirbt, stirbt dieses "Ding" angeblich nicht sondern wird erneut geboren. Für die meisten Menschen ist das die Grundlage ihres Glaubens. Die upanishadischen Texte behaupteten dies. Im Buddhismus jedoch gibt es diese Vorstellung nicht. Der Buddhismus glaubt nicht, daß es ein "Selbst" oder eine "Seele" gibt, die verschiedene Geburten und Tode durchläuft. Die Wiedergeburt dieser oder jener "Person" findet nicht statt, weil eine "Person" nie existiert hat.

Der Buddha verbot seinen Schülern, daran zu glauben, daß sich das Bewußtsein, ein "Geist", eine "Seele" (*viññāna*), sich durch Geburt verkörpert: "*Paveritam viññānam samsāritam cavitam*. - Sagt nicht, dieses Bewußtsein wird geboren."<sup>78</sup>

Leider finden sich auch im *tipīṭaka* (Kanon buddhistischer Schriften) selbst Stellen, die sagen "diese Person wurde geboren", an diesem oder jenem Ort. Wenn ihr auf solche Widersprüche trifft, müßt Ihr selbst herausfinden, welches Verständnis das richtige ist. Den Hauptprinzipien zufolge gibt es kein *attā*.<sup>79</sup>

Man kann nicht wirklich von körperlicher Geburt als Wiedergeburt sprechen. Von der geistigen Geburt kann man

---

<sup>78</sup> M 38

<sup>79</sup> Entsprechend der Kapazität seiner Zuhörer wählte der Buddha unterschiedliche Erklärungsebenen. So sagt er beispielsweise in S 36,4: "Der unerfahrene gewöhnliche Mensch, ihr Bhikkhus, redet also: "Am Grunde des Ozeans ist der bodenlose Abgrund des Höllenfeuers." Das aber, ihr Bhikkhus, wird vom unerfahrenen gewöhnlichen Menschen gesagt und ist nicht wahr und gibt es nicht. Das, ihr Bhikkhus, ist vielmehr eine Bezeichnung für schmerzliche körperliche Gefühle."

auch nicht als Wiedergeburt sprechen, weil es immer die Geburt eines anderen *citta* ist. Auch die funktionale Geburt der *āyatana* ist keine Wiedergeburt. Denn das Auge zum Beispiel, das in diesem Moment eine Form sieht, und das Auge, das im nächsten Moment eine Form sieht, nicht das selbe Auge. Es ist darin keine bleibende Essenz oder ein "Selbst" zu finden. Es gibt kein "neu" und kein "wiederholen"; es gibt nur die *hetu-paccaya* (Ursachen und Bedingungen) die zu einer gegebenen Zeit bestehen und dann findet Geburt statt. Nur wenn die entsprechenden *hetu-paccaya* vorhanden sind, kommt es zu einer Geburt. Hundert Geburten, tausend, zehntausend, eine Million Geburten finden statt, aber nie von der selben Person. Nie von dem selben *attā*, nie von dem selben Ding. Das ist die Nicht-Existenz der Wiedergeburt.

Nun kommen wir zum wichtigsten Aspekt bei diesem Thema. Der Buddha sagte: "Ich lehre nur eines: *Dukkha* und das Erlöschen von *dukkha*". Darum handelt es sich bei all den Lehren: *Dukkha* und das Erlöschen von *dukkha*. Buddha sprach nicht von anderen Dingen. Ob es Wiedergeburt gibt oder nicht, ist nicht die entscheidende Frage. Ist man erst einmal hier und jetzt geboren, ist man mit *dukkha* konfrontiert und das muß gelöscht werden. Sogar wenn du wiedergeboren würdest, wäre *dukkha* wie es ist, und müßte dementsprechend auch gelöscht werden. Sprech darüber, wie *dukkha* entsteht und wie *dukkha* gelöscht wird. Das ist genug.

Aus diesem einen und einzigen Grund lehrte der Buddha *anattā*. Wenn *anattā* vollständig verstanden wurde, gibt es kein *dukkha* mehr. Wenn es kein *attā* gibt, wird *dukkha* nicht mehr geboren. Die Lehre von *anattā* ist von grundlegender Bedeutung für das Ende von *dukkha*. Diskussionen darüber, ob es Wiedergeburt gibt oder nicht, sind reine Zeitverschwendung. Ob "es" geboren werden wird oder nicht, diese unerledigte Angelegenheit des Löschens von *dukkha*, bleibt nach wie vor bestehen. Deshalb ist es besser statt dessen über das Erlöschen von *dukkha* zu sprechen. Dieses Erlöschen von *dukkha*

ist nichts anderes als die Erkenntnis der Tatsache, daß es kein *attā* gibt, ist das Verständnis, daß alles *anattā* ist.

## Anattā und/oder Wiedergeburt - Erklärungsmodelle

### Viriya<sup>80</sup>

In den Suttan finden sich Stellen, die sich auf unterschiedliche Erklärungsmodelle des Themenkreises *kamma*, Wiedergeburt und *anattā* beziehen. Offensichtlich wählte der Buddha jeweils das der Zuhörerschaft angemessene Modell. Es ist nicht leicht sie auseinanderzuhalten, jedoch kommt man kaum um dieses Bemühen herum, will man sich nicht in Verwirrung oder fruchtlosen "Dhammadiskussionen" verstricken.

Entsprechend des Blickwinkels, dem des Weltlings, dem des Lernenden oder dem des Arahant, wird das eine oder andere dieser Modelle verständlich und ansprechend erscheinen und praktischen Nutzen besitzen. Jedes ist auf seiner Ebene stimmig und kann mit Zitaten aus den Suttan untermauert werden.

Die einfachste Erklärung, die vor allem für die ethische Verantwortlichkeit und als Ansporn "Gutes" zu tun und "Böses" zu unterlassen von Bedeutung ist, ist die Annahme der **intermittierenden Existenz** einer "Persönlichkeit". Dabei geht man davon aus, daß jede Existenz durch die ihr vorangegangene bedingt ist. Individuelle, qualitativ bestimmende Faktoren, also die Art des Wollens, bedingen die nächste Wiedergeburt. Taten sind für den Täter kammisch bindend. Es ist wie bei aufeinandergetürmten Würfeln: Jeder Würfel ist separat, trägt aber den nächsthöheren und ist mit ihm funktional verbunden.

---

<sup>80</sup> Opanayiko II - Ein Lehrer der Tat, BGM 2008

Zwischen den Würfeln besteht keine Identität sondern Bedingtheit.

In diesem Zusammenhang ist die Übersetzung von *punabhava* (erneutes Werden) mit Wiedergeburt noch halbwegs akzeptabel.<sup>81</sup>

Beim Modell des "Daseinsprozesses", dem "Strom des Werdens" oder dem "**individuellen Bewußtseinsstrom**" wird das schon schwierig. In einem Strom des Werdens geschehen Geburt und Tod logischerweise in einem unablässigen Veränderungsprozeß.

Man unterscheidet hier zwischen Kontinuität und Identität wie in den Beispielen des Milindapañha: Die Flamme welche die Nacht hindurch brennt; der Embryo der zu einem alten Mann wird; eine Mutter am Beginn und am Ende der Schwangerschaft; eine Flamme die von Kerze zu Kerze weitergegeben wird; ein Vers der von Lehrer zu Schüler weitergegeben wird). Das sind schöne Beispiele und gute Argumente gegen die Theorie einer unveränderlichen Seelentransmigration und schon von "höherer Ordnung" als die Vorstellung einer intermittierenden Existenz. Nur ist dieses "individuelle Bewußtseinskontinuum, das die Existenzen überbrückt und in welchem ständig dahinschwindende Bewußtseinseinheiten von Kausalzusammenhängen zu einem Bewußtseinsstrom verschmolzen werden" (Bhikkhu Bodhi), immer noch selbstidentisch und kann somit als ein "Selbst" unter vielen angesehen werden.

Auf der nächsten Kausalitätsschicht, der nächsthöheren Erklärungsebene, greift das Modell des *paṭiccasamupāda* (Gesetz der bedingten Zusammenentstehung).<sup>82</sup> Hier erledigt sich das

---

<sup>81</sup> Andere sinnverwandte Begriffe sind: *Upapatti* (Wiedererscheinen), *uppajjati* (Geborenwerden, Entstehen) und *pubbenivasa* (vorheriger Verweilort).

<sup>82</sup> "Wenn dieses ist, kommt jenes zustande; mit der Entstehung von diesem entsteht jenes."

"Problem der Wiedergeburt" von ganz alleine. *Paṭiccasamupāda* erklärt in der Dhammasprache die Unmöglichkeit von *attā* und folglich auch der Wiedergeburt. Was geschieht ist ein weder zeitlich noch räumlich lineares Geschehen gegenseitiger Bedingtheit. Ein wechselseitiges Zusammenentstehen, Zusammenbestehen, Zusammenvergehen von Zubereitungen, Zusammenbrauungen (*saṅkhāra*) im "Jetzt", nicht unterteilt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Greifen wir zur Verdeutlichung drei Faktoren heraus die ständig "erneut werden" (*punabhava*): 1. Der Körper mit jeder

---

Wenn dieses nicht ist, kommt jenes nicht zustande;  
mit der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben.  
Das bedeutet: Durch Nicht-Wissen als Bedingung kommen Gestaltungen zustande; durch Gestaltungen als Bedingung – Bewußtsein; durch Bewußtsein als Bedingung - Name-und-Form; durch Name-und-Form als Bedingung - die sechs Sinnesgebiete, durch die sechs Sinnesgebiete als Bedingung - Kontakt; durch Kontakt als Bedingung - Gefühl; durch Gefühl als Bedingung - Begehren; durch Begehren als Bedingung - Aufgreifen; durch Aufgreifen als Bedingung - Werden; durch Werden als Bedingung - Geburt; durch Geburt als Bedingung entstehen Altern und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung. So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.

Durch das restlose Verschwinden und die Aufhebung eben jenes Nicht-Wissens kommt die Aufhebung der Gestaltungen zustande; durch die Aufhebung der Gestaltungen - die Aufhebung des Bewußtseins; durch die Aufhebung des Bewußtseins - die Aufhebung von Name-und-Form; durch die Aufhebung von Name-und-Form - die Aufhebung der sechs Sinnesgebiete; durch die Aufhebung der sechs Sinnesgebiete - die Aufhebung des Kontakts; durch die Aufhebung des Kontakts - die Aufhebung des Gefühls; durch die Aufhebung des Gefühls - die Aufhebung des Begehrens; durch die Aufhebung des Begehrens - die Aufhebung des Aufgreifens; durch die Aufhebung des Aufgreifens - die Aufhebung des Werdens; durch die Aufhebung des Werdens - die Aufhebung der Geburt; durch die Aufhebung der Geburt werden Altern, Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande." M 115

Tatabsicht, durch ihren Einfluß auf die vegetativen Abläufe. 2. Der Ich-Gedanke – "Ich will", "Ich handle" etc. mit jeder Willensregung 3. Der Sinnesbereich (*āyatana*) der gerade seine Funktion erfüllt. Sprachlich müssen diese Vorgänge natürlich linear beschrieben werden, was dazu verführt, im festen Glauben an die Wiedergeburt, *paṭiccasamupāda* in das Korsett einer leicht verständlichen Drei-Leben-Theorie zu zwängen.

Für den Arahāt schließlich gibt es weder *attā* noch *anattā*! Er erlebt *Nibbāna*, nicht *anattā*!

In der Kevaddha Sutta wird gefragt: "Wo gehen die vier Haupt-Erscheinungsmuster - Erde, Wasser, Feuer und Luft ohne Überrest unter?" Der Buddha weist darauf hin, daß die Frage so nicht gestellt werden kann. Als beantwortbare Frage sollte sie folgendermaßen formuliert werden: "Wo bekommt Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Anhaltspunkt? Wo gehen lang und kurz, groß und klein, günstig und ungünstig und das Benennende und Benannte ohne Überrest unter?"

Wir strukturieren unsere Wahrnehmung, unser Bewußtsein, durch Benennungen polar (gut-schlecht, lang-kurz, *attā-anattā*) um sinnvoll damit umgehen zu können. Benennungen aber täuschen uns ihre handfeste Realität und Beständigkeit nur vor. Sie erscheinen, bestehen und verschwinden. Darin unterscheiden sie sich nicht von den fünf Gruppen des Ergreifens (fünf *khandha* mit denen *attā* in Verbindung gebracht wird). Ganz anders aber der *asaṅkhata*-Zustand der Arahatschaft. Erscheinen, Verschwinden und Bestehen sind nur auf ein "Ding" eine "Person", oder ein "Selbst" anwendbar. Bei dem Arahāt sind diese Dinge aufgelöst, von daher sind Begriffe wie Erscheinen, Verschwinden und Bestehen nicht anwendbar. Sein Bewußtsein ist "benennungslos, unstrukturiert und alles erhellend", insofern als es nicht mehr von Benennungen und dadurch erzeugten Strukturen beeinflussbar ist. Nichts kann darin mehr einen Anhaltspunkt finden und die klare Sicht verstellen. Er benötigt für sich keine Erklärungsmodelle der Realität mehr – er IST.

## Die Wahrheit über die absolute Wahrheit

### **Bhikkhu Ñānavira Thera**<sup>83</sup>

Im Saṃyutta Nikāya 5, 10 finden wir diese Verse:

"Māra, der Böse:

- (1) Durch wen ist dieses Wesen geformt? Wer ist der Erschaffer dieses Wesens?
- (2) Wer ist dieses entstandene Wesen? Wer ist dieses Wesen, das aufhört zu sein?

Bhikkhuni Vajirā:

- (3) Warum beziehst du dich auf das Wesen, Māra, bist du in (falsche) Ansicht verstrickt?
- (4) Dies ist ein Haufen reiner Gestaltungen; hier ist kein Wesen zu finden.
- (5) So wie es für eine Verbindung von Teilen den Begriff Kutsche gibt,
- (6) Ebenso, wenn die Daseinsgruppen vorhanden sind, sagt die Konvention ein Wesen.

---

<sup>83</sup> Der englische Bhikkhu Ñānavira Thera beschreibt anhand der Worte einer erleuchteten Nonne die Perspektive des Weltlings, des edlen Schülers und des Erleuchteten - und er räumt mit einem weitverbreiteten Mißverständnis auf. Entnommen aus *Clearing the Path*, Colombo 1987, übersetzt und geringfügig bearbeitet von Mettiko Bhikkhu. Das grandiose Gesamtwerk Bhikkhu Ñānaviras liegt nun in der ausgezeichneten Übersetzung von Mettiko Bhikkhu vor: *Notizen zu Dhamma und andere Schriften*, Verlag Beyerlein&Steinschulte 2007, ISBN 978-3-931095-63-5.



- (7) Es ist nur *dukkha* (das Nicht-Zufriedenstellende, Leidhafte), das ins Dasein tritt, *dukkha*, das besteht und verschwindet.  
(8) Nichts außer *dukkha* tritt ins Dasein, nichts anderes als *dukkha* hört auf."

Wir wollen diese Verse etwas genauer betrachten.

### **Identifikation von Wesen und Selbst**

Die spekulativen Fragen in den ersten zwei Zeilen sind vom gleichen Schlag wie jene des nicht unterrichteten Weltlings in der Sabbāsava Sutta (M 2), die ihren Abschluß finden mit: Oder er ist innerlich über die Gegenwart verwirrt: Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Woher kam dieses Wesen? Wo wird es hingehen?

Das Wort "Wesen" (*satta*) findet sich in beiden Passagen, und deutlich erkennbar mit der gleichen Bedeutung. Der Weltling spekuliert über sich selbst und betrachtet sich in diesem Zusammenhang, mit einem gewissen Abstand, als ein Wesen; es ist ein Wesen, das auf die eine oder andere Weise als Selbst angenommen wird; denn der Weltling nimmt das, was ihm als sein Selbst erscheint, für bare Münze - er betrachtet sich selbst als ein Selbst. Es ist das Konzept des Weltlings von einem Wesen. Die dritte Zeile (die erste der Antwort an Māra) bestätigt dies; denn Māra wird gefragt, vielleicht ein wenig rhetorisch, warum er sich auf das Wesen bezieht, warum er diese Verstrickung in (falsche) Ansicht hat. Das Wesen ist eine Verstrickung in falsche Ansicht (*diṭṭhigata*), genau dann, wenn das Wesen auf irgendeine Weise als Selbst betrachtet wird; denn dies ist die Persönlichkeitsansicht (*sakkāyadiṭṭhī*), die Ansicht, man sei, und zwar im Wesentlichen jemand. (...)

## Daseinsgruppen gestalten Anhaftung

Sofort folgt ein Haufen reiner Gestaltungen; denn wenn das Wesen als Selbst zu betrachten Persönlichkeitsglaube ist, dann ist das so betrachtete Wesen die Persönlichkeit (*sakkāya*), und diese wiederum ist die fünf Daseinsgruppen der Anhaftung (*pancupādānakkhandha*, M 44). Und die fünf Daseinsgruppen der Anhaftung sind Gestaltungen (*sankhāra*), falls sie etwas sind, von dem etwas anderes abhängig ist. Was ist von ihnen abhängig?

"Die fünf Daseinsgruppen der Anhaftung, Freund Visākha, sind nicht einfach nur Anhaftung, aber es gibt auch keine Anhaftung getrennt von den fünf Daseinsgruppen der Anhaftung. Das, Freund Visākha, was in den fünf Daseinsgruppen der Anhaftung Gier und Begierde ist, das ist darin die Anhaftung." (M 44)

Anhaftung hängt also von den fünf Daseinsgruppen der Anhaftung ab (was wir auch aus der üblichen Formel der Bedingten Entstehung ersehen können). Und die fundamentale Anhaftung ist der Glaube an ein Selbst (*attāvada*). Vergleiche auch Khandha Saṃyutta; 9,1: "Wenn an Form angehaftet wird, gibt es "Ich bin", nicht wenn nicht angehaftet wird. Wenn an Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... Bewußtsein angehaftet wird, gibt es "Ich bin", nicht wenn nicht angehaftet wird."

## Die Sichtweise des edlen Schülers

Hier ist kein Wesen zu finden, bereitet jetzt keine Schwierigkeiten. Der Weltling nimmt sein offensichtliches Selbst für bare Münze und identifiziert sich mit dem Wesen: für ihn ist das Wesen das Selbst. Er sieht allerdings nicht, daß diese Identifikation abhängig ist von seiner Anhaftung an einem Glauben an ein Selbst (*attavādūpādāna*), und daß dieser ebenfalls vergänglich, gestaltet und bedingt entstanden ist; denn

würde er das sehen, würde die Anhaftung verschwinden und seine Täuschung wäre klar.

"Ebenso, Māgandiya, wenn ich dir das Dhamma darlegen würde: "Dies ist jene Gesundheit, dies ist jenes Nibbāna", könntest du Gesundheit kennen, könntest du Nibbana kennen. Mit dem Entstehen der Schauung würde das, was in den fünf Daseinsgruppen der Anhaftung Gier und Begierde ist, in dir überwunden. Darüberhinaus würde dir klar werden: "Lange Zeit in der Tat, bin ich von diesem Geist hintergangen, getäuscht und betrogen worden: Es war lediglich Form, an der ich angehaftet habe, lediglich Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewußtsein."" (M 75)

Mit dem Verschwinden des Glaubens an ein Selbst würde die Identifikation aufhören. Der edle Schüler (*ariyasāvaka*) dagegen sieht das Wesen als fünf Daseinsgruppen der Anhaftung; er sieht, daß Anhaftung von diesen fünf Daseinsgruppen der Anhaftung abhängig ist; und er sieht, daß der Weltling ein Opfer der Anhaftung ist und eine Fehlidentifikation vornimmt. Er sieht: Da das Wesen die fünf Daseinsgruppen der Anhaftung ist, kann es keinesfalls als Selbst identifiziert werden; wenn das möglich wäre, wäre Selbst vergänglich, gestaltet und bedingt entstanden; und der edle Schüler weiß direkt aus eigener Erfahrung, was beim Weltling nicht der Fall ist, daß die Wahrnehmung einer Selbstheit, einer inhärenten Kontrolle über die Dinge, und die Wahrnehmung von Vergänglichkeit inkompatibel sind. Daher heißt "hier ist kein Wesen zu finden" einfach, in diesem Haufen reiner Gestaltungen ist kein Wesen zu finden, so wie es sich der Weltling als Selbst vorstellt. Die Alagaddūpama Sutta (M 22) hat: "Da, ihr Mönche, Selbst und was einem Selbst gehört wahrhaftig und tatsächlich nicht zu finden ist ...", und die Bedeutung ist dieselbe. Die Worte wahrhaftig und tatsächlich bedeuten in der (richtigen) Ansicht des edlen Schülers, der Bedingte Entstehung und ihr Aufhören sieht.

## Das Ende der Illusion

Die nächsten zwei Zeilen (5 und 6) enthalten das Gleichnis von der Kutsche. So wie das Wort "Kutsche" der Name für eine Verbindung von Teilen ist, spricht der normale Sprachgebrauch von einem Wesen, wenn die Daseinsgruppen anwesend sind. Was ist der Zweck dieses Gleichnisses? Angesichts dessen, was oben gesagt wurde, ist die Antwort nicht schwierig. Der nicht unterrichtete Weltling sieht deutlich genug, daß eine Kutsche eine Verbindung von Teilen ist: was er nicht sieht, ist daß das Wesen eine Verbindung von Daseinsgruppen ist, und zwar deswegen, weil er es als Selbst betrachtet. Für den Weltling existiert das "Wesen" so wie ein "Selbst" existiert, nämlich als ein außerhalb der Zeit stehendes monolithisches Ganzes ("Selbst" könnte niemals aus Teilen bestehen oder Teil von etwas sein). Das Gleichnis zeigt ihm seinen Irrtum auf, indem es darauf hinweist, daß ein Wesen so existiert, wie eine Kutsche existiert, nämlich als in der Zeit stehender Komplex von Einzelteilen. Wenn er dies erkennt, betrachtet er das Wesen nicht mehr als Selbst, und mit dem Aufgeben der Persönlichkeitsansicht hört er auf, ein Weltling zu sein.

Die letzten zwei Zeilen können kurz erörtert werden. Es liegt in der Natur der fünf Daseinsgruppen der Anhaftung, auf die eine oder andere Art darauf zu drängen, als Selbst anerkannt zu werden; aber der edle Schüler mit seiner Wahrnehmung der Vergänglichkeit kann keine Rücksicht mehr auf ihr ständiges Drängeln nehmen; denn bei einer Herrschaft über Dinge - das ist, was Selbstheit zu sein behauptet - bei einer Herrschaft über Dinge, bei der man erkennt, daß sie ständig von Vergänglichkeit unterminiert wird, erkennt man sofort auch, daß es sich keinesfalls um Herrschaft handelt, sondern um eine falsche Sicherheit, die stets in Betrug endet. Und das ist *dukkha*. Wenn also die Anhaftung an den Glauben an ein Selbst entfernt worden ist, bleibt die richtige Ansicht übrig, daß es nur *dukkha* ist, das entsteht, und *dukkha*, das vergeht. (...)

## Die Individualität des Erleuchteten

Die Frage taucht auf, ob das Wort "*satta*", das wir mit "Wesen" übersetzt haben, benutzt werden kann, um einen Arahant zu bezeichnen. Sobald klar ist, daß mit richtiger Ansicht nichts zu finden ist, das als Selbst identifiziert werden kann, wird die Anwendung des Wortes Wesen zu einer Frage des Sprachgebrauchs. Ist Wesen einfach nur fünf Daseinsgruppen der Anhaftung (*pancupādānakkhandha*) - in diesem Fall gleichbedeutend mit Persönlichkeit (*sakkāya*) - oder kann es auch auf die fünf Daseinsgruppen (*pancakkhandha*) angewendet werden, wie es die sechste Verszeile möglicherweise nahelegt? Wenn letzteres der Fall ist, dann ist es (zumindest was Götter und Menschen betrifft) gleichbedeutend mit dem Begriff Individuum (*puggala*), der ganz sicher in den Suttas benutzt wird, wenn es um einen Arahant geht (der der erste unter den acht edlen Individuen, *atthapurisapuggala*, ist); ein Arahant, der im ganz offensichtlichen Sinne als ein bestimmter Satz von fünf Daseinsgruppen, im Gegensatz zu allen anderen, verstanden werden kann; ein Arahant ist ein Individuum in dem Sinne, daß ein Arahant von einem anderen unterschieden werden kann. Diese Frage zu beantworten ist keine Angelegenheit von großer Wichtigkeit. Es ist unendlich viel wichtiger zu verstehen, daß der Weltling jegliches verwendete Wort dieser Art falsch auffassen wird (*attā*/Selbst; *bhuta*/Lebewesen; *pāna*/Lebendiges; *sakkāya*/Person, Jemand; *purisa*/Mann; *mānussa*/Mensch usw.) und der edle Schüler nicht.

## Das Konzept von der höchsten Wahrheit ...

Es ist gut möglich, daß die Idee von *paramattha sacca*, Wahrheit im höchsten, ultimativen oder absoluten Sinn schon vor der Zeit der Milindapañha (Fragen des König Milinda) existierte; aber ihre Anwendung dort (Teil II, Kap. 1) ist so klar und eindeutig, daß jenes Buch der Ausgangspunkt für jegliche Diskussion darüber ist. Die Passage zitiert die beiden Zeilen

(5 und 6), die das Gleichnis von der Kutsche enthalten. Sie werden benutzt, um das folgende Argument zu rechtfertigen: Das Wort "Kutsche" ist der konventionelle Name für eine Verbindung von Teilen; aber wenn jedes einzelne Teil für sich untersucht wird, kann von keinem der Teile gesagt werden, es sei die Kutsche, auch finden wir keine Kutsche in der Summe der Teile, und wir finden auch keine Kutsche außerhalb der Teile. Daher, im höchsten Sinne, existiert gar keine Kutsche. Auf ähnliche Weise ist ein Individuum (das Wort *puggala* wird benutzt) nur ein konventioneller Name für eine Verbindung von Teilen (sowohl Körperteile als auch Daseinsgruppen), und im höchsten Sinne existiert gar kein Individuum. Das ist alles.

### **... und seine Widersprüchlichkeit**

Wir wollen zuerst die Gültigkeit des Arguments betrachten. Wenn eine Kutsche in ihre Teile zerlegt wird, und man zeigt einem Menschen nacheinander die Teile, jedesmal mit der Frage, "Ist dies eine Kutsche?", so ist es offensichtlich, daß er jedesmal "Nein" sagen wird. Und wenn man diese Teile zu einem Haufen auftürmt und man ihm den Haufen zeigt, dann wird er ebenfalls sagen, da sei keine Kutsche. Wenn man ihn schließlich fragt, ob er von diesen Teilen abgesehen irgendeine Kutsche sehe, wird er immer noch "Nein" sagen. Aber nun einmal angenommen, man zeigt ihm diese Teile, auf eine Weise zusammengebaut, daß das Ganze benutzt werden kann, um einen Menschen von Ort zu Ort zu befördern; wenn er gefragt wird, wird er zweifellos behaupten, daß da eine Kutsche ist, daß die Kutsche existiert. Dem Argument zufolge sprach der Mann im konventionellen Sinne, als er die Existenz der Kutsche behauptete, und im höchsten Sinne, als er sie abstritt. Aber ganz offensichtlich benutzt der Mensch (der keine Übung in solchen Subtilitäten hat) die ganze Zeit gewöhnliche, konventionelle Sprache; und der Grund für den Unterschied zwischen seinen beiden Aussagen findet sich in der Tatsache,

daß ihm bei einer Gelegenheit eine Kutsche gezeigt wurde, und bei den anderen Gelegenheiten nicht.

Wenn eine Kutsche in ihre Teile zerlegt wird (selbst in der Vorstellung), hört sie auf, eine Kutsche zu sein; denn eine Kutsche ist, genau gesagt, ein Fahrzeug, und ein Haufen von Komponenten ist kein Fahrzeug - es ist ein Haufen von Komponenten. (Wenn man dem Menschen einen Haufen von Komponenten zeigt und fragt, "Ist dies ein Haufen von Komponenten?", so wird er "Ja" sagen.) Mit anderen Worten, eine Kutsche ist ganz gewiß eine Verbindung von Teilen, aber es ist eine Verbindung von Teilen in einem bestimmten funktionellen Arrangement; und dieses Arrangement zu verändern bedeutet, die Kutsche zu zerstören. Es ist nicht besonders verwunderlich, daß keine Kutsche zu finden ist, wenn wir sie vorsichtshalber zerstört haben, bevor wir anfangen, nach ihr zu suchen. Wenn ein Mensch eine funktionierende Kutsche sieht und sagt "Im höchsten Sinne ist da keine Kutsche; denn es ist nur eine Verbindung von Teilen", dann sagt er damit lediglich "Es ist möglich, diese Kutsche in ihre Teile zu zerlegen und diese zu einem Haufen aufzutürmen; und wenn das geschehen ist, gibt es keine Kutsche mehr".

Das Argument zeigt also nicht die Nicht-Existenz der Kutsche; bestenfalls bestätigt es, daß eine existierende Kutsche zerstört werden kann. Und wenn es auf ein Individuum (also ein Set von fünf Daseinsgruppen) angewendet wird, ist es sogar noch weniger gültig; denn es zeigt nicht nur die Nicht-Existenz des Individuums nicht, sondern da das funktionelle Arrangement der fünf Daseinsgruppen nicht geändert werden kann, nicht einmal in der Vorstellung, behauptet es eine Unmöglichkeit, nämlich, daß ein existierendes Individuum zerstört werden kann. Auf ein Individuum (oder ein Wesen) angewendet, endet das Argument in einen Widerspruch; und von einem Individuum zu sagen "Im höchsten Sinne ist da kein Individuum; denn es ist eine bloße Verbindung von Teilen", bleibt unverständlich.

## Der Ursprung von *paramattha sacca*

Was ist nun der Grund für dieses Argument? Warum ist diese Idee von der Wahrheit im höchsten Sinne erfunden worden? Den Schlüssel zur Antwort finden wir in der Visuddhimagga. Dieses Werk zitiert die letzten vier Zeilen (5 bis 8) und wiederholt dann im Wesentlichen das Argument der Milindapañha, wobei es sowohl das Wort Wesen (*satta*), als auch das Wort Individuum (*puggala*) benutzt. Es fährt dann allerdings fort und macht deutlich, was in den Milindapañha nur implizit zu finden ist, nämlich, daß der Zweck dieses Arguments darin bestehe, den Ich-bin-Dünkel (*asmimāna*) zu beseitigen: wenn man sieht, daß im höchsten Sinne (*paramatthato*), kein Wesen existiert, dann gibt es keine Grundlage für die Vorstellung, daß ich existiere. Dies gestattet uns zu verstehen, warum man das Gefühl hatte, das Argument sei notwendig. Der nicht unterrichtete Weltling identifiziert sich mit dem Individuum oder dem Wesen, das er darüberhinaus als Selbst betrachtet. Er lernt allerdings, daß der Buddha gesagt hat, daß wahrhaftig und tatsächlich kein Selbst und was einem Selbst gehört zu finden ist. Da er sich kein Individuum vorstellen kann, außer in der Form eines Selbst, findet er, daß er, um das Selbst abzuschaffen, das Individuum abschaffen muß; und das tut er mit Hilfe dieses Kunstgriffs. Aber dieser Kunstgriff schafft gar nichts ab, wie wir gesehen haben. Es ist bemerkenswert, daß die Passage in den Milindapañha ein Selbst überhaupt nicht erwähnt: die Identifikation von Selbst mit dem Individuum wird als so selbstverständlich hingenommen, daß man - sobald feststeht, daß es im höchsten Sinne gar kein Individuum gibt - keine weitere Diskussion für notwendig hält.

Die nicht gerade geringste der Gefahren in dieser oberflächlichen und trugschlüssigen Idee von der Wahrheit im höchsten Sinne liegt in dem Vermögen, den unreflektiert akzeptierenden Geist in falscher Sicherheit zu wiegen. Der unvorsichtige Denker gelangt dahin zu glauben, er verstehe das, was er in Wirklichkeit nicht versteht, und er blockiert so wirkungsvoll seinen eigenen Fortschritt.



## "Kein Selbst" oder "Nicht-Selbst"?

**Thanissaro Bhikkhu**<sup>84</sup>

Einer der ersten Stolpersteine, auf den Leute aus dem Westen bei ihrer ersten Begegnung mit dem Buddhismus häufig stoßen, ist die Anatta-Lehre, oft als Aussage formuliert, es gäbe kein Ich oder Selbst. Zwei Gründe machen diese Lehre zum Stolperstein. Erstens passt die Vorstellung, es gäbe kein Selbst, nicht gut zu anderen buddhistischen Lehren, wie die über Kamma und Wiedergeburt: wenn es kein Selbst gibt, was erfährt dann das aus unseren Taten herrührende Kamma und was wird dann überhaupt wiedergeboren? Zweitens passt sie auch nicht gut zu unserem jüdisch-christlichen kulturellen Hintergrund, welcher die Existenz einer ewigen Seele bzw. eines Selbst als Grundannahme beinhaltet: wenn es kein Selbst gibt, was ist dann der Sinn des spirituellen Lebens?

Viele Bücher versuchen, diese Fragen zu beantworten, aber wenn man sich den Pali-Kanon anschaut - die älteste überkommene Aufzeichnung der Lehren Buddhas -, so findet man sie darin überhaupt nicht angesprochen. Tatsächlich gibt es eine Stelle, wo der Buddha rundheraus gefragt wurde, ob es ein Selbst gäbe oder nicht, und er weigerte sich, darauf zu antworten. Als er später gefragt wurde, warum, erklärte er, dass sowohl die Meinung zu vertreten, es gäbe ein Selbst, als auch, es gäbe kein Selbst, bedeuten würde, in extreme Formen falscher Ansicht zu verfallen, welche den buddhistischen Ü-

---

<sup>84</sup> <http://www.accesstoinight.org/index.html> - Aus dem Englischen übersetzt von Lothar Schenk. Siehe Wege zur Einsicht: <http://home.arcor.de/einsicht/>

bungsweg unmöglich machen würde. Folglich sollte die Frage beiseite gelassen werden. Um zu verstehen, was sein Schweigen über die Frage nach der Bedeutung von Anatta aussagt, müssen wir zunächst betrachten, was er darüber lehrte, wie Fragen gestellt und beantwortet werden sollen, und wie man seine Antworten zu interpretieren habe.

Der Buddha teilte alle Fragen in vier Klassen ein: solche, auf die eine kategorische (klare Ja/Nein-)Antwort richtig ist; solche, auf die eine analytische Antwort richtig ist, bei der man die zur Frage gehörenden Begriffe genau definieren und eingrenzen muss; solche, auf die eine Gegenfrage richtig ist, so dass der Fragesteller wieder am Zuge ist; und solche, bei denen es richtig ist, sie beiseite zu lassen. Die letztgenannte Art von Fragen sind solche, die nicht zum Ende von Leiden und Anspannung führen.

Die erste Aufgabe eines Lehrers, dem eine Frage gestellt wird, ist es, herauszufinden, welcher Klasse sie angehört, und dann in der angemessenen Weise darauf zu antworten. Zum Beispiel beantwortet man eine Frage, die beiseite gelassen werden sollte, nicht mit Ja oder Nein. Wenn man nun selbst der Fragesteller ist und eine Antwort erhält, so soll man daraufhin bestimmen, inwieweit die Antwort zu interpretieren ist.

Der Buddha sagte, es gäbe zwei Arten von Leuten, die seine Aussagen falsch darstellten: solche, die Folgerungen aus Aussagen zögen, aus denen man keine Schlüsse ziehen sollte, und solche die keine Schlüsse aus solchen zögen, bei denen man es sollte. Das sind die grundlegenden Regeln für die Interpretation der Lehren Buddhas, aber wenn wir uns ansehen, wie die meisten Autoren die Anatta-Lehre behandeln, dann stellen wir fest, dass sie diese Grundregeln ignorieren. Einige Autoren versuchen, die Interpretation, es gäbe kein Selbst, so zu ergänzen, dass sie behaupten, der Buddha hätte die Existenz eines ewigen Selbst oder eines isolierten Selbst gelehrt, aber das bedeutet ja, eine analytische Antwort auf eine Frage zu geben, von welcher der Buddha gezeigt hat, dass sie beiseite zu lassen ist. Andere versuchen, Schlüsse aus den we-

nigen Stellen in den Lehrreden zu ziehen, die darauf hinzu-  
deuten scheinen, dass es kein Selbst gibt, aber man darf wohl  
annehmen, wenn man diese Aussagen so hinbiegt, dass sie ei-  
ne Antwort auf eine Frage geben sollen, die beiseite zu lassen  
ist, dass dies heißt, Folgerungen dort zu ziehen, wo man dies  
nicht tun sollte.

Anstatt also "Nein" auf die Frage zu antworten, ob es ein  
Selbst gäbe oder nicht - alles verbindend oder isoliert, ewig  
oder nicht -, hat der Buddha gemeint, die Frage sei überhaupt  
unangebracht.

Warum? Ganz gleich, wie man die Trennlinie zwischen  
dem "Selbst" und dem "Anderen" zieht, beinhaltet das Kon-  
zept eines Selbst ein Element von Selbstidentifikation und des  
daran Festhaltens, und damit wiederum von Leiden und An-  
spannung. Das gilt gleichermaßen für ein alles verbindendes  
Selbst, das kein "Anderes" kennt, als auch für ein isoliertes  
Selbst. Wenn man sich mit der gesamten Natur identifiziert,  
schmerzt einen jeder gefällte Baum. Dies würde sogar für ein  
vollkommen "anderes" Universum gelten, in welchem das Ge-  
fühl der Selbstentfremdung und Sinnlosigkeit so geistig ver-  
krüppelnd wirken würde, dass es das Streben nach Glückseli-  
gkeit - für einen selbst oder für andere - unmöglich machen  
würde.

Deshalb riet der Buddha davon ab, sich mit Fragen wie "Bin  
ich denn?" oder "Bin ich etwa nicht?" abzugeben, denn wie  
immer man sie auch beantwortet, führen sie zu Leiden und  
Anspannung. Um das Leiden zu vermeiden, das in Fragen von  
"Selbst" und "Anderem" steckt, hat er eine

Alternative zur Unterscheidung des Erlebten angeboten:  
die vier Edlen Wahrheiten leidhafter Anspannung, ihrer Ursa-  
che, ihrer Aufhebung und vom Weg zu ihrer Aufhebung. Statt  
diese Wahrheiten als auf das Selbst oder Anderes bezogen an-  
zusehen, so sagte er, soll man sie einfach so nehmen, wie sie  
an und für sich sind, wie sie unmittelbar erlebt werden, und  
dann die ihnen jeweils angemessene Aufgabe ausführen.

Leidhafte Anspannung soll verstanden, ihre Ursache aufgegeben, ihre Aufhebung verwirklicht und der Weg zu ihrer Aufhebung entwickelt werden. Diese Aufgaben bilden den Kontext, in dem man die Anatta-Lehre am besten versteht. Indem man den Weg der Tugend, der Sammlung und des Klarblicks bis zu einem Zustand ruhigen Wohlseins entwickelt und dann diese innere Ruhe nutzt, um das Erlebte im Licht der vier Edlen Wahrheiten anzuschauen, dann erheben sich für den Geist nicht Fragen wie "Gibt es ein Selbst? Was ist mein Selbst?", sondern vielmehr "Ist das Festhalten an dieser bestimmten Erscheinung mit leidhafter Anspannung verbunden? Macht mich das wirklich aus, gehört es mir oder zu mir? Wenn es mit leidhafter Anspannung einhergeht, aber nicht wirklich mich selbst ausmacht oder zu mir gehört, warum dann daran festhalten?" Diese zuletzt genannten Fragen verdienen es, ohne Umschweife beantwortet zu werden, denn sie helfen, leidhafte Anspannung zu verstehen und von dem Festhalten und Anklammern - der Rest dessen, was an Vorstellung der Selbstidentifikation noch da ist - Stück um Stück abzuspalten, bis am Ende alle Spuren von Selbstidentifikation verschwunden sind und nur eine schrankenlose Freiheit übrigbleibt.

In diesem Sinne verstanden, ist die Anatta-Lehre nicht eine "Kein Selbst"-Doktrin, sondern eine Nicht-Selbst-Strategie, um Leiden durch Loslassen seiner Ursache aufzulösen, die zur höchsten, unzerstörbaren Glückseligkeit führt. An diesem Punkt fallen Fragen zu Selbst, Kein-Selbst oder Nicht-Selbst einfach weg. Sobald eine solche völlige Freiheit erlebt wird, warum sollte man sich dann noch darum kümmern, was es erlebt oder ob es gar ein Selbst ist oder keines?

## Die Nicht-Selbst-Strategie

**Thanissaro Bhikkhu**<sup>85</sup>

Bücher über den Buddhismus enthalten oft die Behauptung, der fundamentalste metaphysische Lehrsatz des Buddha sei, dass es keine Seele oder Selbst gäbe. Eine Durchsicht der im Pali-Kanon - der ältesten überlieferten Aufzeichnung der Lehren des Buddha - enthaltenen Lehrreden lässt jedoch eher vermuten, dass der Buddha die *anattā*- oder Nicht-Selbst-Doktrin nicht als metaphysische Behauptung gelehrt hat, sondern als Vorgehensstrategie, um die Erlösung vom Leiden zu erlangen: Indem man das Konzept des Nicht-Selbst benutzt, um die Identifikation mit allen Erscheinungen zu überwinden, gelangt man jenseits der Einflussosphäre von Leiden und Anspannung insgesamt. Zur Frage, was jenseits von Leiden und Anspannung liege, stellt der Kanon fest, dass es wohl erfahrbar sei, jedoch außerhalb jeglicher Beschreibung liege, und dass deshalb Beschreibungen wie "Selbst" oder "Nicht-Selbst" nicht zutreffend seien.

Bei der Untermauerung dieser Lesart des Kanons dreht es sich um vier Punkte:

1. An der einen Textstelle, wo der Buddha rundheraus um eine Stellungnahme zu der ontologischen Frage gebeten wird, ob ein Selbst existiere oder nicht, verweigert er die Antwort.

---

<sup>85</sup> <http://www.accesstoinight.org/index.html> - Aus dem Englischen übersetzt - mit Ausnahme der Lehrredenzitate - von Lothar Schenk. Siehe Wege zur Einsicht: <http://home.arcor.de/einsicht/>

2. Die Textstellen, an denen am entschiedensten festgestellt wird, dass es kein Selbst gäbe, sind so gefasst, dass sie die ganze beschreibbare Realität abdecken, nicht aber die ganze erlebbare Realität.

3. Ansichten, dass es kein Selbst gäbe, werden genauso wie Ansichten, dass es ein Selbst gäbe, als "Fessel der Ansichten" eingestuft, die jemand, der nach Erlösung vom Leiden sucht, tunlichst vermeiden sollte.

4. Wer das Ziel der Erlösung erreicht hat, betrachtet die Realität dermaßen, dass alle Ansichten - selbst so grundlegende Konzepte wie Selbst und Nicht-Selbst, wahr und falsch - im Geist keine Stütze mehr finden.

Es folgt eine Auswahl einschlägiger Textstellen aus dem Kanon. Sie werden mit dem Vorbehalt angeführt, dass letztendlich durch Zitieren des Kanon sich nichts unwiderlegbar beweisen lässt. Schriftforscher haben Argumente angeführt, die fast alles im Kanon in Zweifel ziehen - indem sie entweder neue Übersetzungen für entscheidende Begriffe anbringen oder indem sie die Authentizität von fast jeder darin enthaltenen Textstelle in Frage stellen - und deshalb besteht wohl der einzig wirklich schlüssige Beweis für eine bestimmte Interpretation darin, sie in die Praxis umzusetzen und daran zu messen, wie weit man damit bei der Befreiung des Geistes kommt.

\* \* \*

1. Man vergleiche die beiden folgenden Gespräche:

Zur Seite sitzend, wandte sich nun der Pilger Vacchagotta also an den Erhabenen: "Wie ist es, Herr Gotama, gibt es ein Selbst?" Auf diese Worte schwieg der Erhabene.

"Wie ist es denn, Herr Gotama, gibt es kein Selbst?" Ein zweites Mal nun schwieg der Erhabene.

Da erhob sich der Pilger Vacchagotta und ging fort.

Nicht lange, nachdem der Pilger Vacchagotta fortgegangen war, wandte sich der Ehrwürdige Ananda also an den Erhabenen: "Warum, Herr, hat der Erhabene die Frage des Pilgers Vacchagotta nicht beantwortet?"

"Hätte ich, Ananda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt, geantwortet: 'Es gibt ein Selbst', so wäre ich den Asketen und Brahmanen gefolgt, die Ewigkeit behaupten. Hätte ich aber, Ananda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es kein Selbst gibt, geantwortet: 'Es gibt kein Selbst', dann wäre ich den Asketen und Brahmanen gefolgt, die Vernichtung behaupten.

"Hätte ich, Ananda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt, geantwortet: 'Es gibt ein Selbst' würde das der Erkenntnis entsprechen: 'Alle Dinge sind ohne Ich'?"

"Gewiß nicht, Herr".

"Hätte ich aber, Ananda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es kein Selbst gibt, geantwortet: 'Es gibt kein Selbst', so würde der verwirrte Vacchagotta noch mehr in Verwirrung geraten sein: 'Früher hatte ich ein Selbst, jetzt nicht mehr'."  
(S xlv.10)

Mogharaja:

Wie soll betrachten man die Welt,  
daß einen nicht erspät der Todesfürst?

Der Erwachte:

Stets achtsam tilgend jeden Glauben an ein Ich,

Betrachte, Mogharaja, diese Welt als leer!

Zum Todbesieger werde so!

Wer so die Welt betrachten kann,

Vom Todesfürsten wird er nicht erspät!

(Sn v.16)

Die erste Textstelle ist eine der umstrittensten im Kanon. Jene Leute, die der Meinung sind, dass der Buddha in der Frage, ob es ein Selbst gäbe oder nicht, eine eindeutige Stellung bezogen habe, müssen sein Schweigen wegerklären und tun das üblicherweise, indem sie seine Aussage gegenüber Ananda in-

terpretieren. Wenn jemand von größerer spiritueller Reife als Vacchagotta die Frage gestellt hätte, so behaupten sie, dann hätte der Buddha seine wahre Position offengelegt.

Diese Auslegung berücksichtigt allerdings nicht des Buddhas ersten beiden Sätze an Ananda: ganz gleich, wer diese Frage stellt, zu sagen, es gäbe ein Selbst oder es gäbe kein Selbst, hieße, eine der beiden philosophischen Positionen einzunehmen, die der Buddha während seiner ganzen Lehrtätigkeit stets vermieden hat. Was den dritten Satz betrifft, so war ihm der Widerspruch zu der Erkenntnis 'Alle Dinge sind ohne Ich' nicht darum wichtig, weil diese Aussage allein metaphysisch korrekt wäre, sondern weil ihm klar war, dass das Aufgehen dieser Erkenntnis zur Befreiung dienlich ist. (Wir werden uns weiter unten unter Punkt 2. noch näher mit dem Inhalt dieser Erkenntnis beschäftigen.)

Ein Vergleich mit der zweiten Textstelle stützt dieses Argument. Der hauptsächliche Unterschied zwischen beiden Gesprächen liegt in der gestellten Frage: im ersten verlangt Vacchagotta vom Buddha, in der Frage, ob es ein Selbst gäbe oder nicht, eine Stellung zu beziehen, und der Buddha schweigt. Im zweiten fragt Mogharaja nach einer Möglichkeit der Welt-sicht, mit der man den Tod überwinden könne, und der Buddha spricht und lehrt ihn, die Welt ohne Bezug auf das Konzept 'Selbst' zu sehen. Die Nicht-Selbst-Lehre scheint hier also weniger als Tatsachenbehauptung zu dienen denn als Wahrnehmungstechnik, um über den Tod hinaus zum Nibbana zu führen - eine Art, die Dinge ohne Identifikation mit einem Selbst wahrzunehmen, ohne das Gefühl des 'Ich bin', ohne dass ein Bezug auf 'Ich' oder 'mein' daran beteiligt wäre.

Demnach scheint es, als sollte man ehrlicherweise das erste Gespräch dem Wortlaut entsprechend auffassen und sagen, dass der Buddha in der Frage, ob es ein Selbst gäbe oder nicht, keine Stellung bezogen hat, egal ob er zu einer spirituell verwirrten Person wie Vacchagotta sprach oder zu einer fortgeschritteneren Person wie Ananda. Für ihn ist die Nicht-Selbst-Lehre einfach eine Technik oder Strategie zur Befreiung, keine metaphysische oder ontologische Stellungnahme.



\* \* \*

2. Die folgenden beiden Textstellen werden, im Zusammenhang genommen, oft als die stärksten Beweise dafür angeführt, dass der Buddha die Existenz eines Selbst ganz entschieden bestritten habe. Man beachte allerdings, wie die Begriffe "Welt" und "Alles" definiert sind.

Ananda: "'Leer ist die Welt, leer ist die Welt', o Herr, sagt man. Inwiefern aber wird gesagt, die Welt sei leer?"

Der Buddha: "Was da, Ananda, leer von Ich und zum Ich Gehörigen ist, zu dem, Ananda, wird gesagt: 'Leer ist die Welt'. Was aber ist leer von Ich oder zum Ich Gehörigen?"

Das Auge ist leer von Ich oder zum Ich Gehörigen. Formen... Sehbewußtsein... Sehberührung sind leer von Ich oder zum Ich Gehörigen.

Das Ohr...

Die Nase...

Die Zunge...

Der Körper...

Das Denken ist leer von Ich oder zum Ich Gehörigen. Die Gedanken... Denkbewußtsein... Denkberührung sind leer von Ich oder zum Ich Gehörigen.

Insofern, Ananda, wird gesagt: 'Leer ist die Welt'".

(S xxxv.85)

"Was ist also, ihr Mönche, Alles? Das Auge ist es und die Formen, das Ohr und die Töne, die Nase und die Düfte, die Zunge und die Säfte, der Körper und die Gegenstände, das Denken und die Gedanken: das heißt man, ihr Mönche, Alles. Wer, ihr Mönche etwa behaupten wollte: 'Ich werde solch ein Alles zurückweisen und ein Alles von anderer Art aufweisen,' und er würde über den Gegenstand seiner Behauptung befragt werden, so könnte er keinen Bescheid geben, würde vielmehr in weiteren Widerstreit geraten. Und aus welchem Grunde? Weil so etwas, ihr Mönche, nicht zu finden ist".

(S xxxv.23)

Wenn also die sechs Sinne und ihre Objekte - manchmal auch die sechs Berührungsgebiete genannt - die Welt oder Alles darstellen, gibt es dann etwas darüber hinaus?

Maha-Kotthita: "Bleibt, o Bruder, nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete noch irgend etwas übrig?" -

Sariputta: "Sprich nicht so, Bruder!" -

Maha-Kotthita: "Bleibt, o Bruder, nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete nichts mehr übrig?" -

Sariputta: "Sprich nicht so, Bruder!" -

Maha-Kotthita: "Bleibt, o Bruder, nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete etwas übrig und etwas nicht übrig?" -

Sariputta: "Sprich nicht so, Bruder!"

Maha-Kotthita: "Bleibt, o Bruder, nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete weder etwas übrig noch nicht übrig?" -

Sariputta: "Sprich nicht so, Bruder!"

Maha-Kotthita: "Auf die Fragen: 'Bleibt, o Bruder, nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete noch etwas übrig - bleibt nichts mehr übrig - bleibt etwas übrig und etwas nicht übrig - bleibt weder etwas übrig noch nicht übrig?' - auf alle diese Fragen erwidert du: 'Sprich nicht so, Bruder!' Wie aber, o Bruder, soll man den Sinn dieser Worte verstehen?" -

Sariputta: "Zu sagen: 'Nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete bleibt noch etwas übrig - bleibt nichts mehr übrig - bleibt etwas übrig und etwas nicht übrig - bleibt weder etwas übrig noch nicht übrig' - all dies hieße das Nicht-Abgrenzbare durch Abgegrenztes erklären. Wie weit, Bruder, die sechs Berührungsgebiete reichen, so weit eben reicht die abgrenzbare Welt der Vielfalt; und wie weit die abgrenzbare Welt der Vielfalt reicht, so weit eben reichen die sechs Berührungsgebiete. Mit der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Berührungsgebiete, o Bruder,

erlischt die Welt der Vielfalt, gelangt die Welt der Vielfalt zur Ruhe."

(A iv.174)

Die Dimension des Nicht-Abgrenzbaren aber, obwohl nicht zu beschreiben, kann durch direktes Erleben verwirklicht werden.

Darum, ihr Mönche, ist das jeweilige Gebiet zu verwirklichen: wo das Auge aufgelöst wird und die Formen-Wahrnehmung erlischt, dieses Gebiet ist zu verwirklichen. Wo das Ohr aufgelöst wird und die Hör-Wahrnehmung erlischt... Wo die Nase aufgelöst wird und die Riech-Wahrnehmung erlischt... Wo die Zunge aufgelöst wird und die Geschmacks-Wahrnehmung erlischt... Wo der Körper aufgelöst wird und die Tast-Wahrnehmung erlischt... Wo das Denken aufgelöst wird und die Denk-Wahrnehmung erlischt: dieses Gebiet ist zu verwirklichen."

(S xxxv.116)

Obwohl die letztere Textstelle anzeigt, dass es ein Gebiet jenseits der sechs Sinnesgebiete gibt, das erfahrbar ist, sollte man es nicht als ein "höheres Selbst" ansehen. Dieser Punkt wird in der Großen Lehrrede von der Verursachung (DN 15) offenbar, in welcher der Buddha alle Theorien über das Selbst in vier Hauptklassen einteilt: solche, die das Selbst beschreiben als (a) formhaft (körperlich) und begrenzt; (b) formhaft und unbegrenzt; (c) formlos und begrenzt; und (d) formlos und unbegrenzt. Der Text gibt keine Beispiele zu den verschiedenen Kategorien, aber wir könnten das Folgende zur Veranschaulichung anführen: (a) Theorien, welche die Existenz einer Seele abstreiten und das Selbst mit dem Körper gleichsetzen; (b) Theorien, welche das Selbst mit allem Seienden oder dem Universum gleichsetzen; (c) Theorien über voneinander getrennte, individuelle Seelen; (d) Theorien über eine unitäre Seele oder Einheit, die allen Dingen innewohnt. Im folgenden verwirft er dann alle vier Kategorien.

Eine andere Textstelle, die oft als Beleg zitiert wird, dass der Buddha gelehrt habe, es gäbe kein

Selbst, ist der folgende Vers aus dem Dhammapada, besonders die dritte Strophe, in welcher das Wort Dhamma sich sowohl auf verursachte als auch auf nicht verursachte Dinge bezieht. Man beachte aber, was der Vers insgesamt aussagt: diese Einsichten sind Teil des Weges, und nicht das Ziel am Ende des Weges.

"Kein Ding bleibt immer gleich",  
wer's eingesehen hat,  
Kehrt sich vom Leiden ab.  
Dies ist der Reinheitspfad.  
"Kein Ding befriedigt ganz",  
wer's eingesehen hat,  
Kehrt sich von Leiden ab.  
Dies ist der Reinheitspfad.  
Und "kein Ding ist mein Ich",  
wer's eingesehen hat,  
Kehrt sich vom Leiden ab.  
Dies ist der Reinheitspfad  
(Dhp 277-79)

Wie wir in einer weiter unten angeführten Textstelle sehen werden, stellt der Buddha fest, dass der Meditierende die Er-wachung erlangt, indem er die Grenzen aller verursachten Dinge sieht, erkennt, was darüber hinaus geht, und an keinem von beiden festhält. Im folgenden Vers bezeichnet der Buddha das Ziel als ein Dhamma, während der Buddha es als das Entfernen oder Auflösen aller Dhammas beschreibt - und somit übersteigt es "alle Dhammas" und damit auch jede mögliche Aussage darüber. Sobald der Meditierende dies getan hat, können keine Bezeichnungen mehr - Sein, Nichtsein, Selbst, Nichtselbst - darauf Anwendung finden.

Upasiva:  
Er, der zum Ende ging,  
besteht er dann nicht mehr?  
Ist er vielleicht für ewig dann genesen?  
Das mögest, Weiser, du mir gut erklären,  
Denn wahrhaft hast durchschaut du diese Lehre.  
Der Buddha:  
Kein Maß gibt es für ihn,  
der hin zum Ende ging.  
Nicht gibt's ein Wort, durch das man ihn erfaßt.  
Wenn alle Dinge völlig abgetan,  
Sind abgetan auch aller Rede Pfade.  
(Sn v.6)

\* \* \*

3. Obwohl das Konzept "Nicht-Selbst" eine nützliche Handhabe ist, um sich aus den verwirrten Bindungen und Fesseln zu lösen, die zum Leiden führen, stellt die Ansicht, es gäbe kein Selbst, einfach nur einen von vielen metaphysischen oder ontologischen Standpunkten dar, die einen an das Leiden binden.

Da hat einer, ihr Mönche, nichts erfahren, ist ein gewöhnlicher Mensch, ... und erkennt nicht was der Achtsamkeit wert ist und erkennt nicht was der Achtsamkeit unwert ist. Ohne Kenntnis der würdigen Dinge, ohne Kenntnis der unwürdigen Dinge achtet er auf das Unwürdige und nicht auf das Würdige. ... Und seicht erwägt er also: "Bin ich wohl in den vergangenen Zeiten gewesen? Oder bin ich nicht gewesen? Was bin ich wohl in den vergangenen Zeiten gewesen? Wie bin ich wohl in den vergangenen Zeiten gewesen? Was geworden bin ich dann was gewesen? Wird' ich wohl in den zukünftigen Zeiten sein? Oder werde ich nicht sein? Was werd' ich wohl in den zukünftigen Zeiten sein? Wie werd' ich wohl in den zukünftigen Zeiten sein? Was geworden werd' ich dann was sein?" Und auch die Gegenwart erfüllt ihn mit Zweifeln: "Bin ich

denn? Oder bin ich nicht? Was bin ich? Und wie bin ich? Dieses Wesen da, woher ist das wohl gekommen: Und wohin wird es gehen?"

"Und bei solchen seichten Erwägungen kommt er zu dieser oder zu jener der sechs Ansichten:

die Ansicht 'Ich habe ein Selbst' wird ihm zur festen Überzeugung,

oder die Ansicht 'Ich habe kein Selbst' wird ihm zur festen Überzeugung,

oder die Ansicht 'Eben durch das Selbst gewahre ich das Selbst' wird ihm zur festen Überzeugung,

oder die Ansicht 'Eben durch das Selbst gewahre ich das Nicht-Selbst' wird ihm zur festen Überzeugung,

oder die Ansicht 'Eben durch das Nicht-Selbst gewahre ich das Selbst' wird ihm zur festen Überzeugung,

oder aber er kommt zur folgenden Ansicht: "Mein selbiges Selbst, sag' ich, findet sich wieder, wenn es da und dort den Lohn guter und böser Werke genießt, und dieses mein Selbst ist dauernd, beharrend, ewig, unwandelbar, wird sich ewiglich also gleich bleiben."

Das nennt man ihr Mönche Gasse der Ansichten, Höhle der Ansichten, Schlucht der Ansichten, Dorn der Ansichten, Hang der Ansichten, Garn der Ansichten. Ins Garn der Ansichten geraten, ihr Mönche, wird der unerfahrene Erdensohn nicht frei vom Geborenwerden, Altern und Sterben, von Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung, er wird nicht frei, sag' ich, vom Leiden.

Doch der erfahrene heilige Jünger, ihr Mönche, ... erkennt was der Achtsamkeit wert ist und erkennt, was der Achtsamkeit unwert ist. Bekannt mit den würdigen Dingen, bekannt mit den unwürdigen Dingen achtet er nicht des Unwürdigen sondern des Würdigen. ... "Das ist das Leiden" erwägt er gründlich. "Das ist die Leidensentwicklung" erwägt er gründlich. "Das ist die Leidensauflösung" erwägt er gründlich. "Das ist der zur Leidensauflösung führende Pfad" erwägt er gründlich. Und bei solcher gründlicher Erwägung lösen sich ihm drei

Umgarnungen auf: der Glaube an Persönlichkeit, Zweifel-  
sucht, sich Klammern an Regeln und Riten.  
(M 2)

\* \* \*

4. Obwohl also jemand auf dem Weg sich der Rechten Ansicht bedienen muss, so übersteigt er alle Ansichten, sobald er das Ziel der Befreiung erreicht hat. Für den, der das Ziel erreicht hat, geht das Erleben ohne Überlagerung von 'Subjekt' oder 'Objekt' vor sich, ohne Interpretation des Erlebens oder der erlebten Dinge. Es gibt einfach das Erleben an und für sich.

Was, ihr Mönche, in der Welt mit ihren guten und bösen Geistern, ihren Brahma-Göttern, den

Scharen von Asketen und Priestern, Göttern und Menschen gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, im Geiste erwogen wird, das kenne ich. Was, ihr Mönche, in der Welt ... gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, im Geiste erwogen wird, das habe ich völlig erkannt. All das hat der Vollendete verstanden, doch der Vollendete steht dem nicht mehr nahe. ...

Sieht, ihr Mönche, der Vollendete etwas Sichtbares, so kommt ihm kein Wähnen an, weder mit Bezug auf das Gesehene, noch das Ungesehene, noch das Sichtbare, noch mit Bezug auf einen Seher. Hört er etwas Hörbares ... Empfindet er etwas Empfindbares ... Erkennt er etwas Erkennbares, so kommt ihm kein Wähnen an, weder mit Bezug auf das Erkannte, noch das Unerkannte, noch das Erkennbare, noch mit Bezug auf einen Erkennenden.

So ist also der Vollendete bei den gesehenen, gehörten, empfundenen und erkennbaren Dingen der immer gleich Bleibende. Einen anderen derart immer gleich Bleibenden aber, der edler und erhabener wäre als dieser, den gibt es nicht: so sage ich.

"Was auch gesehen, gehört wird und empfunden,  
an welche Meinung auch die Welt sich hängt;  
inmitten derer, die so selbstgewiß,  
bewahrt der Heilige sein Ebenmaß.  
Nicht kümmert er sich, was die Welt für Wahrheit oder Lüge  
hält.  
Schon damals hab' den Stachel ich gesehen,  
woran die Menschheit hängen bleibt.  
Da sah ich's, dass sich's so verhält.  
Doch für Vollendete gibt's keinen Meinungshang."  
(A iv.24)

Wahr oder falsch ist eine Ansicht nur dann, wenn ein Urteil gefällt wird, wie genau sie sich auf etwas anderes bezieht. Wenn man sie nur als eine Aussage, ein Ereignis an und für sich ansieht, dann sind wahr und falsch nicht mehr zutreffend. Für den Thatagata, der keine Konzepte wie Subjekt oder Objekt mehr über das Erlebte stülpt und Gesehenes, Gehörtes, Gefühltes und Gedachtes nur an und für sich betrachtet, sind daher Ansichten weder wahr noch falsch, sondern einfach Erscheinungen, die erfahren werden. Ohne die Vorstellung eines Subjekts gibt es keine Basis für "Ich weiß das, ich sehe das"; ohne die Vorstellung von Objekten keine Basis für "Genau so sind die Dinge". Ansichten von wahr, falsch, Selbst, Nicht-Selbst usw. wird so völlig das Haltevermögen entzogen, und der Geist bleibt frei für sein So-Sein: unberührt, unbeeinflusst von irgend etwas.

'Gedankenfessel' nennen es die Kenner,  
Wenn man vom eigenen Standpunkt anderes geringschätzt.  
(Sn iv.5)

Daß gleich er, besser oder unterlegen,  
Wer also denkt, der streitet eben deshalb.  
Wer unberührt von diesen drei Begriffen,  
'Gleich' oder 'besser' gibt es nicht für ihn.  
Wie sollt' solch wahrer Priester sagen:  
"Dies ist Wahrheit"?



Warum auch sollt' er streiten:

"Falsch ist dieses"?

Für den es weder 'gleich' noch 'ungleich' gibt,

Warum sollt' er auf Streitgespräche eingehen?

Das Haus verlassend, ohne Heimstatt wandernd,

Vertrauten Umgang pflegt der Weise nicht im Dorfe.

Leer von Begierden, Künftiges nicht ersehnd,

Nicht mag er mit der Menge führen Streitgespräch.

(Sn iv.9)

"Bekennst nun aber Herr Gotama irgendeine Ansicht?"

"'Eine Ansicht', Vaccha, die kommt dem Vollendeten nicht zu. Denn der Vollendete, Vaccha, hat es gesehn: 'So ist die Form, so entsteht sie, so löst sie sich auf; so ist das Gefühl, so entsteht es, so löst es sich auf; so ist die Wahrnehmung, ... so sind die Unterscheidungen, ... so ist das Bewußtsein, so entsteht es, so löst es sich auf.' Darum, sag' ich, ist der Vollendete durch aller Meinungen und aller Vermutungen, durch aller Ichheit und Eigenheit und Dünkelsucht Versiegung, Abweisung, Aufhebung, Ausrodung, Entäußerung ohne Hangen erlöst."

(M 72)

Da erkennt denn, ihr Mönche, der Vollendete: 'Solche Ansichten, also genommen, also beharrlich erworben, lassen dahin gelangen, lassen eine solche Zukunft erwarten.' Das erkennt der Vollendete, und erkennt was darüber hinausreicht. Bei dieser Erkenntnis beharrt er aber nicht, und weil er dabei nicht beharrt findet er Einkehr eben in sich; und weil er der Gefühle Aufgang und Untergang, Labsal und Elend und Überwindung wirklich verstanden hat, ist ohne Anhangen abgelöst, ihr Mönche, der Vollendete.

(D 1)

Ob nun diese vier Argumente die Buddhalehre richtig wiedergeben mögen oder nicht, es ist wichtig, sich zunächst einmal sein Hauptziel bei der Verkündung der Nicht-Selbst-Lehre in

Erinnerung zu rufen: dass diejenigen, die es übend anwenden, sich von Leiden und Anspannung insgesamt befreien können.

"Kennt ihr wohl, Mönche, einen Glauben an ein Selbst, welchem anhängend dem Gläubigen nicht Wehe, Jammer, Leiden, Gram und Verzweiflung entstehen würden?"

"Gewiß nicht, o Herr!" ...

"Wohl, ihr Mönche: auch ich nicht ...

"Was meint ihr wohl, Mönche: wenn ein Mann das, was an Gräsern und Reisig, Zweiglein und

Blättern in diesem Siegerwalde daliegt, wegtrüge, oder verbrennte, oder sonst nach Belieben damit schaltete, würdet ihr da etwa denken: 'Uns trägt der Mann weg, oder verbrennt er, oder schaltet sonst nach Belieben?'"

"Gewiß nicht, o Herr!"

"Und warum nicht?"

"Nicht das ist ja, o Herr, unser Ich oder Eigen!"

"Ebenso nun auch, ihr Mönche, gebet auf, was euch nicht angehört. Das von euch Aufgegebene

wird euch lange zum Wohle, zum Heile gereichen. Und was, ihr Mönche, gehört euch nicht an? Der Körper, ihr Mönche, gehört euch nicht an ... Das Gefühl, ihr Mönche, gehört euch nicht an ... Die Wahrnehmung, ihr Mönche, gehört euch nicht an ... Die Geistesformationen, ihr Mönche, gehören euch nicht an ... Das Bewußtsein, ihr Mönche, gehört euch nicht an: das gebet auf. Das von euch Aufgegebene wird euch lange zum Wohle, zum Heile gereichen.

(M 22)

Sariputta: Es mag sein, Brüder, daß da gelehrte Adelige, gelehrte Brahmanen, gelehrte Hausväter, gelehrte Asketen dem aus fremdem Land gekommenen Mönch eine Frage stellen. Denn gelehrte Leute, Brüder, pflegen in solcher Weise nachzuforschen: 'Was lehrt der Meister der Ehrwürdigen, was verkündet er?' So befragt, möget ihr, Brüder, also erklären: 'Die Überwindung der Willensgier, Brüder, verkündet unser Meister.'

... 'Welcher Willensgier Überwindung verkündet denn der Meister der Ehrwürdigen?'

... 'Die Überwindung der Willensgier nach Körperlichkeit - nach Gefühl - nach Wahrnehmung - nach Gestaltungen - nach Bewußtsein verkündet unser Meister.'

... 'Welches Übel sah denn der Meister der Ehrwürdigen dabei, daß er die Überwindung der

Willensgier nach Körperlichkeit kündete, nach Gefühl, nach Wahrnehmung, nach Gestaltungen, nach Bewußtsein?'

... 'Wenn bei der Körperlichkeit - beim Gefühl - bei der Wahrnehmung - bei den Gestaltungen -

beim Bewußtsein Gier nicht geschwunden ist, Wille, Zuneigung, Dürsten, Fiebern und Begehren nicht geschwunden sind, dann entstehen durch Wandel und Veränderung der Körperlichkeit - des Gefühls - der Wahrnehmung - der Gestaltungen - des Bewußtseins Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. ...'

... 'Welchen Gewinn sah denn der Meister der Ehrwürdigen dabei, daß er die Überwindung der

Willensgier nach Körperlichkeit, nach Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und nach Bewußtsein verkündete?'

... 'Wem bei der Körperlichkeit, beim Gefühl, bei der Wahrnehmung, den Gestaltungen und beim Bewußtsein Gier geschwunden ist, Wille, Zuneigung, Dürsten, Fiebern und Begehren geschwunden sind, nicht entstehen dem durch Wandel und Veränderung der Körperlichkeit, des Gefühls, der Wahrnehmung, der Gestaltungen und des Bewußtseins Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. ...'

(S xxii.2)

"Dies nur, o Anuradha, verkünde ich, früher wie heute: das Leiden (leidhafte Anspannung) und des Leidens Aufhebung."

(S xxii.86)

# Das gemeinsame Entstehen von Selbst, Objekt, Welt und Gesellschaft

## Ein buddhistischer und wissenschaftlicher Ansatz

William S. Waldron<sup>86</sup>

Der Geist ist weder im Innern noch außerhalb noch irgendwo dazwischen anzutreffen. *Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*

Die Auffassung der westlichen Welt über die Beziehung zwischen Geist und Materie, die sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat, wird gegenwärtig radikal neu bewertet und gedankliche Ansätze aus den verschiedensten Quellen werden ernster genommen als jemals zuvor. Gerade philosophische Ansätze aus den buddhistischen Traditionen Indiens sind hierbei von besonderem Interesse, da sie schon seit langem Themenbereiche ansprechen, die gegenwärtig diskutiert werden. Wenn wir keine kartesischen<sup>87</sup> Wesen sind, wie früher

---

<sup>86</sup> <http://www.sravastiabbey.org/>

<sup>87</sup> Anm. d. Übersetzers: "Der Kartesianismus bezeichnet die Lehre von René Descartes und die seiner Anhänger. Als seine Prinzipien gelten Selbstgewissheit des Ichbewusstseins, Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit, Materie als Raumerfüllung, Dualismus, Korpuskulartheorie, methodischer Zweifel, Rationalismus und die Wertschätzung der Mathematik.", zitiert nach <http://de.wikipedia.org/wiki/Cartesianismus>, zugegriffen am 25.8.2007.

viele glaubten, entfremdet von Körper und materieller Welt, wer oder was sind wir dann? Und was ist der Zustand dieser "Welt", der wir angeblich gegenüberstanden? Oder unsere Wahrnehmung von ihr? Oder die Konsequenzen unserer Handlungen in ihr? Wenn die Grenze zwischen Selbst und Welt nicht annähernd so klar oder fest ist, wie wir angenommen haben, wo oder was ist sie dann?

Wir schlagen vor, zur Klärung dieser Fragen verschiedene Ideen aus den indischen buddhistischen Traditionen und aus verschiedenen wissenschaftlichen Bereichen zu berücksichtigen. Es wird sich zeigen, dass Vertreter aus beiden Denkrichtungen bei einer Reihe von Schlüsselfragen zu überraschend ähnlichen Schlussfolgerungen gekommen sind: So folgern sie übereinstimmend, (1) dass das Selbst eine Bezeichnung für interaktive Prozesse ist, und nicht der Name einer autonomen Einheit und (2) dass das kognitive Bewusstsein nur als Ergebnis des Wechselspiels zwischen Subjekt und Objekt entsteht, welche selbst wiederum (3) letztlich nicht von einander zu trennen sind.<sup>88</sup> Diese Überlegungen führen zu einer Erkenntnis, die der Intuition widerspricht, nämlich, (4) dass dieses Bewusstsein weder nur im Innern noch ausschließlich außerhalb des Gehirns entsteht, sondern nur an der Schnittstelle zwischen "Selbst" und Welt. Es mag uns überraschen festzustellen, dass es Vertreter beider Denkrichtungen gibt, (5) welche die "Welt" als etwas auffassen, das zwingend mit bestimmten Organismen oder Arten in Beziehung steht und (6) die ähnliche kausale Zusammenhänge, wie etwa zirkuläre Kausalitätsketten, annehmen, wobei diese "Welten" und das artenspezifische Bewusstsein von ihnen gemeinsam entstehen (Co-Evolution). Im Falle unserer menschlichen Welt ist das nur (7) durch Mitwirkung und den Einfluss von Sprache und

---

<sup>88</sup> "Was objektiv ist, erlangt seinen objektiven Status nur in Beziehung zu dem, was subjektiv ist." (Skarda 1999, S. 90).

Gesellschaft möglich. Schließlich sind wir verblüfft zu entdecken, dass einige Buddhisten und Wissenschaftler darin übereinstimmen, dass unser Verständnis von Selbst, Objekt, Welt und Gesellschaft (8) nicht nur fast automatisch und unbewusst entsteht, sondern auch notwendigerweise (9) das gesamte Netzwerk Sprache verwendender Wesen beinhaltet, sowohl aus der Vergangenheit als auch aus der Gegenwart. So gelangen sie (10) zu dem Schluss, der in dem Epigraph Ausdruck findet, dass, zumindest für uns Menschen, der Geist "keinen Platz findet um sein Haupt zu betten".

Dass diese Sichtweisen überhaupt vergleichbar sind, wird nur dann deutlich, wenn man sie jeweils im Licht der anderen betrachtet. Die aufrüttelnden Implikationen verschiedener wissenschaftlicher Modelle über Wahrnehmung, Welt und Geist könnten leicht übersehen werden, würde man sie jeweils nur einzeln und isoliert betrachten. Erst der Blickwinkel einer hoch entwickelten und ganzheitlichen Weltanschauung, wie sie der indische Buddhismus einnimmt, macht diese Zusammenhänge deutlich.<sup>89</sup> Auf der anderen Seite würden grundlegende buddhistische Ideen oft gar nicht berücksichtigt, geschweige denn ihre Bedeutung erkannt, wenn nicht wissenschaftliche Untersuchungen über die Entstehung des Bewusstseins frische Perspektiven auf diese alten Lehren aufzeigen würden.

Wir werden das Zusammenspiel von Buddhismus und Wissenschaft für das Verständnis von Geist und Welt weiterverfolgen, indem wir einen einzelnen Untersuchungsgegenstand zu seiner logischen, möglicherweise Schwindel erregenden, Schlussfolgerung führen: Die Idee, dass das Bewusstsein in Abhängigkeit von einer letztlich unbestimmbaren Anzahl von

---

<sup>89</sup> Wir werden hier nur indische buddhistische Traditionen bis zur *Yogācāra*-Schule, ca. 4.-5. Jh. n. Chr. zitieren. Alle allgemeinen Aussagen über den "Buddhismus" sind dementsprechend zu verstehen.

Ursachen und Bedingungen entsteht und daher weder eine alleinige Funktion des Subjekts noch der Welt ist. Mit diesem Grundverständnis werden wir sehen, dass wir unser Selbst, unsere Welt und unseren Geist besser und tiefer verstehen können, wenn wir sie nicht als autonome Einheiten auffassen, die unabhängig von einander existieren und erst in einem zweiten Schritt zusammentreffen, sondern sie vielmehr als Aspekte eines fortlaufenden Interaktionsprozesses verstehen, die gemeinsam entstehen.<sup>90</sup> Gegenstand einer solchen Analyse sind also, mit anderen Worten, keine realen Objekte, sondern bestimmte, wiederkehrende Beziehungszusammenhänge. Diese Auffassung ist besonders prägnant in der klassischen buddhistischen Formel der bedingten Entstehung (*paṭicca-samuppāda*) festgehalten.

"Wenn dies existiert, ist jenes; mit der Entstehung von diesem entsteht jenes. Wenn dies nicht existiert, ist jenes nicht; mit dem Aufhören von diesem hört jenes auf." (M 79)

Diese veränderte Betrachtungsweise formuliert die Frage "Wer hat was mit wem getan?" um zu "wie entstehen interaktive Prozesse?". Damit ersetzt sie die implizite Metaphysik<sup>91</sup> autonom handelnder Personen, die mit unabhängigen Objekten umgehen, durch eine Sichtweise der komplexen und strukturierten Entstehung der Phänomene. Dies allein erklärt in

---

<sup>90</sup> Wie der Physiker Norbert Wiener (1950, S. 96) beobachtet: "Wir sind nicht Stoff, der Bestand hat, sondern Muster, die sich selbst aufrecht erhalten."

<sup>91</sup> Diese Sichtweise ist nicht weniger metaphysisch, nur weil sie so fest in Wissenschaft und "gesundem Menschenverstand" verwurzelt ist. Wie Stern (1995, S. 79f.) bemerkt: "In den *Philosophischen Anmerkungen* hält Wittgenstein fest, dass die Subjekt-Prädikat-Grammatik unserer Alltagssprache eine solche Kontrolle über uns hat, dass wir uns ihres Einflusses für gewöhnlich kaum bewusst sind."

weiten Teilen eine der am meisten übersahenen Ähnlichkeiten zwischen wissenschaftlichen und buddhistischen Fragestellungen: In ihrem gemeinsamen Versuch, nicht das Wesen, sondern die Entstehung der Dinge zu verstehen, erscheint es beiden notwendig, auf die Vorstellung realer Persönlichkeiten, unveränderlicher Wesenskerne<sup>92</sup> oder unabhängiger Akteure ganz zu verzichten.<sup>93</sup> Dies ist ein folgenschwerer Perspektivwechsel, der weitreichende Implikationen nach sich zieht. Wir werden diese Implikationen schrittweise herausarbeiten, indem wir drei Wechselwirkungsbeziehungen betrachten: Zwischen Selbst<sup>94</sup> und Objekt, Selbst und Welt sowie Selbst und Gesellschaft.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Die Wissenschaften haben, während sie ihre eigenen modifizierten oder neuen Bedeutungen von Definitionen entwickeln, das Konzept eines Kerns (Essenz) aufgegeben. [...] Wissenschaft interessiert sich nicht für Essenzen. Ein moderner Physiker kann Materie nicht definieren, aber er kann sie verwenden, und zwar, weil seine Vorgänger schließlich begriffen haben, dass die Essenz keine Bedeutung hat. Er versteht das Verhalten der Materie nicht, weil er weiß, was Materie ist – denn das weiß er nicht; sondern er hat gelernt, wie sie funktioniert und wie sie sich verändert." (Smith 1962, S. 143).

<sup>93</sup> Einfach ausgedrückt: Etwas, das sich nie verändert, kann nicht der eigentliche Grund für eine bestimmte Veränderung sein. Wie könnte z.B. eine stillliegende Billardkugel jemals eine andere Kugel bewegen? Unveränderliche Essenzen können daher keine Rolle bei der Entstehung der Dinge spielen.

<sup>94</sup> Wir sind uns der Ironie bewusst, in einem buddhistischen Kontext von "Selbst" zu sprechen, und tun es als Zugeständnis an die gebräuchliche Verwendung (*vyavahāra*). Daher sollte völlig klar sein, dass die Verwendung des Begriffs im Folgenden keine substantielle Bedeutung besitzt.

<sup>95</sup> Unsere rhetorische Strategie ist ähnlich der, die Eleanor Rosch in ihrem kürzlich erschienenen Artikel "Reclaiming Concepts" (1999, S. 71, n. 1) zum Ausdruck brachte: "Beachten Sie, dass ich mit den Begriffen *Geist* und *Welt* beginne, da diese Begriffe allgemein ver-



## Interaktion

Die Erfahrung des Sehens illustriert vermutlich am besten diesen Perspektivwechsel von Substanzen zu Prozessen, von Dingen zu Bezügen. Es ist der bei weitem am gründlichsten untersuchte von den fünf Bereichen sinnlicher Wahrnehmung.<sup>96</sup> Gerade die Untersuchung des Sehens, dessen offenbare Externalität unser Grundverständnis von einer wirklichen, objektiven Realität zunächst besonders deutlich zu bestärken scheint, untergräbt ironischerweise bei genauerer Betrachtung unser Selbstverständnis von der Welt. Denn bei der Analyse der Wahrnehmungsprozesse, können wir das Bewusstsein weder isoliert im Betrachter, noch losgelöst von seinem Betrachtungsobjekt finden, noch umgekehrt im Betrachtungsobjekt, losgelöst vom Betrachter.<sup>97</sup> Daher folgern die meisten indischen Buddhisten und viele Wahrnehmungsforscher, dass wir Wahrnehmungsbewusstsein grundsätzlich<sup>98</sup> nur da verstehen können, wo es in Verbindung mit den dazugehörigen Objekten entsteht.

---

wendet werden. Ich werde versuchen, den Leser zu einem anderen (und wohl besseren) Verständnis dieser Dinge zu führen."

<sup>96</sup> Wir beziehen uns, unter anderem, auf Freeman (2000), Skarda (1999) und Varela, et. al. 1991).

<sup>97</sup> "Nur da, wo Geist und Welt als getrennt betrachtet werden", stellt Eleanor Rosch (1999, S. 74) fest, "wird kausale oder erklärende Wirkung entweder dem Geist oder der Welt zugeschrieben."

<sup>98</sup> Dies zeigt eine weitere thematische Begrenzung dieses Artikel auf. Im Folgenden werden wir nur buddhistische Analysen von weltlichen Geistesprozessen diskutieren. Obwohl die buddhistischen Traditionen behaupten, dass gewisse Geisteszustände schließlich das weltliche Bewusstsein transzendieren, sind diese aus unserer Sicht einer wissenschaftlichen Sichtweise nicht hinreichend zugänglich, so dass wir sie hier nicht sinnvoll verwenden können.

Die prototypische buddhistische Analyse der Wahrnehmung wurde vor 2.500 Jahren vom Buddha selbst formuliert: "Ohne Bedingungen entsteht kein Sinnesbewusstsein" (M 38). Die wichtigsten Bedingungen, die Buddhisten beschrieben, sind die Sinnesorgane (*indriya*) und ihre jeweiligen Wahrnehmungsobjekte, wie sie in dieser Standardformulierung der bedingten Entstehung verwendet werden: "In Abhängigkeit von Auge und Sehobjekt entsteht Sehbewusstsein" (S 12, 44) Bereits in dieser einfachen Formulierung wird deutlich, dass kognitives Bewusstsein bzw. Sinnesbewusstsein<sup>99</sup> (oder einfacher "Bewusstsein", Pāli: *viññāṇa*; Sanskrit: *vijñāna*) nicht eine Fähigkeit ist, die aktive Objekte wahrnimmt, wie es in den meisten philosophischen Traditionen angenommen wird.<sup>100</sup> Vielmehr ist kognitives Bewusstsein das Ergebnis einer Interaktion oder, präziser ausgedrückt, des Zusammentreffens eines spezifischen Sinnesorgans<sup>101</sup> mit dem dazugehörigen Sin-

---

<sup>99</sup> Was Waldron hier "Wahrnehmungsbewusstsein" (cognitive awareness) nennt wird gewöhnlich in deutsch als "Sinnesbewusstsein" bezeichnet.

<sup>100</sup> Dies wird ausdrücklich von Vasubandhu in seinem Klassiker aus dem 5. Jh. n. Chr., der *Abhidharma-kośa*, ausgedrückt (Pruden 1990, S. 118): "Die Sutra lautet: "Durch das Sehorgan und die sichtbare Materie entsteht Seh-Bewusstsein." es gibt dort kein Organ, das sieht, oder sichtbare Materie, die gesehen wird; es gibt dort keinen Akt des Sehens oder einen Seher, der sieht; Dies ist nur ein Zusammenspiel von Ursache und Wirkung. Im Licht der [gewöhnlichen] Praxis beschreibt man diesen Prozess metaphorisch: "Das Auge sieht, das Bewusstsein erkennt." Aber man sollte nicht an diesen Metaphern hängen."

<sup>101</sup> Mit Blick auf die buddhistische Verwendung der Begriffe, fassen wir hier "Fähigkeit" (*indriya*, wörtlich "Herrschaft", "Macht") als die Einheit von Sinnesorgan, etwa Auge oder Ohr, und dem dazu gehörigen neurologischen Prozess auf, der mit dem jeweiligen Sensor verknüpft ist (was bei buddhistischen Analysen im Allgemeinen nicht weiter spezifiziert wird).

nesobjekt. Damit entstehen verschiedene Arten von kognitiver Wahrnehmung, wenn verschiedene Arten von Objekten – 5 sinnliche und ein geistiges – in den Wahrnehmungsbereich des entsprechenden Sinnesorgans eindringen und so auf dieses einwirken, während Aufmerksamkeit vorhanden ist.<sup>102</sup> Auf den Punkt gebracht haben wir hier also einen Prozess vor uns, der auftritt, und weniger eine Person, die handelt.

Eine Analyse von Wahrnehmung als interaktivem Prozess wurde auch von vielen Wahrnehmungsforschern entwickelt. Lakoff und Johnson z. B. analysieren Farbwahrnehmung mit genau diesen Begriffen.<sup>103</sup> "Farbe", erklären sie, "ist nicht ein Ding oder eine Substanz dort draußen in der Welt."

Vielmehr "entsteht sie aus dem Zusammenspiel von unserem Körper, unserem Gehirn, den Reflexionseigenschaften des Objekts und der elektromagnetischen Strahlung. Farbe ist nichts objektives. Eine Wiese oder der Himmel tragen keine Grünheit oder Blauheit in sich, die unabhängig wäre von Retinas, Farbzäpfchen, neuronalen Bahnen und Gehirnen. Farben sind aber auch nicht rein subjektiv. Sie sind weder Einbildung noch spontane Schöpfung unseres Gehirns [...] Farben sind vielmehr eine Funktion aus dem Zusammenspiel von Welt und unserer Biologie. (Lakoff and Johnson, 1999, S. 24-25)

---

<sup>102</sup> MI 190: "Wenn das Auge im Innern intakt ist und äußere Formen in seinen Wahrnehmungsbereich treten und es ein entsprechendes Zusammentreffen gibt, dann entsteht die entsprechende Klasse von Bewusstsein." (Nāṇamoli 1995, S. 284).

<sup>103</sup> Es ist wichtig, zwischen Farben als Wahrnehmungserlebnis und der physikalischen Natur des Lichts zu unterscheiden. Wie Skarda (1999, S. 82) bemerkt: "Mit Blick auf das funktionsfähige Wahrnehmungssystem, bezieht sich die "physikalische Realität" auf Dinge wie Licht- oder Schallwellen und neuronale Aktivität, während die "Wahrnehmungsrealität" sich auf Wahrnehmungsergebnisse bezieht, also auf das Wahrgenommene[...]. Licht und seine physikalischen Eigenschaften sind keine Farben.

Wenn wir Sehen als Muster für Wahrnehmung im Allgemeinen nehmen, können wir mit Lakoff und Johnson übereinstimmend feststellen, dass Sinnesbewusstsein "weder rein subjektiv noch rein objektiv" ist (ibid., S. 25). Es ist eine Funktion, die weder nur von den Sinnesorganen noch nur von den Sinnesobjekten abhängt, wie es Idealismus bzw. Realismus nahe legen würden.<sup>104</sup> Vielmehr ist Sinnesbewusstsein, wie in der buddhistischen Analyse weiter oben ausgeführt, das Ergebnis der Interaktion zwischen einem Sinnesorgan und dem dazugehörigen Sinnesobjekt. Diese Vorstellung, dass kognitives Bewusstsein nur im Zusammenspiel zwischen "der Welt und unserer Biologie" entsteht, wird uns als konzeptioneller Ausgangspunkt und als wiederkehrendes Leitmotiv für unsere weiteren Überlegungen dienen. Betrachten wir zunächst die Biologie:

### **Sinnliche Wahrnehmung**

Es ist banal, vielleicht sogar tautologisch, festzustellen, dass Wissen von der Fähigkeit zu Wissen als Vorbedingung abhängt. Wir können nur das wahrnehmen, was unsere Organe und unser Wahrnehmungsvermögen uns wahrzunehmen erlauben, und dies wiederum hängt von der Art der Stimuli ab, die ihre physikalische Struktur verarbeiten kann. Das ist es was "korrelierendes Objekt" bedeutet: Ein sichtbares Objekt ist genau nur dasjenige, das ein Sehorgan beeinflussen und so visuelle Wahrnehmung hervorrufen kann. Dies scheint die gewöhnlichen Rollen von Subjekt und Objekt umzukehren, denn jetzt sind es nicht die Objekte, die die Form der Sinneswahrnehmungen bestimmen, sondern vielmehr bestimmt die Fähigkeit zur Sinneswahrnehmung das Objekt, bestimmt wel-

---

<sup>104</sup> "Bewusstsein [...] sollte nicht mit dem subjektiven Bereich gleichgesetzt werden, wie die Idealisten behaupten, oder mit dem objektiven Bereich, wie es Materialisten und wissenschaftliche Realisten behaupten." (Skarda 1999, S. 91)

che Art von Phänomen überhaupt ein wahrnehmbares Objekt sein kann.<sup>105</sup>

Das menschliche Auge etwa reagiert nicht auf ultraviolettes oder infrarotes Licht. Die meisten von uns können eine Hundepfeife nicht hören. Wir sind blind und taub gegenüber Reizen, die andere Spezies sehen und hören können. Und so zeigt sich, dass genauso wie unsere Untersuchung der Farbwahrnehmung unser Empfinden zerstört, es gäbe tatsächlich Farben in der Welt um uns, unsere Untersuchung der Sinneswahrnehmung unsere Empfindung zerstört, wir würden tatsächliche Objekte um uns herum wahrnehmen. Dies verdient eine weitergehende Untersuchung. Ein Vielzahl von Analysen zeigt, dass Sinnesorgane nur dann funktionieren, wenn die Stimuli, die auf sie einwirken, eine bestimmte Reizschwelle überschreiten, so dass sie Impulse in den Rezeptoren auslösen, die, über verschiedene Vermittlungsprozesse, im Kortex registriert werden.<sup>106</sup>

Sind sie stark genug, führen sie zu einer Form von Sinneswahrnehmung. Aus diesem einfachen Prozess folgt eine Vielzahl von Implikationen. Zunächst ist der gesamte Prozess ein zeitliches Ereignis. Per Definition ist ein Stimulus etwas, das

---

<sup>105</sup> Wir sagen "scheint [...] umzukehren", weil eine Zurückweisung naiven Realismus nicht zwingend ein Bekenntnis zum Idealismus nach sich zieht. Wie Skarda (1999, S. 80) warnt: auch wenn "alle wahrgenommenen Formen und Objekte die Produkte und nicht die Ursache des Wahrnehmungsprozesses sind, so impliziert die Zurückweisung des naiven Realismus nicht eine Form des Subjektivismus, denn es wird nicht behauptet, das das Wahrgenommene ausschließlich subjektiv ist. Subjektivismus verletzt [auch] das Prinzip [...], dass alle Phänomene (ob physikalisch oder geistig) unweigerlich in das kausale Netzwerk der Realität eingebettet sind. Die Vorstellung einer abgeschnittenen oder privaten (akausalen) Innenwelt ist im Kern bedeutungslos."

<sup>106</sup> Freeman, (2000, S. 65-90)

eine Veränderung im Sinnesorgan<sup>107</sup> hervorruft, die sich vom vorhergehenden Zustand unterscheiden lässt. Zweitens muss sich jeder Stimulus, der zu einer Sinneswahrnehmung führt, notwendigerweise von dem ihn umgebenden Kontext unterscheiden. Zum Beispiel bemerken wir in der Regel keine subtilen Stimuli, wie das schnelle Flackern einer Leuchtstoffröhre oder Hintergrundstimuli, wie das beständige Summen eines Ventilators, da sie entweder zu schnell oder zu gleichmäßig sind, um unser Bewusstsein zu erreichen, bis sie sich ändern. Wir bemerken nur, wenn das Summen verstummt. Ebenso wäre im Fall, das alles in unserem Sichtfeld vollständig weiß (oder schwarz) wäre, nichts von etwas anderem unterscheidbar und wir wären de facto blind, wie in einem Schneesturm, wo man von einem "White Out" spricht. Das Entstehen von Sinneswahrnehmung hängt also von den vielfältigen Kontrasten ab, dem Wechselspiel von Unterschieden in Zeit und Kontext, die jeweils Stimuli induzieren und nicht von einzelnen Stimuli die isoliert auftreten.

Es scheint, als wären die Objekte, die unsere Sinnesorgane wahrnehmen, überhaupt keine Objekte, sondern erscheinen uns nur als solche. Dies lässt sich sehr plastisch in einem Experiment darstellen, bei dem die Augbewegungen von Menschen aufgezeichnet werden, während sie ein Photo betrachten. Die Augen ruhen nicht auf den Objekten, die auf dem Photo dargestellt sind. Stattdessen folgen sie den Umrissen der Objekte, wo die größten Kontraste auftreten. Gregory Bateson erklärt, dass die Sinnesorgane so kontinuierlich Ereignisse aufnehmen, die mit Umrissen in der sichtbaren Welt korrespondieren. Wir zeichnen Unterscheidungen, d.h., wir extrahieren sie. Unterscheidungen, die wir nicht zeichnen, existieren nicht. Dies führt uns zu einem dritten Punkt, nämlich, dass unsere alltägliche Wahrnehmung der Welt, was wir se-

---

<sup>107</sup> Concise Oxford English Dictionary (Oxford, 1976, S. 1130) definiert Stimulus als "ein Ding, das eine spezifische funktionale Reaktion in einem Organ oder Gewebe hervorruft."

hen, hören, fühlen und schmecken, zwingend von den Unterscheidungen abhängt, die unsere Sinnesorgane zeichnen können, und dass letztlich die Welt nur in den Formen erscheint, die sie zeichnen.

In diesem Sinne ist Sinneswahrnehmung beides, kategorisch und konstruktiv. Laut der Wahrnehmungsforscherin Christine Skarda sind die Rezeptorneuronen der Sinnesorgane in ihrer Reaktionscharakteristik stimulus-spezifisch. Jeder reagiert maximal (z.B. mit einem Ausbruch intensiver elektrischer Aktivität) auf einen spezifischen Typ oder eine spezifische Klasse von Stimuli. Dies können etwa bestimmte Wellenlängen oder Intensitäten von Licht, Temperatur, Tönen u.s.w. sein. Auch vermeintlich reine Sinnesreize hängen von den grundlegenden Prozessen ab, die in der Reaktionsstruktur unserer Sinnesorgane festgelegt sind.

Dieser erste Prozess erzeugt aber nur isolierte neurologische Signale, die auf dieser Ebene noch keine Objekte oder Objekteigenschaften erkennen lassen.<sup>108</sup>

Die Merkmale oder Kategorien, die wir tatsächlich erleben, wie rot oder blau oder heiß oder kalt, werden erst auf der nächsten Ebene erzeugt, der Post-Rezeptor-Ebene des neuronalen Prozesses. Auf dieser Ebene werden die isolierten Signale von den Rezeptorneuronen strukturiert nebeneinander gestellt, so dass spezifische Merkmale erkennbar werden. In diesem Sinne, so Skarda weiter, sind Merkmale bedingte Phänomene. Jedes Merkmal erwirbt seine einzigartige Natur als ein Merkmal in einem Prozess von Kontrasten. Verschiedene Lichtfrequenzen erwerben ihre einzigartige Farbcharakteristik durch die Gegenüberstellung mit anderen Lichtfrequenzen. Rot zum Beispiel wird in Kontrast zu blau anders wahrgenommen als in Kontrast zu grün. Die unterscheidbaren Merk-

---

<sup>108</sup> "Dies kann nicht in der Rezeptorschicht geschehen", erklärt Freeman (1999, S. 81), "da deren Neuronen nicht interagieren."

male, die wir wahrnehmen, existieren daher zum einen nie vollständig isoliert von einander, da sie nur als Kontraste erkannt werden, zum anderen haben sie nie einen direkten Bezug zu einem speziellen Sinneseindruck, da sie das Endergebnis einer Reihe komplexer, konstruktiver neurologischer Prozesse sind.<sup>109</sup>

Neurophysiologe Walter Freeman erläutert diesen Punkt folgendermaßen:

Die einzigen Muster, die in die Aktivitäten der Hirnareale einbezogen werden, an die der sensorische Kortex seine Signale weiterleitet, sind die, die in diesem konstruiert wurden [...]. Sie sind keine direkten Übersetzungen oder Eindrücke von der Umgebung in oder außerhalb des Körpers. Alles, was das Gehirn weiß, hat es selbst geschaffen, in Form von Hypothesen über die Welt." (2000, S. 90).

Diese Feststellung ist wichtig. Unsere Sinnesorgane werden von bestimmten Klassen von Stimuli aktiviert, die wiederum nur dann wahrnehmbare Merkmale ergeben, wenn sie in Kontrast zu anderen Stimuli gesetzt werden. Lakoff und Johnson (1999, S. 18f.) folgern daraus, dass eine solche konstruktive Kategorisierung von unserer körperlichen Erscheinung abhängt. [...] es ist eine zwangsläufige Folge unserer biologischen Ausstattung. [...] Kategorisierung ist also nicht bloß eine intellektuelle Angelegenheit, die sich aus der Erfahrung ergibt. Vielmehr ist die Zusammensetzung und die Verwendung von Kategorien Grundlage für Erfahrung. Vor diesem Hintergrund ist Wahrnehmungserfahrung eine Funktion des Klassifikationsschemas das unser Nervensystem enthält und zwangsläufig anwendet. Unsere Umwelt scheint bereits in die

---

<sup>109</sup> Skarda (1999, S. 87): "Die Eigenständigkeit der Bestandteile einer Erscheinung, die von den Sinnesorganen erzeugt wird [...], wird nicht von dieser Erscheinung abgeleitet, sondern wird durch die isolierte Arbeitsweise der Rezeptorneuronen, die sie verarbeiten, auf sie projiziert.", siehe dazu auch Fußnote 17.



Kategorien gegossen zu sein, die uns überhaupt erlauben, etwas wahrzunehmen.

Diese bemerkenswerten Analysen, die auf den Ergebnissen der neuesten kognitiven Forschung fußen, stimmen in vielen Punkten mit der buddhistischen Auffassung von Wahrnehmung überein. Beispielsweise verstehen auch Buddhisten Wahrnehmung als etwas, das unterscheidende und konstruktive Prozesse beinhaltet, sowohl Differenzierung als auch Synthese. Zunächst haben wir gesehen, dass indische Buddhisten Sinnesbewusstsein als ein unterscheidbares zeitliches Ereignis aufgefasst haben, das auftritt, wenn bestimmte notwendige Voraussetzungen zusammenkommen. Konkret bedeutet das, dass dafür ein unverletztes Sinnesorgan von einem passenden Objekt innerhalb seines Wahrnehmungsbereichs (*gocara*) stimuliert werden muss, während Aufmerksamkeit vorhanden ist. Der Begriff *vijñāna*, der als Sinnesbewusstsein übersetzt werden kann, impiziert so ein Bewusstsein, das sich aus Unterscheidungen ergibt. Das Präfix *vi-* (verwandt mit dem lateinischen *dis-*) verleiht dem Wortstamm *jñā* ("Wissen")<sup>110</sup> einen trennende Sinn, der in etwa "unterscheidendes kognitives Bewusstsein"<sup>111</sup> bedeutet. Diese unterscheidende Bedeutung wird in der klassischen Definition von *vijñāna* als Wahrnehmung von Unterschieden [unterschiedlichen Objekten] betont.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> So lautet die Standardübersetzung des Sanskrit-Präfix "*vi-*" ins Tibetische "*rnam*", "unterschiedlich, besonders, individuell" (Das: 757) und ins Hsüang-Tsang-Chinesisch "*fen*", "zerteilen, teilen, trennen, unterscheiden" (Mathew's CED, S. 269, #1851).

<sup>111</sup> Anm. d. Ü.: Wörtlich: "auseinander-wissen"

<sup>112</sup> *Vijñāna* prativijñapti (Abhidharma-kośa. I.16. Poussin. 1.30). Der *Yogācāra-bhūmi* (Tib.189b4f) hat eine ähnliche Definition (*rnam par shes pa ni yul so sor rnam par rig pa 'i mtshan nyid gang yin pa'o*). Die wohl üblichste Definition in frühen Texten ist "[jemand] nimmt kognitiv wahr, daher heißt es kognitives Bewusstsein" (MI 292. *vijānati ti kho tasmā viññāna ti vuccati*). *Milinda's*

In der Vorstellung indischer Buddhisten enthält kognitives Bewusstsein oder Sinnesbewusstsein (*viññāna*) daher zeitliches und kontextuelles Unterscheiden, ähnlich dem, das unsere Hirnforscher vorher beschrieben. Der gesamte Wahrnehmungsprozess beinhaltet allerdings auch kategorische und konstruktive Aspekte. In den meisten buddhistischen Schriften ist unterscheidendes kognitives Bewusstsein (*viññāna*) begleitet von bewusster sinnlicher Wahrnehmung ("Apperzeption"<sup>113</sup>) (skrt. *saṃjñā*, pāli. *saññā*), einem Wieder-Erkennen oder Zusammen-Wissen (das Präfix *saṃ-* im Sanskrit entspricht dem lateinischen *con-*), das die gegenwärtige Wahrnehmung mit in der Vergangenheit erworbenem Wissen oder Erfahrung verknüpft. Seit den frühen Texten des Abhidhamma<sup>114</sup> ist es definiert als Wahrnehmung einer bestimmten Qua-

---

*Questions* (1963-64, S. 85) definiert *viññāna* ähnlich: "Welche physische Form (*rūpa*) auch immer ein Mensch sieht, er unterscheidet sie mit seinem Bewusstsein, und welches Geräusch auch immer er hört, welchen Geruch er riecht, welchen Geschmack er schmeckt, welches Gefühl er fühlt, welchen geistigen Zustand er auch immer unterscheidet, er unterscheidet dies mit dem Bewusstsein. Und doch, mein Herr, ist Unterscheidung das besondere Merkmal des Bewusstseins."

<sup>113</sup> Anm. d. Übersetzers: "Apperzeption [...] "hinzuwahrnehmen", von [Gottfried Wilhelm] Leibniz im Unterschied zur Perzeption gebraucht für den seelischen Vorgang, durch den sinnlich Gegebenes mittels Aufmerksamkeit und Gedächtnis aufgefasst, angeeignet, ins Bewusstsein erhoben, in den Bewusstseinszusammenhang eingeordnet wird. [...]", zitiert nach <http://de.wikipedia.org/wiki/Apperzeption>, zugegriffen am 25.8.2007.

<sup>114</sup> Beispielsweise das Dhammasaṅgāṇi (S. 7f.): "Was ist bei dieser Gelegenheit Wahrnehmung (*sañña*)? Die Wahrnehmung, das Wahrnehmen, der Zustand, wahrgenommen zu haben, der bei dieser Gelegenheit aus dem Kontakt mit dem entsprechenden Element geistigen, kognitiven Bewusstseins (*mano-viññāṇa*) entstanden ist – Dies ist die Wahrnehmung, die dann dort vorliegt." (*Katamā tasmim samaye saññā hoti? Ya tasmim samaye*

lität oder eines charakteristischen Merkmals (für gewöhnlich *nimitta*)<sup>115</sup> und wird interessanterweise meistens über Farbkat­egorien verdeutlicht: Es nimmt blau wahr, nimmt gelb wahr, nimmt rot wahr, nimmt weiß wahr (M 43). Aber was macht diese Kategorien unterscheidbar? Laut einem Text aus der Yogācāra -Schule aus dem 5.-6. Jahrhundert, dem Triṃśīka-bhāṣyam, sind sie abgeleitet aus exakt dem selben kontrastie­renden Prozess, den unsere Hirnforscher beschrieben haben:

"Wahrnehmung ist das Verstehen von Unterscheidungsmerkmalen (*nimitta*) eines Objekts [...]. Das Unterscheidungsmerkmal ist seine Charakterisierung, der Grund zu entscheiden, ob es ein blaues, gelbes, etc. Objekt ist. Wahrnehmen des Merkmals bedeutet hier festzustellen: 'Das hier ist blau, nicht gelb.'"<sup>116</sup>

---

*tajjāmanoviññāṇadhātusamphassajā saññā sañjānanā sañjānitattaṃ ayaṃ tasmim̐ samaye saññā hotī;* Die Übersetzung wurde leicht abgeändert, um in der Terminologie konsistent zu bleiben).

Rhys Davids Anmerkung hierzu ist auch bedeutsam: "*Saññā* meint hier, wenn wir dem Kommentar folgen (Asl. 110), einfach nur die Sinneswahrnehmung, die wahrnimmt, erkennt und dem Sinneseindruck klassifiziert (*upaṭṭita-visaya*) [...] Als Kern von *saññā* wird das Erkennen durch ein Kennzeichen genannt" (ebenda, 7f.).

<sup>115</sup> Milinda's Questions (1963-64, S. 84): "Reverend Nagasena, Was ist das besondere Merkmal von Wahrnehmung?" "Wahrnehmen, mein Herr, ist das besondere Kennzeichen von Wahrnehmung. Was nimmt man wahr? Man nimmt dunkelgrün wahr und gelb und rot und weiß und Purpur." (Terminologie aus Gründen der Konsistenz leicht angepasst).

<sup>116</sup> *Samjñā viṣaya-nimitto udgrahaṇaṃ. viṣaya ālambanaṃ. Nimittaṃ tad viśeṣa nilapī tādyālambana vyavasthākāraṇaṃ. tasyo udgrahaṇaṃ nirūpaṇaṃ nilam etan na pītam iti. (Triṃśīka-bhāṣyam, 1925, S. 21). Tib.: 'du shes ni yul la mtshan mar 'dzin pa 'o / yul ni dmigs pa 'o / mtshan ma ni de'i bye brag / sngon pa dang / ser po la sogs pa dmigs pa rnam par bzhag pa'i rgyu 'o / de la 'dzin pa ni 'di sngon po nyid yin gyi ser po ni ma yin no zhes rtog pa 'o.*

Nachdem die meisten buddhistischen Schulen davon ausgehen, dass Apperzeption in jedem einzelnen Moment im Geist auftritt,<sup>117</sup> wird davon ausgegangen, dass jedes Wahrnehmungereignis, sowohl den differenzierenden Prozess des unterscheidenden kognitiven Bewusstseins (*vijñāna*) als auch den im Gegensatz dazu konstruktiven Prozess der Wahrnehmung (*saṃjñā*) beinhaltet. So erklärt Sariputta, einer der Hauptschüler des Buddha, in einer frühen Sutta:

"Gefühl, Wahrnehmung und Bewusstsein, Freund - diese Geisteszustände sind miteinander verbunden, nicht getrennt, und es ist unmöglich, einen dieser Zustände von den anderen zu trennen, um den Unterschied zwischen ihnen beschreiben zu können. Denn, was man fühlt, das nimmt man wahr, und was man wahrnimmt, dessen ist man sich bewusst." (M 43)

Kurz gesagt, sowohl die zitierten Hirnforscher als auch die indischen Buddhisten, die wir untersucht haben, stimmen überein, dass sowohl analysierende (*vijñāna*) als auch synthetisierende (*saṃjñā*) kognitive Prozesse in praktisch jeder Wahrnehmung auftreten. Bestätigt wird dies auch von einer kürzlich erschienenen Studie des Psychiaters Oliver Sacks, die zu dem Schluss kommt, dass bei der Wahrnehmung von Farbe

---

<sup>117</sup> Die *Yogācārins* nahmen an, dass in jedem Moment 5 Faktoren im Geist präsent sind (*citta-saṃprayukta-sarvataga*): Aufmerksamkeit, Sinneseindruck, Gefühl, Wahrnehmung und Absicht (*manaskāra, sparśa, vedanā, saṃjñā, cetanā*). Die *Theravādins* meinten, es gäbe noch zwei weitere (Individualität des Objekts (*ekaggatā*) und Lebensfähigkeit (*jīvitindriya*)), während die *Sarvāstivādins* noch 5 weitere dazuzählten: Gier, Erkennen, unterscheidendes Bewusstsein, Erinnerung oder Achtsamkeit, Entschluss und Konzentration (*chanda, matī, prajñā, smṛti, adhimokṣa, samādhi*), so dass in jedem Moment zehn Prozesse im Geist ablaufen. (AKBh ad II S. 24-29; Shastri, S. 186; Poussin, S. 153-6, S. 161-169; Hirakawa, et. al. 1973, Vol. I. xii-xxiv; Compendium, S. 94-96; Chaudhuri 1983, S. 105-108.).

oder Bewegung ein Doppelprozess aus Auseinanderbrechen und Aufbauen oder Zerlegung und Neukomposition, wie auch immer man es nennen will, unvermeidbar scheint.<sup>118</sup>

Um es auf unser zentrales Thema zurückzuführen: Wenn kognitives Bewusstsein tatsächlich eine Funktion aus dem Zusammenspiel der Welt und unserer Biologie ist, dann ist sein Entstehen eindeutig eine Funktion der aktivierbaren Struktur unserer Sinnesorgane, unserer Biologie, zusammen mit den damit verbundenen Stimuli, der Welt, die sie stimulieren. Beide sind keine grundsätzlich unabhängigen Einheiten, die einfach nur zusammenkommen, sie sind vielmehr zwei Aspekte eines einzigen, integrierten Ereignisses.<sup>119</sup> Bewusstsein von der Welt muss zwingend in Form der Unterscheidungen und Kategorien entstehen, die von den ihm zugrunde liegenden Strukturen und Funktionen neuronaler Prozesse bestimmt werden. Für gewöhnlich gibt es keinen anderen Weg auf dem Wahrnehmung entstehen könnte. Die Kategorien der Erfahrung, der "Stoff aus dem Erfahrung ist", sind die selben, wie die Kategorien der Welt, der "Stoff aus dem die Welt ist". Erst unsere anschließende Analyse spaltet die beiden auf. Hieraus ergeben sich weiter gehende, beunruhigende Implikationen. Wie wir sowohl von Hirnforschern als auch von Buddhisten erfahren haben, sind die Kategorien und Unterscheidungen, die kognitives Bewusstsein konstituieren, keine isolierten Objekte. Sie benennen keine unabhängigen, objektiven Merkmale, sondern spiegeln kontextbezogen ausgeprägte Unterschiede wieder. Solche Unterschiede sind allerdings relational, nicht substanzuell. Und "Unterschiedlichkeit", warnt Bateson, "fußt naturgemäß auf Beziehungen und ist daher weder in Zeit

---

<sup>118</sup> Leserbrief, *New York Review of Books*, 8. April 2004, S. 85

<sup>119</sup> Rosch (1999, S. 72): "Der subjektive und der objektive Aspekt von Konzepten und Kategorien entstehen gemeinsam und bilden zwei unterschiedliche Pole des selben Wahrnehmungsakts. Damit sind sie Teil des selben Informationsbündels."

noch Raum angesiedelt" (1979, S. 109). Unsere Wahrnehmung von "Welt" steht tatsächlich auf sehr unsicherem Grund.

## **Welten**

Diese Überlegungen stellen unsere gewöhnliche Vorstellung von der "Welt" radikal in Frage und verwandeln sie in ein Phänomen, das interaktiv verstanden werden muss, statt als unabhängige Realität zu existieren. Und wenn die Erscheinungsform der Welt eine Funktion der Struktur unserer Sinnesorgane ist, dann ist diese scheinbare Welt zugleich eine Funktion der Kategorien, aus denen sich unser Sinnesbewusstsein zusammensetzt.<sup>120</sup>

Diese Sichtweise beinhaltet die selbe Umkehr im Zusammenwirken von Subjekt und Objekt, die wir schon weiter oben sahen: Es ist nicht die Welt, die die Wahrnehmung eines Organismus bestimmt, sondern vielmehr bestimmt das Wahrnehmungsvermögen des Organismus seine "Welt",<sup>121</sup> seine Umgebung.

Dies trifft auf verschiedene Weise zu. Zunächst einmal ist die Umwelt, wie der Genetiker Richard Lewontin (2000, S. 48) darlegt, etwas, das umgibt oder einkreist. Eine Umgebung

---

<sup>120</sup> Lakoff and Johnson (1999, S. 26): "Kognitive Forschung und Neurowissenschaften legen nahe, dass die Welt, wie wir sie kennen, keine Primärqualitäten im Locke'schen Sinne beinhaltet. Denn die Eigenschaften der Dinge, die wir erfahren und verstehen können, hängen in entscheidendem Maße von unserer neuronalen Ausstattung ab, sowie von unserer physischen Interaktion mit ihnen und unseren Zielen und Interessen."

<sup>121</sup> Hieraus folgen aber weder Idealismus noch Subjektivismus. Siehe Fußnote 18.

braucht aber zwangsläufig etwas im Zentrum, das sie umgibt. In diesem Sinne ist eine Welt immer eine "Welt" für "jemanden". Dieser scheinbar einfache Punkt zieht einige interessante Implikationen nach sich. Lewontin fährt fort: Die Umwelt eines Organismus ist der unklare Bereich externer Bedingungen, die für ihn deshalb relevant sind, weil er effektive Interaktionen mit diesen Aspekten der Außenwelt hat (ibid.). Eine Umwelt ist damit definiert durch den Organismus und durch den Bereich der Bedingungen, mit denen der jeweilige Organismus effektiv interagieren kann. Was den Organismus nicht beeinflussen kann, ist nicht Teil seiner "Welt". Die biologischen Philosophen Maturana und Varela folgern daher, dass "der Bereich [...] der Interaktionen, die einem Organismus möglich ist, seine gesamte kognitive Realität festlegt" (1980, S. 10).

Die "Welt", in der ein Organismus lebt, ist also nicht einfach die Reflektion einer äußeren, schon vorher existierenden objektiven Realität. Vielmehr ist seine kognitive Realität, sein kognitiver Bereich, wie sie es nennen, definiert durch die Summe seiner möglichen Interaktionen, die wiederum bestimmt sind durch das Wahrnehmungssystem des Organismus oder, um es genauer zu sagen, durch die impliziten Kategorisierungen, die den reaktiven Strukturen dieses Wahrnehmungssystems innewohnen. Genau wie unsere Objekte sind auch unsere Welten korrelativ. Auch hier definieren Welt und Wahrnehmender sich gegenseitig (Varela et. al., 1991, S. 172).<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Wahrnehmungsforscher J. J. Gibson stellt in seinem sprechend betitelten Werk "Der ökologische Forschungsansatz zur visuellen Wahrnehmung" (1979, S. 116) etwas ähnliches fest: "die Welt wahrnehmen heißt, sich selbst mit-wahrzunehmen [...] Die optische Information um sich selbst zu definieren [...] begleitet die optische Information, mit der wir die Welt definieren. [...] Das eine könnte ohne das andere nicht existieren. [...] Die scheinbar getrennten Bereiche von Subjekt und Objekt sind in Wirklichkeit nur zwei Pole

Aber es gibt einen tieferen, noch weiter zurück reichenden Ansatz, wie Welt und Wahrnehmender sich gegenseitig schaffen. Die kognitiven Fähigkeiten eines Organismus sind überhaupt nur durch einen Prozess ständig wiederkehrende Interaktionen mit seiner relevanten Umwelt entstanden, und zwar über den gesamten Verlauf der Evolution hinweg. Die Biologen Tooby und Cosmides (1992, S. 72) nennen dieses Ergebnis die Evolution eines Geflechts zwischen den Grundprinzipien des Geistes und den Gesetzmäßigkeiten der Welt. Im Licht dieses Gedankengangs entwickelt sich im Laufe der Evolution niemals eine Spezies aus sich selbst heraus, sondern nur im Tandem mit seiner Umwelt: beide durchlaufen eine gemeinsame Co-Evolution. Tooby und Cosmides schließen daraus, man könne daher ebenso mit Fug und Recht sagen, dass die Umwelt, infolge ihrer Interaktionen mit dem Organismus, das eigentliche Ergebnis der Evolution ist (1992, S. 84). Maturana und Varela kommen zu einer ähnlichen Folgerung, nämlich, dass die Evolution weder auf den Organismus noch auf die Umwelt allein wirkt, sondern dass sich stets eine Anhäufung von Interaktionen (1980, S. 12) weiterentwickelt, also ein Organismus-in-der-Umwelt.

Die "Entstehung der Welt" hat also zwei Dimensionen, eine mehr oder weniger synchrone und ein diachrone, wobei beide dem selben allgemeinen Entstehungsmuster folgen.<sup>123</sup> Das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt erzeugt von Moment zu Moment Formen von Sinnesbewusstseins, die in hohem

---

der Aufmerksamkeit. Der Dualismus zwischen Beobachter und Umwelt ist unnötig." (Zitiert in Rosch, 1999, S. 71)

<sup>123</sup> Die Idee, das ähnliche Kausalmuster in unterschiedlichen Dimensionen wirken, wird auch in anderen Bereichen aufgegriffen. Gregory Bateson (1979, S. 164) argumentiert beispielsweise ähnlich, dass "evolutorischer Wandel und körperlicher Wandel (einschließlich Lernen und Denken) grundsätzlich ähnlich funktionieren."



Maße von den spezifischen Strukturen des Wahrnehmungsapparats eines Organismus bestimmt werden, und dies bestimmt die Entstehung der Welt dieses Organismus, seines gegenwärtigen kognitiven Reichs. In ähnlicher Weise führen die wiederkehrenden Interaktionsmuster zwischen Organismen einer Spezies mit ihrer relevanten Umwelt langfristig zu Spezies-spezifischen Formen von Sinnesbewusstsein, die in hohem Maße von der entwickelten Struktur des Wahrnehmungsapparats dieser Spezies bestimmt werden. Dies bestimmt dann wiederum die langfristige Entstehung der Welt dieser Spezies, ihres Spezies-spezifischen kognitiven Bereichs.<sup>124</sup>

Wir werden die Beziehung zwischen diesen beiden Ansätzen in Kürze besprechen.

Wieder einmal stellen wir fest, dass indische Buddhisten sich die Welt und ihre Entstehung auf überraschend ähnliche Weise vorstellten, sowohl ohne Zeitbezug auf der kognitiven Ebene als auch mit Zeitbezug auf der generationenübergreifenden Ebene.<sup>125</sup> In frühen buddhistischen Texten wird die Erfahrung der Welt (*loka*) effektiv gleichgesetzt mit dem Entstehen kognitiven Bewusstseins.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Maturana and Varela (1980, S. 12): "Die Evolution lebender Systeme ist die Evolution von Nischen von Interaktionseinheiten, die durch die Organisation der Systeme definiert werden. Damit ist sie zugleich die Evolution des kognitiven Bereichs."

<sup>125</sup> Dies spiegelt die beiden altbekannten Sichtweisen zum bedingten Entstehen wieder: Zum einen die bedingte Entstehung im Augenblick (*kṣaṇika*), bei der alle 12 Schritte der Standardformel gleichzeitig auftreten, und bei der Geburt und Tod metaphorisch aufgefasst werden, und zum anderen die erweiterte bedingte Entstehung der Bedingungen (*āvasthika*), bei der die selben 12 Schritte als Bedingungen oder Zustände verteilt über drei verschiedene Leben auftreten (AKBh, ad III 24d; Poussin, 65f.).

<sup>126</sup> Vgl. Collins (1982, S. 43-45) für die frühe vedische Bedeutung von "*loka*" als eine multidimensionale "Welt", die von menschlichen Handlungen (*karma*), insbesondere von Ritualen, geschaffen

Der Buddha definiert unsere Welt kaum anders als unsere Biologen mit Begriffen der kognitiven Kapazität unserer Sinnesorgane (plus Geist).

"Das Auge ... Das Ohr ... Die Nase ... Die Zunge ... Der Körper ... Der Geist ist das, wodurch man in der Welt ein Wahrnehmer der Welt wird und aufgrund dessen man sich Vorstellungen über die Welt macht. Das, wodurch man in der Welt ein Wahrnehmer der Welt wird und aufgrunddessen man sich Vorstellungen über die Welt macht, das heißt in der Lehre der Edlen "Welt". (S 35, 116) <sup>127</sup>

"Welt" vermittelt hier weitgehend den gleichen Sinn wie "kognitiver Bereich": Es ist ein Ko-Terminus zur effektiven kognitiven Bandbreite eines empfindsamen Wesens. Es wird also angenommen, dass eine Welt entsteht, vergeht oder sich verändert in Bezug auf das Entstehen, Vergehen oder die Veränderung von jemandes kognitiven Fähigkeiten:

---

wird. Nāṇananda (1971, S. 84) beschreibt sehr deutlich die besondere Weise, in der dieser Begriff im buddhistischen Denken verwendet wird: "Die Welt ist so, wie unsere Sinne sie uns erscheinen lassen. Trotzdem ist die Welt nicht bloß eine Projektion des Geistes im idealistischen Sinne. Sie ist lediglich ein Phänomen, das unser empirisches Bewusstsein nicht durchschauen kann, da es selbst an dieses gebunden ist. Man kann nun natürlich das empirische Bewusstsein transzendieren und die Welt objektiv im Licht von *paññā* (Weisheit) sehen, um dann festzustellen, dass sie leer ist (*suññā*) und keine der Eigenschaften enthält, die sie für uns zu einer "Welt" machen."

<sup>127</sup> Wir haben die Übersetzung von *vinaya* in Übereinstimmung mit einer seiner Hauptbedeutungen von "Vorschrift" zu "Bedingungen" verändert (PED, S. 623). Eine ähnliche Passage (Sn 169) lautet: "Die Welt (*loka*) ist entstanden durch die sechs [Sinne, inklusive Gedanken], sie wird erkannt durch die sechs [Sinne]." Hier ist festzuhalten, dass die "Welt" durch die Sinne erkannt wird, die wiederum selbst "in der Welt" sind und keine Fähigkeiten sind, die getrennt von ihr existieren.

"Das aber verkünde ich, Freund: in eben diesem klaftherohen, mit Wahrnehmung und Bewusstsein versehenen Körper, da ist die Welt enthalten, Die Entstehung der Welt , das Ende der Welt und der zum Ende der Welt führende Pfad." (Also die vier edlen Wahrheiten *cattāri ariyaccāni* A IV 45; S 2, 26).

Eine "Welt" ist dementsprechend nicht etwas statisches oder begrenzt durch die gegenwärtige Zusammensetzung unserer kognitiven Fähigkeiten. Wie kognitive Reiche entstehen Welten im Zeitablauf über eine Vielzahl von Generationen, oder viele Lebenszeiten, wie es die Buddhisten ausdrücken. Und dieser Prozess entsteht durch die selben dynamischen Interaktionen, die die Welt in jedem Augenblick entstehen lassen, wie es in der folgenden Formulierung der bedingten Entstehung dargestellt wird:

Infolge des Sehens und der (sichtbaren) Formen entsteht das Bewusstsein des Sehens; Das gleichzeitige Auftreten der drei ist Sinneskontakt. Mit Sinneskontakt als Bedingung entsteht Empfindung; mit Empfindung als Bedingung entsteht Durst; mit Durst als Bedingung entsteht Erfassen; mit Erfassen als Bedingung entsteht Werden; mit Werden als Bedingung entsteht Geburt; mit Geburt als Bedingung entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Dies, ihr Bhikkhus, ist das Entstehen der Welt. (S 12, 44)

Sowohl für die zitierten kognitiven Wissenschaftler als auch für die indischen Buddhisten sind dies parallele Prozesse: Die Interaktionsmuster, welche die Welt momentan auf kognitiver Ebene entstehen lassen, sind die gleichen, die die Welt in längeren, evolutionären Zeiträumen entstehen lassen. Aber diese Prozesse sind noch auf eine andere, konstruktivere Weise dynamisch. Sinnesbewusstsein ist nicht nur eine Funktion aus der Welt und unserer Biologie, die miteinander interagieren. Das Zusammenspiel von Welt und Biologie ist zugleich eine Funktion des kognitiven Bewusstseins auf Arten, die nur allzu leicht übersehen werden. Denn es gibt eine reziproke Kausalbeziehung zwischen ihnen, so dass kogniti-

ves Bewusstsein, obwohl es selbst das Resultat dieser interaktiven Prozesse ist, seinerseits eben diese Prozesse beeinflusst. Und dies trifft sowohl für die wissenschaftliche als auch für die buddhistische Betrachtungsweise zu.

## **Feedback**

Kognitives Bewusstsein, und als Erweiterung die verkörperten Unterschiede und impliziten Klassifizierungen, die sein Entstehen von Moment zu Moment bestimmen, sind nicht bloße Epiphänomene. Die Bedingungen, die Sinnesbewusstsein entstehen lassen, üben zugleich einen entscheidenden, wenn auch indirekten, kausalen Einfluss auf die Evolution des Wahrnehmungsbereichs einer Spezies aus, nämlich durch das Verhalten, das vom Bewusstsein hervorgerufen wird. Das Verhalten wiederum beeinflusst die schrittweise Evolution des Wahrnehmungsbereichs der Spezies. Das ist nicht immer offensichtlich. Immer wieder Verfallen wir dem Zauber einfacher Erklärungen, etwa den Genen, und unterschätzen so leicht die Rolle, die das Verhalten in der Evolution des Lebens im Allgemeinen und in der Evolution der kognitiven Fähigkeiten im Besonderen spielen. Nichtsdestotrotz sind der Einfluss des Verhaltens und der kognitiven Prozesse, die es hervorrufen und in Gang setzen, von zentraler Bedeutung für die Evolutionstheorie.<sup>128</sup>

Die Evolutionstheorie besagt, dass Spezies sich durch unter-

---

<sup>128</sup> "Die Verhaltensforschung hat sich zu einem der zentralen Instrumente in der modernen Evolutionsforschung entwickelt. Rückblickend wird klar, warum sich dies so ergeben hat. So, wie wir Darwin heute interpretieren, hängen die natürliche Auslese und die genetischen Veränderungen letztlich davon ab, wie sich Tiere verhalten. Insbesondere ihr Verhalten in Bezug auf Fortpflanzung und den Schutz ihres Nachwuchses bestimmt die Richtung der Evolution, durch den sich jeweils ergebenden unterschiedlichen Fortpflanzungserfolg." (Nichols, 1974, S. 264).

schiedlichen Fortpflanzungserfolg weiterentwickeln, also durch die Tatsache, dass manche Organismen sich stärker vermehren als andere. Dies erzeugt eine "sich selbst verstärkende Feedbackschleife" (Carrithers 1992, S. 49)<sup>129</sup>, in der Eigenschaften, die zu relativem Erfolg führen, im Laufe vieler Generationen verstärkt und schrittweise entwickelt werden. Diese Erfolgsfaktoren umfassen sowohl die Handlungen des Organismus als auch die physischen und psychischen Strukturen, die dieses Handeln unterstützen. Auf diese Weise entwickelt sich der Wahrnehmungsbereich einer jeden Spezies, ihre effektive "Welt", schrittweise und in Verbindung mit ihrer jeweiligen Umgebung. Die physiologischen Eigenschaften und Verhaltensmerkmale, die im Verlauf dieses Prozesses entwickelt werden, sind also weder einfache Reflektionen irgendeiner objektiven Welt, denn sie spiegeln ja auch die Effekte der Verhaltensmuster der Spezies wieder, noch sind sie das alleinige Produkt der Gene, da Gene sich nur in bezug auf ihre jeweilige Umgebung entwickeln.<sup>130</sup> Vielmehr spiegeln die erlangten Merkmale eines Wesens die langfristig angesammelten Ergebnisse der für die Fortpflanzung förderlichen Interaktionen seiner Vorfahren mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt wider.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Neurophysiologe Terrence Deacon (1997, S. 352) stellt fest, dass "die meisten Theorien der menschlichen kognitiven Evolution sich [auf dieses Muster] berufen haben."

<sup>130</sup> "Die Evolution formt die Beziehung zwischen den Genen und der Umwelt, so dass beide gemeinsam am Anpassungsprozess teilhaben. Damit haben sich evolutorisch entstandene Strukturen sowohl aus der Umwelt als auch aus den Genen entwickelt." (Tooby und Cosmides, 1992, S. 86).

<sup>131</sup> Anm. d. Ü.: In diesem Zusammenhang ist die relativ neue Idee der Memetik von großem Interesse.

**"Memetik"** ist eine umstrittene Theorie der kulturellen Evolution. Sie ist die Lehre von der Beschaffenheit und Wirkungsweise von so genannten Memen als Trägern der kulturellen Entwicklung in Analogie zur biologischen Evolution und der Genetik. Memesis bezeich-

Dies trifft auch für unseren menschlichen Geist und Körper zu. Die wichtigsten genetischen Merkmale sind die physischen, kognitiven und emotionalen Fähigkeiten, die nötig sind um Nahrung und Schutz zu finden, und um Nachkommen zu erzeugen und aufzuziehen. Mit anderen Worten: Der Trieb die eigene Existenz zu erhalten, der Wunsch nach Aktivitäten, die zur Fortpflanzung dienen, und ein ausreichendes Verlangen, die dafür nötigen Mittel zu bekommen und gegenüber anderen zu verteidigen, waren lange Zeit unverzichtbar für die Entstehung, Erhaltung und Vermehrung menschlichen Lebens. Diese Ziele, Selbsterhalt und Sex durch Zusammenhalt und Aggression, waren wichtige Werkzeuge für unsere Evolution und sind daher stark in der Existenzform, die wir hier und jetzt verkörpern, ausgeprägt. Dies folgt direkt aus der Kernaussage der Evolutionstheorie: Was sich in der Vergangenheit stärker vermehrt hat ist heute in größerer Zahl vorhanden. So ist die "Entstehung unserer Welt".

Indische Buddhisten waren auch der Ansicht, dass das Verhalten – Handlungen und ihre Motivation – eine wichtige richtungsgebende Rolle in der Evolution der Lebensformen spielt. In den Worten einer Sutra: "Der Grund für lebende Strukturen (*samskāra*) in der Zukunft sind Handlungen, Gier und Unwis-

---

net dabei den Prozess der Evolution von Kultur, die sich nach der Memetik immer mehr vom Menschen löst.", zitiert nach <http://de.wikipedia.org/wiki/Memetik>, zugegriffen am 3.3.2008. "In der Theorie der Memetik bezeichnet das **Mem** eine Idee oder einen Gedanken als konzeptuelle Informationseinheit. Solch ein Mem entwickelt sich zuerst im Fühl- und Denkvermögen eines Individuums und wird durch Kommunikation *weiterverbreitet*. Durch individuelles Nachdenken und durch Kontakt mit anderen Memen entwickeln sie sich weiter. Beispiel: Ein Gerücht, das von einer Person erdacht und mitgeteilt wird, verbreitet sich je nach Brisanzgrad weiter. Es tauchen weitere Varianten des Gerüchtes auf.", zitiert nach <http://de.wikipedia.org/wiki/Mem>, zugegriffen am 3.3.2008.

senheit." <sup>132</sup> Noch deutlicher drückte es der buddhistische Philosoph Vasubandhu im 5. Jahrhundert aus: "Es wurde gesagt, dass die Welt (*loka*) in ihrer Vielfalt aus Handlungen (*karma*) entsteht. [Die Folgen dieser Handlungen] sammeln sich an durch die Kraft der unheilsamen Neigungen (*anuśaya*)." (AKBh ad V 1). <sup>133</sup> Die "Welt" entsteht hier aus Handlungen (*karma*) die aus den "unheilsamen Neigungen" hervorgehen – Verlangen, Anhaften und Agression sowie, als Grundlage für all das, eine fehlgeleitete Sicht unserer eigenen Existenz (*satkāyadr̥ṣṭi*) <sup>134</sup>. Dies ist die gleiche Art von Verhalten, mit ähnlichen Motiven, die die Evolutionstheorie als wesentlich für die evolutorische "Entstehung der Welt" postuliert.

---

<sup>132</sup> Zitiert in AKBh ad VI. 3 (Shastri, 887): *Karma ca tṛṣṇā atho avidyā saṃskārāṇāṃ hetur abhisamparāye iti*.

<sup>133</sup> AKBh ad V 1 (Shastri 759; Poussin 106). Dies bezieht sich auf eine frühere Passage im gleichen Text: AKBh ad IV 1.a (Shastri 567; Poussin 1): *sattvabhājanalokasya bahudhā vaicitryamuktaṃ tat kena kṛtam? ... sattvānāṃ karmajaṃ lokavaicitryam*. Vgl. auch AKBh ad II 56b, 57b, und Schmithausen (1987, S. 203).

<sup>134</sup> Obwohl sie in der frühesten buddhistischen Literatur nicht voll entwickelt wurden, wurden die leidhaften Neigungen in späteren Traditionen sorgfältig analysiert. Der Theravādin Aghidhamma (Dhamma—saṅgaṇi, Visuddhimagga, etc.) zählt beispielsweise zehn solcher Neigungen auf, während der Abhidharmakośa (V 1c-d) zunächst sechs Neigungen auflistet, die sich mit denen der Theravādin überschneiden (Anhaften, Aggression, Unwissenheit, Dünkel, falsche Ansicht und Zweifel) und dann auch noch eine erweiterte Liste von zehn Neigungen anführt (ad V 3), in der "falsche Ansicht" (*dr̥ṣṭi*) in fünf Formen unterteilt wird: (1) Ansicht von einem Selbst (*satkāyadr̥ṣṭi*), (2) extreme Ansichten (*antagrāhadr̥ṣṭi*), d.h. Ewigkeits- oder Vernichtungsglaube, (3) falsche Ansichten, die aus falschen Ideen entspringen (*dr̥ṣṭiparāmarśa*), (4) falsche Ansichten über die Wirksamkeit von Regeln und Ritualen (*śīlavrataparāmarśa*), (5) falsche Ansichten über Kausalitäten (*mithyadr̥ṣṭi*). Vgl. hierzu z.B. Guenther und Kawamura, *Mind in Buddhist Psychology* (1975, S. 64-81).

Auch in der buddhistischen Vorstellung ergibt sich hier eine "selbstverstärkende Feedbackschleife", in der diese unheilsamen Neigungen schrittweise von den Handlungen, die sie auslösen, verstärkt werden und die gemeinsam die fortlaufende "Entstehung der Welt" in Gang halten. Das zyklische Wesen dieser Prozesse drückt sich in dem indischen Wort für die weltliche Existenz aus: *Saṃsra*, was wörtlich "Im Kreis gehen" bedeutet, sowie in der umfassenden Formel der bedingten Entstehung selbst, die klassischerweise durch das berühmte Lebensrad (*bhava-cakra*) dargestellt wird, wie es auf Wandgemälden überall in den buddhistischen Gebieten Asiens zu finden ist. Wie Vasubandhu im *Abhidharma-kośa* betont: "Der geistige Fluss", ein Euphemismus für das sich entwickelnde Individuum, "wächst nach und nach, durch die Verunreinigungen und Handlungen, an und setzt sich in der nächsten Welt fort. Auf diese Weise ist der Kreislauf der Existenz ohne Anfang."<sup>135</sup> Dass diese Triebe – Verlangen, Anhaften und Aggression – Ursache für das Entstehen unserer gegenwärtigen körperlichen Existenzform waren und daher auch stark in ihr verwurzelt sind, folgt ebenso aus dem Grundsatz des buddhistischen Weltbilds.

Daher fährt Vasubandhu in der zuvor zitierten Passage fort  
 "...ohne die unheilsamen Neigungen können [Handlungen]

---

<sup>135</sup> AKBh III 19a-d (Poussin, 57-59; Shastri, 433-4): *yathā akṣepaṃ kramād vṛddhaḥ santānaḥ kleśakarmabhiḥ [...] paralokaṃ punar yāti... iti anādibhavacakrakam*. Dies wird in einem anderen Text aus Milinda's Questions (70f.) verdeutlicht: "Die Älteren malten einen Kreis (*cakka*) auf den Boden und sprachen also zu König Milinda: "Hat dieser Kreis ein Ende, mein Herr?" "Nein, edler Herr." "Ebenso, Herr, gilt für diese Kreise der Ausspruch des Buddha: "Sehbewusstsein entsteht in Abhängigkeit von Auge und Sehobjekt. Das Zusammentreffen der drei ist Sinneskontakt. Bedingt durch Sinneskontakt ist Gefühl, bedingt durch Gefühl ist Verlangen, bedingt durch Verlangen ist *kamma* (*karma*). Sehen (*chakkhu*, wörtlich: Auge) ist wiederum geboren aus *kamma* – gibt es also ein Ende dieser Kette?" "Nein, edler Herr." "Ebensowenig kann ein Anfang der [samsarischen] Zeit gefunden werden."



keine neue Existenz hervorbringen. Daher sollten die unheil-samen Neigungen als die Wurzel der Existenz erkannt werden (*mūlaṃ-bhava*) (AKBh ad V 1a).<sup>136</sup>

Sowohl für indische Buddhisten als auch für Evolutionsbiologen ist es das Verhalten, die Summe der Handlungen und Motive des einzelnen, das die "Entstehung der Welt" durch zyklische Kausalketten hervorruft und zwar sowohl auf der kurzfristigen kognitiven Ebene als auch auf der langfristigen evolutionären Ebene. Beide behaupten zudem, dass das, was die Handlungen auslöst, welche die "Welten" entstehen lassen, genau das gleiche ist, was alle gewöhnlichen Formen kognitiven Bewusstseins begründet und begleitet: die verkörperten Kategorisierungen und die Neigungen, die sie hervorbringen, also Formen sinnlichen Erlebens, ein tief sitzender Eindruck eines Selbst und unsere endlosen Versuche uns selbst aufzuwerten. Daher nehmen diese Kategorien und Neigungen in-soweit Einfluss auf die menschliche Evolution, als sie die Handlungen auslösen, die den Daseinskreislauf in Gang halten, also Handlungen, die zu "lebenden Strukturen (*saṃskāra*) in der Zukunft führen". Einfach ausgedrückt: Ohne die Kategorien, welche die menschliche Form kognitiven Bewusstseins und Aktivität entstehen ließen, gäbe es keine Menschen und keine menschliche Welt. Die unheilsamen Neigungen können daher tatsächlich als die "Wurzeln der Existenz" angesehen werden.

Und was ist die wichtigste Quelle menschlicher Kategorisierung und Klassifikation, deren Neigungen in gleichem Maße unsere physischen wie auch unsere psychologisch kognitiven Strukturen durchziehen und dieses reizvolle, fortwährende E-lend erzeugen - unsere Vorstellung von einer unabhängigen, individuellen Existenz (*satkāyadr̥ṣṭi*) - für dessen Entwicklung

---

<sup>136</sup> AKBh ad V 1a (Shastri 759; Poussin 106): *karmajaṃ lokavai-citrāyaṃ iti uktam. tāni ca karmāṇi anuśayavaśād upacayaṃ gac-chanti, antareṇa ca anuśayān bhavābhinirvartane na samarthāni bhavanti. ato veditavyāḥ mūlṃ bhavasya anuśayāḥ.*

und Schutz wir allerlei folgenreiche Taten begehen und so den evolutionären Prozess beeinflussen und den Kreislauf der "Entstehung der Welt" in Gang halten? Sprache. Wir haben die Kapazität, die Vorstellung von einem Selbst als einem "Ding" zu entwerfen, das sich von den größeren Prozessen, mit denen wir unausweichlich verwoben sind, trennen lässt und an dieser Vorstellung festzuhalten. Diese Kapazität hat uns geholfen, das zu werden, was wir sind. Zugleich hätten wir diese Kapazität aber niemals erlangen können ohne die Entstehung der menschlichen Sprache als Kommunikationsmittel.

## **Sprache**

Man geht heute davon aus, das menschliche symbolische Kommunikation, also Sprache,<sup>137</sup> weder gebrauchsfertig Zeus' Kopf entsprang, noch dass sie dem Menschen zum Anbeginn der Zeit als göttliches Geschenk verliehen wurde. Wie die Entstehung des Bewusstseins entwickelte sich auch Sprache evolutionär und, wie Neurophysiologe Terrence Deacon (1997, S. 409f.) feststellt, "weder im Gehirn noch außerhalb, sondern an der Schnittstelle, an der kulturelle evolutionäre Prozesse biologische evolutionäre Prozesse beeinflussen." Sprache und ihr Einfluss auf das menschliche Bewusstsein, seine Kultur und Evolution ist also unvermeidlich ein Produkt aus "dem Zusammenspiel von Welt und Biologie." Und genau wie das kognitive Bewusstsein beeinflusst sie sich auch wechselseitig mit ihrer Umwelt.

Angesichts des weiter oben dargestellten Evolutionsprozesses ist es sehr wahrscheinlich, dass Verbesserungen in den kom-

---

<sup>137</sup> Die hier zitierten Autoren verwenden die Begriffe "sprachlich" und "sprachliches Systeme" quasi synonym zu "symbolisch" und "Symbolsysteme", wobei Sprache das charakteristischste Beispiel für ein Symbolsystem darstellt.

munikativen Fähigkeiten der frühen Menschen, etwa die Entwicklung einer Ur-Sprache, ihren relativen Fortpflanzungserfolg verbessert hätten. Wie andere Eigenschaften traten wohl auch diese aufkeimenden sprachlichen Fähigkeiten in die evolutorische "positive Feedbackschleife" ein und wurden mit der Zeit schrittweise ausgebaut, bis sie schließlich unsere gesamte kognitive Physiologie verändert hatten. Diese Veränderungen konzentrierten sich vor allem auf unseren sich kontinuierlich vergrößernden präfrontalen Kortex, den Sitz der meisten höheren kognitiven Prozesse. Die Verwendung von Sprache und diese zunehmenden "Präfrontalisierung" führen fort, sich gegenseitig zu verstärken, so dass die symbolisch-sprachliche Wahrnehmungsweise nun auch andere, ursprünglich nicht-sprachliche Denkstrukturen beeinflusst "selbst, wenn unsere symbolisch-sprachlichen Fähigkeiten nicht im Spiel sind" (Deacon 1997, S. 417).<sup>138</sup> Wir können inzwischen nicht mehr einfach ein rein physikalisches Objekt als solches sehen oder berühren, etwa einen Ball; Wir werden immer etwas sehen oder berühren, das einen Namen und eine Funktion trägt, einen "Ball".

Sprache hat so auf subtile Weise unseren Wahrnehmungsfokus von der unmittelbaren Welt der sensorischen Wirklichkeit, wie sie vor uns liegt, weggelenkt, hin zu den nebulösen Welten der symbolischen Vorstellungen in jedem von uns und zwischen einander.<sup>139</sup> Wir sind nicht mehr haarlose Affen, die

---

<sup>138</sup> "Die Co-Evolution von Hirn und Sprache hat das Bewusstsein signifikant von oben nach unten (Top-Down) strukturiert." und zwar so sehr, dass "ihre Nebeneffekte die gesamte menschliche Wahrnehmung beeinflusst haben [...], sogar da, wo symbolisch-sprachliche Fähigkeiten nicht beteiligt sind." (Deacon, 1997, S. 417).

<sup>139</sup> Der Wahrnehmungsforscher Michael Tomasello (1999, S. 126) argumentiert, dass "die Art, wie Menschen sprachliche Symbole verwenden einen klaren Bruch erzeugt zur direkten Wahrnehmung

in den Bäumen irgendeiner Savanne leben, sondern Bewohner geistiger Welten, die wir uns selbst erdacht haben. Dabei hängen wir nun auf Gedeih und Verderb von den Prothesen aus Sprache und Kultur ab. Wie der Anthropologe Clifford Geertz (1973, S. 49) herausarbeitet:

"Da unser zentrales Nervensystem, und hier insbesondere sein krönender Segen und Fluch, der Neokortex, sich größtenteils in Interaktion mit der Kultur entwickelt hat, ist er unfähig unser Verhalten zu lenken oder unsere Erfahrungen zu verarbeiten ohne auf die Hilfe passender Symbolsysteme zurückzugreifen. [...] Um die benötigten Zusatzinformationen liefern zu können, waren wir im Gegenzug gezwungen, uns mehr und mehr auf kulturelle Quellen zu verlassen – also auf den in der Kultur angesammelten Vorrat signifikanter Symbole. Solche Symbole [bzw. symbolische Formen der Kommunikation] sind damit nicht nur Ausdruck, Werkzeuge oder Bezüge für unsere biologische, psychologische und soziale Existenz, sie sind eine Voraussetzung dafür. Ohne Menschen gäbe es gewiss keine Kultur, aber noch wichtiger: Ohne Kultur gäbe es keine Menschen."

In dieser weithin akzeptierten Sichtweise wird Sprache nicht bloß zu anderen, gänzlich unabhängigen kognitiven Fähigkeiten hinzugefügt. Sprache ist vielmehr Grundbaustein aller typisch menschlichen kognitiven Prozesse.<sup>140</sup> Daraus folgt dann auch, dass es für uns keine "reine Wahrnehmung" gibt. Zum einen wird unser individueller Wahrnehmungsbereich

---

oder sensorisch-motorischen Repräsentation, und das dies voll und ganz eine Folge der sozialen Natur sprachlicher Symbole ist."

<sup>140</sup> Tomasello (1999, S. 215): "Die einzigartigen Formen menschlichen Denkens [...] hängen nicht nur von der interaktiven Kommunikation ab, die mit Hilfe des Mediums der intersubjektiven und perspektivischen Symbole, Konstruktionen und Sprachmuster geführt wird, vielmehr leiten sie sich von ihr ab, werden möglicherweise sogar von ihr gebildet."

von Moment zu Moment geprägt und erzeugt von unseren Fleisch gewordenen Klassifizierungen – die nun auch phonologische, morphologische, syntaktische und semantische Unterscheidungen beinhalten müssen, aus denen Sprache besteht. Zum anderen ist im Verlauf der Evolution ein Spezies-spezifischer Wahrnehmungsbereich dadurch entstanden, dass derartige Unterscheidungen in den physischen und psychischen Strukturen des Menschen verkörpert wurden. Mit anderen Worten, um noch einmal auf Geertz zurückzukommen: Wäre die Feedbackschleife der menschlichen Evolution nicht in erheblichem Maße geprägt worden von den Unterscheidungen, die dem speziell menschlichen, d.h. im wesentlichen sprachlichen, Wahrnehmungsbereich<sup>141</sup> zugrundeliegen, gäbe es auch nicht die menschliche Verkörperung, wie wir sie kennen.<sup>142</sup>

Die wichtigste dieser kategorischen Unterscheidungen ist zweifelsohne die Fähigkeit, sich selbst als den fortdauernde Sitz des Erlebens zu entwerfen, der relativ unabhängig ist von vorübergehenden Einflüssen und von dem Bewusstsein, das er hervorruft.<sup>143</sup> Das bedeutet, die Vorstellung von einem wirk-

---

<sup>141</sup> Wie der Neurophysiologe Deacon (1997, S. 409f.) beobachtet: "Es ist einfach nicht möglich die menschliche Anatomie, seine Neurobiologie oder Psychologie zu verstehen, ohne zu bemerken, dass sie alle von einer Idee geformt wurden: Der Idee symbolischer Bezüge.", also durch Sprache.

<sup>142</sup> Wie der Anthropologe Roy Rappaport (1999, S. 5) vorschlug: "Es wäre, in der Tat, keine Übertreibung zu behaupten, dass die Menschheit eine Schöpfung [der Sprache] ist."

<sup>143</sup> Lakoff und Johnson (1999, S. 268): "Das Konzept, das wir uns normalerweise von unserem Innenleben machen, deckt sich nicht mit unseren wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Natur des Geistes. Bei der Konzeptualisierung unseres Innenlebens setzen wir immer ein Subjekt voraus, das Sitz der Vernunft ist und das im metaphorischen Sinne eine vom Körper unabhängige Existenz besitzt.

lich unabhängigen Selbst muss die wechselseitigen Abhängigkeiten und die Unteilbarkeit von Subjekt und Objekt ignorieren.<sup>144</sup> Dies wiederum ist nur vorstellbar<sup>145</sup>, weil Sprache uns erlaubt, uns selbst vollständig zu objektivieren<sup>146</sup> und uns so einerseits in Gegensatz zu anderen zu setzen und uns andererseits in Beziehung zu unserer erinnerten Vergangenheit und unserer erdachten Zukunft zu setzen.<sup>147</sup> Bateson erinnert uns

---

Wie wir gesehen haben, widerspricht dies den fundamentalen Erkenntnissen der Wahrnehmungsforschung."

<sup>144</sup> Wie der Psychiater Hundert (1989, S. 107) bemerkt: "Von entscheidender Bedeutung ist hier das Wechselspiel zwischen der Entwicklung der Fähigkeiten einheitliche subjektive Erfahrungen zu machen und der Entwicklung der Fähigkeit einheitliche dauerhafte Objekte wahrzunehmen. In Verhaltensstudien an Kleinkindern zeigte Piaget, dass sich in der normalen menschlichen Entwicklung das Konzept dauerhafter Objekte und das Konzept eines separaten Selbst, das diese Objekte wahrnimmt, gemeinsam entwickeln. Vom Startpunkt der Symbiose entwickeln sich die Quellen von Selbst und Objekt rasch weiter."

<sup>145</sup> Eine solche "Selbst-Repräsentation", argumentiert Deacon (1997, S. 451), "könnte ohne das Mittel symbolischer Repräsentation", also Sprache, "nicht erreicht werden."

<sup>146</sup> Tomasello (1999, S. 195): "Es gibt daher zwei grundlegende Ebenen von Wissen und Verstehen [...] Die erste besteht in der Art von Wissen, das Menschen mit anderen Tieren teilen [...] Die zweite Ebene ergibt sich aus der begrifflichen Umformulierung dieses prozeduralen Wissens. [...] Gedankensysteme entstehen aus dieser reflexiven Aktivität, weil die Selbst-Beobachtung alle kategorisierenden und analytischen Fähigkeiten verwendet, die auch zum Wahrnehmen, Verstehen und Kategorisieren der Außenwelt verwendet werden. Das Subjekt erkennt, versteht und kategorisiert seine eigene Wahrnehmung letztlich dadurch, das es diese sprachlich ausdrückt."

<sup>147</sup> Wie der Soziologe Anthony Giddens (1991, S. 53f.) beobachtet: "Selbst-Identität [...] ist nicht gottgegeben [...], sondern muss durch

hier, dass gerade solche kontextuellen und zeitlichen Beziehungen genau diese Autonomie widerlegen, die sie auf den ersten Blick zu bestärken scheinen.

Es ist dieser Widerspruch mit all seinen vernebelnden Begleitumständen, der die menschliche Misere im Kern ausmacht. Wir können (für gewöhnlich) weder den Kategorien entkommen, die "der Stoff aus dem Erfahrung ist" (Lakoff und Johnson, 1999, S. 18f.) sind, noch die Versprachlichung unserer Erfahrungen vermeiden, selbst wenn "unsere symbolisch-linguistischen Fähigkeiten nicht involviert sind" (Deacon, 1997, S. 417). Ebenso können wir laut Deacon "nichts anderes tun, als die Welt in symbolischen Kategorien zu sehen, sie in gegensätzliche Merkmale zu unterteilen und unser Leben nach Prinzipien und inhaltlichen Zusammenhängen zu organisieren." (Deacon, 1997, S. 416). Unser kognitives Denkschema zwingt uns regelrecht dazu, unsere durch und durch interdependente Welt "durch eine dunkle Brille" zu sehen, die uns unabhängige Einheiten, unwandelbarer Wesenskerne und ein substantielles Selbst vorgaukelt. "Wir sind nicht nur eine Spezies, die Symbole verwendet", prangert Deacon an, "das symbolische Universum hält uns in einem unentrinnbaren Netz gefangen." (Deacon, 1997, S. 436).

Auch indische Buddhisten betonen die enge Beziehung zwischen den kognitiven Prozessen, die mit Sprache assoziiert werden, die Rückbezüglichkeit von Sprache, und das Empfinden einer autonomen Selbst-Existenz als eine fesselnde symbolische Feedbackschleife, die um sprachliche und konzeptionelle Ausbreitung kreist (P. *papañca*; S. *prapañca*). Diese Prozesse drehen sich um die Natur des mentalen kognitiven Bewusstseins (P. *mano-viññāṇa*; S. *mano-vijñāna*), die sechste Art von Sinnesbewusstseins in der klassischen buddhistischen

---

reflexive Aktivitäten des Individuums laufend erzeugt und erhalten werden [...] Die Identität einer Person [stützt sich auf] die Fähigkeit, eine bestimmte Erzählung laufend fortzuführen."

Analyse. Ebenso wie sensorisches Sinnesbewusstsein entsteht mentales Sinnesbewusstsein durch das Zusammentreffen einer Fähigkeit und eines dazugehörigen Objekts. Genauer gesagt, es entsteht in Abhängigkeit von *manas*, der geistigen Fähigkeit,<sup>148</sup> und zwei unterschiedlichen Arten von Objekten: einerseits sensorischem Bewusstsein und andererseits *dharmas*, also Phänomenen wie Gedanken oder Ideen. Das erste Objekt besteht aus den fünf Formen sensorischen Bewusstseins selbst. Wenn etwa ein Moment sensorischer Bewusstheit auftritt, löst dieser häufig eine mentale Bewusstheit, dieser sensorischen Bewusstseinsregung aus,<sup>149</sup> die also reflexiv wahrnimmt, dass "diese oder jene Sinneswahrnehmung aufgetreten ist"<sup>150</sup> Wir sehen nicht nur, wir sind uns auch bewusst, dass wir sehen. Einen expliziten Bezug zur Sprache hat dieses reflexive Wesen des mentalen Bewusstseins jedoch nur in Bezug zu

---

<sup>148</sup> Abgeleitet von der Sanskrit-Wurzel "*man*" (denken, glauben, vorstellen, vermuten, spekulieren), ist *manas* (Pali: *mano*) mit dem lateinischen "*mens*" (Geist, Vernunft, Intellekt) verwandt und damit auch mit dem englischen "*mind, mentation*" (Geist, Psyche, Verstand) und "*to mean*" (meinen, bedeuten, beabsichtigen) (PED, 515, 520; SED, 783).

<sup>149</sup> M 43 (M I 295): "Freund, diese fünf Sinnesfähigkeiten haben jeweils ein eigenes Feld, ein eigenes Gebiet, und sie erfahren nicht das Feld und Gebiet einer anderen, also die Sehfähigkeit, die Hörfähigkeit, die Geruchsfähigkeit, die Schmeckfähigkeit und die Berührungsfähigkeit. Diese fünf Sinnesfähigkeiten also, die jeweils ein eigenes Feld, ein eigenes Gebiet haben und nicht das Feld und Gebiet einer anderen erfahren, finden im Geist(sinn) Hilfe, und der Geist(sinn) erlebt ihre Felder und Gebiete."

<sup>150</sup> Das *Abhidharma-kośa* stellt etwa fest, dass das "Seh-Bewusstsein blau erkennt", aber nicht, "dass dies hier blau ist". Geist-Bewusstsein erkennt dagegen blau und ist sich bewusst, "dass dies hier blau ist". (AKBh ad III 30c-d. *caḥsurvijñānena nīlaṃ vijñānāti, no tu nīlam; manovijñānena nīlaṃ vijñānāti, nīlam iti ca vijñānāti*).



seinem zweiten Objekt, den *dharmas*, also den Gedanken und Ideen. Wann immer mentales kognitives Bewusstsein in Verbindung mit diesen Objekten auftritt, ist es stets von Gedanken und Überlegungen begleitet (*vitakka-vicāra*)<sup>151</sup>, die beide als sprachliche Aktivitäten anzusehen sind (*vitakka-vicāra vaci-saṅkhārā*, M 44).<sup>152</sup> Damit verbindet die Rückbezüglichkeit des mentalen kognitiven Bewusstseins das einfache sensorische Bewusstsein mit dem mehr sprachabhängigen kognitiven Prozess (tatsächlich vertreten einige Schulen den Standpunkt, dass *vitakka-vicāra* alle sensorischen Bewusstseinsmomente begleitet<sup>153</sup>).

Aber genau wie Sprache selbst neigt diese Beziehung dazu, sich in endlosem Kreisen geistiger Ausbreitung zu verlieren.<sup>154</sup> Eine frühe Lehrrede beschreibt dies wie folgt:  
"In Abhängigkeit von Auge und Form entsteht Sehbewusst-

---

<sup>151</sup> SN 834 spricht davon, dass Ansichten in den *manas* bedacht werden (*manasā dīṭṭhigatāni cintayanto*) und S I 207 spricht von den "Gedanken des *mano*" (*manovitakkā*) (Johansson, 1965, S. 183, S. 186).

<sup>152</sup> Reat (1990, S. 305): "Sprache wurde als eine Entdeckung der in-herenten konzeptionellen Beziehungen zwischen den Dingen angesehen, so dass schon sehr früh im indischen Denken Konzeptionalisierung als primär sprachliches Phänomen aufgefasst wurde."

<sup>153</sup> Im *Abhidharma-kośa* wird gesagt, dass das Bewusstsein der 5 Sinne immer verbunden ist mit *vitarka* und *vicāra* (Gedanken und Überlegen). (AKBh ad I. 32; Shastri, 88; *savitarkavicārā hi pañcavijñānadhātavaḥ nityam ete vitarkavicārābhyāṃ saṃyuktāḥ*). Zwei weitere Schulen, die *Mahīśāsakas* (These 11) und die *Dārṣṭāntikas* (These 23), argumentieren, das *vitarka* und *vicāra* das Sinnesbewusstsein begleiten, aber die *Sarvāstivādins* (These 95) und die *Theravādins* lehnen dies ab (Bareau, 1955, S. 275, S. 277).

<sup>154</sup> Vgl. Ñāṇananda, 1971, für eine ausführliche Abhandlung zu diesem wichtigen Konzept in den frühen Pali-Quellen.

sein. Das Zusammentreffen der drei ist Kontakt. Mit Kontakt als Bedingung entsteht Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach (*vitakketi*). Worüber man nachdenkt, darüber breitet man sich gedanklich aus (*papañceti*). Mit dem, worüber man sich gedanklich ausgebreitet hat als Quelle (*nidāna*), verfolgen einen Mann angekränkt von der gedanklichen Ausbreitung Wahrnehmungen und Vorstellungen bezogen auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige Formen, die über das Auge wahrnehmbar sind. (Ebenso für die anderen Sinne und Sinnesobjekte)(M 18).<sup>155</sup>

Hier ruft das Entstehen von Sinnesbewusstsein (P. *viññāna*; S. *vijñāna*) und von Wahrnehmung (P. *saññā*; S. *saṃjñā*), das bei praktisch jedem kognitiven Prozess auftritt (M 43, weiter oben), Nachdenken (*vitakketi*, die Verbform von *vitakka*) und gedankliche Ausbreitung (*papañca*) hervor. Und diese gedankliche Ausbreitung dient wiederum "als die Quelle" (oder Grund, *nidāna*) für weitere Wahrnehmungen und Vorstellungen bezüglich anderer Objekte die kognitiv Wahrgenommen werden, und so weiter.

Sprache, mit ihrer endlosen Ausbreitung von Konzepten und Klassifikationen, nimmt also nicht nur an jedem kognitiven Prozess teil, sondern erzeugt um sich selbst einen fortlaufenden Kreislauf. Tatsächlich ist geistige Ausbreitung so eng verknüpft mit den Grundkomponenten von Wahrnehmung – Kontakt<sup>156</sup>, Apperzeption und Gedanken<sup>157</sup> –, dass es selbst als

---

<sup>155</sup> Ñāṇamoli (1995, S. 203). Die Übersetzung wurde leicht verändert, um sie mit der hier verwendeten Terminologie in Einklang zu bringen.

<sup>156</sup> A II 161: "Soweit die sechs Sinnessphären des Kontakts reichen, soweit reicht der Bereich der konzeptionellen Ausbreitung (*papañca*). Und soweit der Bereich der konzeptionellen Ausbreitung reicht, soweit reicht der Bereich der sechs Sinnessphären des Kontakts." (Ñāṇananda, 1971, S. 21).

Synonym für zyklische Existenz insgesamt dient.<sup>158</sup>

Und auch hier ist die am tiefsten verwurzelte dieser rekursiven Möglichkeiten die Ansicht von einer eigenen Selbst-Existenz (P. *sakkāyadiṭṭhi*; S. *satkāyadr̥ṣṭi*), die Ansicht, das wir eine grundlegende Einheit oder ein dauerhaftes Selbst sind oder besitzen (P. *attā*; S. *ātman*). Ein früher Text erklärt: Der Gedanke "'Ich bin' ist eine Ausbreitung, 'Ich bin das hier' ist eine Ausbreitung, 'Ich werde sein' ist eine Ausbreitung." (S 35, 248). Und so nennt der frühe Pali-Text, der Sutta-nipāta (Sn. 915-916) den Gedanken "Ich bin" sogar die Wurzel (*mūla*) aller Ausbreitung. Tatsächlich ist die zugrundeliegende Neigung zur Ansicht "Ich bin" (*asmīti-anusaya*) so tief in unserer Psyche verankert, das es als die letzte "Fessel" angesehen wird, die auf dem Pfad zur Befreiung entfernt werden muss:

"Und so, Freunde, verbleibt auch in einem noblen Schüler (*ariya-sāvaka*), wenn er die fünf niederen Fesseln abgelegt hat, in Bezug auf die fünf Gruppen des Anhaftens immer noch eine

---

<sup>157</sup> Nāṇananda (1971, S. 25) beschreibt das Wechselspiel zwischen der "gedankliche Ausbreitung – Apperzeption"-Reihe "*papañca-saññā-saṅkhā*" und Gedanken selbst (*vitakka*): "Der Begriff oder das Konzept, das als Objekt für Schlussfolgerungen ergriffen wird, ist selbst ein Produkt von '*papañca*'. Dies wiederum erzeugt weitere Begriffe und Konzepte, wenn man fortfährt, sich der gedanklichen Ausbreitung (*papañca*) hinzugeben. Konzepte, die sich durch eine gedankliche Ausbreitungstendenz auszeichnen (*papañca-saññā-saṅkhā*), stellen das Rohmaterial für den Prozess dar und sind zugleich sein Endprodukt [...] So ergibt sich eine interessante Wechselbeziehung zwischen '*vitakka*' (Denken) und '*papañca-saññā-saṅkhā*' - ein wahrer Teufelskreis. Wo '*papañca-saññā-saṅkhā*' auftritt entsteht '*vitakka*' und wo '*vitakka*' erscheint kommt es zu mehr '*papañca-saññā-saṅkhā*'."

<sup>158</sup> Bodhisattvabhūmi (35, 2): *prapañcaḥ saṃsāra ity arthaḥ*. Zitiert in Schmithausen (1987, S. 510); Siehe auch S. 509ff, n. 1405 und S. 522ff. n. 1425.

zurückbleibende Einbildung "Ich bin", ein Verlangen "Ich bin", eine zugrunde liegende Neigung "Ich bin", die noch immer nicht ausgerodet ist." (S 22, 89)

Es scheint, wir sind in einem Netz aus Kreisen in Kreisen gefangen, als wären wir an die Vorstellung einer dauerhaften, autonomen Selbstheit gebunden, die nur innerhalb eines reflexiv sich ausbreitenden Symbolsystems entsteht, das es als losgelöst von allem anderen wahrnimmt. Wobei dieses Symbolsystem wiederum selbst auf einem reflexiven kognitiven System basiert, das nur in Bezug zu zeitlichen, kontextuellen und kategorischen Unterscheidungen entsteht. Unsere viel gepriesene "Un"-Abhängigkeit hängt von Unterscheidungen ab die auf Unterscheidungen basieren. Aber Unterscheidungen sind, wir erinnern uns, relational, nicht substantiell - flüchtig, nicht dauerhaft. In den Worten von Bateson: Sie sind "nicht auffindbar in Raum oder Zeit". Kein Wunder, dass Deacon (1997, S. 452) trocken anmerkt:

"Ironischerweise ist es letztlich der virtuelle Bezug, den Symbole liefern, und nicht ein tatsächlicher, wodurch die Erfahrung eines Selbst erzeugt wird. Die am wenigsten bestreitbar reale Erfahrung ist eine virtuelle Realität [...] ungeachtet seiner virtuellen Natur, ist es der Symbolbereich des Bewusstseins, mit dem wir uns am meisten identifizieren und dem unser Gefühl für Handlungsfreiheit und Selbstkontrolle entspringt."

## Unbewusste Prozesse

Die Tatsache, dass sowohl unser Selbstbewusstsein als auch unser speziell menschlicher kognitiver Bereich in Abhängigkeit von sprachlicher Kommunikation entstehen, zieht zwei weitreichende Konsequenzen nach sich: Dass nämlich vieles, das die "Entstehung unseres Selbst und unserer Welt" beeinflusst, unbewusst auftritt und doch zugleich intersubjektiv wirkt. Diese beiden Erkenntnisse werden von einigen Wahrnehmungsforschern und einigen indischen Buddhisten geteilt.

Der nahe liegende Ausgangspunkt um über Sprache zu sprechen ist, dass, von Legenden abgesehen, Menschen nicht einfach zu sprechen anfangen. Sprache wird nur schrittweise erworben, indem wir sie in unseren ersten Lebensjahren durch fortlaufende Interaktion mit unseren unmittelbaren Bezugspersonen aufnehmen. So vollzieht sich eine kognitive Entwicklung, die uns unumkehrbar von unseren nichtsprachlichen nächsten Verwandten, den Affen, unterscheidet. In den Worten von Michael Tomasello (1999, S. 123), der sowohl die Wahrnehmung der Primaten als auch den menschlichen Spracherwerb studierte: "Der Prozess, durch den sprachliche Symbole erworben und verwendet werden, transformiert die Natur der menschlichen Wahrnehmungsverarbeitung." "Durch den Erwerb von Sprache unterteilt der Sprachnutzer die Welt in eigenständige Einheiten mit speziellen Merkmalen." (ebd. S. 150), "d.h. in Kategorien, Perspektiven und Analogiebezüge, die in dieser Sprache verkörpert sind." (ebd. S. 189). Dies beinhaltet so simple "Einheiten" wie Substantive, Verben und Adjektive, wie auch die kausalen und relationalen Grundannahmen, die implizit in allen komplexen syntaktischen Strukturen enthalten sind. sowie die Möglichkeit, verschiedene Perspektiven einzunehmen. Dies ist unser spezifisch menschlicher Wahrnehmungsbereich.

Diese Kategorien und Perspektiven entstehen jedoch für gewöhnlich unmerklich und unwillkürlich. Durch jahrelangen

Erwerb und Verwendung haben sich die "Kategorien und Relationen, die in jemandes Sprache verkörpert sind", in speziellen neurologischen Bahnen und Strukturen seines kognitiven Systems verankert, die dann zu jeder Zeit als die unbewusste und doch unverzichtbare Basis für alle symbolisch-linguistischen Prozesse dienen, die uns dazu befähigen, Sprache fast immer zu verstehen ohne bewusst Phoneme zu vergleichen oder Pronomen grammatisch einzuordnen. Lakoff und Johnson (1999, S. 18) schließen daraus, dass diese und andere Formen von "Kategorisierung größtenteils kein Produkt bewussten Erwägens sind. [...] Wir haben keine voll bewusste Kontrolle darüber, wie wir kategorisieren."

Eine der am tiefsten verwurzelten dieser Kategorisierungen ist, wie wir gesehen haben, unser Glaube an uns selbst als isolierbare Einheit. Auch das funktioniert größtenteils unbewusst und weitgehend unwillkürlich. "Wir alle wachsen auf", so Lakoff und Johnson (1999 S. 268), "mit einer Vorstellung von unserem Innenleben, die größtenteils unbewusst ist und die wir jeden Tag unseres Lebens in unserem Selbst-Verständnis anwenden." Aber diese Vorstellung eines Selbst, so fahren sie fort, ist "sowohl in sich inkonsistent als auch unvereinbar mit dem, was wir durch die wissenschaftliche Forschung über den Geist erfahren haben." (ebd.) – nicht zuletzt, weil seine Abhängigkeit von sprachlichen Unterscheidungen die grundlegende Einbildung einer unabhängigen Existenz widerlegt. Sprachliche Bezüge funktionieren schließlich nicht nur trennend, wenn sie etwa "Selbst" vom "Anderen"<sup>159</sup> oder das "Subjekt" vom "Objekt" unterscheiden. Zusätzlich funktionieren sie auch intersubjektiv, stützen sich also auf das Verstehen

---

<sup>159</sup> Deacon (1997, S. 100): "Da Symbole keine direkte Referenz zu Dingen in der Welt darstellen, sondern indirekt durch Verweise auf andere Symbole auf sie Bezug nehmen, stellen sie implizit kombinatorische Einheiten dar, deren Aussagekraft sich daraus ableitet, dass sie bestimmte Positionen in einem organisierten System anderer Symbole einnehmen."

anderer Sprecher, ohne die Sprache überhaupt gar nicht erst entstanden wäre.<sup>160</sup> Kurz gesagt, sowohl die "Entstehung der menschlichen Welt" als auch unser Selbstverständnis als wahrhaft autonomes Selbst hängen von den impliziten und daher effektiv unbewussten Kategorisierungen und Klassifikationen ab, die unseren ständig im Fluss befindlichen kognitiven Prozessen zugrunde liegen. Diese wiederum hängen ab von der Gemeinschaft der Sprecher, mit denen wir gelernt haben, derartige Konzepte, Kontraste und syntaktische Konstruktionen zu teilen.<sup>161</sup>

Die Entstehung unserer spezifisch menschlichen "Welt" basiert damit nicht nur auf den langfristigen Einflüssen, die wir nicht vollständig wahrnehmen können, wie etwa dem physiologischen Sprechapparat, den wir im Laufe der Evolution durch ständige Organismus-Umwelt-Interaktion erworben haben, sondern auch auf den erst in jüngerer Zeit erworbenen Einflüssen, die ebenfalls unbewusst wirken, also den neurologischen Sprachstrukturen, die sich durch intensive soziale Interaktion entwickelt haben. Und all diese Einflüsse liegen jedem Moment wachen Bewusstseins zugrunde und gestalten ihn.<sup>162</sup>

---

<sup>160</sup> Tomasello (1999, S. 106) definiert "ein sprachliches Symbol" tatsächlich als "ein Kommunikationsmittel, das intersubjektiv auf beiden Seiten einer Interaktion verstanden wird."

<sup>161</sup> Tomasello (1999, S. 126): "Die Art und Weise, wie Menschen sprachliche Symbole verwenden [...] ergibt sich ausschließlich aus der sozialen Natur sprachlicher Symbole."

<sup>162</sup> Wie in ähnlicher Weise schon im vorletzten Abschnitt dieses Artikels festgestellt wurde, müssen wir, wenn wir unsere "Welt" verstehen wollen, drei kausal zusammenhängende Dimensionen berücksichtigen: "Menschen besitzen kognitive Fähigkeiten, die das Ergebnis eines biologischen Vererbungsprozesses sind, der sich in phylogenetischer Zeit vollzieht. Sie nutzen diese Fähigkeiten um kulturelle Ressourcen (d.h. Sprache) auszunutzen, die in histori-

Unsere Welt entsteht von selbst in all ihrer scheinbaren Objektivität. Auch hier kamen Buddhisten im alten Indien zu bemerkenswert ähnlichen Ergebnissen. Ausgehend von der Analyse der bedingten Entstehung des kognitiven Bewusstseins (*viññāna*), wie der Buddha sie im 5. Jh. v. Chr. lehrte, und die wir weiter oben bereits untersucht haben, entwickelten buddhistische Gelehrte der Yogācāra-Schule im 4.-5. Jh. n. Chr. die bedingte Entstehung unbewussten kognitiven Bewusstseins, namens "*ālaya-viññāna*" oder "Speicher-Bewusstsein". So wie es in den klassischen Abhandlungen der Brüder Asanga und Vasubandhu dargestellt wird, funktioniert dieses "Heim-", "Basis-" oder "Speicher-Bewusstsein" teilweise nach bemerkenswert ähnlichen Mustern, wie die unbewussten Prozesse, die wir weiter oben beschrieben haben:

Mit Hilfe physiologischer und sprachlicher Strukturen, die sich im Laufe eines konstruktiven, zyklischen (Evolution-)Prozesses durch die Interaktion zwischen Organismus und Umwelt (d.h. *saṃsāra*) herausgebildet haben, werden von dieser subtilen Bewusstseins-ebene alle Momente des bewusster Wahrnehmung unterstützt und gebildet. Außerdem ist sie eng verknüpft mit den unbewussten Vorstellungen eines "Selbst" und, vielleicht am faszinierendsten, beinhaltet sie auch eine intersubjektive, sich endlos weiter ausbreitende und doch unterschwellige Dimension der Entstehung unserer gewöhnlichen, kollektiven "Welt".

Diese Charakteristika werden besonders prägnant in verschiedenen frühen Yogācāra-Texten dargestellt: der Saṃdhinirmocana Sūtra aus dem 2.-3. Jahrhundert n. Chr., die von Mahāyāna Buddhisten dem Buddha selbst zugeschrieben wurde, dem Yogācāra-bhūmi, einem enzyklopädischen Text, der Asanga zugeschrieben wird, der aber vermutlich im 3.-5. Jh. n. Chr. zusammengestellt wurde, und Asangas eigene Mahāyāna-saṃgraha. Die Saṃdhinirmocana Sūtra V.2 legt als

---

schen Zeiträumen entstanden sind und zwar tun sie dies in ontogenetischer Zeit." (Tomasello 1999, S. 48).



erstes die komplexen Bedingungen dar, die das Entstehen dieser grundlegenden, unterschwellig Form von Bewusstsein unterstützen:

Im Daseinskreislauf mit seinen Bestimmungsbereichen werden die verschiedenen Wesen als Wesen dieser oder jener Art geboren. Sie beginnen ihre Existenz (*abhinirvṛtti*) und entstehen (*utpadyante*) im Schoß von Wesen. [...] Dort reift, gerinnt, wächst, entwickelt und vergrößert sich der Geist mit all seinen Samen (*sarvabījakam cittaṃ*, ein Synonym für *ālaya-vijñāna*)<sup>163</sup> auf der Grundlage zweier Nährböden (oder "Anhaftungen"<sup>164</sup>, *upādāna*):

1. Die körperlichen Sinnesfähigkeiten mit ihren stützenden Faktoren (*sādhīṣṭāna-rūpndriya-upādāna*)
2. Die Prädisposition für konzeptionelle Ausbreitung durch die konventionelle Verwendung von Bildern, Namen und Konzepten (*nimitta-nāma-vikalpa-vyavahāra-prapañca-*

---

<sup>163</sup> Tib.: *sa bon thams cad pa'i sems rnam par smin cing 'jug la rgyas shing 'phel ba dang yangs par 'gyur ro*. Ins Sanskrit übertragen von Schmithausen: *\*(sarvabījakam cittaṃ) vipacyate saṃmūrchatī vṛddhiṃ virūdhīṃ vipulatām āpadyate*. Der Wortlaut ist ähnlich zu Passagen aus anderen Pali-Texten, S III 53, D III 228: *viññāṇaṃ... viddhiṃ virūhiṃ vepullam āpajjeyya*. (Schmithausen, 1987, S. 356, n. 508).

<sup>164</sup> Der Begriff "upādāna" umfasst das Präfix "upa" (hin zu, nahe, zusammen mit) und das Substantiv "ādāna" (Empfangen, an sich Nehmen) (SED). Damit kann es sowohl einen aktiven Prozess ausdrücken, als auch ein passives Produkt, eine Bedingung und zugleich einen bedingten Zustand. Es ist nicht nur "Ergreifen, Anhaften, sich stützen auf, ernährt werden, Aufnehmen", sondern zugleich auch "Treibstoff, Versorgung", "der Stoff, aus dem alles gemacht ist" oder sogar "das Substrat, durch welches ein aktiver Prozess am Leben oder in Gang gehalten wird." (Apte: 471; PED: 149). Siehe auch Schmithausen (1987, S. 72).

*vāsanā-upādāna*)<sup>165</sup>

Diese kurze Passage fasst vieles zusammen, was wir bereits gesehen haben. Formen unbewusster mentaler Prozesse entwickeln sich nicht nur langfristig durch den Evolutionsprozess, über viele Generationen, sondern sie entstehen und entwickeln sich auch von Moment zu Moment in Abhängigkeit von verschiedenen unterstützenden Bedingungen: Zunächst die traditionelle Bedingung der Sinnesgrundlage, gemeinsam mit ihren verkörperten kognitiven Strukturen, dann aber auch eine von dieser Schule neu formulierte Bedingung, nämlich die Prädispositionen oder Eindrücke (*vāsanā*) von Namen und Konzepten gewöhnlicher Sprache, zusammen mit deren Neigung zu konzeptioneller Ausbreitung (*prapañca*).

Dieses *ālaya*-Bewusstsein entsteht auch in Verbindung mit der zweiten traditionellen Bedingung für die Entstehung von kognitivem Bewusstsein: einem passenden Sinnesobjekt. Die Yogācāra-bhūmi beschreiben dies als "äußere Wahrnehmung einer Umwelt, deren Merkmale unerkannt (*bahirdhā-aparicchinākāra-bhājana-vijñapti*) sind", eine Wahrnehmung die auf der Grundlage der ersten beiden Bedingungen entsteht, die jetzt "innere Aneignung" genannt wird.<sup>166</sup> Mit anderen

---

<sup>165</sup> Alle Sanskrit-Begriffe in diesem Abschnitt sind aus dem Chinesischen und Tibetischen rekonstruiert. Schmitthausen rekonstruiert diese letzte Phrase als *nimitta-nāma-vikalpa-vyavahāra-prapañca-vāsanā-upādāna*. Die Bedeutung dieser abschreckend langen (und gedanklich ausgebreiteten!) Aneinanderreihung von Konzepten ist gut zusammengefasst in Schmitthausens Definition des ersten Begriffs *nimitta* als "in diesem Kontext objektive Phänomene, wie sie erfahren oder vorgestellt werden, unter Berücksichtigung der Tatsache, dass sie mit Namen assoziiert werden und durch subjektive konzeptuale Aktivitäten (*vikalpa*) (co-)konditioniert werden. Dieser Prozess ist als Gewohnheit so tief in uns verwurzelt, dass er alle (gewöhnlichen) Wahrnehmungen und Vorstellungen durchzieht." (s. Schmitthausen, 1987, S. 357, n. 511).

<sup>166</sup> Pravṛtti-Teil (D.3b7-4a3; T.580a2-12): 1.b)A.2. "Die ‚nach außen gewandte Wahrnehmung der äußeren Welt, deren Aspekte un-

Worten, diese Form "subtilen" (*sūkṣma*) kognitiven Bewusstseins entsteht fortwährend und zwar auf der Grundlage der Sinnesorgane, der Prädispositionen bzw. Eindrücke, die von vergangenen sprachlichen Erfahrungen herrühren, der Konzeptionalisierung, Benennung usw. und in Verbindung mit einer "unbeschriebenen Umwelt", einem Wahrnehmungsbereich, dessen Merkmale unklar bleiben.<sup>167</sup>

Diese unterschwellige Form kognitiven Bewusstseins tritt aber für gewöhnlich nicht allein auf, da es gleichzeitig alle beobachtbaren geistigen Prozesse unterstützt. In der Sichtweise der Yogācāra entstehen die traditionellen 6 Arten kognitiven Bewusstseins (5 sensorische, ein mentaler) nicht mehr nur in

---

bekannt sindī (bahirdhā-*aparicchinnākāra*-*bhājana*-*vijñapti*) bedeutet die ständige, ununterbrochene Wahrnehmung der Kontinuität der Welt basierend auf der *ālaya-vijñāna*, die das innere Ergreifen als Objekt hat. 1.b)A.3. Daher sollte man wissen, dass das *ālaya-vijñāna* in Bezug auf das Objekt des inneren Ergreifens [entsteht] und dass das Objekt der externen Welt ähnlich einer leuchtenden Flamme ist, die im Innern entsteht und ihr Licht nach Außen abstrahlt in Abhängigkeit von Docht und Öl."

<sup>167</sup> Skardas (1999, S. 83) Auffassung von einem "phänomenalen Gewebe" ist auffallend ähnlich: "Sinnesorgane allein erzeugen keine Wahrnehmung. Das Wahrgenommene ist das artikulierte phänomenale Ereignis, in der Form, wie der gesamte Organismus diese Artikulation verwendet. [...] Das "phänomenale Gewebe" ist nur der Stoff aus dem das Wahrgenommene artikuliert wird. [...] Seine Eigenschaft als Phänomen besteht in der Tatsache, dass es ein komplexer und doch undifferenzierter sensorischer Inhalt ist, der vom Organismus *direkt verstanden* wird, ohne dass neuronale Aktivität hinzutritt. Es ist weder ausgedrückt in Eigenschaften, noch ist es zu diesem Zeitpunkt vom Sinnesorgan "objektiviert" worden. Daher ist es auch noch nicht als das Wahrgenommene identifiziert worden, sondern stellt die phänomenale Basis für alle folgenden Ebenen des Wahrnehmungsprozesses dar. Dies entspricht einigen Charakteristika des *ālaya-vijñāna*. *Ālaya-vijñāna*-Objekte sind nicht nur undifferenziert oder unbeschrieben. Vielmehr soll das *ālaya*-Bewusstsein den gesamten Körper durchziehen.

Abhängigkeit von ihren eigenen Sinnesorganen und den dazugehörigen Objekten, wie in den meisten buddhistischen Analysen<sup>168</sup>, denn in ihrer Entstehung werden sie dazu auch noch von diesem *ālaya*-Bewusstsein unterstützt.<sup>169</sup> Sensorisches Sinnesbewusstsein ist daher in diesem Modell niemals nur sensorisch. Wie in Deacons und Lakoffs Analysen ist sensorisches Bewusstsein auch unauslöschlich beeinflusst von der sprachlichen Prädisposition – den Klassifikationen, Konzeptualisierungen usw., die das Entstehen des unterschweligen Bewusstseins begleiten.

Wenn aber sprachliche Kategorien und Konzepte (fast) all unseren Bewusstseinszuständen zugrunde liegen, sowohl den unterschweligen als auch den wahrnehmbaren, dann legt unsere frühere Analyse auch nahe, dass wir prädisponiert (*vāsanā*) sind für die selbe konzeptionelle Ausbreitung (*prapañca*), für die selbe verfängliche Rückbezüglichkeit, zu der Sprache schon auf der unbewussten Ebene einlädt. Folglich scheint nun unser Selbstbewusstsein, unsere Ansicht von einer Selbst-Existenz (*satkāyadr̥ṣṭi*), die aus der Reflexivität sprachlicher und symbolischer Repräsentationen entsteht, automatisch und unbewusst in jedem Moment geistiger Aktivität aufzutreten<sup>170</sup> - mit den selben verfänglichen Konsequenzen. Der

---

<sup>168</sup> Anm. d. Ü.: Es ist nicht wirklich nötig ein *ālaya*-Bewusstsein einzuführen um zu den selben Schlussfolgerungen zu gelangen, denn in der Bedingten Zusammenentstehung besteht der Moment des Kontakts (*phassa*) ja gerade aus dem Zusammentreffen von Sinnesfähigkeit, Sinnesreiz UND gestütztem (d.h. von *avjjiā*, *sañkhārā* und *nāma-rūpa* geprägtem) Bewusstsein.

<sup>169</sup> Saṃdhinirmocana Sūtra (V.4-5): "Die sechs Gruppen der Wahrnehmung [...] entstehen gestützt auf und in Abhängigkeit von (\*saṃnīśritya pratiṣṭhāya) dem entsprechenden Sinnesbewusstsein (*ādāna-vijñāna*; another synonym of *ālaya-vijñāna*)."

<sup>170</sup> Pravṛtti-Teil des Yogācāra-bhūmi (D.5a7f; P.6a5f; T.580b29f, 1019c6f): 4.b) A.1.(a): "Der Geist (*manas*), dessen Wesen es ist, sich das "Ich-Machen" (*ahaṃkāra*) auszudenken (*manyānā*), die

Yogācāra-bhūmi warnt daher: Solange jemand "nicht befreit ist von den Fesseln einer Wahrnehmung mit Bezug auf Unterscheidungsmerkmale (*nimitta*)"<sup>171</sup> – das heißt, solange jemand unter dem Zwang des unbewussten Schemas der grundlegenden gewöhnlichen Wahrnehmung steht – solange werden alle Formen unseres kognitiven Bewusstseins unauslöschlich von der Unterscheidung zwischen "Selbst" und "anderem" gebildet werden<sup>172</sup> und so von den zugrunde liegenden Neigungen subtil in Richtung des Verständnisses "Ich bin" gelenkt werden. Und in soweit, als dies Handlungen mit karmischer Wirkung fördert, in soweit hält uns diese verfängliche Selbst-Ansicht gefangen in zyklischer Existenz, die endlos weitere Netze verfänglicher Bedeutungen für uns spinnt. Die Ansicht "Ich bin", wir erinnern uns, wurde die Wurzel (*mūla*) der geistigen Ausbreitung genannt (*papañca*, Sn 915-916) und die

---

Vorstellung "Ich bin" (*asmimāna*), entstehen und wirken immer zusammen mit dem *ālāya-vijñāna* [...] Der [Geist] neigt dazu, das *ālāya-vijñāna* als [sein] Objekt zu ergreifen und sich ein "Ich bin dies" (*asmīti*) und "Dies bin ich" (*aham iti*) zu erdenken."

4.b) B.4.: "Wie weiter oben bereits erklärt wurde, entsteht und arbeitet der Geist zusammen mit dem *ālāya-vijñāna*. Man sollte wissen, dass es, solange es nicht vollständig zerstört worden ist, immer mit den 4 Gebrechen (*kleśa*) verbunden ist, die ihrer Natur gemäß von selbst (*sahaja*) und gleichzeitig aufsteigen: Die Ansicht eines Selbst (*satkāyadrṣṭi*), die Vorstellung "Ich bin" (*asmimāna*), Selbst-Liebe (*ātmasneha*) und Unwissenheit (*avidyā*).

Dies ist die Entstehung von dem, was später "unheilbares Erwägen" genannt wird (*kliṣṭa-manas*). Auch hier sind die Sanskrit-Begriffe Rekonstruktionen.

<sup>171</sup> *Pravṛtti*-Teil (D. 5b4-6; T.580c9-13); 4.b)A.2.: *yid kyi rnam par shes pa de ni yid la brten pa zhes bya ste / rgyu mshan gi yid ma 'gags na rnam par rig pa 'i 'ching ba mi 'grol la / 'gags na ni de 'grol ba 'i phyir ro*). Vgl. Schmithausen (1987, S. 486f, n.1293-98).

<sup>172</sup> ad MSg I.58 (Bh 336c9f; bh 169a2): *gang gis bdag zhes bya ba dang / bzhan zhes bya ba'i bye brag 'dir 'gyur par byed do*).

quälenden Neigungen die Wurzel der Existenz (*mūlaṃ bhava*, AKBh ad V 1a). Auf diese Weise wird davon ausgegangen, dass die grundlegende Neigung zur Ansicht "Ich bin", " die zumeist unbewusst auftritt und die wir täglich im Rahmen unseres Selbstverständnisses verwenden" (Lakoff and Johnson, 1999, S. 268), bemerkenswerte kausale Wirkungen aus sich selbst heraus entfaltet.

## **Intersubjektivität**

An diesem Punkt hat unsere Suche nach den Bedingungen, die der "Entstehung der Welt" zugrunde liegen und sie formen, sich weit über den Bereich der kognitiven Prozesse des einzelnen Individuums hinaus ausgedehnt. Wenn der Gebrauch von Sprache zusammen mit den symbolischen Selbstvorstellungen, die er hervorbringt und den leidvollen Handlungen, die diese wiederum veranlassen, konstitutiv ist für unsere spezifisch menschliche Welt, so wie die indischen Buddhisten und unsere Wahrnehmungsforscher behaupten, dann sind die Bedingungen für die Entstehung der Welt viel weitreichender, als die meisten von uns zunächst verstehen könnten. Denn "ein symbolischer Bezug ist", wie Deacon (1997, S. 452) behauptet, "zugleich eine Funktion des gesamten Netzes referentieller Beziehungen und des gesamten Netzwerks aller Anwender, überall in Raum und Zeit." Aber wo in der Welt entstehen diese speziell menschlichen Arten menschlichen Bewusstseins, wenn sie in Verbindung mit "dem gesamten Netz referentieller Beziehungen" und "dem gesamten Netzwerk der Anwender" entstehen? Auch hier finden wir einige Wissenschaftler und einige buddhistische Gelehrte, die ähnlich auf diese interessante Frage antworten.

Wir haben die Vorstellung "Welt" (*Ioka*) als einen "kognitiven Bereich" interpretiert, als den möglichen Erfahrungsbereich jedes Organismus bzw. jeder Spezies, die durch den Interaktionskreislauf zwischen dieser Spezies und ihrer weiteren natür-

lichen und sozialen Umwelt entstanden ist. In diesem Sinne ist unsere spezifisch menschliche Welt, der durch Sprache hervorgebrachte kognitive Bereich, unausweichlich intersubjektiv und daher zugleich stark vernetzt und zugleich radikal dezentral. Wir leben in einer "gemeinsamen virtuellen Welt", erklärt Deacon, und zwar genau deshalb, weil "die Evolution symbolischer Kommunikation [...] eine Art außerbiologisches Erbe hervorgebracht hat [...] [, dass] in sich sozial ist", ein Erbe, dass, wir erinnern uns, entstanden ist "weder innerhalb noch außerhalb des Gehirns" (Deacon, 1997, S. 409f.). Sprache ist das zerstreuende und doch vereinende Medium dieses gemeinsamen kognitiven Bereichs, das nicht nur Wahrnehmungsobjekt und Konzept verbindet<sup>173</sup>, also Natur und Kultur, sondern auch Selbst und Gesellschaft – Die letzte der drei Interdependenzen, die zu Beginn dieses Artikels erwähnt wurden.

Indische Buddhisten haben das "Entstehen der Welt" auch als intersubjektive Erfahrung interpretiert, die durch Sprache unterstützt wird. Sie unterschieden zwischen *sattva-loka*, der Welt der empfindsamen Wesen, die von den Wesen individuell erfahren wird durch ihre jeweilige biologische Ausstattung und *bhājana-loka*, die "Behälter-" bzw. Umgebungs-Welt, die ganze Gruppen von Wesen dank ihrer kognitiven Gemeinsamkeiten ähnlich erfahren.<sup>174</sup> In indischen buddhistischen

---

<sup>173</sup> "Obwohl Bedeutungsinhalte größtenteils soziale Wurzeln haben, sind die Mechanismen der Bedeutung selbst biologisch und müssen im Sinne der Hirn-Prozesse verstanden werden." (Freeman, 2000, S. 9).

<sup>174</sup> "Lebende Organismen reagieren nur auf einen kleinen Bruchteil der Stimuli, die auf sie einwirken [...] Damit schafft sich jedes lebende System seine eigene, spezielle Welt, die seiner eigenen, speziellen Struktur entspricht [...] Der Bereich, innerhalb dessen ein lebendes System mit seiner Umwelt interagieren kann, definiert seinen Wahrnehmungsbereich. Wahrnehmung ist keine Widerspiegelung einer unabhängigen, vorgegebenen Welt, sondern ein Hervorbringen einer Welt [...] nicht der Welt, sondern einer Welt, einer Welt, die immer abhängig ist, von der Struktur des Organismus. Da

Traditionen entstehen diese "Welten", wie wir gesehen haben, aus der Summe vergangener Handlungen (*karma*) der empfindsamen Wesen. Für einige Schulen, wie die Yogācāra, entsteht die Welt des einzelnen Individuums (*sattva-loka*) aus den Handlungen, die das jeweilige Individuum begangen hat, während die gemeinsame Umgebungs-Welt (*bhājana-loka*) eine Folge des gemeinsamen Tuns der jeweiligen Gruppe ist.<sup>175</sup> Bis diese Handlungen zu den entsprechenden "Früchten" reifen, sind sie als Erfahrungspotenzial dieser Ergebnisse metaphorisch als "Samen" symbolisiert, die in einem Lagerhaus, dem Speicherbewusstsein (*ālaya-vijñāna*) gespeichert werden. Asangas Mahāyāna-Saṃgraha verknüpft daher diese zwei Arten von Samen – Das Potenzial entweder eine gemeinsame oder individuelle "Welt" zu erfahren – mit zwei bestimmten Aspekten unterschwelliger Wahrnehmung, die er dementsprechend den gemeinsamen (*sādhāraṇa*) und den nicht-gemeinsamen (*asādhāraṇa*) Aspekt des *ālaya-vijñāna* nennt.<sup>176</sup> Wir könnten unsere gemeinsame Umwelt nicht erfahren, so erklärt es ein Kommentar, wenn wir nicht die glei-

---

einzelne Organismen innerhalb einer Spezies mehr oder weniger über die gleiche Struktur verfügen, bringen sie ähnliche Welten hervor." (Capra 1998, S. 269f).

<sup>175</sup> AKBh ad. IV 1.a. (Shastri, 567; Poussin, 3. 1: *sattvānām karma-jam lokavaicitryam*). Auch ad II 56b, 57b. Asanga's *Abhidharma-samuccaya* (ASBh) (T.31.679b24B7, P.102b6B8 f.): *las thun mong ba zhes kyang 'byung/ las thun mong ma yin pa zhes kyang 'byung /... thun mong ba gang zhe na/ gang snod kyi 'jig rten rnam par 'byed pa 'o// thun mong ma yin pa gang zhe na/ gang sems can gyi 'jig rten rnam par 'byed pa 'o*).

<sup>176</sup> MSg I.60: "Der gemeinsame [Aspekt des *ālaya-vijñāna*] ist der Samen der wahrnehmbaren Welt (*bhāna-loka*). Der nicht-gemeinsame [Aspekt des *ālaya-vijñāna*] ist der Samen für den individuellen Sinnes-Bereich (*prātyātmikāyatana*)." Der Begriff "gemeinsam", "*sādhāraṇa*" bedeutet "eine gemeinsame Basis haben bzw. auf einer gemeinsamen Basis ruhen" (SED: 1202).



chen "Samen" teilen würden, d.h., wenn wir nicht ein ähnliches Potenzial hätten, solcherart ähnliche "Welten" zu erfahren.<sup>177</sup> Mit anderen Worten, wir hätten keine ähnliche "Umwelt", keinen ähnlichen kognitiven Bereich, der einen ähnlichen Erfahrungsschatz liefert, wenn wir nicht grundsätzlich ähnliche Einflüsse hätten, die auf der unterschwelligsten Ebene unseres Bewusstseins arbeiten.

Aber wenn die Welt jedes einzelnen Individuums zum größten Teil von seinen eigenen früheren Handlungen bestimmt wird, seinem angehäuften *karma*, warum sollten dann unsere "Welten" irgendwelche Gemeinsamkeiten haben? Die traditionelle Antwort hierauf ist, dass die früheren Handlungen jedes einzelnen Individuums ähnlich genug waren, um Sinnesorgane hervorzubringen, die wiederum ähnlich genug sind um einen ähnlichen Erfahrungsschatz zu liefern, also einen ähnlichen kognitiven Bereich. Der zweite Kommentar zur Mahāyāna-Saṃgraha (ad I. 60) stellt dies recht deutlich fest:

[Die Aussage] "der gemeinsame [Aspekt des *ālaya*-Bewusstseins] ist der Samen der gemeinsamen Welt" bedeutet, dass es der Grund (*kāraṇa-hetu*) für Wahrnehmungen (*viññapti*) ist, die in der gemeinsamen Welt erscheinen. Sie ist gemeinsam, weil diese Wahrnehmungen für alle, die sie im Einklang mit ihrem eigenen Karma durch die Macht der Reifung (*vipāka*) erfahren, ähnlich zu sein scheinen.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> (Bh 337a28ff; bh 169b5): *de lta bu' i rnam pa can gyi kun gzhi rnam par shes pa med na gang sems can thams cad kyi thun mong gi longspyod kyi rgyur gyur pa snod kyi' jig rten yod par mi' gyur ro.*

<sup>178</sup> ad MSg I.60 (U 397c12f; u 267a8-268a1): *de la thun mong ni snod kyi' jig rten gyi sa bon gang yin pa' o // zhes bya ba ni snod kyi' jig rten du snang ba' i rnam par rig pa rnams kyi byed rgyu' o // thun mong ba ni rang gi las dang mthun pa' i rnam par smin pa' i dbang gis de la spyod pa po thams cad la der snang ba' i rnam par rig pa sbye ba' i phyir ro.* Für "Ursache" (*kāraṇa-hetu*) verwendet das Tibetische *byed rgyu*, aber das Chinesische nur *yin*. Für "Repräsentationen" (*viññapti*) schreibt das Chinesische nur *shih*, was üblicherweise "*viññāna*." ist. Für "Macht" (*adhipatibala*), verwendet das

Mit anderen Worten: Die ähnlichen Handlungen der einzelnen Wesen führen zu Fähigkeiten, mit denen die Welt ähnlich wahrgenommen wird. Und was macht diese Handlungen ähnlich? Handlungen, die von ähnlichen Bedingungen gebildet werden und durch ähnliche Absichten ausgelöst werden, führen langfristig und in ihrer Summe zu ähnlichen Ergebnissen, was die Fähigkeit eine ähnliche "Welt" wahrzunehmen mit einschließt. Und warum sind diese Bedingungen und Absichten so ähnlich?

Die Verwendung einer gemeinsamen Sprache führt durch das gemeinsame *ālaya*-Bewusstsein zu ähnlichen Konditionen, die unsere gemeinsame Welt entstehen lassen, unseren gemeinsamen kognitiven Bereich. Beide Kommentare zur Mahāyāna-Saṃgraha stellen fest, dass unsere grundlegenden kognitiven Prozesse (*ālaya-vijñāna*) von sprachlichen Eindrücken oder Prädispositionen erfüllt (*abhiḷāpa-vāsanā*) sind, auf deren Basis erkennbares kognitives Bewusstsein (*vijñāna*) in Beziehung zu Begriffen von Selbst (*ātman*) und Phänomenen (*dharma*), usw. entsteht. Dies wird ermöglicht durch die speziellen Einflusskräfte (*śakti-viśeṣa*) gewöhnlicher Ausdrücke (*vyavahāra*).<sup>179</sup> Das bedeutet, dass die gemeinsamen Sprachkonventionen (*vyavahāra*), die die Welt in einzelne Objekte und Kategorien zerlegen, wie es Tomasello weiter oben so treffend beschrieben hat (1999, S. 123), in ähnlicher Weise und doch unbewusst die Art und Weise formen, in der unser Bewusstsein von der Welt entsteht. Und in dem Maße in dem unsere "Welten" ähnlich aufgebaut sind, führen sie zu ähnlichen Handlungen, ähnlichem Karma, das wiederum ähnliche "Welten" hervorbringt. So stellt auch der Mahāyāna-Saṃgraha fest, dass die gemeinsamen Aspekte unseres unterschwelligten Bewusstseins (*ālaya-vijñāna*) im Einklang mit

---

Chinesische *tseng shang li*, während das Tibetische nur *dbang*, \**bala*. verwendet.

<sup>179</sup> ad MSg I.58 (Bh. 336c5f; bh. 168b7f ; U 397a24-b4; u 266b4-267a1).

unserem ähnlichen *karma* ähnliche Wahrnehmungen von unserer "Welt" entstehen lassen.

Sprache schafft somit unsere gemeinsame "Welt" sowohl langfristig im Verlauf der Evolution unseres spezifisch menschlichen kognitiven Bereichs als auch in der in jedem Moment neu entstehenden gemeinsamen Form kognitiven Bewusstseins im allgemeinen und unseren symbolischen Ich-Vorstellungen im speziellen, wobei letzteres, wie wir gesehen haben, jeden Moment unseres gewöhnlichen Bewusstseins begleitet. Aber wenn diese Gemeinsamkeiten kognitiven Bewusstseins von gemeinsamen sprachlichen Strukturen abhängen, wo oder wie entsteht dieses Bewusstsein dann letztlich? Wo ist der Sitz der Sprache? Diese Fragen führen Deacon (1997, S. 452f.) zu der schwindelerregenden Behauptung, dass letztlich "die symbolischen Bewusstseinsereignisse einer Person [...] sind nicht in ihrem Kopf. [...] Dieses [symbolische] Selbst ist tatsächlich nicht von einem Geist oder Körper begrenzt [...], sondern ist intersubjektiv im tiefsten Sinne des Wortes."

Nicht nur, dass symbolisches Bewusstsein von Sprache abhängt, die wesentlichste Bedingung für sein Entstehen scheint verteilt zu sein auf "das gesamte Netzwerk von Anwendern (der Sprache), überall in Raum und Zeit."

Vom buddhistischen Standpunkt aus ist diese Erkenntnis kein Grund zum Jubeln. Da unsere intersubjektiven symbolischen "Selbste" von Sprache abhängen, sind sie empfänglich für die selbe Art fortlaufender Rückbezüglichkeit, für die selbe übermäßige Weitschweifigkeit (*prapañca*), wie es auch Sprache ist. Die Einflüsse der Sprache, welche die "besondere Macht" haben, kognitives Bewusstsein in Bezug auf Ausdrücke wie Ich-Entitäten, *dharmas*, usw. entstehen zu lassen, sind nie vollends "aufgebraucht" (*anupabhukta*), führt der Mahāyāna-Saṃgraha I.61.2 aus, und zwar genau deshalb, weil "die Samen der Einflüsse der Sprache seit jeher konzeptionelle Ausbreitung hervorrufen", ohne die, so warnt er, "das neue Entstehen von Einflüssen der Sprache unmöglich wären."

Mit anderen Worten, sprachliche Rückbezüglichkeit ist die schöpferische Matrix, aus der eine Fülle möglicher Welten hervorgeht und die so zum einen der Vorstellung von einer einzigen, äußeren Realität, die wir eindeutig verstehen könnten, weiteren Boden entzieht, uns zum anderen aber auch fortwährend in ihrem Netz aus endlos weiter gesponnener Symbolik verstrickt. So stellt Tomasello (1999, S. 107) fest, dass nicht nur "die perspektivische Natur sprachlicher Symbole ins Unendliche vervielfältigt [...]", sondern dass "die intersubjektive und perspektivische Natur sprachlicher Symbole tatsächlich das ganze Konzept einer [einzig] wahrnehmbaren Situation untergräbt, indem sie sie um die Vielzahl alternativer Blickwinkel erweitert, die für uns, die die entsprechenden Symbole teilen, kommunikativ möglich sind (ebd. S. 132). Das heißt, Kraft unseres Sprachgebrauchs ist unser versprachlichtes symbolisches Bewusstsein zugleich überall als auch nirgendwo vorzufinden.

Diese rückbezügliche Weitschweifigkeit, die Sprache hervorruft, setzt auf verschiedenen Ebenen an: Nicht nur, dass sie gleichzeitig zwischen unterschwelligem und wahrnehmbarem Formen kognitiven Bewusstseins wirkt, sondern auch im Zeitablauf zwischen unseren vergangenen sprachlichen Erfahrungen und unseren gegenwärtigen Neigungen, wie sie von den Einflüssen der Sprache bedingt sind. Beide Wirkzusammenhänge haben Einfluss innerhalb einer Lebensspanne und, sowohl im buddhistischen als auch biologischen Sinne, über mehrere Lebensspannen oder ungezählte Generationen. Was die Mahāyāna-Saṃgraha nun in Übereinstimmung mit Deacon und Tomasello vorschlägt, ist ein drittes, größtenteils unbewusstes, und doch durch und durch intersubjektives Feedbacksystem. Wie die beiden zuvor genannten Dimensionen zyklischer Kausalität breitet es sich stetig aus und erhält den Kreislauf der individuellen Existenz aufrecht, im Gegensatz zu ihnen verbindet es jedoch uns alle durch unsere gemeinsamen Erfahrungen von einer gemeinsamen, uns umgebenden "Welt". Deacon (1997, S. 427) bringt vor, dass dies "uns die Fähigkeit gibt, einen gemeinsamen virtuellen Geist zu teilen",

einen, der "das gesamte Netzwerk von (Sprach-)Anwendern in Raum und Zeit umfasst." Ironischerweise und doch unbestreitbar deutet dies auf einen Pfad jenseits der Beschränkungen einer isolierten Individualität hin, die als getrennt von der sie umgebenden Welt angenommen werden könnte und legt die Möglichkeit nahe, dass es viel umfassendere Bedingungen für die Entstehung des kognitiven Bewusstseins gibt. Vielleicht wissen wir nun die Paralipse in Vimalakīrtis Epigraph mehr zu schätzen, wenn er sagt: "Der Geist ist weder im Innern noch außerhalb noch irgendwo dazwischen anzutreffen." Er ist, wie alle interaktiven Phänomene, "wie ein Traum, ein Phantom, ein Tautropfen, ein Lichtschein."

Man sagt, wenn man die falsche Dualität von Subjekt und Objekt durchschaut, ihre Untrennbarkeit, ihre "Leerheit", um es in den Begriffen der Yogācāra zu sagen, dann hebt sich der Schleier, der unsere interdependente Welt bedeckt und man sieht die Dinge, wie der Buddha sagt "wie sie sind" (*yātham bhūtam*). Diese Einsicht soll die Befreiung bringen von unbegründeten Ängsten, unstillbarer Gier und den falschen Ansichten, auf denen sie fußen. Dies ist vermutlich wahr, wie auch immer die Schleier entfernt werden können.

## Abkürzungen und Primärquellen

- A            *Āṅguttara Nikāya*. London: Pali Text Society (1885-1910), Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi (Übersetzer) 1999, *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Āṅguttara Nikāya*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press. Zitiert nach Sammlung und Seitennummer des Pāli-Textes.
- AKBh        *Abhidharmakośa-bhāṣya*, Shastri, S. D. (Hrsg.) (1981) Varanasi: Bauddha Bharati Series. Zitiert nach Kapitel, Vers und Seitennummer. de La Vallée Poussin, Louis. (französische Übersetzung) (1971) *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises. Zitiert nach Band und Seitenzahl.
- Apte        Apte, Vaman Shivaram (1986) *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Nachdruck, Kyoto: Rinsen Book Co.
- ASBh        *Abhidharmasammucaya-bhāṣyam*, Tatia, Nathamala (Hrsg.) (1976) Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Bh            *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣyam*, Chinesische Übersetzung des Kommentars zur MSg. von Vasubandhu, T.#1597.
- bh            *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣyam*, Tibetische Übersetzung des Kommentars zur MSg. von Vasubandhu, P.#5551; D.#4050.
- Bodhisattvabhūmi*, N. Dutt. (Hrsg.) (1966) Patna.  
*Compendium Aung*, Shwe Zan, (Übersetzer) (1979) *Compendium of Philosophy (Abhidhammattha-sangaha)*. London: Pali Text Society. Überarbeitete Übersetzung und Neuauflage: *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* (1993) (Übersetzung) Narada; überarbeitet von Bhikkhu Bodhi, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Concise Oxford English Dictionary (1976) Oxford: Oxford

- University Press.
- D *Dīgha Nikāya* (1890-1911) London: Pali Text Society. Walshe, L. (1987) *Thus Have I Heard*, Boston: Wisdom Books. Zitiert nach Sammlung und Seitennummer des Pāli Textes.
- D. Derge edition of the Tibetan *Tripīṭaka*.
- Das Das, Chandra (1981) *Tibetan English Dictionary*, Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co.
- Dhammasaṅgaṇī, A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, C. A. F. Rhys-Davids (trans.) (1974) London: Pali Text Society.
- Hirakawa, A., S. Hirai, S. Takahashi, N. Hakamaya, und G. Yoshizu (1973, 1977, 1978) *Index to the Abhidharmakośa*, Tokyo: Daizo-Shuppan Kabushikikisha.
- M *Majjhima Nikāya* (1948-51) London: Pali Text Society. Ñāṇamoli (1995) *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Books. Zitiert nach Sammlung und Seitennummer des Pāli Textes.
- Mathews CED Mathewsi *Chinese English Dictionary*.
- Milinda's Questions*. Horner, I.B. (trans.) (1963-64) London: Pali Text Society. Zitiert nach Seitennummer der Übersetzung.
- MSg *Mahāyāna-saṃgraha*, von Asanga, T.#1594; P.#5549; D.#4048. (1973) *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga (Mahāyāna-saṃgraha)*, Université de Louvain, Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve. Zitiert nach Kapitelnummer und Abschnitt der von Lamottes Übersetzung.
- P. Peking Ausgabe des tibetischen *Tripīṭaka*.
- PED *Pāli-English Dictionary*, Rhys-Davids, T. W. und Stede, W. (ed.) (1979) London: Pali Text Society.
- Pravṛtti Portion* Teil des Yogācāra-bhūmi der das ālaya-vijñāna behandelt, T.30 (#1579).579c23-582a28; P.#5539 Zi.4a5-11a8; D.#4038 Shi.3b4-9b3. Zitiert nach Seitenzahl und Gliederung wie

- gefunden in Hakamaya 1979.
- S *Samutta Nikāya* (1894-1904) London: Pali Text Society. Bhikkhu Bodhi (Übersetzer) (2000) *The Connected Discourses of the Buddha*, Somerville: Wisdom Pub. Zitiert nach Sammlung und Seitennummer des Pāli Textes.
- Samdhinirmocana Sūtra*, Lamotte, Etienne (Hrsg.) (Übersetzer) (1935) *Samdhinirmocana Sūtra. L'Explication des Mystères*. Louvain. Zitiert nach Kapitel und Abschnitt.
- SED *Sanskrit-English Dictionary*. Monier-Williams. 1986. Nachdruck: Tokyo: Meicho Fukyukai.
- Sn *Suttanipāta*, London: Pali Text Society (1948) H. Saddhatissa (Übersetzer) (1985) London: Curzon Press.
- T. Taisho Ausgabe des chinesischen *Tripitaka*.
- TBh *Triṃśika-bhāṣyam* von Sthiramati, in Lévi, Sylvain (Hrsg.) (1925) *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu*. Paris: H. Champion.
- U *Upanibandhana*. Chinesische Übersetzung des Kommentars zur MSg. von Asvabhāva, T.#1598.
- u *Upanibandhana*. Tibetische Übersetzung des Kommentars zur MSg. von Asvabhāva, P.#5552; D.#4051.
- Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra*, R. A. F. Thurman (Übersetzer) (1976) *The Holy Teaching of Vimalakīrti*, Penn.: Pennsylvania State University Press.
- Yogācāra-bhūmi*, V. Bhattacharya (Hrsg.) (1957) Calcutta: University of Calcutta. Siehe auch Pravṛtti-Teil.



## Sekundärquellen

- Bareau, Andre (1955) *Les Sectes Bouddhiques du Petit Vèhicule*, Paris: Ecole Française d'Extreme-Orient.
- Bateson, Gregory (1979) *Mind and Nature: A Necessary Unity*, New York: Bantam Books.
- Capra, Fritjof (1997) *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York: Anchor Books.
- Carrithers, Michael (1992) *Why Humans Have Cultures*, New York: Oxford University Press.
- Chaudhuri, Sukomal (1983) *Analytical Study of the Abhidharmakośa*, Calcutta: Firma KLM Ltd.
- Collins, Steven (1982) *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Deacon, Terrence William (1997) *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, New York: W. W. Norton & Co.
- Freeman, Walter J. (2000) *How Brains Make Up Their Minds*, New York: Columbia Univ. Press.
- Geertz, Clifford (1973) "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man," *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Gibson, J. J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston: Houghton Mifflin.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Guenther, H., L. Kawamura (1975) *Mind in Buddhist Psychology*, Emeryville, CA: Dharma Pub.
- Hakamaya, Noriaki (1979) "Viniścayasamaṅgrahaṇī ni okeru āraya-shiki no kitei," *Tāyābunka kinkyōjo-kiyō*79, vol. 79, pp. 1-79.
- Hundert, Edward (1989) *Philosophy, Psychiatry and Neuroscience: Three Approaches to the Mind*, Oxford: Clarendon Press.

- Johansson, Rune Edvin Anders (1965) "*Citta, Mano, Viññāna—Psychosemantic Investigation*," *University of Ceylon Review*, vol. 23, nos. 1 & 2, S. 165-215.
- (1979) *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, London: Curzon Press.
- Lakoff, George and Mark Johnson (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Lewontin, Richard (2000) *The Triple Helix: Genes, Organism, Environment*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maturana, Humberto and Francisco Varela (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht, Holland: D. Reidel Pub. Co.
- Ñāṇanda, Bhikkhu (1971) *Concept and Reality in Early Buddhist Thought: An Essay on Papañca and Papañca-saññā-sañkhā*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Nyanatiloka. 1977. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Colombo: Frewin & Co. Ltd. Reprint: 1980. San Francisco: Chinese Materials Center, Inc.
- Nichols, C. (1974) "Darwinism and the Social Sciences," *Phil. of the Social Sciences*, vol. 4, 255-277.
- Pruden, L. (Übersetzer) (1988) *Abhidharmakośa-bhāṣyam*, Berkeley: Asian Humanities Press. Englische Übersetzung von Poussin's französischer Übersetzung.
- Rappaport, Roy A. (1999) *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reat, N. Ross (1990) *Origins of Indian Psychology*, Berkeley: Asian Humanities Press.
- Rosch, E. (1999) "Reclaiming Concepts," *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, nos. 11-12, pp. 61-77, in Nuñez, Rafael und Walter J. Freeman (Hrsg.)

- Reclaiming Cognition: The Primacy of Action, Intention and Emotion*, Thorverton: Imprint Academic.
- Sacks, O. (2004) "Letter to the Editor," *New York Review of Books*, April 8, 2004, p. 85.
- Schmithausen, Lambert (1987) *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Skarda, Christine A. (1999) "The Perceptual Form of Life," *Journal of Consciousness Studies*, vol. 6, nos. 11-12, pp. 79-93.
- Smith, Wilfred Cantwell (1962) *The Meaning and End of Religion*, San Francisco: Harper and Row.
- Stearn, David G. (1995) *Wittgenstein on Mind and Language*, New York: Oxford University Press.
- Tomasello, Michael (1999) *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tooby, John and Leda Cosmides (1992) "The Psychological Foundations of Culture," in Jerome Barkow, Leda Cosmides, John Tooby (eds.) (1992) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University.
- Varela, Francisco, Evan Thompson, and Eleanor Rosch (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wiener, N. (1950) *The Human Use of Human Beings*, Boston: Houghton Mifflin. veröffentlicht in *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the boundaries*. (Hrsg.) Nauriyal, D. K., Michael S. Drummond, Y. B. Lal. London: Routledge. 2006.

## **Das Dhamma-Dana-Projekt der BGM**

[www.buddhismus-muenchen.de](http://www.buddhismus-muenchen.de)

Das Dhamma-Dana-Projekt der Buddhistischen Gesellschaft München e.V. (BGM) hat sich das Ziel gesetzt, ausgesuchte Dhamma-Literatur in deutscher Übersetzung für ernsthaft Übende zur Verfügung zu stellen. Zudem soll mit dem Material, das die BGM-Studiengruppe erarbeitet hat, das vertiefende Eindringen in die ursprüngliche Lehre Buddhas erleichtert werden.

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der Gewinn eines Buches die Herstellung des nächsten. Langfristige Zielsetzung des Projektes ist es - wie in Asien üblich - Dhamma-Bücher zur freien Verteilung bereitzustellen. Das ist bereits für einige Bücher und Hefte gelungen, die deshalb nicht im Buchhandel erhältlich sein können.

Wie lange eine freie Verteilung möglich ist, hängt ganz allein vom Spendenaufkommen ab.

Das Dhamma-Dana-Projekt wurde 2004 von der Familie H. Euler Stiftung „Mahabodhi Buddhistische Begegnungsstätte“ (MBB) als förderungswürdig anerkannt.

---

## **Im Buchhandel erhältlich**

Buddhadāsa Bhikkhu

„Kernholz des Bodhibaums - Suññatā verstehen und leben“

ISBN 3-8311-0028-4

Ñānananda Bhikkhu

„Der Zauber des Geistes oder Viel Lärm um Nichts“

ISBN 3-8330-0560-2

Buddhadāsa Bhikkhu

„Ānāpānasati - Die sanfte Heilung der spirituellen Krankheit“

ISBN 3-8311-3271-2

Heinz Reißmüller

„Pāli - Eine Einführung in die Sprache des Buddha“

ISBN 3-8334-4326-X

R. G. de S. Wettimuny

„Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung“

ISBN 978-3-8334-9041-5

---

## **Nicht im Buchhandel**

BGM- Studiengruppe

„Opanayiko - Buddhistische Grundstudien“

Buddhadāsa Bhikkhu

„Das buddhistische ABC - Dhamma-Prinzipien für kluge Leute“

Kevali Bhikkhu, Buddhistisches Waldkloster e.V.

„Vinaya - Die unbekannt Seite der Lehre des Buddha“

Dazu siehe auch:

<http://www.buddhistisches-waldkloster.de/bwk-texte.htm>

Buddhadāsa Bhikkhu  
„Der Weg zu vollkommener geistiger Gesundheit - Eine kurze  
Einführung in buddhistische Lehrinhalte“

Bhikkhu Ñānadassana Thera  
"Bhikkhu-Pātimokkha  
Das Hauptregelwerk der buddhistischen Mönche"

Santikaro Bhikkhu & Viriya  
„Dāna - Bedeutung und Verhältnis zur Konsumgesellschaft“

Buddhadāsa Bhikkhu  
„Buddhismus verstehen und leben - Ein Handbuch für die  
Menschheit“

Leonard A. Bullen  
„Buddhismus - ein Weg der Geistesschulung“

Buddhadāsa Bhikkhu  
„Dhamma-Sozialismus“

Anālayo Bhikkhu  
„Sati“

Dieter Baltruschat  
„Meditation in Südostasien - Reatreatführer“

BGM-Studiengruppe  
"Opanayiko II - Ein Lehrer der Tat"  
Ursache und Wirkung des menschlichen Handelns

---

## **In Vorbereitung**

Mettiko Bhikkhu

"Grundloses Herz-Geschichte und Gedichte aus der Tradition  
thailändischer Waldmönche"

Viriya

„Das Fenster öffnen - Erläuterungen zu den Paramita in den  
Sutten“

Ñānananda Bhikkhu

„Vorstellung und Wirklichkeit in der frühbuddhistischen Ge-  
dankenwelt“

Zu beziehen über: [dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de](mailto:dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de)

Alle Bücher, Hefte sowie einzelne Texte können auch kosten-  
los aus dem Internet heruntergeladen werden:

[www.dhamma-dana.de](http://www.dhamma-dana.de)

Wenn Sie dieses Projekt unterstützen möchten, überweisen  
Sie Ihre Spende bitte auf dieses Konto:

BGM

Postbank München

Kto: 296188807

BLZ: 70010080

Für Auslandsüberweisungen:

IBAN: DE 33700100800296188807

SWIFT/BIC-Code: PBNKDEFF

## **Notwendigkeit des Studiums**

Buddhist zu sein heißt, Schüler oder Nachfolger des Buddha zu sein. Deshalb sollte er oder sie wissen, was der Lehrer selbst erklärt hat. Sich mit Wissen aus zweiter Hand auf Dauer zufrieden zu geben, ist nicht ausreichend. Vor allem Laienanhänger wissen oft nicht, was der Buddha besonders für sie gelehrt hat und wie sie die Nützlichkeit ihrer Übung überprüfen können.

Man muss den Dhamma gründlich studiert haben, um ihn sinnvoll praktisch umsetzen zu können. Nur so kann sein Reichtum und Wert in seiner ganzen Tiefe wahrgenommen werden. Das Dhamma-Dana-Projekt will hierzu einen Beitrag leisten.

## **Notwendigkeit von Dāna (erwartungsloses Geben)**

Das Dhamma des Buddha ist ein Geschenk für uns und die Gesellschaft, in der wir uns bewegen. In einer Welt beherrscht von Geld und militärischer Macht ringen wir darum, einen Lebenssinn zu finden. Dieses Geschenk des Dhamma ist so viel mehr als Worte, Belehrungen und Meditationsanleitungen.

Dhamma kann nur ein Geschenk sein, denn es kann nur gegeben, nie genommen, werden. Es ist seine Natur, geteilt und recycelt zu werden, und in einem Zyklus der Großherzigkeit zu zirkulieren, statt in einem Kreislauf des Begehrens.

Das Dhamma des Gebens ist das Gegenmittel zu diesem Kreislauf in seinen Manifestationen als Marktwert, Dividende, Gewinnoptimierung und allen anderen Ausdrucksformen der Gier in einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft.