

Charlie Rutz

Rolle und Bedeutung des „Nicht-Selbst“ im frühen Buddhismus



Diplomica Verlag

Charlie Rutz

Rolle und Bedeutung des „Nicht-Selbst“ im frühen Buddhismus

ISBN: 978-3-8366-4079-4

Herstellung: Diplomica® Verlag GmbH, Hamburg, 2010

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik Deutschland in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechtes.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Die Informationen in diesem Werk wurden mit Sorgfalt erarbeitet. Dennoch können Fehler nicht vollständig ausgeschlossen werden und der Verlag, die Autoren oder Übersetzer übernehmen keine juristische Verantwortung oder irgendeine Haftung für evtl. verbliebene fehlerhafte Angaben und deren Folgen.

© Diplomica Verlag GmbH

<http://www.diplomica-verlag.de>, Hamburg 2010

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG	1
2	HAUPTTEIL	5
2.1	DIE PROBLEMATIK DER ÜBERLIEFERUNG DER LEHRE BUDDHAS	5
2.2	SIDDHARTHA GAUTAMA – DER HISTORISCHE BUDDHA	9
2.3	ANATTĀ – DIE LEHRE VOM NICHT-SELBST	14
2.3.1	DER ANATTĀ-BEGRIFF	14
2.3.2	DIE ANATTĀ-LEHRE	18
2.3.3	DIE FÜNF DASEINSGRUPPEN	23
2.3.3.1	DIE DASEINSGRUPPE DER KÖRPERLICHKEIT	24
2.3.3.2	DIE DASEINSGRUPPE DER EMPFINDUNGEN BZW. GEFÜHLE	26
2.3.3.3	DIE DASEINSGRUPPE DER WAHRNEHMUNG	28
2.3.3.4	DIE DASEINSGRUPPE DER GEISTESFORMATIONEN	29
2.3.3.5	DIE DASEINSGRUPPE DES BEWUSSTSEINS	30
2.3.4	DIE FALSCH E VORSTELLUNG EINES UNVERÄNDERLICHEN SELBST	33
2.3.5	MIT DER ANATTĀ-LEHRE ENG VERKNÜPFTE BEGRIFFLICHKEITEN	38
2.3.5.1	DER DHARMA-BEGRIFF	38
2.3.5.2	DER BEGRIFF DER LEERE	40
2.3.5.3	KARMA, WIEDERGE BURT & NIRWANA	42
2.3.6	DIE PHILOSOPHISCHE BEDEUTUNG DER ANATTĀ-LEHRE	52
3	SCHLUSSBEMERKUNG	73
4	QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	78

1 Einleitung

Obwohl bereits in der Antike erste Informationen über den Buddhismus in die westliche Welt vordrangen, begann eine ernsthafte philosophische Auseinandersetzung mit diesem im Westen erst in der Neuzeit, was insbesondere den im 17. und 18. Jahrhundert in Asien tätigen christlichen bzw. jesuitischen Missionaren zu verdanken ist, die damals eine recht genaue Kenntnis vom japanischen und chinesischen Buddhismus erworben hatten und dieses Wissen mit nach Europa brachten. Doch erst der Philosoph Arthur Schopenhauer (1788-1860) sollte eine breitere europäische Öffentlichkeit näher mit dem Buddhismus vertraut machen. So gilt er zu Recht als bedeutender Wegbereiter buddhistischen Denkens in Europa, vor allem jedoch im deutschen Sprachraum. Als erster deutschsprachiger Philosoph beschäftigte er sich mit den neuen wissenschaftlichen Quellen zum Buddhismus. Trotzdem sein vermeintliches Wissen¹ über die indische Philosophie im Allgemeinen und den Buddhismus im Speziellen rückblickend betrachtet noch relativ spärlich war und er sich vielerlei Fehltritte zu letzterem leistete, gewann er andererseits aber auch ein gutes Verständnis wesentlicher buddhistischer Lehren, das in der Folgezeit einen erheblichen Einfluss auf die Verbreitung des Buddhismus in Deutschland ausübte. Seine Begeisterung für den Buddhismus trieb ihn einst zu dem Bekenntnis: „Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maaßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den andern [Religionen] zugestehn.“² Hatte Schopenhauer es vermocht, dazu beizutragen, den Buddhismus „aus einem bloßen Studienobjekt zu einer Welt- und Lebensanschauung werden zu lassen, mit der sich auch Europäer identifizieren konnten“³, so war es das vom Indologen Hermann Oldenberg im Jahre 1881 herausgegebene Buch „Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde“ gewesen, das den „Anfang der modernen, ganz auf die ältesten Quellen gestützten Buddhismusforschung [bezeichnet] und [...] bis heute das klassische Werk über diesen

¹ Anm.: Dazu schrieb der britische Indologe und Buddhismusforscher Edward Conze: „*Ohne Kenntnis der buddhistischen Schriften, nur geleitet durch die Philosophie Kants, die lateinische Übersetzung einer persischen Übertragung der Upanishaden und die Enttäuschungen, die er in seinem eigenen Leben erfahren hatte, entwickelte Schopenhauer in den Jahren vor 1819 ein philosophisches System, das in seiner Verneinung des Lebenswillens und in der Betonung des Mitleids als der einzigen zur Erlösung führenden Tugend dem Geiste der buddhistischen Lehre erstaunlich nahe kam.*“ (siehe: Conze, Edward: *Der Buddhismus – Wesen und Entwicklung*, Stuttgart / Berlin / Köln 1995, S. 200-201.)

² Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Bd. 3, Zürich 1977, S. 197.

³ Bechert, Heinz; Gombrich, Richard: *Der Buddhismus – Geschichte und Gegenwart*, München 1995, S. 339.

Gegenstand geblieben“⁴ ist. Darin geht er auch auf einen bedeutenden Aspekt der Lehre Buddhas ein, der bis in die heutige Zeit hinein die Forschung beschäftigt: die Verneinung eines unveränderlichen *Selbst* bzw. einer ewigen Seele. Die Rede ist von der Lehre des *anattā* (= Pāli; Sanskrit: anātman), ohne deren Kenntnis und Verständnis einem der richtige Zugang zur gesamten Buddha-Lehre verschlossen bleibt und mit der ich mich in dieser Studie auseinanderzusetzen gedenke, und zwar ausgehend von den ursprünglichen Überlegungen des Buddha. Hierbei ist anzumerken, dass es sich um der Person des Buddha zugeschriebene Lehren handelt. Quellen aus erster Hand, also schriftliche Überlieferungen aus der Feder des Buddha, gibt es de facto nicht. Seine angeblichen Lehren wurden erst im Nachhinein, lange Zeit nach seinem Tode, auf Basis mündlicher Überlieferungen rekonstruiert und niedergeschrieben. Auf diese – mehr historische, als philosophische – Problematik werde ich am Anfang der Studie noch näher eingehen. Doch nun zur Hauptfragestellung: Ist ein unveränderliches *Selbst* nur bloße Illusion? Laut den Buddha zugeschriebenen Überlegungen aus dem Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus hieße die Antwort darauf: Ja! Der Schlüssel zum Verständnis dieser Auffassung liegt in der Auseinandersetzung mit der Lehre bzw. dem Begriff des *anattā* begründet, der in der westlichen Literatur häufig mit *Nicht-Ich* oder *Nicht-Selbst* übersetzt wird und zusammen mit *dukkha* (= Pāli; Sanskrit: dukṣha) und *anicca* (= Pāli; Sanskrit: anitya) eines der drei Daseinsmerkmale im Buddhismus bildet. Bei der Interpretation des *anattā* kam es immer wieder zu kontroversen Ansichten zwischen den verschiedenen buddhistischen Schulen. Zwar vertreten sie grundsätzlich alle die Lehre vom *Nicht-Selbst*, jedoch teilweise in unterschiedlicher Form, mit jeweils anderen Termini sowie mit unterschiedlicher Zielsetzung. Ich verfolge mit dieser Studie jedoch nicht die Absicht, die verschiedenen Auslegungsformen der Lehre des *Nicht-Selbst* innerhalb des Buddhismus miteinander zu vergleichen und genauer zu untersuchen. Vielmehr will ich auf Basis der maßgeblichen Quellen zur Lehre des Buddha sowie einschlägiger Forschungsliteratur zu beantworten versuchen, was das Wesen der frühbuddhistischen Lehre des *Nicht-Selbst* ist. Als eine wichtige Quelle wird mir eine bis in die heutige Zeit hinein die buddhistische Forschung bestimmende Übersetzung dienen: Dabei handelt es sich um das Werk „Die Reden des Buddha – Lehre, Verse, Erzählungen“ von Hermann Oldenberg (1854-1920), der nicht nur zu den bedeutendsten deutschen Indienforschern gezählt wird, sondern auch als Begründer der modernen Buddhismusforschung gilt. Diese wichtige Quelle und Text-Grundlage für

⁴ Ebd. S. 340.

meine philosophische Auseinandersetzung mit der Lehre des *Nicht-Selbst* basiert auf dem Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus, also dem Kanon von Texten, auf dem hauptsächlich unsere heutigen Kenntnisse des frühen Buddhismus fußen. Dabei ist zu beachten, dass es sich bei dieser Lehre um keine reine Philosophie oder Theorie handelt, sondern, wie die ganze Buddha zugeschriebene Lehre, um aufs praktische Leben ausgerichtete Überlegungen, die auf meditativen Erfahrungen beruhen, die dann mittels verstandesgemäßem Denken kritisch hinterfragt wurden. Mit der Lehre des *Nicht-Selbst* knüpfte der frühe Buddhismus an philosophische Überlegungen früherer als auch zeitgenössischer Schulen indischen Denkens an. Buddha war wohl sehr gut mit den Upanishaden vertraut, eine Sammlung philosophischer Schriften des Hinduismus, die u.a. aussagen, dass der Mensch der Wiedergeburt unterliegt und eine ewige Seele (Sanskrit: ātman; Pāli: attā) existiert. Während jedoch die Upanishaden „eine den Tod überdauernde, sich immer wieder verkörpernde Seele (ātman) annehmen, bestritt er, daß eine solche ewige Seele existiert. Ihm zufolge vollzieht sich die Wiedergeburt ohne Seelenwanderung, und zwar als Konditionales Entstehen.“⁵ Doch wie begründet Buddha, dass es kein unveränderliches *Selbst* gibt? Dazu gibt u.a. die frühbuddhistische Lehre von den fünf Daseinsgruppen (Sanskrit: skandhas; Pāli: khandhas) eine Auskunft, wo hinterfragt wird, welche Phänomene uns glauben machen, wir würden ein dauerhaftes *Selbst* besitzen. Erst wenn wir uns von der Vorstellung bzw. der Illusion eines unveränderlichen *Selbst* bzw. *Ich* befreien würden, die nach Buddha die Hauptursache allen Leidens ist, wäre für uns der Weg zur vollkommenen Befreiung, also der Austritt aus dem Samsara (Sanskrit: saṃsāra), dem Kreislauf des Leidens bzw. des Werdens und Vergehens (= der Wiedergeburt), eröffnet. Im Zuge meiner Untersuchungen zum Wesen der Lehre des *Nicht-Selbst* werde ich vor allem zu beantworten versuchen: Wie lässt sich das Wort *anattā* definieren? Welche zentralen Begriffe beinhaltet die Lehre? Was genau zeichnet gemäß der Lehre Buddhas das Nichtvorhandensein eines unveränderlichen *Selbst* bzw. *Ich* aus? Abschließend versuche ich auf Basis meiner Vorüberlegungen eine Schlussfolgerung darzulegen, worin die philosophische Bedeutung der Lehre vom *Nicht-Selbst* liegen könnte. Dabei soll – im Sinne eines interdisziplinären Ansatzes – auch auf neueste neurowissenschaftliche Erkenntnisse eingegangen werden, die bestimmte buddhistische Einsichten aus der über 2000 Jahre alten *anattā*-Lehre bestätigen. Zunächst gehe ich jedoch auf die Problematik der Überlieferung der Lehre Buddhas ein und stelle die

⁵ Schumann, Hans W.: Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, München 2005, S. 232.

historische Persönlichkeit, die hinter der Bezeichnung „Buddha“ steht, kurz vor. Ich möchte – zwecks richtiger Einordnung meiner Ausführungen – abschließend darauf hinweisen, dass ich überall dort, wo ich davon sprechen werde, dass Buddha dieses oder jenes aussagte, hauptsächlich auf den im Pāli-Kanon des Theravāda-Buddhismus beschriebenen Buddha referiere. Die Motivation, eine buddhistische Thematik zu behandeln, lag vor allem darin begründet, dass ich den großen Reiz verspürte, philosophisches Neuland zu betreten, nachdem ich in der Studienzeit fast ausschließlich mit europäischer bzw. abendländischer Philosophie (Stichwort: Eurozentrismus) in Berührung kam. Zudem reifte in mir seit längerer Zeit ein großes Interesse am Buddhismus, vor allem auf die seinen Kern bildenden *Vier edlen Wahrheiten* bezogen.

2 Hauptteil

2.1 Die Problematik der Überlieferung der Lehre Buddhas

Bevor ich mich mit der eigentlichen Thematik dieser Studie beschäftige, gedenke ich auf einen Aspekt einzugehen, der vor allem aus historischer Sicht sehr bedeutend ist. Denn zunächst einmal stellt sich ja die Frage: Auf welche Quellen stützt sich unser Wissen über Buddha und seine Lehre überhaupt? Da Buddha selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat und das, was er lehrte, zu seinen Lebzeiten von niemandem niedergeschrieben wurde, ergibt sich eine gewisse Problematik im Hinblick auf die Überlieferung. Erst nach seinem Tode nahmen sich mehrere buddhistische Konzile der Aufgabe an, von dem, was über die Lehren Buddhas durch Auswendiglernen, Wiederholen und Aufsagen von Generation zu Generation weitergegeben wurde, einen buddhistischen Kanon zu erstellen. Denn zu damaligen Zeiten war es in Indien nicht üblich, religiöse Texte schriftlich festzuhalten. Vielmehr gab man diese in der eben beschriebenen mündlichen Form weiter. Gerade für Historiker stellt diese Tatsache ein echtes Problem dar. So kam der bedeutende Buddhologe Edward Conze (1904–1979), der den Versuch unternahm, den Buddhismus in mehrere historische Perioden zu unterteilen (1. Periode = 500 – 0 v. Chr.; 2. Periode = 0 – 500 n. Chr.; 3. Periode = 500 – 1000 n. Chr.; 4. Periode = 1000 n. Chr. – heute), zu dem Schluss, dass das „Fehlen eindeutiger Fakten [...] für die erste Periode besonders bezeichnend [ist]. Ein Datum – und nur eines – steht wirklich fest, und das ist die Regierungszeit von Kaiser Asoka (274–236 v. Chr.), dessen Protektion den Buddhismus von einer kleinen Asketensekte in eine gesamtindische Religion umformte.“⁶ Unser heutiges Wissen über den frühen Buddhismus fußt vor allem auf dem Kanon an Texten, der von den ersten drei buddhistischen Konzilen in Pāli verfasst wurde. Das erste Konzil trat laut der Forschung „kurz nach dem Tode des Buddha [...] in Rājagaha zusammen, das zweite angeblich hundert, vermutlich aber wenige Jahre später in Vesāli, das dritte im Jahre 252 v. Chr. in Pātaliputta (Patna).“⁷ Das während der Regentschaft und auf Veranlassung von Kaiser Ashoka stattgefundene dritte buddhistische Konzil überprüfte „in neunmonatiger Arbeit [...] die Theravāda-Texte aufs neue und ergänzte die beiden alten Sammlungen Vinaya- und Suttapitaka durch ein scholastisches Werk (das *Kathāvatthu*), in dem 218 irrige Ansichten (darunter nur drei philosophische) widerlegt werden. Im Laufe der

⁶ Conze, Edward: Eine kurze Geschichte des Buddhismus, übers., hrsg. und mit einem Nachw. vers. von Friedrich Wilhelm, Frankfurt a. M. 2005, S. 18.

⁷ Schumann, Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, S. 55.

nächsten zwei Jahrhunderte wuchs die Zahl der scholastischen Bücher weiter an, bis schließlich das Abhidhammapitaka entstanden war.⁸ Diese drei buddhistischen Kompendien⁹ (Vinayapitaka, Suttapitaka, Abhidhammapitaka), die jeweils als „Korb“¹⁰ (= pitaka) bezeichnet werden, bilden den Pāli-Kanon. Durch das Entsenden von buddhistischen Missionaren in andere Länder, wie z. B. Ägypten und Syrien, wollte Kaiser Ashoka Buddhas Lehre auch über Indiens Grenzen hinaus verbreiten, was vorläufig jedoch nur in Ceylon (heute: Sri Lanka) von nachhaltigem Erfolg gekrönt sein sollte. Laut der buddhistischen Forschung wurde in „den Klöstern der Insel [...] der vom Dritten Konzil endredigierte theravādische Kanon mündlich bewahrt, bis er (laut Dv 20, 20 f.) im 1. Jahrhundert v. Chr. auf Geheiß des Königs Vattagāmani Abhaya in Pāli-Sprache niedergeschrieben wurde. Dieser Kanon ist der einzige, der vollständig erhalten ist, von anderen Kanons besitzen wir, wenn überhaupt etwas, nur Bruchstücke. Der Vergleich von Pāli-Texten mit solchen Fragmenten hat erwiesen, daß die sachlichen Abweichungen keine zentralen Lehren betreffen und daß Pāli-Vinaya- und Suttapitaka echte Aussprüche des Buddha enthalten.“¹¹ Nicht unbedeutende Meinungsverschiedenheiten bei der Auslegung der Lehre Buddhas führten bereits zu Zeiten der Abhaltung des zweiten Konzils zur ersten Spaltung innerhalb der buddhistischen Mönchsgemeinschaft (Sanskrit: Saṃgha; Pāli: Saṅgha). Es kam zu einer Trennung der Mahasanghika-Schule, auf die historisch der spätere Mahāyāna-Buddhismus zurückgeht, von den Traditionalisten (Theravāda = Lehre der Ältesten). Die Differenzen fanden ihren vorläufigen Höhepunkt darin, dass die auf dem dritten Konzil eingeführten philosophischen Systematisierungen in Form des Abhidhammapitaka, also des 3. Korbes, in der Folgezeit von einigen der frühen Schulen und später dem Mahāyāna (= „Großes Fahrzeug“) nicht übernommen sowie durch eigene in Sanskrit verfasste Werke bzw. Abhandlungen ersetzt wurden, die sich nicht unerheblich von der Pāli-Fassung unterscheiden. All dies legte bereits den Grundstein für die zwei großen Hauptrichtungen¹² des Buddhismus: Theravāda (= Pāli-Kanon) und

⁸ Ebd. S. 57-58.

⁹ Anm.: 1. Vinayapitaka = Ordensregeln; 2. Suttapitaka = Sammlung von Lehrreden Buddhas; 3. Abhidhammapitaka = eine (wissenschaftliche) Systematisierung der Lehren Buddhas, die sich nicht, wie bei den anderen beiden Kompendien, einer konventionellen, sondern überwiegend einer philosophischen bzw. psychologischen Sprache bedient.

¹⁰ Anm.: Der Ausdruck „Korb“ wird gebraucht, da „die auf getrocknete Palmblätter geritzten oder geschriebenen Texte in Körben aufbewahrt wurden, welche die zusammengehörigen Bücher in sich vereinigten.“ (Schumann, Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, S. 59.)

¹¹ Schumann, Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, S. 58.

¹² Anm.: Als eine weitere bedeutende Hauptrichtung des Buddhismus gilt das Vajrayāna (= Diamantfahrzeug), in dem sich Lehren des Mahāyāna mit dem hinduistischen Tantra verbinden.