

Vom Frühbuddhismus zum Mahāyāna: Die Philosophie der Leerheit

Von Hans Wolfgang Schumann

Es gibt keine ewige Seele

Siddhattha Gotama, der nachmalige Buddha, war 29, als er Haus und Familie in Kapilavatthu verließ, sich Haar und Bart schor und als Wanderbettler auf der Suche nach Erlösung in die Heimatlosigkeit zog. Südlich des Gaṅgā-Flusses bei der Stadt Rājagaha unterstellte er sich zuerst dem Schulhaupt Āḷāra Kālāma, danach dem Schulhaupt Uddaka Rāmaputta. Beide enttäuschten ihn, so dass er sich schon nach kurzer Zeit von ihnen abwandte (MN 26, 13-16 = MN 36, 13-16).

Der Umstand, dass Siddhattha die Unterweisungen Āḷāras und Uddakas unbefriedigend empfand, hat westliche Buddhismus-Interpreten folgern lassen, die Lehren der beiden Mentoren seien für Gotamas eigenes System ohne Bedeutung gewesen. Das Gegenteil ist der Fall: Beide Lehrer lieferten Denkelemente, die später auch in der Buddhalehre auftauchen – in einem Fall in antithetischer Umkehrung. Man hat also guten Grund, den Auffassungen der beiden Buddha-Mentoren nachzuspüren.

Āḷāra Kālāma war ein Meditationslehrer, der mehrere Tiefenstufen der Versenkung unterschied – die unterste war die „Erreichung des Bereiches der Nichtsheit“ (MN 26,15). Von den meditativen Tiefenstufen des Āḷāra erkannte Siddhattha als wertvoll nur vier, nämlich jene, in denen das Realitätsbewusstsein erhalten bleibt, und diese vier reichten aus, ihn später für die Erleuchtung vorzubereiten (MN 36, 34-38).

Mehr als über Āḷāra teilt uns der Pālikanon über Siddhatthas zweiten Mentor mit, über Uddaka Rāmaputta. Uddaka, so sagt der Buddha in einem Gespräch mit dem Novizen Cunda (in DN 29, 16), habe seinen Schülern oft vorgehalten, der gewöhnliche Mensch sehe, aber nehme nicht wahr, und zur Illustration des Gemeinten habe er auf ein Rasiermesser gewiesen, bei dem zwar die Klinge erkennbar ist, nicht aber, ihrer Feinheit wegen, die Schneide. – Dem Kenner der Upaniṣaden fällt die Parallelität dieses Gleichnisses zu jenem in der Chāndogya-Upaniṣad (6, 12) auf, wo Uddālaka Āruṇi seinen Sohn Śvetaketu einen der winzigen Kerne einer Feige spalten lässt und ihm dann in der nicht mehr sichtbaren Feinheit die Essenz des Alls und der Seele (*ātman*) offenbart. Die Analogie der Gleichnisse rechtfertigt die Annahme, dass es sich bei Siddhatthas Mentor Uddaka Rāmaputta um einen Upaniṣadenlehrer handelte.

Welche Upaniṣaden Siddhattha als Schüler des Uddaka Rāmaputta hörte, ist bekannt – es handelt sich um die beiden ältesten: Die Große Wald-Upaniṣad (Bṛhadāraṇyaka-) und die Chāndogya-Upaniṣad. Fast alle Motive, die später in der Lehre des Buddha erscheinen, sind in diesen beiden Texten bereits angeschnitten:

- (1) Die Lehre von der Wiedergeburt,
- (2) die Lehre von der Steuerung der Wiedergeburt durch das Tun (*kamma*) und
- (3) die Lehre vom Antrieb der Wiedergeburtrotation durch das Begehren.

Ein weiteres Element der Upaniṣaden, den

- (4) Glauben an eine die Kette der Wiedergeburt durchwandernde Seele (Skt. *ātman*), lehnte Siddhattha ab und setzte ihr, als er seine eigene Lehre formulierte, seine Nichtseelen-Lehre entgegen.

Die buddhistische Anatta- oder (Skt.) Anātma-Lehre ist die genaue Umkehrung der upaniṣadischen Behauptung, dass in jedem von uns eine unsterbliche Seele, ein Ātman, stecke, der beim Tode des Menschen von dem Verstorbenen in eine neue, karmisch bestimmte

Existenzform überwandere. Im Widerspruch zu den Upaniṣaden, die die Seelenwanderung lehren, vertritt der Buddha die Auffassung, dass die Wiedergeburt sich ohne überwandernde Seele, nämlich in Form des bedingten Entstehens (*pratitya samutpada*) vollzieht.

Welche Gründe waren es, die Siddhattha bewogen, die Theorie von einer ewigen, die Wiedergeburtensreihe durchwandernden Seele (*ātman*) abzulehnen? Das augenfälligste Argument ist, dass keiner der Bestandteile, die unseren Körper und unsere Geistigkeit ausmachen, die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit besitzt, die man bei einer Seele voraussetzt.

Die empirische Person, so führt der Buddha in seiner „Lehrrede von den Kennzeichen der Nicht-Seele“ (*anatta*) aus, besteht aus fünf Komponenten (*khandha*): Körper (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), Willensregungen (*saṅkhāra*) und Bewusstsein (*viññāṇa*). Keine von ihnen ist eine Seele, weil man von einer Seele Freiheit von Krankheit, zudem Beständigkeit und Leidfreiheit erwarten muss: Nicht eine dieser Forderungen ist bei den fünf Persönlichkeitskomponenten erfüllt.

(TEXT Mvg 20)

Vom Erhabenen (gesprochen) bei Benares im Wildpark (Isipatana). Dort wandte sich der Erhabene an die Schar der fünf Mönche und sprach:

„Der Körper, Mönche, ist nicht eine Seele. Wäre, Mönche, der Körper eine Seele, dann würde er nicht der Krankheit unterliegen und man könnte bei ihm erreichen: ‘So möge mein Körper sein, so möge er nicht sein.’ Weil aber, Mönche, der Körper nicht eine Seele ist, deshalb unterliegt er der Krankheit und man kann bei ihm nicht erreichen: ‘So möge mein Körper sein, so möge er nicht sein.’“

„Die Empfindung, die Wahrnehmung, die Willensregungen, das Bewusstsein, (sie alle), Mönche, sind nicht eine Seele. Wären sie eine Seele, dann würden sie nicht der Krankheit unterliegen und man könnte bei ihnen erreichen: ‘So mögen meine Empfindung und Wahrnehmung, meine Willensregungen und mein Bewusstsein sein, so mögen sie nicht sein.’“

„Was denkt ihr, Mönche, sind der Körper (und die vier anderen Persönlichkeitskomponenten) unvergänglich oder vergänglich?“ – „Vergänglich, Herr.“ – „Was aber vergänglich ist, ist das leidhaft oder freudhaft?“ – „Leidhaft, Herr.“ – „Was aber vergänglich, leidhaft, dem Wandel unterworfen ist, kann man das zu Recht ansehen als ‘Dies ist mein, das bin ich, das ist eine Seele?’“ – „Gewiss nicht, Herr.“ – „Der Körper, ihr Mönche, die Empfindung, Wahrnehmung, Willensregungen und das Bewusstsein: sie alle sind nicht eine Seele. Die Ursache und Bedingung für ihr Entstehen, auch sie ist keine Seele. Wie könnten (die fünf Khandhas), die aus etwas entstanden sind, das keine Seele ist, (wie könnten sie) eine Seele sein?“

Einen zusätzlichen Beweis für die Nichtseelenhaftigkeit der empirischen Person gab der Buddha seinem als Mönch ordinierten Sohn Rāhula (in MN 62). Die Welt, so erklärte er ihm, besteht aus den vier großen Elementen (*dhātu*) oder Konsistenzen Erde (= Festes), Wasser (= Flüssiges), Feuer (= Hitze) und Luft oder Wind (= Wehendes), dazu komme noch der Raum (= das Höhlige). Genau aus diesen Elementen besteht auch der Körper. Zwischen Lebewesen und unbelebten Dingen gibt es keinen Unterschied der Bestandteile. Dieser Umstand beweise erneut die Wahrheit der Erkenntnis: „Dies ist nicht mein, das bin nicht ich, dies ist nicht eine Seele.“

Ein weiteres Argument gegen den Seelenglauben ist, dass solcher Glaube unglücklich macht, weil jemand, der irrigerweise eine ewige Seele und damit (latente) Erlösung zu besitzen

meint, am Ende Enttäuschung und Leiden erfährt. Überdies ist das Seelendogma eine Verblendung (*moha*), die neben Gier und Hass zu weiterer Wiedergeburt führt. Eine Seele anzunehmen, die alle Tode überdauert, ist eine „ganz und gar närrische Lehre“ (*bāladhamma*), so erklärte der Buddha seinen Mönchen.

(TEXT MN 22, 22-25)

„Mönche, hättet ihr gern einen Besitz, der beständig, dauerhaft, ewig, dem Wandel nicht unterworfen, sich immer gleichbleibend ist? Kennt ihr einen solchen Besitz?“ – „Nein, Herr.“ – „Gut, Mönche, auch ich kenne keinen solchen Besitz. Mönche, könntet ihr einer Seelenlehre anhängen, aus der für den Bekenner nicht Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung hervorgehen? Kennt ihr eine solche Seelenlehre?“ – „Nein, Herr.“ – „Gut, Mönche, auch ich kenne keine Seelenlehre, aus der für den Bekenner nicht Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung hervorgehen. ... Wenn es, Mönche, eine Seele gäbe, gäbe es dann nicht auch etwas Seelenhaftes?“ – „So ist es, Herr.“ – „Und wenn es etwas Seelenhaftes gäbe, gäbe es dann nicht auch eine Seele?“ – „So ist es, Herr.“ – „Mönche, da nun weder eine Seele noch etwas Seelenhaftes als vorhanden und festgestellt erkannt werden, ist dann nicht der Glaubensstandpunkt: ‘Dies ist die (vergängliche) Welt, dies die (ewige) Seele; nach dem Tode werde ich (als Erlöster) beständig, dauerhaft, ewig, dem Wandel nicht (mehr) unterworfen, mir immer gleichbleibend sein’ – ist dies (-er Standpunkt) nicht ganz und gar eine Narrenlehre?“ – „Herr, wie sollte das wohl nicht ganz und gar eine Narrenlehre sein!“

Das vielleicht stärkste Argument des Buddha gegen die Existenz einer dauerhaften Seele besagt, dass eine solche ewige Seele (*attan*, Skt. *ātman*) die Erlösung unmöglich machen würde. Denn jede Existenz ist mit Leiden verbunden – entsetzlich sich vorzustellen, es gäbe eine Seele, die durch ihre Ewigkeit zu immerwährendem Leiden verdammt ist. Gerade die Nichtexistenz einer ewigen Seele macht die Erlösung von der Wiedergeburt und vom Leiden möglich, so erklärt der Buddha, just die Nicht-Existenz einer Seele ist die Voraussetzung des Verlöschens (*nibbāna*). Gotamas Anattalehre ist nicht, wie Buddhisten des Westens oft annehmen, nur ein pädagogisches Mittel zu dem Zweck, dem Menschen das Hängen an der eigenen empirischen Person auszutreiben – die Nichtexistenz einer (ewigen) Seele ist die denkerische Prämisse für das gesamte buddhistische System.

Bei einem Aufenthalt im Jetavanakloster von Sāvatti benutzte der Buddha ein Gleichnis, um dem vor ihm sitzenden Mönch das Nichtvorhandensein jeglicher Seelenexistenz (*attabhava*) deutlich zu machen.

(TEXT SN 22, 96, 9-16)

„Nicht gibt es, Mönch, (in der empirischen Person) Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Willensregungen und Bewusstsein, die dauerhaft, immerwährend, ewig, dem Wechsel enthoben und sich ständig gleichbleibend sind.“ Darauf nahm der Erhabene ein Bröckchen (trockenen) Kuhmist (vom Boden) auf und sprach zu dem Mönch: „Nicht einmal so viel Seelenexistenz (wie dieses Bröckchen in meiner Hand) gibt es, Mönch, die dauerhaft, immerwährend, ewig, dem Wechsel enthoben und sich ständig gleichbleibend ist. Wenn es auch nur so viel Seelenexistenz gäbe, dann wäre es nicht möglich, den reinen Wandel zu verwirklichen, der zum völligen Versiegen des Leidens führt. Weil es aber nicht einmal so viel Seelenexistenz gibt, die dauerhaft, immerwährend und ewig ist, eben deshalb ist es möglich, den reinen Wandel zu verwirklichen, der zum völligen Versiegen des Leidens führt.“

Es gibt keine (ewige) Seele, lehrt der Buddha, das bedeutet aber nicht, es gebe im Menschen kein Ichbewusstsein und kein Gefühlsleben. Unsere geistigen und psychischen Prozesse laufen in unserem Denkorgan (*mana*) zusammen, das unseren Geist (*citta*) ausmacht. Der

Geist bündelt unsere Regungen und Erfahrungen und etikettiert sie als „Ich“ oder „Selbst“, denn die psychophysische Einheit, die jeder einzelne für eine begrenzte Zeit darstellt, bedarf einer Selbstbezeichnung. Nicht gegen dieses empirische Ich oder Selbst, das bei unserem Tode vergeht, wendet sich der Buddha, sondern gegen den Seelenglauben (*attadiṭṭhi*), den Irrtum, wir besäßen eine ewige, unseren Tod überdauernde Seelen-Entität. Die Nichtexistenz einer solchen ewigen Seele ist die zentrale Erkenntnis des Buddha, die alle buddhistischen Schulen philosophisch verbindet und den Buddhismus gegen andere Religionen abgrenzt. Der Buddhadhamma ist ein (Skt.) *anātmavāda*, eine Nichtseelenlehre, die anderen Religionen sind (Skt.) *ātmavāda*, Seelenlehren.

Vom Nicht-Ich zur Leerheit

Aber: so überzeugend und logisch die Argumente des Buddha gegen den Glauben an eine unsterbliche Seele (*ātman*) auch sind – bei vielen Hörern erhob sich gegen die Seelenverneinung emotionaler Widerwille. Niemand lässt sich gerne sagen, er oder sie sei *anatta*, „ohne (ewige) Seele“, und erst recht ruft dieser buddhistische Grund-Satz Widerspruch hervor bei denen, die ihre Erlösungshoffung an den Glauben an eine unsterbliche Seele knüpfen. Der Buddha erkannte die Bestürzung, die die Anattalehre bei solchen Zuhörern auslöste, und nahm Rücksicht darauf. Statt des Opposition weckenden Adjektivs *an-atta*, wörtlich „seelenlos“, benutzte er vor manchem Hörerkreis das gleichbedeutende, aber sanftere Adjektiv *suññā*, „leer“. Ein Mönch, der das geistige Anhaften überwunden hat, erkennt, dass die fünf Komponenten (*khandhā*) der empirischen Person „leer, nicht eine Seele“ sind, erklärte er dem Jünger Ānanda (MN 64, 9).

Wie der empirischen Person eine (ewige) Seele fehlt, so gibt es auch in und hinter der Welt nichts Beständiges. Auch die Welt ist leer. Der Bhikkhu Ānanda fragt den Buddha:

(TEXT SN 35, 85)

„Leer ist die Welt, leer ist die Welt“, so sagt man, Herr. Warum, Herr, heißt es: ‘Leer ist die Welt.’? – „Weil sie leer ist von einer (ewigen) Seele und von dem, was zu einer Seele gehört, darum, Ānanda, heißt es: ‘Leer ist die Welt.’“

Alle diese Stellen belegen: Das Wort „leer“ ist ein Synonym zu „ohne Seele“ und bezeichnet die Nichtexistenz eines beständigen *attan*. Die Anatta-Lehre ist die Mittelsäule des gesamten buddhistischen Lehrgebäudes, denn nur durch die Nichtexistenz einer dauerhaften, folglich unauflösbaren Seele ist die Auflösung der leidhaften empirischen Person im Nibbāna möglich: Ein Ewiges wäre auf ewig unerlösbar und müsste in der leidhaften Wandelwelt verbleiben.

Die Welt einschließlich der empirischen Person ist leer von einer (ewigen) Seele (*attan/ātman*), so erklärt der Buddha, aber an keiner – ich wiederhole: keiner Stelle des Pāli-Kanons behauptet er, sie seien Leerheit (*suññatā/sūnyatā*). Zwar verwendete auch er das Substantiv „Leerheit“ – z.B. als er davon sprach, dass nur Texte hörens-wert sind, die von der Leerheit handeln (SN 20,7) – aber er vergaß nie, dass Leerheit eine Absenz, ein Nichtvorhandensein, ein Negativum ausdrückt, nämlich das Fehlen eines Ewigen in der Welt und einer ewigen Seele (*ātman*) in den lebenden Wesen. Bei allen Ausführungen über die Nicht-Seelenhaftigkeit benutzte der Buddha die adjektivische Ausdrucksweise: Die empirische Person ist von einer ewigen Seele *leer*. Er wollte vermeiden, die Aussage „leer“ durch Substantivierung des Wortes zu einer Sache zu erheben, d.h. ihr durch die Nominalform „Leerheit“ grammatische Gegenständlichkeit zu verleihen: Zu leicht kann die Dinglichkeit des Substantivs für reale Dinglichkeit der Leerheit gehalten, der negierende

Ausdruck als ein positives Etwas verstanden werden.

Der Mahāyāna-Buddhismus, dreihundert Jahre nach dem Tode des Buddha im letzten vorchristlichen Jahrhundert entstanden – genau in der Zeit, als indische Mathematiker die Null erfanden, die, ohne Zahlenwert, eine leere Stelle bezeichnet – verwarf diese Bedenken und benutzte das Substantiv „Leerheit“ ohne zu zögern: der folgenschwerste Gedankensprung der mahāyānischen Philosophie. Bereits im ältesten Mahāyānasūtra überhaupt, in der „Weisheitsvollkommenheit in achttausend Ślokas“ (Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā), ist die Leerheits-Philosophie vollständig ausgebildet.

Fünf Denkschritte

Durch die Substantivierung des Adjektivs „leer“ zu „Leerheit“ ist eine philosophisch manipulierbare Aussage entstanden, aus der sich für den Mahāyāna-Buddhismus wichtige Folgerungen ergeben. Man kann diese Folgerungen in fünf Denkschritten nachvollziehen.

Denkschritt eins: Die Leerheit ist das Absolute

Der Buddhismus unterscheidet zwei Bereiche (*āyatanā*): den weltlichen Bereich der Wiedergeburt, in dem alles durch Tun (P. *kamma* Skt. *karman*) oder genauer, durch Tatabsichten (*saṅkhāra* / *samskāra*) bewirkt ist, und den Nirvāṇa- oder Erlösungsbereich, der durch Freiheit von Tatabsichten und Aufhebung aller karmischen Bindungen erlangt wird. Der „(durch Tatabsichten) bedingte“ (*samskr̥ta*) Saṃsāra-Bereich und der „(durch Tatabsichten) nicht bedingte“ (*asamskr̥ta*) Nirvāṇa-Bereich sind Gegensätze; wo der eine existiert, kann der andere nicht sein.

Dennoch haben beide Bereiche eines gemeinsam: Sie sind und haben beide keine Seele. Im Pāli-Kanon heißt es:

„Unbeständig sind alle Persönlichkeitsbestandteile, leidhaft, ohne Seele (und karmisch) bedingt. Und auch Nibbāna ist ein Begriff ohne Seele, das ist gewiss.“ (Par 3,1)

Der Mahāyāna-Buddhismus folgert daraus: Wenn beide, Saṃsāra und Nirvāṇa, ohne Seele (*anātma*) sind, dann sind sie beide leer (*śūnya*) – also Leerheit (*śūnyatā*). Der frühbuddhistische Gegensatz Saṃsāra vs. Nirvāṇa wird im Mahāyāna durch die Leerheit überbrückt; sie ist die Klammer, die die beiden Bereiche verbindet. In der Leerheit als ihrem innersten Wesen, so das Mahāyāna, sind Saṃsāra und Nirvāṇa ununterschieden und wesensgleich. Die Leerheit gilt deshalb im Mahāyāna als das Absolute (*tattva*), das man verstehen muss, um die Erlösung von der Wiedergeburt zu verwirklichen.

Denkschritt zwei: Die Leerheit ist kein Seiendes

Die Begeisterung, mit der die Mahāyānins vom Absoluten (*tattva*), von der Leerheit reden, könnte dazu verleiten, das Absolute als ein Seiendes, als einen Gegenstand anzusehen. Die Prajñāpāramitā-Bücher stellen klar, dass diese Auffassung falsch und abzulehnen ist. Das Absolute: das Nirvāṇa, die Soheit ist ein Nichtseiendes (*abhava*) (AP 12 § 4). Diese Feststellung ist wichtig, denn Kritiker könnten behaupten, die Denker der Leerheitslehre hätten die Leerheit als Universalseele verstanden oder sie als Wiedergeburtkontinuum an die Stelle der vom Buddha abgestrittenen Seele gesetzt. Wer die Leerheit als ein positives Gut ansieht, der verhält sich wie ein Mann, dem ein Ladenbesitzer erklärt hat, dass er nichts zu verkaufen habe, und der nun dieses Nichts erwerben und nach Hause tragen möchte. Leerheit, richtig verstanden, kann niemals Objekt sein, da sie dann nicht mehr all-umgreifend und in

allem vorhanden wäre.

Schon die Pāli-Texte hatten festgestellt, die Lehrreden des Buddha handelten von der Leerheit (AN 2,48; SN 20,7,5), d.h. von der Nichtexistenz einer ewigen Seele. Die Prajñāpāramitā-Bücher kokettieren mit dieser Äußerung. Vor einer Gruppe von Zuhörern, die etwas über die Lehre des Buddha erfahren möchten, erklärt der Mönch Subhūti, der Buddha habe nichts dargelegt, keinerlei Lehre (*dharma*) offenbart und nichts verkündet (AP 2 § 3). Die Angesprochenen nehmen dies mit Unverständnis auf. Dennoch trifft die Äußerung zu. Die Leerheit, die das Thema des Buddhismus ausmacht, ist nicht-seiend (*asat*) und keine vom Buddha ersonnene Doktrin. Sie ist eine Naturgegebenheit – die Wirklichkeit schlechthin. Die Leerheit aller Wesen und Dinge zutiefst erkannt zu haben, ist die Weisheit, die befreit.

Die paradoxe, aber gleichwohl sinnvolle Antwort des Bhikṣu Subhūti ist ein Vorläufer zu den Koans, die später im Rinzai-Zen zu großer Bedeutung kommen.

Denkschritt drei: In der Leerheit sind alle Wesen gleich

Der Buddha hatte die empirische Person als bar einer beständigen Seele, als leer (*śūnya*) aufgezeigt. Der Mahāyāna-Buddhismus münzte diese analytische Aussage in eine synthetische Aussage um, indem er von der Leerheit (*śūnyatā*) aller Wesen spricht. Diese Ausdrucksweise erlaubt die Schlussfolgerung: „Die Leerheit in dir ist die Leerheit auch in mir.“ Die Texte nennen das „die Gleichheit des anderen mit einem selbst“ (*paratmasamata*).

Aus dem Gleichheitserlebnis mit den Wesen der Welt, aus der Kameradschaft mit allem Lebenden rührt die Gefühlswärme, die den Mahāyāna-Buddhismus auszeichnet und die den Mönchspoeten Śāntideva (695 bis etwa 730) ausrufen lässt: „Da das Leiden für mich ebenso erschreckend und unlieb ist wie für die anderen: Was unterscheidet mich, dass ich mich selbst davor schütze, nicht (aber) den andern?“ (Ss, Kārika 1)

Einige Mahāyāna-Interpreten sind so weit gegangen, aus der Leerheit aller Wesen ihre innere Identität zu folgern – zu Unrecht. Identität kann nur durch eine positive Gemeinsamkeit gestiftet werden, nicht durch ein Fehlendes, Nichtseiendes. Dass die Wesen keine über den Tod dauernde Seele besitzen, macht sie nicht identisch, aber wesensgleich.

Denkschritt vier: Alle Wesen sind latente Buddhas

Die Leerheit ist das Absolute, hatten die Prajñāpāramitā-Bücher verkündet, aber das war in der Kette der mahāyānischen Identifikationen lediglich der Anfang. Die Kette setzt sich fort: Die Leerheit ist auch Buddhaheit, Buddhanatur, Nirvāṇa und Erlösung. Dies ist für das Mahāyāna-System ein Gedanke von großer Tragweite, denn da die Leerheit jedermanns innere Natur ist, wird damit gesagt, dass auch Buddhaschaft und Erlösung jedem bereits zueigen sind. Wir sind erlöst, aber wir sind uns dessen nicht bewusst. Wie die Sonne immer vorhanden, aber oft von Wolken verdeckt ist, so ist uns nach der Auffassung des Mahāyāna Erlöstheit seit jeher gegeben, uns aber durch geistigen Nebel verborgen. Jeder ist Besitzer eines Schatzes, von dem er aus Unwissenheit (*avidyā*) keinen Gebrauch macht.

Wir gleichen dem Reisenden, der in der Ferne in finanzielle Not geriet – aus Unwissenheit. Denn ein Freund, bei dem er einst zu Gast war, hatte ihm, als er schlief, als Notreserve für die Weiterreise einen Edelstein in den Kleidersaum geknüpft, nur hatte er keine Gelegenheit gehabt, es ihm zu sagen (SP 8 Ed. p. 134). Hätte der Reisende von seinem Schatz gewusst, hätte er sich leicht aus der Klemme befreien können.

Denkschritt fünf: Weisheit erlöst

Während der Heilssucher des frühen Buddhismus noch einen langen Weg zur Leidenserlösung vor sich sieht, ist der Heilssucher des Mahayana bereits am Ziel – vorausgesetzt, dass er seine Erlöstheit in der Leerheit erkannt hat. Dies Erkennen ist keine Sache bloßen Kopfwissens (*jñāna*). Wissen operiert mit Begriffen, die dem Erfahrungsbereich des Saṃsāra entstammen. Es stützt sich auf Urteile wie „falsch und richtig“, „für und wider“, arbeitet also mit Abgrenzungen und Ausschließungen. Es erfasst folglich nur Bruchstücke der Wirklichkeit. Wissen, im Lebensalltag unverzichtbar, ist ungeeignet, zur erlösenden Erkenntnis vorzustoßen.

Denn das Absolute ist auch in den Gegensatzpaaren enthalten und kann nur durch alles umgreifende Weisheit (*prajñā*) erfahren werden. Weisheit ist überrational, ein Herzenswissen, und greift als intuitives Einswerden mit der Wirklichkeit über den Bereich der Logik hinaus in die absolute Wahrheit. Erst wenn jemand seine wesenhafte Leerheit = Erlösung durch ganzheitliche Weisheit erlebt, ist er dem leidhaften Wiedergeburtenskreislauf entronnen.

Ambivalenz und Doppelte Wahrheit

Was macht das Verständnis des mahāyānischen Leerheitsbegriffes so schwierig? Warum entgleitet die „Leerheit“ = Nichtexistenz einer unsterblichen Seele immer wieder dem denkerischen Zugriff? – Der Grund liegt in ihrer Doppelwertigkeit.

Einerseits ist die Leerheit der empirischen Person der Grund für deren Wechselhaftigkeit und Tod und das daraus resultierende Leiden: Weil alles Leerheit ist, ist nichts von Dauer. Der Schlussvers des Diamant-Sūtra (Vajracchedika-Prajñāpāramitā) beschreibt die Unsicherheit der karmisch bedingten (*samskr̥ta*) Welt:

„Wie Sterne, Augenflimmern, wie ein Lämpchen,
wie Zaubertäuschung, Tau und blasiger Schaum,
wie Traumgespinnst, ein Blitz und eine Wolke:
So ist, was da bedingt ist, anzuschauen.“ (Vch 32)

Als Grund der Unsicherheit der Welt ist die Leerheit wertnegativ. Andererseits ist die Leerheit die Voraussetzung, dass die Beendigung der Wiedergeburt überhaupt möglich ist. Besäßen wir eine ewige Seele, wie Upaniṣaden und Hinduismus behaupten, dann wären wir eben durch die Ewigkeit unserer Seele zur Dauerexistenz in dieser leidvollen Welt verdammt und könnten der Wiedergeburt nie ein Ende machen. Als Voraussetzung der Erlösung ist die Leerheit ein Wertpositivum.

Wie wir die Leerheit erfahren, hängt ab von unserer Einsichtsfähigkeit. Dem Unverständigen macht die Leerheit Angst wie das Wasser dem Nichtschwimmer, wenn er am Rande des tiefen Beckens steht. Sobald er später das Schwimmen gelernt hat, vertraut er dem Wasser, dass es ihn tragen werde, und springt jauchzend in die Flut. Nicht im Wasser liegt der Unterschied, sondern im Menschen. Ebenso fühlt sich der Weltling von der Leerheit = Vergänglichkeit erschreckt; der Weise hingegen erkennt sie als Gewähr für die Un-Ewigkeit des Leidens und als Bedingung der Erlösung – wenn nicht als die Erlösung selbst.

Man kann der Doppelwertigkeit der Dinge auch im alltäglichen Leben begegnen. Stellen Sie sich vor, Sie sitzen in einem Restaurant, und am Nebentisch ruft jemand dem Kellner zu: „Herr Ober, bitte ein Glas H₂O!“ Man lacht, denn die Sprache der Chemie ist in dieser Situation fehl am Platz. Dennoch ist sie nicht falsch, sie verrät ein analytisches

Naturverständnis. Man tut gut daran, die Ausdrucksweise der Wissenschaft von der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Alltags getrennt zu halten.

Der Buddha wusste das und unterscheidet (schon im Pālikanon) zwei Sprechweisen: Die Sprache der Alltagsvernunft und die Sprache der höchsten Wahrheit. Die Sprache der Alltagsvernunft handelt von den Wesen und Dingen in ihrer vordergründigen Verschiedenheit und wird als konventionelle oder verhüllte Wahrheit (*samvṛtti satya*) bezeichnet. Die Wahrheit im höchsten Sinne (*paramartha satya*) hingegen hat die Leerheit und innere Gemeinsamkeit der Wesen zum Thema. Die Prajñāpāramitā-Bücher machen sich einen Spaß daraus, zwischen den beiden Sprachebenen auf und ab zu springen. So belehrt der (transzendente) Buddha den Mönch Subhūti über die Natur der Dinge:

„Eben durch ihre Natur, Subhūti, sind jene Dinge nichts (*na kimcit*). Ihre Natur ist ihre Nichtnatur, und ihre Nichtnatur ist ihre Natur, weil alle Dinge nur ein Kennzeichen besitzen, nämlich das Nichtkennzeichen. ... Und warum? – Es gibt keine zwei Naturen der Dinge, Subhūti, alle Dinge haben nur eine Natur: Die Natur aller Dinge ist ihre Nichtnatur, und ihre Nichtnatur ist ihre Natur.“ (AP 8 p.96)

Die Paradoxität der Aussage beruht auf der Ambivalenz der Leerheit, die man in konventioneller Sprache als die Natur (*prakṛti*) der Dinge und in absoluter Sprache als ihre Nichtnatur (*aparakṛti*) bezeichnen kann. Auf die Leerheit, negativ und positiv zugleich, treffen beide Wertungen zu.

Das gleiche Gedankenspiel mit der Doppelwertigkeit betreiben die Prajñāpāramitā-Bücher mit dem Begriff Nicht-Eigennatur (*asvabhavata*), der oft den Begriff „Leerheit“ vertritt. Da den Wesen und Dingen eine dauerhafte Seele fehlt und sie nur Phänomene sind ohne beständigen Kern, sind sie ohne Eigennatur (*asvabhava*). Es ist die Eigennatur (*svabhavata*) der Dinge, dass sie leer sind, und weil sie leer, also ohne Seele sind, sind sie ohne Eigennatur (*asvabhava*). Mit anderen Worten: Die Dinge haben die Eigennatur, dass sie keine haben.

Man kann wohl kaum annehmen, dass die Mehrzahl der Mahāyānins diese Sprechweise verstand. Auch die Indologen des Westens standen ihr mehrheitlich ratlos gegenüber, bis in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts der deutsch-britische Indologe Edward Conze (1904-79) sie für unser Verständnis erschloss.

Wie nun reflektieren sich die im 1.Jh.vor Chr. im Prajñāpāramitāsūtra entwickelten Gedanken im 2.Jh.nach Chr. im Werk des Philosophen Nāgārjuna?

Über die Person Nāgārjunas ist wenig überliefert. Er wurde Anfang des 2. Jahrhunderts nach Chr. in Mittelindien (Vidarbha) in einer brahmanischen Familie geboren und schon als Jugendlicher zum Mönch ordiniert. Unter dem Lehrer Rāhulabhadra soll er an der Klosteruniversität Nālanda studiert und es dort bis zum Rektor und Abt gebracht haben. Später habe er einige Zeit in Amaravati gelebt. In vorgerücktem Alter zog er sich in die Landschaft seiner Jugend in Zentralindien zurück, wo er am Kṛṣṇa-Fluss auf dem Brahma-Berg – später Nāgārjunakoṇḍa genannt – ein Kloster gründete. Hier sei er auch gestorben.

Nāgārjunas Hauptwerk ist das Madhyamakaśāstra, das „Lehrbuch der Mittleren Lehre“, das aus 448 Merkstrophen (*kārika*) in 27 Kapiteln besteht. Die Lehren des Prajñāpāramitāsūtra, die das Gedankenmaterial zu dem Buch liefern, waren Nāgārjunas Hörern zwar weitgehend vertraut, erschienen ihnen aber in Nāgārjunas philosophischer Formulierung wieder originell und frisch. Da das Madhyamakaśāstra keinen systematischen Aufbau besitzt, ist es zulässig, seine Strophen nach Themen zu ordnen. Dabei wird deutlich, dass Nāgārjuna einige

mahāyānische Lehren, darunter die von den Bodhisattvas als Heilshelfern, links liegen lässt (vgl. Msh 24, 32) und immer wieder auf den historischen Buddha Gautama Bezug nimmt. Er möchte als Interpret der originalen Buddhalehre verstanden werden.

Das Thema des Madhyamakaśāstra ist in einem Satz zu umreißen: Die Wiedergeburt ohne Seele. Der Buddha hatte die Annahme einer Seele (*ātman*) im Sinne einer den Tod überdauernden, sich wieder inkarnierenden Entität als Irrtum erklärt, die vom Karman gelenkte Wiedergeburt aber anerkannt. Der Seelenglaube, so hatte er gezeigt, entspringt einem Denken, das allem Daseienden ein Substrat unterstellt und bei dem es nur Sein oder Nichtsein geben kann. Wo andere eine Substanz behaupten, erkannte Gautama einen Konditionismus. Leben ist zwischen Sein und Nichtsein die Mitte, nämlich ein ständiges Werden.

Diese „Mittlere Lehre“ will Nāgārjuna darstellen. Die Vorspannverse zum Madhyamakaśāstra machen das deutlich:

„Kein Vergehen, kein Entstehen;
keine Vernichtung, keine Ewigkeit;
keine Identität, keine Andersheit;
kein Kommen, kein Gehen.

Vor ihm, der (zwischen diesen Extremen) das Konditionale Entstehen (als Mittleren Weg) und das Zurruehkommen der Vielheitswelt als das Heil (= Nirvāṇa) aufgezeigt hat – vor ihm, dem Vollkommenen Buddha, dem besten (aller) Lehrer, verneige ich mich.“

Es gibt „kein Vergehen, kein Entstehen“, weil nichts in der Welt Seele (*ātman*) oder Eigennatur (*svabhavata*) besitzt, so dass man vom Vergehen oder Entstehen eines Seienden sprechen könnte. „Keine Vernichtung, keine Ewigkeit“ heißt, der Buddha vertritt als Seelennegierer weder (wie die Materialisten) die Vernichtung des Wesens im Tode noch (wie die Upaniṣaden-Lehrer) die Ewigkeit des Wesens infolge der Ewigkeit der Seele. Seine Auffassung liegt zwischen diesen Extremen: aufhebbare Wiedergeburt durch das Entstehen in Abhängigkeit (*pratityasamutpada*). „Keine Identität, keine Andersheit“ bedeutet, der Wiedergeborene ist wegen des Fehlens eines Seelenkontinuums weder mit seiner Präexistenz identisch noch ein anderer. Die Wahrheit liegt dazwischen: Er ist von der Präexistenz karmisch bedingt. „Kein Kommen, kein Gehen“ besagt, dass das Nirvāṇa als Leerheit und nichtbedingter (*asamskṛta*) Dharma nicht dem Entstehen unterliegt und darum seit jeher ist. Es kann nicht eintreten und nicht verschwinden.

In der Person keine Seele, in den Dingen keine Eigennatur

Dazu sagt Nāgārjuna:

„Die Buddhas haben die Seele (*ātman*) (als Irrtum) erkannt und (darum) die Nicht-Seele (*anātman*) gelehrt. Sie haben dargelegt, dass es ein Etwas wie eine Seele oder eine Nicht-Seele nicht gibt.“ (Msh 18,6)

„Ich kann diejenigen nicht als Kenner des Sinnes der (Buddha-)Verkündigung ansehen, die meinen, die Seele besitze Wesenhaftigkeit (*satattva*) und es gebe eine Eigenständigkeit der Dinge.“ (10, 16)

Anders ausgedrückt: Die empirische Person, bar einer Seele, ist leer (*śūnya*). Leer ist auch die Welt der Dinge, denn wie der Person die Seele (*ātman*), so fehlt den Dingen die Eigennatur (*svabhavata*), die ihre Existenz von allem unabhängig machen würde. Es gibt kein Ding an

sich hinter den Erscheinungen, überall ist Leerheit (*śūnyatā*), ja man kann die Leerheit als die Eigennatur der Dinge bezeichnen:

„Daraus, dass man (bei allem) ein Anderswerden erkennt, folgert das Fehlen von Eigennatur in den Dingen. (Aber:) Weil die Dinge Leerheit sind, gibt es kein Ding ohne Eigennatur.“ (13, 3)

„Wenn es keine Eigennatur (hier: Leerheit) gäbe, wer würde sich dann wandeln? Wenn es (aber) Eigennatur (hier: Dauerhaftigkeit) gäbe, wer könnte sich dann wandeln?“ (13,4)

Eine Welt mit Eigennatur wäre eine Welt des stagnanten Seins, aber nicht des Lebens, denn Leben ist Fließen und Wandlung.

„Ein Entstehen von Eigennatur (*svabhava*) durch Voraussetzungen und Ursachen ist (als Gedanke) nicht zutreffend, (denn) Eigennatur, die aus Ursachen und Voraussetzungen entstanden ist, wäre etwas Geschaffenes.“ (15,1)

„Was in Eigennatur (seit jeher) existiert, wie könnte das wiederentstehen? Darum gibt es, wenn man die Leerheit (= Wandelbarkeit) bestreitet, (philosophisch) kein Entstehen.“ (24, 22)

Glücklicherweise besitzt das Leiden, das die Wesen bedrückt, keine Eigennatur, sondern ist, da konditional entstanden, leer und aufhebbar:

„Woher könnte es Leiden geben, das nicht konditional entstanden ist? Als unbeständig (hat der Buddha) das Leiden erklärt. Gäbe es Eigennatur, wäre es nicht vorhanden.“ (24, 21)

„Für Leiden, das aus Eigennatur besteht, gäbe es keine Aufhebung. Du bestreitest die Aufhebung (des Leidens), wenn Du darauf beharrst, es gebe Eigennatur.“ (24, 23)

„Wenn es Eigennatur gäbe, wäre keine Verwirklichung des (Heils-)Weges möglich. Da (aber) dieser Weg verwirklicht wird, (beweist das,) es gibt keine Eigennatur.“ (24, 24)

Die Wiedergeburt ohne Seele – der Konditionalnexus

Die Ablehnung des Glaubens an eine Seele bei gleichzeitiger Anerkennung der Wiedergeburt hatte den Buddha gezwungen, den Zusammenhang zwischen der Vor- und der Nachexistenz anders als durch Seelenwanderung zu erklären. Wie der Buddha selbst erläutert Nāgārjuna die Wiedergeburt ohne Seele durch den Konditionalnexus (*pratityasamutpada*). Konditionales Entstehen, d.h. Entstehen aus jeweils mehreren Voraussetzungen, ist möglich, weil alle Faktoren der Konditionalkette leer und somit erzeug- und aufhebbar sind. Die Leerheit ist die Grundlage des konditionalen Entstehens – so sehr, dass man die beiden Begriffe gleichsetzen kann:

„Das Konditionale Entstehen ist es, das wir Leerheit nennen. Sie (die Leerheit) ist ein (mit dem Konditionalen Entstehen) synonymem Begriff, und sie ist der Mittlere Weg.“ (24, 18)

„Ein Etwas (*dharma*), das nicht konditional entstanden wäre, ist nicht zu finden. Eben darum gibt es kein Etwas, das un leer wäre.“ (24, 19)

„Du leugnest das ganze Weltgetriebe, wenn Du die Leerheit des Konditionalen Entstehens

bestreitest.“ (24, 36)

Der Zusammenhang zwischen dem Gestorbenen und seiner Wiedergeburt wird nicht durch eine überwandernde Seele, sondern durch das Karman hergestellt:

„Leerheit ist nicht Vernichtung, Saṃsāra ist nicht Ewigkeit. Es gibt keine Vernichtung des Karman (beim Tode eines Wesens) – das ist die vom Buddha aufgezeigte Lehre.“ (17, 20)

Eine willentliche Vernichtung des Karman – wie die Aufhebung einer Schuld durch einen Schuldenerlass – ist nach Nāgārjuna nicht möglich. Jedes Karman muss abgegolten werden, das heißt, sich durch Reifung seiner Wirkung selber annullieren.

Immer wieder hielten philosophische Opponenten Bekennern des Buddha-Dharma entgegen, bei Leugnung einer Seele bestehe keine Verbindung zwischen dem Erzeuger des Karman und demjenigen, der die karmischen Auswirkungen zu ernten hat. Nāgārjuna zeigt, dass es zwischen der Identität der Vor- und Nachexistenz (durch ein Seelenband) und der völligen Separiertheit der beiden Existenzen einen Mittelweg gibt: die Konditionalität.

„Die Identität (*ekatva*) von Ursache und Frucht ist unzutreffend. Andersheit (*anyatva*) von Ursache und Frucht ist (ebenfalls) unzutreffend.“ (20,19)

„Was auch immer bedingt entsteht, das ist weder dasselbe noch ein anderes (als die Ursache). Daher gibt es weder die Vernichtung (im Tode) noch die Ewigkeit (einer Seele).“ (18,10)

„(Der Glaube,) ‘Ich habe in der Vergangenheit existiert’, ist unzutreffend. Derjenige, der in der früheren Geburt existierte, das ist nicht dieser (der hier zu Euch spricht).“ (27, 3)

„(Der Glaube,) ‘Ich habe in der Vergangenheit nicht existiert’, ist unzutreffend. Derjenige, der in der früheren Geburt existierte, das ist kein anderer (als der, der hier zu Euch spricht).“ (27,9)

„Weil die Kontinuität (*samtana*) der Gruppen (*skandha*) ist wie die Flamme von Lampen (von denen die eine die andere entzündet), darum ist es unangebracht, (bei der empirischen Person) von unendlich oder endlich (zu reden).“ (27,22)

Leerheit

Wichtig bei der Meditation und beim Nachsinnen über die Leerheit ist es, sich bewusst zu halten: Die Leerheit im Buddhismus ist kein Raumbegriff – wie man z.B. von der Leerheit einer Schublade spricht – sondern die Bestreitung dessen, dass irgendwo eine ewige Seele (*ātman*) zu finden sei und es in den Dingen der Welt Eigennatur (*svabhavata*) gebe. Die Leerheit ist etwas Nichtmaterielles, die Bezeichnung für eine Naturgegebenheit, die in jedem von uns vorhanden – oder besser: nicht vorhanden – ist. Sie stellt zwischen allen Dingen Wesensgleichheit her. Auch zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa besteht keine Trennung:

„Es gibt keinerlei Unterschied zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa. Es gibt keinerlei Unterschied zwischen Nirvāṇa und Saṃsāra.“ (25,19)

„Der Höchstpunkt des Nirvāṇa ist auch der Höchstpunkt des Saṃsāra. Zwischen den beiden gibt es nicht das mindeste (das sie trennt).“ (25, 20)

„Alles (an Heil und Erlösung) wird dem zuteil (*yujyate*), dem die (Erkenntnis der) Leerheit

zuteil wird. Nichts wird dem zuteil, dem die (Erkenntnis der) Leerheit nicht zuteil wird.“ (24,14)

Global gesehen gibt es für den Wiedergeburtskreislauf (*saṃsāra*) keinen Anfang und kein Ende.

„Der Große Weise (Buddha) hat erklärt, dass man den Uranfang (des *saṃsāra*) nicht erkennt. Der *saṃsāra* hat weder Anfang noch Ende, es gibt (bei ihm) keinen Beginn und keinen Schluss.“ (11,1)

Lediglich individuell ist es möglich, der Rotation von Geburt und Tod und Wiedergeburt zu entkommen, und zwar durch Aufhebung der Leidensursachen Gier (*trṣṇā*) und Unwissenheit (*avidyā*) oder, nach einer Dreiersystematik, Begehren (*rāga*), Hass (*dveṣa*) und Verblendung (*moha*). Das *Madhyamakāśāstra*, mehr philosophisch als pastoral ausgerichtet, enthält keine planvolle Darstellung des Erlösungsweges, gibt aber Hinweise darauf, wie das *Nirvāṇa* zu verwirklichen ist. Die wichtigsten Tugenden sind Selbstdisziplin und Güte.

„Ein Denken, das Selbstzügelung, Sorge für andere und Wohlwollen (einschließt), das ist die Lehre (des Buddha) und der Same für (gute karmische) Frucht hier und im nächsten Leben.“ (17,1)

Nirvāṇa und der Erlöste

Im *saṃsāra* ist alles karmisch-konditional bedingt (*saṃskṛta*) und leidhaft, *Nirvāṇa* hingegen ist nichtbedingt (*asaṃskṛta*). Es wird verwirklicht nicht durch karmisch wirksames Tun, sondern im Gegenteil durch Aufhebung der Karmabelastung. Es ist weder ein Sein noch ein Nichtsein.

„Wenn *Nirvāṇa* ein Sein (*bhava*) wäre, dann wäre das *Nirvāṇa* bedingt (*saṃskṛta*), denn nirgendwo gibt es irgendein Sein, das nichtbedingt ist.“ (25, 5)

„Ein Sein ist folglich das *Nirvāṇa* nicht. (Zudem) hätte es (dann) die Kennzeichen Altern und Tod. Was als Sein entsteht, das ist nicht ohne Altern und Tod.“ (25, 4)

„Wenn *Nirvāṇa* ein Nichtsein (*abhava*) wäre, wie könnte das *Nirvāṇa* dann unabhängig sein? Denn es gibt kein Nichtsein, das unabhängig existiert (weil Nichtsein nur als Korrelat zum Seienden denkbar ist).“ (25,8)

„Ein Sein, das Kommen und Gehen aufweist, das (entsteht) abhängig und konditional. Das *Nirvāṇa* (aber) wird aufgezeigt als ohne konditionales Entstehen (*apratitya-samutpada*).“ (25,9)

Mit einem Dank an den historischen Buddha verabschiedet sich *Nāgārjuna* in der letzten Strophe seines *Śāstra* vom Leser:

„Ich verneige mich vor Gautama, der, von Mitleid bewogen, die Wahre Lehre aufgezeigt hat, damit alle (falschen) Theorien aufgehoben werden.“ (27,30)

Abkürzungen:

AN = Aṅguttara Nikāya

AP = Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā-Sūtra

MN = Majjhima Nikāya

Msh = Madhyamaka-śāstra

Mvg = Mahāvagga (Vinaya)

Par = Parivāra (Vinaya)

SN = Saṃyutta Nikāya

SP = Saddharmapūṇḍarīka-Sūtra

Ss = Śikṣāsamuccaya

Vch = Vajracchedakā-Prajñāpāramitā