

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 37 (1981)
Heft: 4

Artikel: Anatt und christlicher Glaube : dem Freund des Dhamma und dem Christen Prof. Dr. Karl Henking gewidmet
Autor: Schmid, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878414>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Anattā und christlicher Glaube

Dem Freund des Dhamma und dem Christen

Prof. Dr. Karl Henking gewidmet

Ich kenne keine radikalere und in sich konsequentere Auslegung menschlicher Wirklichkeit als den Dhamma, die Lehre Buddhas nach der Überlieferung des Pali-Kanons. Die Vergänglichkeit alles Wirklichen, die nicht zuletzt in dieser Vergänglichkeit begründete Leidhaftigkeit jeder Beziehung zur Wirklichkeit, das Begehren nach Wirklichem als Grund für alles leidvolle Sich-Binden und die Aufhebung dieses Grundes als Lösung aller und Erlösung von aller leidvollen Bindung – der Dhamma besticht auch Nicht-Buddhisten durch seine Durchsichtigkeit und innere Folgerichtigkeit. Buddha war nicht bloss ein Denker, sondern ein Zu-Ende-Denker. Von seiner Erfahrung des Anicca (des Vergänglichen) ausgehend, führt sein Weg – ohne sich Halbheiten zu erlauben – in die Bindungslosigkeit des Nibbāna (Nirvāna). Die Mitte aber, um die sich der ganze Dhamma dreht, ist die Lehre vom Anattā. Nyanatiloka nennt die Lehre vom Anattā (Nicht-Selbst) «das Kernstück des ganzen Buddhismus, ohne deren Verständnis eine wirkliche Kenntnis des Buddhismus schlechterdings unmöglich ist, die einzige wirklich spezifisch buddhistische Lehre, mit der das ganze Lehrgebäude steht und fällt. Alle anderen buddhistischen Lehren mögen mehr oder weniger auch in anderen Philosophien und Religionen anzutreffen sein, die Anattā-Lehre aber wurde in ihrer vollen Klarheit nur vom Buddha gewiesen, weshalb auch der Buddha als der Anattā-vādi, der Verkünder der Unpersönlichkeit, bezeichnet wird.»¹

Nicht alle Buddhisten teilen dieses Verständnis der Lehre Gautamas. Der Mahāyāna-Buddhismus meint noch heute die Realisation des Nirvāna als Zufluchtnahme zum eigenen, wahren Selbst verstehen zu müssen. Von einer Bestreitung des Selbst in der Lehre des Buddha will er nichts wissen. «Der Buddha leugnete die Seele nicht, sondern er schwieg darüber.»² Wer immer nun historisch betrachtet im Recht sein mag, der alte und südliche Buddhismus vermag weit deutlicher als das

¹ Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz o. J. 25 (= *Buddhist Dictionary*, Colombo 1972, 12 f.).

² Hajime Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus*, in: Heinrich Dumoulin (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart*, 1970, 19.

«Grosse Fahrzeug» die radikale Andersartigkeit der Lehre Buddhas vor Augen zu stellen. Nur wenn Buddha konsequent die Lehre vom Anattā vertreten hat, hat sich seine Philosophie und sein Erlösungsweg auch von allen anderen Formen indischer Erlösungslehre so gründlich unterschieden, dass ein Ausbrechen des Buddhismus aus der vedisch-brahmanischen Tradition plausibel wird. Der tatsächlich vollzogene radikale Bruch lässt doch vermuten, dass die konsequent durchgehaltene Lehre vom Anattā zum Denken und Lehren Gautamas gehört. Dass er in einzelnen Aussagen wieder ein Selbst zu bejahen scheint, mag darin begründet liegen, dass sich auch das Denken Gautamas in den vier Jahrzehnten nach der Erleuchtung entwickelt und verändert hat. Die genauen Linien solcher Entwicklung und Veränderung lassen sich heute nicht mehr nachzeichnen. Nur scheinbar widersprüchliche Aussagen – zum Beispiel in bezug auf das Selbst – weisen noch darauf hin, dass uns in den Reden Gautamas ein lebendiges Denken begegnet, nicht eine ausgefeilte, starre, ewige Doktrin.

Wie radikal sich der alte – und wahrscheinlich auch der älteste – Buddhismus mit seiner Lehre vom Anattā von allen anderen indischen Erlösungslehren unterscheidet, zeigt sich zum Beispiel im Vergleich mit dem sāmkhya. Das sāmkhya sieht das Leiden verursacht durch die Verbindung der inaktiven Geistmonaden (der puruṣas) mit der aktiven, schöpferischen Materie (der prakṛti). Auch hier ist Loslösung und Befreiung identisch mit Erlösung. Aber Erlösung ist Erlösung des einen von einem anderen. Im alten Buddhismus aber, wenn die Lehre vom Anattā gilt, wird ein Niemand vom Leiden erlöst. Denn alles «Ich» und «Mein», alle Vorstellung von «Selbst» und «Person» und «Persönlichkeit» entspringt dem irrigen Bewusstsein des unerlösten Menschen. Erlösung meint im alten Buddhismus nie Erlösung meines Selbst. Es gibt kein Selbst, keine ausserhalb der körperlichen und geistigen, vergänglichen und wesenlosen Daseinsfaktoren existierendes unabhängiges, ewiges Ich. Es gibt nur die fünf Aneignungsgruppen (upādāna-kkhandha), und es gibt nur die Reihe der vergänglichen Bedingungen und Folgen (paṭicca-samuppāda). Es gibt folglich auch das Leiden und die Überwindung des Leidens. Aber es gibt keine Person, die leidet und ins Nibbāna (Nirvāna) eingehen könnte. Nirvāna heisst Erlöschen. Erlösung ist also jenes Geschehen, durch das ein leidvoller Prozess zu seinem Ende, zu seinem Erliegen kommt. Erlösung ist ein blosses Aufhören eines Etwas, aber keine Befreiung eines Ichs. Oder mit den Worten des Visuddhi-Magga, des grossen Werkes von Buddhaghosa:

«Das Leiden gibt es, doch kein Leidender ist da.
 Die Taten gibt es, doch kein Täter findet sich.
 Erlösung gibt es, doch nicht den erlösten Mann.
 Den Pfad gibt es, doch keinen Wanderer sieht man.»³

Unser abendländisches Empfinden steht wahrscheinlich dem Persönlichkeitskult viel näher als dieser Lehre vom Nicht-Selbst. Gerade deshalb müssen wir versuchen, genau hinzusehen, um zu erkennen, was mit dieser Lehre gemeint sein soll. Das Befremdliche verlangt unsere besondere Aufmerksamkeit, wenn wir seine Intentionen erraten wollen. Mir scheint, dass sich ein vierfaches Anliegen in dieser Lehre vom Anattā anmeldet.

1. Die Lehre vom Anattā wendet sich gegen ein Verständnis der Wirklichkeit, die im Vielen das Eine und im Vergänglichen das Ewige entdecken möchte. Der alte Buddhismus besteht demgegenüber auf der Vergänglichkeit alles Wirklichen und der blossen Vielheit des Vielen. Es gibt kein Ātman, kein Attā. Es findet sich nirgends das Umfassend-Eine und das Bleibend-Ewige im Strom des Vergänglichen und Vielen. «Einige Asketen und Brahmanen verkünden eine Ewigkeitslehre. Ein solcher sagt: «Ewig ist das Selbst und die Welt, Neues nicht gebärend (d.h. nichts von sich selbst Verschiedenes hervorbringend), unveränderlich (in seinem Wesen), feststehend wie eine Säule; die Lebewesen laufen zwar hin und her und wandern (von Existenz zu Existenz), sterben und werden wiedergeboren, es ist dies aber ewig dasselbe.» Ein solches Wissen macht sich der Vollendete nicht zu eigen.»⁴ Der Buddha erkennt auch, dass im Menschen ein fast unstillbares Verlangen nach dem Ewigen wohnt. Der Mensch möchte im Vielen das Eine und im Vergänglichen das Ewige erraten oder erfahren. Denn nur im Wissen um ein Ewiges glaubt er dem Strom des Vergänglichen und dessen Leiden entrinnen zu können. «Ihr möchtet euch an etwas halten, das ewig, unvergänglich und dem Wandel nicht unterworfen ist, ihr möchtet eine Lehre vom Selbst annehmen, die bei dem, der sie annimmt, nicht entstehen liesse Gram und Leiden. Seht ihr ein solches Gut oder eine solche Lehre? Ich sehe sie nirgends. Da nun ein solches Selbst oder

³ Visuddhi-Magga 16, 90 (Bhikkhu Ñāṇamoli, *The path of purification*, Kandy 1975, 587).

⁴ Dīgha-Nikāya 1,1,30 ff. (P.T.S.) zit. bei H. von Glasenapp (Hrsg.), *Pfad zur Erleuchtung*, 1974, 62.

etwas zum Selbst Gehöriges wirklich und wahrhaftig nicht erreicht werden kann, ist da nicht eine Lehre, welche verkündet: «Dasselbe ist die Welt und das Selbst, das werde ich nach dem Tode sein, unvergänglich, beständig, ewig», eine vollkommene Narrenlehre?»⁵ Unerbittlich hält der Buddha die Vergänglichkeit alles Wirklichen fest. Alle Hinweise aufs vermeintlich Ewige sind ein Fingerzeig ins Dunkel. Erkennen lässt sich nichts Ewiges. Wer trotz diesem nüchternen Sachverhalt am Glauben an ein Ewiges festhält, ist völlig vernarrt.

2. Da seit den Upanishaden Ātman und Brahman miteinander identifiziert wurden, ist Ātman (oder Pali: Attā) Bezeichnung des Göttlichen. In der Lehre vom Anattā verbirgt sich deshalb die alt-buddhistische Überzeugung, dass sich kein wirklich Göttliches finden lässt, weder im Menschen noch ausserhalb des Menschen. Glaube an Gott und angebliche Gotteserfahrung ist ein Aufbruch nach Nirgendwo, ein Treppen-Bauen hinauf ins obere Ich-weiss-nicht-was. «Die Brahmanen geben selbst zu, dass keiner von ihnen Brahmā mit eigenen Augen gesehen hat. Sie lehren mithin: «Zu dem, den wir nicht kennen und nicht sehen, zur Gemeinschaft mit ihm weisen wir den Weg, und dies ist der einzige gerade Weg zur Erlösung.» Das ist ebenso, als ob jemand auf einem Platze eine Treppe bauen wollte, die zu dem obersten Stock eines Palastes führen soll, den er nie gesehen hat und von dem er nicht weiss, wie gross er ist.»⁶ Das heisst nicht, dass der frühe Buddhismus nicht auch überweltliche Wesen und Mächte anerkennt. Aber zu Gott im Sinn des Weltenschöpfers und Weltenlenkers findet der Mensch keinen Zugang. Über ihn sich zu äussern ist müssig. Zu ihm Beziehungen aufnehmen zu wollen ist ein Bauen ins Leere hinaus.

3. Weil alles vergänglich ist und sich alles Viele zu keiner umfassenden und alles Einzelne verbindenden Einheit fügt, gilt auch vom Menschen, dass sich in den fünf Daseinsgruppen keine Ich-Einheit, keine Substanz oder Person erkennen lässt. Alles Reden von einem «Ich» oder «Mein» oder «Wir» entspricht dem Erkenntnisstand des verirrtten, unerlösten Denkens. Die Unpersönlichkeit und Substanzlosigkeit alles Geschehens wird in der Meditation erfahren. Denn Meditation ist ein Prozess der heilsamen Entpersönlichung. Der Meditie-

⁵ Majjhima-Nikāya 22 I, p.138, zit. bei H. v. Glasenapp (A.4), 62.

⁶ Dīgha-Nikāya 13,14–21, zit. bei H. v. Glasenapp (A.4), 64.

rende löst sich von allem, was als vergänglich und substanzlos nicht sein Selbst sein kann. Da sich nichts findet, das ewige Substanz wäre, führt das innere Abstandnehmen vom Wesenlosen zum radikalen Preisgeben jeder Beziehung. «Körperlichkeit ist vergänglich, Gefühl ist vergänglich, Wahrnehmung ist vergänglich, Geistformationen sind vergänglich, und Bewusstsein ist vergänglich. Was aber vergänglich ist, das ist dem Leiden unterworfen; und was vergänglich, leidvoll und dem Wechsel unterworfen ist, da kann man nicht mit Recht behaupten: «Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Ich.»⁷ Dieser Prozess der Entpersönlichung, der Auflösung der wahnhaften Ichvorstellung während der Meditation vergleicht der Buddha mit einer Betrachtung der Wasserblasen auf dem Ganges: «Angenommen ein Mann mit Sehvermögen betrachte sich die vielen Wasserblasen auf dem Ganges, und er beobachte und untersuche sie gründlich; nachdem er dies aber getan habe, erschienen ihm diese leer, unwirklich und wesenlos. In derselben Weise betrachte der Mönch alles Körperliche, alle Gefühle, alle Wahrnehmungen, alle Geistformationen, alles Bewusstsein, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, eigen oder fremd, grob oder fein, gemein oder erhaben, fern oder nahe; und er erkennt alle diese Dinge als leer, nichtig und wesenlos.

Dem Schaumball gleicht dieser Leib,
Der Wasserblase das Gefühl,
Wahrnehmung ist dem Luftbild gleich,
Die Geistgebilde dem Bananenstamm,
Bewusstsein aber ist wie Gaukelwerk.»⁸

4. In der Lehre vom Anattā verbirgt sich nicht nur eine Meditationsmethode – der Prozess der Entpersönlichung –, sondern auch eine Meditationserfahrung. Je weiter der Meditierende auf dem Weg des Loslassens und innerlich Auf-Distanz-Gehens vorankommt, desto nachdrücklicher wird Anattā erlebt. Wahrscheinlich gründet alles Ich-Empfinden und Wirklichkeits-Gefühl in den Beziehungen, in die wir Menschen uns hineingestellt sehen. Solange ein Ich einem Du oder einem Es gegenübersteht, solange es sich in ein Wir aufgenommen weiss, solange sich dieses Ich in Erinnerung und Sorge auf Vergangenes und Zukünftiges bezogen weiss, solange es sich durch visuelle und

⁷ Saṃyutta-Nikāya 22,59, zit. bei Nyanatiloka, *Das Wort des Buddha* 1978, 25.

⁸ Saṃyutta-Nikāya 22,95, zit. bei Nyanatiloka (A. 7), 27.

auditive Eindrücke in einem Hier und einem Jetzt findet, erfährt dieses Ich auch sich selbst. Im Aufgeben jeder Beziehung zu einem Ausserhalb und Innen, zu einem Du oder einem Es, zu einem Vergangenen oder Zukünftigen verliert dieses scheinbare Ich jedes Ich-Empfinden. Es ist nicht mehr. Der leidvolle Prozess, der zu leidvollem Bezogen-Sein und leidvollem Ich-Bewusstsein führte, kam zum Erliegen. Es findet sich nichts mehr, das wähnen könnte, ein Selbst zu sein.

Die Erkenntnis, dass sich kein Ewiges, kein Gott, keine Ich-Einheit und keine Substanz im Wirklichen findet⁹, erscheint fürs erste den Unerlösten jeder Hoffnung auf Erlösung zu berauben. Denn worauf könnte er sich jetzt noch stützen? Woher könnte ihm Hilfe kommen? Bei genauerem Zusehen erweist sich aber gerade die Lehre und die Erfahrung des Anattā als der Weg der Erlösung. «Der Erhabene nahm ein Klümpchen Kuhmist in die Hand und sagte: <Wenn es auch nur so wenig Selbsthaftigkeit gäbe, die unvergänglich, beständig, ewig, unveränderlich wäre und ewiglich so bliebe, so würde die Führung eines heiligen Wandels nicht möglich sein. Weil es dies aber nicht gibt, ist die Führung des heiligen Wandels möglich.>»¹⁰ Gäbe es irgendwo nur ein Krümelchen Ewigkeit, so könnte und müsste der Mensch sich wenigstens darauf verlassen, daran binden, sich bleibend dem zuwenden. Als dauernd in Beziehung Stehender könnte er das radikale Loslassen nie vollenden und sein leidvolles Ich-Bewusstsein nie überwinden. Er wäre bleibend ein Ich, auf ein Du oder ein Es wahnhaft bezogen, und die Tür zum Erlöschen wäre ihm versperrt.

Mir scheint, dass die alt-buddhistische Anattā-Lehre als Ausdruck tiefster Überzeugung und meditativer Erfahrung wie kaum ein anderes Verständnis menschlicher Wirklichkeit den denkenden Christen herausfordert, nach seiner Überzeugung zu fragen. Denn eine radikalere Alternative zum christlichen Verständnis des Menschen lässt sich kaum denken – radikaler in ihrer inneren Folgerichtigkeit und in ihrem Gegensatz zum Evangelium. Dabei ist der schärfste Gegensatz ein

⁹ «sabbe dhammā anattā», Majjhima-Nikāya 35, Dhammapada 279 («Alles Seiende ist ohne Selbst»). Zum Verständnis des Anattā in der Sicht des Theravāda vgl. auch: Nyanaponika Thera, *Anattā and Nibbāna*, Kandy 1971 (The Wheel Publication No. 11); O. H. de A. Wijesekera, *The three signata*, Kandy 1970 (The Wheel Publication No. 20); G. P. Malalasekera, *The truth of Anattā*, Kandy 1966 (The Wheel Publication No. 94); M. O'C. Walshe, *Buddhism and Christianity*, Kandy 1980 (The Wheel Publication No. 275/276).

¹⁰ Samyutta-Nikāya 22, 96, 16, zit. bei H. v. Glasenapp (A. 4), 77.

Widerspruch verbunden mit grösster Nähe. In mehr als einer Hinsicht kommt die Anattā-Lehre dem genuinen Christentum weit näher als unser eigenes, landläufig-harmloses Bild christlicher Existenz.

Wer anders verbietet uns so deutlich alles leichtfertige Verweisen aufs Ewige und Göttliche wie das Verständnis der Wirklichkeit als Anattā? Und wer zwingt uns so gründlich und so nachhaltig, die Wesenlosigkeit der meisten Beziehungen, in denen wir stehen und in die wir uns hineinziehen liessen, zu erkennen, wie das Verständnis des Menschen als Anattā? Und wer hat die Vergänglichkeit des Vergänglichen je radikaler durchdacht als der Buddha in seiner Anattā-Lehre? Wenn wir so tun, als ob Substanz, Wesen, Persönlichkeit und Gott fast selbstverständliche Gegebenheiten wären, über die wir nach Belieben verfügen, dann müssen wir uns fürs erste einmal der ganzen Radikalität des alt-buddhistischen «Anattā» aussetzen, um wieder zu dem zu finden, was Gott und Person biblisch verstanden bedeuten.

Das heisst nicht, dass wir uns die ganze unerbittliche Radikalität des Anattā für unser Verständnis der Wirklichkeit aneignen können. An drei Stellen – alle in enger Beziehung zueinander – kann uns der Weg des Anattā nicht mehr weiterführen.

Zum ersten: Dass der Mensch nirgends zu Gott und dem Göttlichen findet, dem müssen wir – die Irrwege der eigenen und der anderen Religionen betrachtend – vielleicht noch zustimmen. Vielleicht sind Religionen Treppenbauten auf freiem Feld, Aufstiegsversuche in ein Irgendwo, von dem wir nicht wissen, ob es überhaupt ist. Aber Evangelium ist nichts anderes als die Überzeugung und Erfahrung, dass Gott zum Menschen findet. Dass dies nicht nur in besonderen Momenten der Weltgeschichte geschah, sondern sich überall ereignen kann, wo Menschen bereit werden, sich von ihm finden zu lassen, dies zu zeigen und zu bezeugen ist Aufgabe eines lebendigen Christentums.

Zum zweiten: Die Wesenlosigkeit vieler Beziehungen eingestanden bleibt doch die Überzeugung, dass das Menschsein des Menschen sich nicht im radikalen Loslassen, in vollkommener Beziehungslosigkeit, sondern in der dreifachen Beziehung zu Gott, dem Nächsten und sich selbst erfüllt. Diese Beziehungen kann – dem Doppelgebot der Liebe entsprechend¹¹ – nicht aufgeben, wer nicht seine höchste und schönste Bestimmung als Mensch verspielen will.

¹¹ Mt 22,37 f.; Mk 12,30 f.; Lk 10,27.

Zum dritten: Die Anattā-Lehre zielt in ihrer letzten Konsequenz auf die Preisgabe alles Leidvoll-Vergänglichen und auf den leidlosen Frieden unendlicher Gelassenheit, wie sie in der buddhistischen Kunst in den Statuen des Erleuchteten nachempfunden werden. Im Moment der Erleuchtung lässt der Buddha alles Leiden hinter sich. Christus nimmt sein Kreuz auf sich. Sein Erlösungsweg führt ihn mitten durchs Leiden hindurch. Er fordert uns auf, unser Kreuz auf uns zu nehmen und ihm nachzufolgen.¹² Auf das Verständnis der Wirklichkeit als Anattā angewandt muss das für uns heissen: Gerade wenn fast alles in dieser Wirklichkeit sich als Anattā erweist, gilt es das Leidvoll-Vergängliche nicht preiszugeben, sondern durchzustehen. Vieles ist leidvoll, fast alles ist wesenlos. Doch die Furcht vor dem Leidvollen passt schlecht zum Weg des Christus. Sein Weg führt auch nicht zur unendlichen Gelassenheit. Und doch erbringt dieser Weg, was alle Gelassenheit nie erreicht: die Liebe zum an sich Wesenlosen.

Georg Schmid, Chur

¹² Mt 16,24; Mk 8,34; Lk 9,23.