

Karl Baier

Der Mensch als Person und Anâtman. Überlegungen zu einer Grundfrage im buddhistisch-christlichen Dialog

Als Josef Pieper, ein christlicher Philosoph des 20. Jahrhunderts, einst ein buddhistisches Kloster in Hongkong aufsuchte, hatte er Gelegenheit an den dort üblichen Meditationsübungen teilzunehmen. Er berichtet in seiner Autobiographie über die erste Unterweisung, die ihm bei dieser Gelegenheit der "Präsident der Lotosgesellschaft" erteilte.

In der großen Meditationshalle des fast menschenleer erscheinenden Klosters nötigte er mich, auf einer Pritsche Platz zu nehmen; und schon während ich mich niederließ, redete er in monotoner Wiederholung auf mich ein, ich sei niemand und ein Nichts; *you are nobody, you are nothing*. Unbemerkt war ein junger Mönch in den Raum getreten; er hörte zu und lachte, wobei er eine makellose Reihe blitzend weißer Zähne zeigte; aber das alles geschah, wie auf einem Bild, nur für die Augen; man vernahm keinen Laut. Ich begann, ein wenig ermüdet, bereits den verführerischen Sog des 'Nichtseins' zu spüren; doch dann, es war wirklich so etwas wie Notwehr im Spiel, schlug ich mit der flachen Hand klatschend auf die Pritsche und rief: 'Ich bin durchaus ein Jemand; denn Gott hat mich erschaffen!' – was der Präsident der Lotos-Gesellschaft wieder mit seinem schwer zu deutenden Gelächter quittierte.¹

Wie bei den meisten guten Anekdoten, dürften auch in dieser Geschichte historische Begebenheit und literarische Stilisierung auf gelungene Weise miteinander verbunden worden sein. Man vermeint fast einen selbstironischen Unterton herauszuhören. Das Motiv des mit einer Ermüdung einhergehenden "verführerische[n] Sog[s] des 'Nichtseins'" erinnert an Nietzsches Kritik indischer Religionen im Licht von Schopenhauers Meta-

¹ Josef Pieper, *Noch wusste es niemand: autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964*, München: Kösel, 1979, 282. Für den Hinweis auf diese Geschichte danke ich Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld. Die Hervorhebungen in diesem und den anderen zitierten Texten stammen vom jeweils zitierten Autor.

physik; "das *Nichts*, die indische Circe winkt...", heißt es bei ihm einmal im Blick auf Wagners Schopenhauerianismus.² Pieper stellt sich mit dieser Formulierung in die Tradition der Rezeption des Buddhismus als nihilistischer Religion. Das Verständnis-Problem, das in der Anekdote zu Tage tritt, ist mitnichten sein Problem allein, sondern rührt an eine Thematik, die in der Begegnungsgeschichte von Buddhismus und Christentum immer wieder Kontroversen hervorruft. Das Jemand-Sein, das Pieper im Widerstand gegen das buddhistische "Nichtsein" für sich reklamiert, steht für ein Verständnis des Menschen als Person, das oft als unvereinbar mit den buddhistischen Lehren von der *sūnyatā* (Pali *suññata*, Nichts, Leere) und des *anâtman* (Pali *anattā*, Nicht-Selbst, Nicht-Ich, Nicht-Substantialität, Ich- bzw. Selbstlosigkeit) betrachtet wird. Michael von Brück und Whalen Lai sprechen zurecht davon, dass die mit Personalität und Impersonalität zusammenhängenden Fragen sich im buddhistisch-christlichen Dialog als äußerst komplexe Problematik erwiesen haben.

Im Buddhismus ist die Rede von *anattā* bedingt durch das philosophische Umfeld, und die Geschichte der buddhistischen Philosophie legt die simple Reduktion auf einen Impersonalismus keineswegs nahe, zumal erst einmal geklärt werden müßte, was mit Personalität eigentlich gemeint ist. Da wir es hier mit einer subtil differenzierenden sowie widersprüchlichen Begriffsgeschichte zu tun haben (...) bedarf es zunächst einer interkulturellen Hermeneutik des Personbegriffs, bevor theologische Urteile gefällt werden können.³

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich einen Beitrag zu einer solchen interkulturellen Hermeneutik leisten. Dazu ist vor allem der im Zitat anklingende Tatsache Rechnung zu tragen, dass es weder "den" christlichen Personbegriff noch "die" buddhistische Anattā-Lehre gibt, da Buddhismus und Christentum in Bezug auf das vorliegende Thema im Lauf der Geschichte unterschiedliche Wege einschlugen, also in sich plurale Traditionen sind. Es ist deswegen notwendig zuerst diese Vielfalt auszufalten und dann zu sehen, wie die verschiedenen Positionen korrelierbar sind. Ich gehe dabei vom europäischen Persondenken aus, in dessen Tradition ich

² Friedrich Nietzsche, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 6)*, München, Berlin, New York: DTV de Gruyter, 1980, 21.

³ Michael von Brück, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München: Beck, 1997, 221, vgl. ebenda, 388 ff., 496 und 510.

stehe, um mich von dort aus buddhistischem Denken zu öffnen. Nach einleitenden Bemerkungen zur Bedeutungsvielfalt des Wortes "Person" im Umgangssprachlichen und der Rolle des Personbegriffs in Theologie und lehramtlichen Äußerungen des 20. Jahrhunderts stelle ich die Grundzüge der Geschichte des Personbegriffs dar. Anschließend wird auf das von westlicher personal-dialogischer Theologie und Philosophie beeinflusste buddhistische Persondenken in der Kyôto-Schule und westliche Reaktionen darauf eingegangen. Der letzte Teil widmet sich dem Verständnis von *attâ* und der *anattâ*-Lehre im ältesten Buddhismus sowie ihrer Umdeutung in den frühen Schulen buddhistischer Philosophie. Insgesamt soll der Aufsatz weitere beidseitige Lernprozesse im Dialog von Buddhisten und Christen anregen, die über das in ihm Dargelegte hinausgehen.

Die mannigfaltigen Bedeutungen des Wortes Person

Die Bedeutung der Personalität des Menschen ist zwar derzeit im christlichen Denken unumstritten, doch koexistieren gegenwärtig unterschiedliche, mitunter sogar unvereinbare Auffassungen darüber, was denn das Personsein des Menschen ausmacht. Schon wenn man von den philosophisch-theologischen Person-Theorien erst einmal absieht und sich den umgangssprachlichen Gebrauch von 'Person' vergegenwärtigt, trifft man auf eine Vielfalt an Bedeutungen. Das Wort steht etwa für beliebige Menschen, insofern sie zählbare Individuen sind, z.B. wenn wir sagen, dass ein Zugabteil sechs Personen Platz bietet. In der Rede von "Amtsperson" und "Privatperson" meint "Person" eine bestimmte Funktion im sozialen Raum, der gemäß wir jeweils anders auftreten und handeln. Schon seit der ältesten erhaltenen griechischen Grammatik wird der Terminus auch als sprachwissenschaftliche Kategorie verwendet. Die "Rechtsperson" hat ihre eigene, komplizierte Begriffsgeschichte, die sich an manchen Stellen mit philosophischen Entwicklungen kreuzt. Ich kann an dieser Stelle nicht weiter auf die verschiedenen Bedeutungen von "Person" in diesen Bereichen und den ihnen zugeordneten Wissenschaften eingehen, sondern behandle von einem katholisch-theologisch geprägten Vorverständnis aus einige Grundzüge der Theologie und Philosophie der Person, die in Europa von christlichen und

jüdischen Denkern entwickelt wurden.⁴ Die Gotteslehre, die im Hinblick auf Personalität und Impersonalität ebenfalls ein heikles Problem im buddhistisch-christlichen Dialog bildet, steht dabei nicht im Brennpunkt meines Gedankengangs. Ich ziehe sie – von wenigen Randbemerkungen abgesehen – nur heran um bestimmte Aspekte des Personbegriffs herauszuarbeiten, die für die Geschichte des Verständnisses der menschlichen Personalität wichtig geworden sind.

Die Karriere des Personbegriffs im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Buddhismus-Rezeption

Die Personalität des Menschen als Grundgedanke christlicher Anthropologie wurde im 20. Jahrhundert nicht nur durch verschiedene theologische Entwürfe, sondern auch durch wichtige lehramtliche Dokumente unterstrichen. So sagt die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (1965) des 2. Vaticanums, in der die Anthropologie des Konzils am ausführlichsten dargelegt wird, von der Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt: "Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den Aufbau einer menschlichen Gesellschaft."⁵ Beides bedinge sich gegenseitig. "Wurzelgrund nämlich und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf."⁶ Die Anerkennung der Personalität des Menschen gilt in den Konzilstexten und auch in späteren lehramtlichen Verlautbarungen als Fundament der christlichen Anthropologie und Ethik und als Kennzeichen einer Gesellschaftslehre, die im Namen der

⁴ Die Philosophie und Theologie der Person im katholischen Umfeld bildet keinen Sonderweg innerhalb des christlichen Persondenkens. Heinrich Schmidinger bemerkt dazu, "dass innerhalb des Katholizismus die Auseinandersetzungen um die 'Personalität' des Menschen besonders intensiv und in einer für das christliche Denken typischen Form geführt wurden." (Heinrich Schmidinger, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*. Innsbruck, Wien: Tyrolia Verlag, 1994, 29).

⁵ *Gaudium et Spes*, Artikel 3, zitiert nach Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1986, 450.

⁶ *Gaudium et Spes*, Artikel 25, zitiert nach Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 472.

Person sowohl individualistische wie auch kollektivistische Konzepte des gesellschaftlichen Lebens kritisiert.⁷

Das war nicht immer so. Im 19. Jahrhundert war der Begriff der Person lehramtlich und theologisch zwar wie seit je in der Trinitätstheologie präsent, spielte aber anthropologisch kaum eine Rolle.⁸ Der Hauptgrund hierfür lag vermutlich darin, dass in der damaligen Philosophie ein von Kant, Fichte und Hegel geprägter, idealistischer Personbegriff vorherrschte, demgegenüber die katholische Theologie aus verschiedenen Gründen Vorbehalte hatte. Erst nach der Jahrhundertwende konnte der Mensch als Person zu einem Hauptthema werden, weil die philosophische Reflexion auf das Personsein unter anderem durch Max Scheler und später durch die personal-dialogischen Denker und die christliche Existenzphilosophie aus diesem Kontext herausgelöst wurde.

Ein an der Person und am Personalen orientiertes Denken spielte in der Folge eine wichtige Rolle bei der Überwindung der festgefahrenen neuscholastischen Theologie und Philosophie, die besonders seit den dreißiger Jahren durch eine Reihe von Theologen vor allem aus dem französischen ("Nouvelle théologie") und deutschsprachigen Bereich (Przywara, die Gebrüder Rahner, Balthasar) angebahnt wurde. Im Namen personalen Denkens wurde etwa in der Gnadentheologie das neuscholastische "Zwei-Stockwerk-Denken" kritisiert, das Natur und Übernatur (Gnade) abstrakt und ungeschichtlich gegenüberstellte. Im Gegenzug dazu verstand man

⁷ In der Präambel der von der Generalversammlung der Vereinten Nationen im Jahr 1948 verkündeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, heißt es, dass die Völker der Vereinten Nationen sich zu der Würde und dem Wert der Person bekennen. Dadurch kommt dem Personbegriff heute außerdem eine über seine europäische Herkunft und seine Relevanz in der christlichen Anthropologie und Ethik hinausgehende Bedeutung für das Selbstverständnis der Menschheit zu.

⁸ Siehe dazu Heinrich Schmidinger, *Der Mensch ist Person*, 33: "Auf der einen Seite fungiert das Prinzip 'der Mensch ist Person' als Schlüsselprinzip aller christlichen Anthropologie und Gesellschaftslehre, auf der anderen Seite hingegen stellt sich heraus, dass die ausdrückliche Formulierung dieses Prinzips kaum mehr als 50 Jahre alt ist. Das kann kein Zufall sein, selbst wenn man zugesteht, dass verwandte Aussagen schon in weiter zurückliegenden Dokumenten zu finden sind. Dass es sich in der Tat um keinen Zufall handelt, bestätigt ein Blick in die Geschichte der katholischen Theologie. Auch in ihr spielt der 'Person'-Begriff und sein Umfeld lange Zeit hindurch keine zentrale Rolle."

Gnade zunehmend als ein Geschehen der personalen und (heils)geschichtlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch.⁹

Diese Wende hatte Konsequenzen für die christliche Rezeption anderer Religionen. Die apologetische Abhebung des "persönlichen" Gottes des Christentums gegen "unpersönliche" Konzeptionen geht in der deutschen Theologie auf den Pantheismusstreit am Ende des 18. Jahrhunderts zurück. Vermutlich schlägt in dieser Auseinandersetzung in gewisser Weise überhaupt erst die Geburtsstunde des "persönlichen Gottes", wenigstens als eines Kampfmittels zur Ab- und Ausgrenzung.¹⁰ Hegel hatte in der Folge am

⁹ Dabei wird oft mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, dass Gott und Mensch sich im christlichen Glauben als zwei Personen gegenüber stehen. Dies ist jedoch unter anderem aus trinitätstheologischen Gründen keineswegs unproblematisch. "Denn der Gedanke einer einzigen, einpersönlichen Gottheit beruht auf einem Personbegriff, der seine eigenen Voraussetzungen nicht mehr erinnert. Von Gott als Person war nämlich erstmals die Rede, als von drei göttlichen Personen die Rede war." (Robert Spaemann, *Personen: Versuch über den Unterschied von "etwas" und "jemand"*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, 49) *Tres unum sunt non unus*, heißt es bei Tertullian (*Adversus Praxean*, lateinisch/deutsch, übersetzt und eingeleitet von Hermann-Josef Sieben, Freiburg i. B.: Herder, 2001), einem der Begründer der Trinitätstheologie. Siehe dazu auch Wolfhart Pannenberg (*Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität*, in *Stimmen der Zeit* 202 [1984], 805-816, hier 810): "Die göttliche Einheit als solche ist überpersönlich. Sie kommt in den drei Personen zur Erscheinung, und erst darin ist der Gott des christlichen Glaubens ein persönlicher Gott – nämlich in der Dreiheit der Personen von Vater, Sohn und Geist." Schon vor aller trinitätstheologischen Fragestellung schließt die klassische Formulierung des IV. Laterankonzils, nach der von Schöpfer und Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit ausgesagt werden kann, "ohne dass sie nicht eine noch größere Unähnlichkeit einschliesse", jede naiv univoke Rede von Gott als absolutem Du, personale Charakter der Gottheit etc. aus (Siehe Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Helmut Hoping [Hg.], *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1991³⁷; Josef Neuner, Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, neu bearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Weger, Regensburg 1971¹²).

¹⁰ In diesem Kontext führt Friedrich Schleiermacher (*Über die Religion*, Berlin 1799, 256-258) erstmals den Begriff des Personalismus als die Art von Religion ein, die auf der Idee eines persönlichen Gottes beruht und Gegenspielerin des Pantheismus ist. Siehe dazu auch Franz Anton Staudenmaier, "Über den unpersönli-

wirkmächtigsten gezeigt, wie man das rhetorische Arsenal dieses inner-europäischen Diskurses auf asiatische Religionen projizieren kann. In der neuscholastischen Theologie waren aber bis zur Jahrhundertmitte die Kategorien Natur und Übernatur und davon abgeleitet der Begriff der natürlichen Religion im Gegensatz zur übernatürlichen Offenbarungsreligion des Christentums für die Interpretation nichtchristlicher Religionen leitend. Innerhalb dieses Verständnishorizontes wurde diskutiert, wie weit die Gotteserkenntnis im Rahmen der sogenannten natürlichen Religion reichen kann, wobei die Personalität Gottes, soweit meine beschränkte Kenntnis der Literatur reicht, kein zentraler Begriff war und in Bezug auf den Buddhismus schon die Frage, ob dieser überhaupt unter die Religionen zu zählen sei, von vielen Theologen abschlägig beantwortet wurde.¹¹

Im Vorfeld des 2. Vaticanums kam diese Art von Religionstheologie zunehmend unter Druck und gilt seit der Nachkonzilszeit allgemein als überholt, auch wenn sie in anderer Terminologie immer wieder auflebt. Die Auseinandersetzung dreht sich nunmehr vermehrt um die Personalität bzw. Impersonalität von Mensch und letzter Wirklichkeit. Die Veränderung der Sichtweise lässt sich gut an Heinrich Dumouilins Buch "Begegnung mit dem Buddhismus" aus dem Jahr 1978 demonstrieren. Die Gegenüberstellung von Natur und Gnade spielt darin nur mehr an wenigen Stellen und dort nur unterschwellig eine Rolle. Dumouilins Auseinandersetzung mit dem Buddhismus kulminiert dafür in den beiden Schlusskapiteln "Der Buddhismus und das Personale" und "Der personale Charakter der transzendenten Wirklichkeit".¹² Die Personalität Gottes wird jetzt nicht mehr wie im 19. Jahrhundert primär darin gesehen, dass Gott ein selbstbewusstes, aus weltüberlegener Freiheit schaffendes Wesen ist, sondern hebt darauf ab, dass er in einer Ich-Du-Beziehung zum Menschen steht, der darin und in der Beziehung zu seinesgleichen Person ist.

Es ist freilich kein Zufall, dass der Gedanke der Personalität im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts eine solche Bedeutung erlangt hat.

chen Gott des Pantheismus und den persönlichen Gott des Christentums", in: *Jahrbuch für Theologie und Christliche Philosophie* 1 (1834), 259-339.

¹¹ Vgl. zur frühen Buddhismusrezeption Perry Schmidt-Leukel, 'Den Löwen brüllen hören'. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992, 36-68.

¹² Heinrich Dumoulin, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg i.B. 1978, 116-147.

Vielmehr hat das Verständnis des Menschen als Person (wenn auch nicht immer unter diesem Namen und ohne dass darunter immer das Gleiche verstanden wurde) tiefe Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition und eine lange theologische und philosophische Geschichte, auf die im folgenden Abschnitt einige Streiflichter geworfen werden sollen.¹³

Stationen der Geschichte des Personbegriffs in Theologie und Philosophie bis Kant

In der antiken nichtchristlichen Philosophie tritt der Personbegriff erst relativ spät auf und spielt nur eine Nebenrolle.¹⁴ Zum Thema intensiver denkerischer Bemühungen wird er erst im Rahmen der Auseinandersetzung verschiedener Richtungen christlicher Theologie um eine konsensfähige Formulierung der Trinitätslehre. Die Lösung, die sich nach vielen Diskussionen um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert schließlich durchsetzte, besagt, dass Gott ein Wesen in drei Personen ist, wobei die Personen in Gott als Relationen in einem Geschehen des Sichgebens und Sichempfangens gedacht werden. Das unterscheidend Eigene einer jeden Person ist allein durch das Verhältnis, das sie zu den anderen Personen hat, bestimmt. Die so konzipierte Person kann nur im Plural, also unter Einbezug der anderen Personen gedacht werden. Das eine Wesen des dreifaltigen Gottes als substantiellen Kern hinter bzw. über den Personen vorzustellen, wäre ein Missverständnis, wie zuletzt wieder Gisbert Greshake in aller Deutlichkeit herausgestellt hat. "Dennoch ist es sinnvoll", so Greshake, "zwischen Wesenheit und Personen in Gott zu unterscheiden, insofern die Wesenheit Gottes eben die *Communio*, das Gefüge der Beziehung bezeichnet, die einzelne Person aber je ein Glied, ein 'Rhythmus' in diesem Gefüge ist, ohne dass dieses Gliedsein-im-Gefüge im Vorstellungsbild von 'Teil und Ganzes' ver-

¹³ Einen Überblick zu dieser Geschichte anhand wichtiger Quellentexte gibt Martin Brassler (Hg.), *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1999. Eine detaillierte Darstellung geben die verschiedenen Artikel zum Stichwort "Person" in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7, 269-338.

¹⁴ Den vorchristlichen Personbegriff behandelt u.a. Manfred Fuhrmann, *Persona. ein römischer Rollenbegriff*, in: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hg.), *Identität*, München 1979, 83-106.

standen werden dürfte.¹⁵ Die Personen sind nicht Teile der ganzen Gottheit, sondern jeweils diese selbst im Geschehen der gegenseitigen Mitteilung, innerhalb dessen jede Person ihre unverwechselbare Einmaligkeit hat.

Die Theologie der göttlichen Personen ist philosophisch u.a. hinsichtlich der Ontologie der Relation von Belang. Die seit Boethius von einer vor allem an Aristoteles orientierten Kategorienlehre beherrschte westeuropäische Schultradition geht davon aus, dass alles (endliche) Wirkliche entweder Substanz oder Akzidens ist.¹⁶ Die aristotelisch verstandene erste Substanz meint das selbständige, kraft seines eigenen Seins anwesende Seiende, das zu seiner Entfaltung ihm gemäßer Seinsbestimmungen bedarf, die keine selbständige Wirklichkeit haben, sondern nur als Erscheinungsmedien der Substanz fungieren wie etwa Ausgedehtheit, Farbe, zeitliche und lagemäßige Bestimmungen etc. Seiendes von letzterer Art nennt man Akzidenzien. Wichtig ist nun, dass die Beziehungen, in denen Seiendes steht, zu seinen akzidentellen Bestimmungen gezählt wurden. Die *relatio* nimmt unter den Kategorien sogar den letzten Platz ein und gilt im Mittelalter als *minimum ens*, geringstes Seiendes. Das Sein des selbständig Seienden ist zwar auf die Akzidenzien angewiesen um sich zu manifestieren, zeigt sich also auch im Bezogensein auf anderes Seiende, ist aber davon zu unterscheiden und dem Bezogensein vorgeordnet. Die Verhältnisse, in denen etwas oder jemand ist, werden so vom schon fertig konstituierten Seienden ausgehend gedacht, dessen Wesen mit den Relationen, in denen es steht, nichts zu tun haben soll. In dieser Denkweise bleibt unbeachtet, dass alles Seiende nur im Konnex mit allem anderen sein kann, was es ist.¹⁷

¹⁵ Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg: Herder, 1997, 197.

¹⁶ Anders als in einigen Entwürfen der neuzeitlichen Metaphysik war in der mittelalterlichen Philosophie die Übersubstantialität Gottes weitgehend anerkannt. Es wurde zwar von der Substanz Gottes gesprochen, doch wies man durchwegs auf den analogen Sinn einer solchen Redeweise hin. Vgl. dazu das unten über Richard v. St. Victor Gesagte.

¹⁷ Die *anattā*-Lehre wird gelegentlich als Lehre von der Nicht-Substantialität ausgelegt, wobei sich die Interpreten meist nicht die Mühe machen zwischen den verschiedenen Substanzbegriffen zu differenzieren, die in der europäischen Philosophie vertreten wurden. Die aristotelische (erste) Substanz meint kein unbedingtes Sein, das in jeder Beziehung von anderem unabhängig wäre. Ein solcher Substanzbegriff wurde erst durch Descartes und Spinoza in der neuzeitlichen Metaphysik einflussreich. Sie ist auch nicht mit dem Beharrenden im Wechsel der Erscheinungen

Da die Trinitätstheologie die Bezogenheit, das Von-her-Sein und Hin-zu-Sein, als zum Wesen der Person gehörig denkt, hätte dies zu einer Revision der Ontologie der Relation mit entsprechenden Konsequenzen für das anthropologische Personverständnis Anlass geben können. Die Versuche dazu (unter anderem der von Duns Scotus, bei dem die Relation zu einer transzendentalen Seinsbestimmung aufrückt) sind aber eher spärlich gesät und vermögen bis ins späte Mittelalter und noch darüber hinaus nicht die Abschiebung der Relation auf den untersten Rang der Akzidenzien aufzuheben.¹⁸

Von Boethius an, dessen Bestimmung der Person von größtem Einfluss war, herrscht vielmehr umgekehrt die Tendenz, die Person im Sinn der herkömmlichen Kategorienlehre zu interpretieren. Er definiert: "*Persona est naturae rationalis individua substantia*."¹⁹ Person ist eine unteilbare Substanz mit vernünftiger Natur. Auch dieser Personbegriff wurde vor dem Hin-

gleichzusetzen, als das die Substanz in der Tradition des Platonismus verstanden wurde, sondern meint ein aus Bedingungen hervortretendes, sich zeitlich entfaltendes In-sich-Stehen des jeweiligen anwesenden Seienden. Dieses Sein der *prôte ousia*, der Substanz im ursprünglichen Sinn, eröffnet den Zugang zur Substanz im zweiten Sinn, dem Wesen eines selbständigen Seienden. Ausführlich informieren dazu auch die Artikel zum Substanzbegriff in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, 495-553 sowie mit ausführlichen philosophischen Interpretationen bei Werner Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977.

¹⁸ Siehe hierzu Kurt Flasch, *Zur Rehabilitierung der Relation*, in: Wilhelm Friedrich Niebel, Dieter Leisegang (Hg.), *Philosophie als Beziehungswissenschaft (FS Julius Schaaf)*, Frankfurt/M. 1971, 5-25 sowie Bernhard Welte, "Über zwei Weisen das Ewige zu denken", in: ders., *Zwischen Zeit und Ewigkeit*, Freiburg i.B. 1982, 25-42. Einen ersten Überblick über die Ansätze zu einer Ontologie der Relation im 20. Jahrhundert geben Christoph von Wolzogen (siehe den Artikel zur "Relation", insbesondere Teil IV "20. Jahrhundert", in Joachim Ritter, Karlfried Gründe [Hg.] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 8, Basel: Schwabe & Co, 1993, 602-608) und Dorothea Sattler (*Beziehungsdenken in der Erlösungslehre*, Freiburg: Herder, 1997, 254-266). Zu den Vorbehalten, die einer Entfaltung des Beziehungsdenkens in der mittelalterlichen Ontologie entgegenstanden und ihrer teilweisen Überwindung bei Meister Eckhart vgl. Erwin Waldschütz, *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien u. a.: Herder, 1989, 341-348.

¹⁹ Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium* 3, 74 (zit. nach Anicius Manlius Severinus Boethius, *Die Theologischen Traktate*, Lateinisch – Deutsch, Übersetzt und herausgegeben von Michael Elsässer, Hamburg: Meiner, 1988).

tergrund einer theologischen Debatte entwickelt. Er steht im Zusammenhang einer Kritik der Christologien des Eutyches und Nestorius und der Verteidigung der chaledonensischen Formel Christus vereine zwei Naturen, die menschliche und die göttliche, in einer Person. Anders als beim trinitätstheologischen Personbegriff steht in dieser Problemkonstellation Person für das Prinzip der Einheit im Verhältnis zur Zweiheit der Naturen. Das ist mit ein Grund dafür, dass die Relationalität für die boethianische Bestimmung der Person keine Rolle spielt.²⁰

Die individuelle Substanz wird bei Boethius in Abhebung von der allgemeinen, d.h. vielen einzelnen Seienden zuteil werdenden Wesenheit gesehen.²¹ Individuelle Substantialität ist keine Seinsweise, die einer Pluralität von Seienden Sein geben kann, wie die *animalitas*, die allen Lebewesen zukommt, oder eben die rationale Natur, die alle Menschen miteinander teilen. Die individuelle Substantialität meint vielmehr das einmalige, in keinem anderen zu findende Sein eines einzelnen, selbständigen Seienden. Eine individuelle Substanz muss kein Mensch sein, es kann sich auch um ein einzelnes Tier oder diesen bestimmten Baum handeln. Für Individuen mit rationaler Natur führt Boethius als *Terminus technicus* die Bezeichnung "Person" ein.

Um sein Verständnis der Person nicht ungerecht zu verkürzen, ist zu beachten, dass für ihn zwar der Blick auf das dinghaft Vorhandene die leitende Perspektive seines Substanzdenkens darstellt, sein Substanzbegriff aber nicht univok gemeint ist. Was es heißt, eine *individua substantia* zu sein, ist von der Art, der sie angehört, abhängig. Wie man zwar nicht der Stelle, an der er die Person definiert, entnehmen kann, wohl aber z.B. der Anthropologie seines bekanntesten Werkes, der *Consolatio Philosophiae*, eignet Personen eine höhere Selbständigkeit als den vernunftlosen Substanzen. Es gehört zu ihrer Eigenart aus eigener Kraft die Welt und ihren Schöpfer erkennen und ihr Handeln nach Maßgabe dieser Erkenntnis frei bestimmen zu können. Ein wesenhaftes Bezogensein der Personen aufeinander denkt Boethius aber nur in Bezug auf die Trinität. Man hat die Vernachlässigung des relationalen Wesens der menschlichen Person aus der sozialen Stellung des Boethius zu begründen versucht. So meint etwa Kurt Flasch:

²⁰ Vgl. dazu Gisbert Greshake, *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, in: Günther Pöltner (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, 75-86, hier 79-80.

²¹ Siehe dazu auch Matthias Lutz-Bachmann, 'Natur' und 'Person' in den *Opuscula Sacra* des A. M. S. Boethius", in: *Theologie und Philosophie* 58 (1983), 48-70.

Die in den urchristlichen Gemeinden mögliche Erfahrung, erst durch die Zuwendung anderer Menschen wahrhaft 'Person' zu werden und nur durch tätige Zuwendung zu anderen 'Person' zu sein, diese Erfahrung wird von dem römischen Aristokraten Boethius nicht völlig verleugnet, aber mit Hilfe der Substanzontologie aus der menschlichen Welt hinausverlegt.²²

Die boethianische Bestimmung der Person wurde von der mittelalterlichen Philosophie übernommen. Allerdings führte die Reibung zwischen dem substantialen und dem weiterhin in der Trinitätslehre präsent bleibenden relationalen Personverständnis dazu, dass der Personbegriff des Boethius differenziert und ergänzt wurde.

Einen wichtigen Schritt zur Synthese beider Richtungen des Persondenkens vollzog Richard v. St. Victor, ein Denker des 12. Jahrhunderts. Seine Bestimmung der Person lautet: *Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*.²³ Person ist die unmitteilbare Existenz einer geistigen Natur. Richard schließt damit an Boethius an, kritisiert zugleich aber dessen Personbegriff als unvollständig. In boethianischer Manier geht er zunächst davon aus, dass nur bei der einzelnen und vernunftbegabten Substanz von Person gesprochen werden kann.²⁴ Nun leitet ihn aber die Absicht die trinitätstheologische Terminologie (eine Substanz, drei Personen) als sinnvoll aufzuweisen und so will er in der Folge zeigen, dass die Begriffe Substanz und Person nicht deckungsgleich sind. An die Stelle der *individua substantia* tritt in seiner Definition die *incommunicabilis existentia*. Die Inkommunikabilität, Unmittelbarkeit entspricht der boethianischen Individualität. Sie bezieht sich auf die nicht vervielfältigbare Identität der Person. Von einer Person kann es nicht mehrere Exemplare geben. "Falls du die persönliche Eigentümlichkeit für mittelbar hieltest, behauptetest du, dass eine Person auch zwei Personen sein könnte."²⁵

²² Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, 2. Auflage, Stuttgart: Reclam, 2000, 117. Ähnlich schon Johann Auer, *Person*, Regensburg 1979, 30.

²³ Richard von St. Victor, *De Trinitate*, IV, 22 (zit. nach Richard von Sankt Victor, *Die Dreieinigkeit*. Übertragung und Anmerkungen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980).

²⁴ Ebenda, IV, 6.

²⁵ Ebenda, IV, 17.

Das eigentlich Neue an seiner Definition ist die Einführung des Wortes *existentia*. Er versteht es als Kompositum aus dem Zeitwort *sistere* und der Präposition *ex*. Das *ex* soll die Ursprungsbeziehung anzeigen, das Von-einem-her- oder Aus-einem-heraus-Sein. Das Sistieren will Richard als Seinsweise verstanden wissen, die zwar auch substantielles Sein bedeuten kann, aber grundsätzlich weiter gefasst ist. Es meint bei ihm ein In-sich-Sein im Sinn der Selbständigkeit, in der ein Seiendes durch sich selbst sein Sein vollzieht. Richard unterscheidet dieses Sistieren vom Insistieren, das ein Sein-im-Anderen ist und holt damit die kategoriale Grundunterscheidung von Substanz und Akzidens ein. Ein Seiendes, das sistiert ist als Substanz anzusprechen, wenn es durch mehrere Seinsgründe konstituiert und zugleich tragender Grund für Akzidenzien ist. Menschliche Personen sind in diesem Sinn Substanzen. Gott sistiert zwar auch in der Dreifalt der göttlichen Personen, aber nicht auf die Weise der endlichen Substanz, denn sein Sein ist eine einfache Einheit und kennt keine akzidentellen Bestimmungen. Er ist deshalb streng genommen keine Substanz, sondern übersubstantiell sistierend.

Für die göttlichen und menschlichen Personen ist es wesentlich, dass sie ihr eigenes Sein von einem Anderen her empfangen. Die Ursprungsbeziehung wird damit von Richard als gleichrangiger Wesenszug des Personseins dem Durch-sich-selbst-Sein beigelegt. "Sicher hat jede menschliche Person eine eigentümliche, ihr besondere Qualität, durch die sie sich unweigerlich von jeder anderen unterscheidet. Und so hat auch jede ihren eigenen Ursprung (...). Jeder Mensch hat seine bestimmte Herkunft."²⁶ Seine Auffassung der Herkünftigkeit der menschlichen Person von anderen bleibt allerdings unbefriedigend. Er versteht darunter nur die Abstammung des Leibes von den Eltern und trennt die Fortpflanzung als Ursprung des Leibes dualistisch von der göttlichen Herkunft der Seele.

Noch eine zweite folgenschwere Neuerung bahnt sich im 12. Jahrhundert an, um im ersten Drittel des folgenden Säkulums unter anderem bei Alexander v. Hales eine ausformulierte Gestalt zu gewinnen, die von den großen Philosophen der Epoche wie etwa Bonaventura und Thomas von Aquin zitiert und rezipiert wird.²⁷ Es handelt sich dabei um die Entwicklung des soge-

²⁶ Ebenda, IV, 14 (zit. nach Richard v. Sankt Victor, *Die Dreieinigkeit*, 127).

²⁷ Es ist das Verdienst von Theo Kobusch (*Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, 2. Auflage, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997) diese Tradition des Persondenkens und ihre Wirkungsgeschichte in Erinnerung gerufen zu haben. Zu Alexander von Hales siehe auch

nannten axiologischen Personbegriffs, der die Würde der Person erstmals ins Zentrum rückt, die in der Neuzeit, bis hin zur Menschenrechts-Charta der Vereinten Nationen, so große Bedeutung erlangen sollte. Der einzelne Mensch ist Person, wird nun gesagt, weil ihm ein *esse morale*, ein moralisches Sein eignet, das seine *dignitas*, Würde ausmacht. Die Würde der Person besteht darin, dass sie nicht wie ein bloßes Individuum unter ein Allgemeines subsumiert werden kann (*sub nullo est*) und zwar aufgrund ihrer Freiheit, die den Kern des moralischen Seins bildet. Der Sache nach greift dieses Personverständnis etwas auf, was im substantialen Personbegriff seit Boethius mitgemeint war, da ja, wie oben erwähnt, die Willensfreiheit als Charakteristikum der Selbständigkeit der Person durchaus bekannt war, ohne dass dies in den Vordergrund gestellt und für die Ontologie der Person genauer durchdacht worden wäre. Nun wird, motiviert durch eine vertiefte Besinnung auf die Freiheit der Person, die an aristotelischer Substanz-Ontologie orientierte Personauffassung expressis verbis kritisiert. Es erscheint den Denkern des 13. Jahrhunderts unzulässig die Person als Substanz d.h. nach Art einer *res naturalis*, eines naturhaften Seienden, kategorial zu bestimmen. Der neuzeitliche Gegensatz von Natur und Freiheit kündigt sich an.

Das *esse morale* meint das Sein des einzelnen Menschen, insofern sie/er sich zu seinen Wesensmöglichkeiten frei verhält, sie bejahen oder verneinen kann, also verantwortet. All das, was ein Mensch ist, entscheidet noch nicht darüber, wer sie/er ist. Dies hängt vielmehr davon ab, wie man sich zu seinen Möglichkeiten verhält. Der Mensch ist nicht einfach ein Fall von *animal rationale*. Das Menschsein kommt der Person als eine Aufgabe zu, die sie auf je eigene und unvertretbare Weise zu erfüllen hat. Alle Dimensionen des Menschseins kulminieren in der Freiheit des Personseins und kommen in ihm zur höchsten Entfaltung. Alexander von Hales differenziert zwischen dreierlei Seinsweisen der Person. Sie ist zunächst ein lebendiges leibliches Wesen, sodann ein zur Gattung der Vernunftwesen zählendes Individuum, womit er den boethianischen Personbegriff integriert und schließlich ist sie dies alles als Person durch die überragende Eigentümlichkeit (*proprietas eminens*) ihrer Würde. Der Zusammenhang dieser drei Bestimmungen der Person und die daraus konstituierte Ganzheit der Person wird, soweit ich sehe, bei Alexander nicht mehr thematisiert.

Alfons Hufnagel, "Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales", in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 4 (1957), 148-174.

Anders als das ältere Persondenken geht die neuzeitliche Subjektmetaphysik vom Phänomen des Selbstbewusstseins aus. Das Ich, das im Akt des *cogito* sich seiner selbst absolut gewiss ist, wird nun zum Angelpunkt nicht nur für die Bestimmung des Menschseins, sondern für das gesamte Wirklichkeitsverständnis. Soweit man überhaupt noch auf den Begriff der Person rekurriert, wird die Personalität vom Selbstbewusstsein abgeleitet, nicht etwa dieses als Selbstbewusstsein einer Person gedacht. Bei den englischen Empiristen John Locke (1632-1704) und David Hume (1711-1776) zeigt sich, dass dieser Neuanatz die Frage nach der Identität der Person in unlösbare Aporien führt, besonders, wenn man nur das Sein diskreter, momenthafter Sinnesdaten als ontologische Basis zulässt.²⁸

Hume lehnt die Vorstellung einer Ich-Substanz, eines übersinnlichen, beharrenden Substrats, das den wechselnden Eindrücken und Ideen zugrunde liegt, ab, da sie sich seiner Meinung nach durch keine Erfahrung aufweisen lässt. Der Substanzbegriff, von dem er in seiner Kritik ausgeht, ist platonistisch gefärbt und nicht mit der Auffassung der Substanz als selbständigem Seiendem, auf die sich der alte substantiale Personbegriff bezieht, identisch. Humes Destruktion eines erfahrungsfernen Denkens der Person ist durchaus berechtigt. Die menschliche Person als übersinnliches, beharrendes Substrat von Bewusstseinsvorgängen ist uns schlicht und einfach nicht gegeben. Fragwürdig sind aber die Konsequenzen, die er daraus zieht. Die falsche Annahme einer solchen Substanz gründet nach Hume auf dem Eindruck, den faktisch konstante Verbindungen von Wahrnehmungen erwecken. Die Person ist in Wahrheit nur "ein Bündel oder rein Zusammen verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind".²⁹ Der dauernde Fluss schnell aufeinander folgender Wahrnehmungseinheiten wird seiner Meinung nach durch eine bloß vorgestellte Beziehung zur Einheit einer Person zusammengeschlossen. Wer aber die Perzeptionen zur Einheit verknüpft, muss in Humes empiristischen Ansatz letztlich unbeantwortet bleiben. Diese Person-Theorie samt ihrer Kritik an einem bestimmten Personbegriff ähnelt einer Richtung buddhistischer Philosophie, die unten noch zur Sprache kommen wird. Sie ist vor allem in der angloamerikanischen Philosophie bis ins 20. Jahrhun-

²⁸ Vgl. dazu Robert Spaemann, *Personen*, 144-157.

²⁹ David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Bd. I, Übersetzt, mit Anmerkungen und Register versehen von Theodor Lipps, Hamburg: Meiner, 1989, 327.

dert wirkmächtig geblieben und setzt sich heute in einem eigenen Diskurs mit der Anattâ-Lehre auseinander.³⁰

Eine weniger reduktionistische neuzeitliche Philosophie der Person findet sich bei Kant.³¹ Er führt die oben erwähnte, seit dem 13. Jahrhundert etablierte Tradition der Ontologie des *esse morale* fort, indem er sie im Licht neuzeitlicher Subjektivität reinterpretiert. Dementsprechend liegt das Wesen der Person für ihn in der Einheit des Ich-Bewusstseins. Ihre Freiheit wird jetzt der *res naturalis* schroff entgegengesetzt. Natur ist bloße Sache, über die der Mensch qua Person willkürlich verfügen kann.

Dass der Mensch in seiner Vorstellung ein Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine *Person* und, vermöge der Einheit des Bewusstseins, bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d.i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.³²

Man kann bei Kant eine dreigliedrige Verfassung des Personseins finden, die der bei Alexander von Hales entwickelten genau entspricht. Die *personalitas psychologica* meint die Animalität des Menschen, sie bestimmt ihn als lebendes Wesen. Die *personalitas transcendentalis* ist charakterisiert durch Vernünftigkeit, die das Menschsein des Menschen konstituiert. Die *personalitas moralis* schließlich macht die eigentliche Personalität des Menschen

³⁰ Siehe zum Vergleich mit dem Buddhismus James Giles, "The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity", in: *Philosophy East and West* 43 (1993), 2, 175-200. Eine gute Dokumentation der an die empiristische Tradition anschließenden neueren Diskussion des Personbegriffs in der analytischen Philosophie, die an die Namen Shoemaker, Parfit, Perry, Wiggins u.a. geknüpft ist, bietet Michael Quante, *Personale Identität*, Paderborn u. a.: Schöningh, 1999.

³¹ Meine Zusammenfassung von Kants Personbegriff folgt vor allem der Analyse von Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamt Ausgabe, Bd. 24)*, Frankfurt a. M. 1975, 177-218. Vgl. dazu auch Hermann Zeltner, Kants Begriff der *Person*, in: ders., *Wilhelm Arnold (Hg.), Tradition und Kritik: Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag*, Stuttgart: Frommann, 1967, 331-350.

³² Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 3, 4 (zit. nach *Gesammelte Schriften*, Bd. 25, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: de Gruyter, 1997).

aus.³³ Alle drei Seinsweisen versteht Kant als Modifikationen des Selbstbewusstseins. Als Lebewesen ist die Person ein mit einem Körper verbundenes empirisches Ich. Dieses empirische Ich ist die im Sichwissen des Selbstbewusstseins gewusste Sache, das Ich-Objekt. Das Vermögen des empirischen Ich sich durch den äußeren und inneren Sinn seiner wechselnden Zustände bewusst zu werden und sie in der Einheit eines Ich zusammenzuhalten, gründet nach Kant im transzendentalen Ich, dem reinen Ich-Subjekt, über dessen Sein nur gesagt werden kann, dass es ist, das aber als Bedingung der Möglichkeit aller Denkkategorien einschließlich der Substanz selbst unbestimmbar bleibt. Die moralische Person ist das Bewusstsein des Menschen von sich als frei handelnder Person. Diese Form des Selbstbewusstseins gründet in der Achtung der Person vor sich selbst, die darin besteht, dass sie nicht dem Eigendünkel der sinnlichen Antriebe des empirischen Ich nachgibt, sondern ihre Freiheit will und sich dem Gesetz ihrer eigenen praktischen Vernunft gemäß selbst bestimmt.

Die Person wird sich darin der Würde bewusst, selbstbestimmt, das heißt frei ihre Zwecke setzend, um ihrer selbst willen, oder wie Kant sagt, als Selbstzweck zu sein. Das primäre Verhältnis der Personen zueinander besteht in der gegenseitigen Anerkennung dieser Würde. Die anderen Personen sind als meinesgleichen zu behandeln, d.h. in ihrer Selbständigkeit als Vernunftwesen zu achten. Dazu gehört, dass ich sie nicht ausschließlich als Mittel in meine eigenen Zwecksetzungen einspannen darf, sondern immer auch als Selbstzweck behandeln soll.³⁴

Das personal-dialogische Personverständnis

Gegenüber der Selbstachtung und gegenseitigen Anerkennung vernünftiger Subjekte, wie Kant sie dachte, versuchen die personaldialogischen Denker des 20. Jahrhunderts das personale Sein auf neue Weise im Gegen-

³³ Siehe zu dieser Dreiteilung Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 15/A 13 (*Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: de Gruyter, 1914).

³⁴ Die berühmte Formulierung des kategorischen Imperativs nach dem Personalitätsprinzip in der *Kritik der praktischen Vernunft*, BA 67 lautet "Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest" (*Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin: de Gruyter, 1913).

über von Ich und Du zu fundieren und damit die von der Selbstgewissheit des einzelnen Subjekts her denkende Subjektmetaphysik zu überwinden. Der kantische Gesichtspunkt der Würde des Menschen und ihrer Wahrung bleibt erhalten, wobei Dialogphilosophie zugleich an die Tradition des relationalen Personverständnisses anschließt und es vertieft.³⁵ Ich behandle nun einige Grundzüge dieser Denkrichtung, die in Bezug auf den Dialog mit dem Buddhismus besonders wichtig sind.³⁶ Es wird sich zeigen, dass ein Gespräch, in dem beide Seiten voneinander lernen, in Bezug auf diese Auffassung der Person bereits im Gang ist.

Personalität im personal-dialogischen Sinn meint das freie Selbstsein in der gemeinsamen Welt, das die an zwischen-menschlichen Naheverhältnissen Teilnehmenden einander gegenseitig ermöglichen und mitteilen. Wer jemand ist, das zeigt und entfaltet sich für die Dialogphilosophen nicht primär in monologischer Selbstreflexion, sondern im dialogischen Gegenüber, in dem Menschen so füreinander da sind, dass sie einander die Möglichkeit

³⁵ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld weist aus dialogphilosophischer Sicht auf die Defizite der kantischen Bestimmung der moralischen Person hin: "Die Person ist das Geistige im Menschen als reiner Wille. Sie ist jedoch im personal-dialogischen Sinn du-los und leiblos (ohne leibhaftiges Gegenübersein) konzipiert, was aber die gesellschaftliche Achtung anderer Personen als ihresgleichen und als Geschöpf Gottes bei Kant nicht ausschließt" (Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien* Bd. 1, Wien: Böhlau, 1994, 439, Anm. 810). Martin Buber hebt das verwandte Anliegen hervor: "Auf ethischem Gebiet hat Kant den überaus wichtigen Grundsatz ausgesprochen, der Mitmensch dürfe niemals bloß als Mittel, sondern müsse jederzeit zugleich als selbständiger Zweck gedacht und behandelt werden. (...) Unsere im Kern verwandte Betrachtung kommt anderswoher und zielt anderswohin. Uns geht es um die Voraussetzungen des Zwischenmenschlichen" (Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, 6. Auflage, Heidelberg: Schneider, 1992, 290).

³⁶ Die personal-dialogische Philosophie ist selbstverständlich kein monolithischer Block. Ich kann aber im Rahmen dieser Arbeit die Unterschiede im Denken ihrer Vertreter nicht herausarbeiten, sondern referiere, was für mich den Kern dieses Denkens ausmacht. Mehr darüber erfährt man unter anderem durch die schon klassischen Gesamtdarstellungen von Michael Theunissen (*Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. Auflage, Berlin u. a.: de Gruyter, 1977) und Bernhard Casper (*Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, 2. Auflage, Freiburg u. a.: Alber, 2002).

geben als sie selbst anwesend zu sein.³⁷ Diese Weise im Gegenüber da zu sein kennt viele Modifikationen und Defizienzformen, als Bejahung des Du, Aufgeschlossenheit gegenüber seiner unverwechselbaren Einmaligkeit, ist sie immer eine Art von Liebe. "Das Sein des Menschen als Person, personales Selbstsein, wird nur jeweils in konkret-leibhafter Liebe zu ihm als Du, erfahrbar und verstehbar."³⁸

Die Person besteht nicht schon außerhalb des Bezugs zu anderen Personen, sodass sie sich in ihm nur nachträglich zu erkennen gäbe. Personale Identität kann jemand nur im Raum der Anwesenheit anderer durch die Bejahung, die sein Sein darin erfährt, entwickeln. Das Ich-Sagen und Ich-Bewusstsein ist kein absoluter Anfang, betont die Dialogphilosophie, sondern stellt bereits ein antwortendes Verhalten dar. Unser Selbstverhältnis gründet im Verhalten und Verstehen, das andere uns gegenüber an den Tag legt und legen. "Ich" lernt jemand zu sagen, der zuvor angedet, bzw. in einem weiten Sinn angesprochen wurde und das antwortende Ich-Sagen erfüllt seine primäre Funktion nicht im isolierten Selbstbezug, sondern in der und für die Gegenwart anderer, die für mich ansprechbar sind. In der jeweiligen Sprechsituation teilt sich im Ich-Sagen zwar die Person als Ganze mit, aber sie thematisiert nicht ihr Selbst zur Gänze (was unmöglich ist), sondern bringt zur Sprache, was der/dem Ich-Sagenden gerade von sich selbst als bedeutsam und mitteilenswert innerhalb der Gesprächs-Situation aufgeht. Das Selbstsein erschöpft sich bei weitem nicht im Ich-Bewusstsein und seiner sprachlichen Artikulation.

Das personale Gegenübersein, in dem die Personen sich nach dem Maß ihrer Möglichkeiten als sie selbst sein lassen, bedeutet eine Vereinigung, die differenziert. Es ist deshalb ungenau, wenn man, wie es manchmal von buddhistischer Seite geschieht, im Personendenken einen Dualismus am Werk sieht.

³⁷ Martin Buber sagt dazu: "Denn das innerste Wachstum des Selbst vollzieht sich nicht, wie man heute gern meint, aus dem Verhältnis des Menschen zu sich, sondern aus dem zwischen dem Einen und dem Andern, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung (...) in einem mit der Gegenseitigkeit der Akzeptation, der Bejahung und Bestätigung" (Martin Buber, *Urdistanz und Beziehung*, 4. verbesserte Auflage. Heidelberg 1978, 36).

³⁸ Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, 2. Auflage, Freiburg u. a.: Alber, 1980, 257.

Im personalen Gegenüber lassen wir (...) die/den Andere(n) aus eigener Mitte und Anfangskraft, aus eigenem Ursprung hervortreten. Die Bewegung, in der jede(r) zu sich freigegeben wird, ist die der Einigung, die des Vollzugs der Identität, welche die Personen nicht miteinander verschmilzt und ihre Selbständigkeit aufhebt, (...) sondern sie wahr und entfaltet.³⁹

Damit ist auch schon gesagt, dass das substantiale und relationale Personendenken im personal-dialogischen Verständnis keinen unvereinbaren Gegensatz bilden, sondern die Substantialität im Sinn von Selbständigkeit im personalen Bezug auf einen Grund gebracht wird, der im substantialen Personendenken unterbelichtet oder ganz unbedacht bleibt.

Offenes Zwischen: Quelle personalen Seins

Mit Bezug auf die Erfahrung des freundschaftlichen Gesprächs wies M. Heidegger darauf hin, dass die differenzierende, personale Selbständigkeit gewährende Beziehung einen Spielraum eröffnet, den man phänomenologisch als ein Offenes zwischen den Personen beschreiben kann.

Im Gespräch ist ein Sichfinden, so zwar, dass die Sagenden und Hörenden von einander sich entfernen, sofern sie je auf ihr eigenes Wesen zurück angesprochen sind und angehört werden. Dieses Sichentfernen ist nicht Trennung, sondern jenes Sichfreigeben, durch das zwischen die Sprechenden das Freie und Offene kommt, in dessen Spielraum das Eigene erscheinen darf.⁴⁰

Auf dieses "Freie und Offene" zwischen den Personen, durch das sie füreinander sie selbst sein können, möchte ich im nächsten Abschnitt weiter eingehen, da von ihm aus eine Brücke zu buddhistischem Gedankengut geschlagen werden kann.

Martin Buber zufolge wird die Beziehung zwischen Personen durch die Dimension des Zwischen, oder, wie er auch sagt, durch Urdistanz ermöglicht. Er sieht die entscheidende Neuerung seines dialogischen Denkens darin, dass es "nicht mehr in der Sphäre der Subjektivität, sondern in der

³⁹ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein*, 45.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Andenken'* (Gesamtausgabe, Bd. 52), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982, 165.

zwischen den Wesen gegründet ist.⁴¹ In Bezug auf dieses Fundament seiner Philosophie weiß er sich den anderen Dialogphilosophen verbunden: "Dies aber ist die entscheidende Wandlung, die sich in der Zeit des ersten Weltkriegs an einer Reihe von Geistern vollzog."⁴²

Dieses Zwischen, das ein freies Einander-Gegenüber-Sein der Personen und alle Arten von konkreter Zuwendung und Abwendung ermöglicht, ist kein Etwas. Es ist weder Subjekt noch Objekt und erscheint vom Seienden aus betrachtet, das immer dies oder das ist, als Nichts. Zwischen denen, die in eine persönliche Beziehung zueinander geraten, bildet sich ein durchlässiger Raum, eine Leere. Sie können darin ungezwungen als sie selbst für einander da sein und einander ansprechen, sodass Michael Theunissen von einer "Herkunft von Ich und Du aus dem Zwischen" reden konnte.⁴³ Das an ihm selbst leere Zwischen der Urdistanz ist so gesehen Ursprung der Möglichkeit personalen Miteinanderseins und der Identität der in der Ich-Du-Beziehung erst sie selbst werdenden Personen.

Die Bezeichnung "Urdistanz" ist freilich missverständlich und bedarf über Bubers Fassung des Begriffs hinaus der weiteren Klärung. Nicht gemeint ist ein räumlicher Abstand, sei es im Sinn des geometrischen Raumentwurfs oder des lebensweltlichen Raumes. Die Urdistanz manifestiert sich gerade auch in einer zärtlichen Berührung, durch die zwei Personen in nächster leiblicher Nähe zueinander finden.⁴⁴ Das Distanzhafte der Urdistanz bedeutet demnach keine isolierende Trennung, sondern ist die Dimension die Ich und Du in ihrer Andersheit offenbar macht und damit gerade ermöglicht, dass sie miteinander vertraut werden. Urdistanz ist Nähe ge-

⁴¹ Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, 309.

⁴² Ebenda.

⁴³ Michael Theunissen, *Der Andere*, 273 ff.

⁴⁴ Für Emmanuel Levinas (*Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 60) macht das, was Buber "Urdistanz" nennt, den Unterschied zwischen bloßer Berührungsempfindung und Liebkosung aus: "Soweit die Berührung Empfindung ist, hat sie Teil an der Welt des Lichtes. Aber das, was liebkost wird, wird im eigentlichen Sinne nicht berührt. Es ist nicht das Samtweiche oder die angenehme Wärme dieser in der Berührung gegebenen Hand, die von der Liebkosung gesucht wird. Dieses Suchen der Liebkosung stellt gerade dadurch, dass die Liebkosung nicht weiß, was sie sucht, ihr Wesen dar (...) Sie ist wie ein Spiel (...) nicht mit dem, was das Unsrige und was zu einem Wir werden kann, sondern mit etwas anderem, etwas immer anderem, immer Unzugänglichen, immer Zu-kommenden."

währenden Ferne. Man kann von einem Möglichkeitsspielraum der Beziehung sprechen, der jede Gegenwart, die eine Person für die andere je erlangt, übersteigt und jede erreichte Nähe mit einer Aura je größerer Unbekanntheit umgibt. Wir machen diesen Möglichkeitsspielraum des Füreinanderseins nicht, sondern er tritt von sich aus in Erscheinung und ist in einer Weise gegeben, die es uns frei lässt, ihn gemeinsam zu gestalten, oder ihn – aus welchen Gründen auch immer – auszuschlagen.

Ansätze dialogischen Person-Denkens in der Kyôto-Schule

Einmal frug Meister Gyôsan Ejaku den Meister Sanshō Enen: "Wie heißt du?" Sanshō antwortete: "Ejaku" – also mit dem Namen des Fragers! Dieser, Gyôsan Ejaku, sagte darauf: "Ejaku – das bin ich!" Darauf Sanshō: "Mein Name lautet Enen." Da brach Gyôsan Ejaku in ein großes Lachen aus.
*Koân aus dem Bi-yân-lu*⁴⁵

Das vereinigende und zugleich differenzierende Offene zwischen den Personen wurde für Vertreter der Kyôto-Schule zum Schlüsselphänomen, das ihnen erlaubte sich von ihrem buddhistischen Hintergrund her einen Zugang zum europäischen Person-Denken zu bahnen und es mit buddhistischen Begriffen wie der Leerheit und des Nicht-Selbst neu zu interpretieren.

Die Rezeption personaldialogischen Denkens in der Kyôto-Schule beginnt mit Kitaro Nishidas Abhandlung 'Ich und Du' (1932), die den Übergang zu dessen Spätwerk markiert und erstmals eine Reihe von Themen, die für den späten Nishida von Bedeutung waren, anspricht.⁴⁶ Über die

⁴⁵ Achtundsechzigstes Beispiel: Yang-shan (Gyôsan) befragt San-sheng (Sanshō), in: *Bi-yân-lu, Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdernen Felswand*, übersetzt von Wilhelm Gundert, 3 Bde., München: Hanser, 1963-1973, Bd. 3, 105. Ich zitiere die Übersetzung dieses Koans durch Keiji Nishitani und Hartmut Buchner in: Keiji Nishitani, "Vom Wesen der Begegnung", in: Ryosuke Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg/München: Alber, 1990, 258-274, hier 258. Dieser Aufsatz, in dessen Mittelpunkt die Auslegung des zitierten Koans steht, erschien 1969 in einer englischen Version unter dem Titel "On the I-Thou-Relationship in Zen Buddhism". Ein wichtiges Dokument der Auseinandersetzung der Kyôto-Schule mit dialogischem Denken, ist er aber im Unterschied zu anderen Texten Nishitanis noch mehr von Nishidas negativer Dialektik als von Dialogik geprägt.

⁴⁶ Der Aufsatz "Ich und Du" erschien in deutscher Übersetzung in: Kitaro Nishida,

Problematik der Ich-Du-Beziehung nähert er sich einer Philosophie der Geschichte und beginnt die Sozialität des Menschen zu thematisieren, die vorher in seinem Denken kaum eine Rolle spielte. Hauptsächliche Quelle für Nishidas personal-dialogische Überlegungen ist das von Buber beeinflusste Buch *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte* des protestantischen Theologen Friedrich Gogarten aus dem Jahr 1926. Die jüngeren Vertreter der Kyôto-Schule beziehen sich in der Folge meistens direkt auf Buber, wenn sie sich mit westlicher Dialogphilosophie auseinandersetzen. James W. Heisig wies darauf hin, dass Nishidas Rezeption dialogphilosophischer Gedanken ihm zwar dabei geholfen haben mag, sein Philosophieren auf das Thema Geschichte und die Beziehung des Ich zu anderen Wesen auszudehnen, dabei aber episodisch geblieben ist. Sowohl vorher als auch im späteren Werk, in dem Nishida wieder auf vertraute eigene Kategorien zurückgreift, lassen sich höchstens Spuren dialogischen Denkens nachweisen.⁴⁷

Von einer dialogphilosophischen Wende in der buddhistischen Philosophie kann man dagegen bei Shizuteru Ueda sprechen. In dem Aufsatz "Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken" interpretiert er das vielzitierte Wort aus dem *Prajñâpâramitâ-hridaya-Sûtra*: "Form ist Leere und Leere ist Form" (*rûpam sūnyatâ sūnyataiva rūpam*).⁴⁸ Diese Aussage ist nach Ueda als zusammenhängende Doppelperspektive auf die Wirklichkeit zu verstehen. In der einen Blickrichtung wird das Formhafte als Leere ge-

Logik des Ortes. Der Anfang der modernen japanischen Philosophie, übersetzt und herausgegeben von Rolf Elberfeld, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, 140-203. Zur werkgeschichtlichen Bedeutung dieser Arbeit vgl. Rolf Elberfeld, *Kitaro Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam: Rodopi, 1999, 118-134.

⁴⁷ Siehe James W. Heisig, "Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-Actualization", in: *Philosophy East and West* 50 (2000) 2, 179-207, hier 190.

⁴⁸ Form (*rûpa*) bezieht sich an dieser Stelle auf die körperliche Gestalt des Menschen. Dieselbe Gleichsetzung mit der Leere (*sūnyatâ*) wird im Herz-Sutra auch noch mit den anderen der fünf Gruppen (Sanskrit *skandhas*, Pali *kandhas*) Gefühl, Wahrnehmung, Strebungen, Erkennen durchgespielt, die insgesamt das Menschsein ausmachen. Die Rede vom Einssein von Form und Leere wird später oft aus diesem Kontext herausgelöst und als Aussage über die grundlegende Struktur der gesamten Wirklichkeit behandelt. In der Kyôto-Schule geht man durchwegs von der verallgemeinerten Einheit von Form und Leere aus.

schaute, was im Mahâyâna-Buddhismus auch "Große Erkenntnis" heißt. Die andere Blickrichtung sieht Leere/Nichts konkretisiert als das Formhafte und wird "Große Sympathie" genannt, die allem Seienden gegenüber Barmherzigkeit und Mitgefühl hegt. Der existentielle Vollzug dieser Doppelperspektive ist eine Erfahrung des Sterbens (ins Nichts gehen) und der Auferstehung (aus dem Nichts hervorkommen). In der "Großen Erkenntnis" realisiert man, dass alles Seiende inklusive man selbst leer ist von Eigensein. Man geht dadurch zusammen mit allem in das abgründige Nichts ein. Die "Große Sympathie" ergibt sich aus der Erfahrung, dass dieses Nichts die Vielfalt des Formhaften nicht nur im formlos Einen entwerden lässt, sondern zugleich das Eine in das Viele auseinanderlegt, "wobei das Nichts aus dem Vielen die Gegensätzlichkeit – nicht aber die Unterschiedenheit – und aus dem Einen die geschlossene und verschlossene Festigkeit – nicht aber die Einheit – eliminiert."⁴⁹ Jedes Seiende und Geschehen wird im Abgrund des Nichts in seiner Einzigartigkeit belassen und bildet so "eine bunte Seinsymphonie in Offenheit".

Die Identität von Form und Leere, die Ueda an dieser Stelle als Perichorese von Einheit und Vielheit interpretiert, wird dann personaldialogisch verstanden, insofern er die personale Beziehung zum primären Erfahrungsbereich von Form und Leere macht und diese mahâyâna-buddhistischen Grundbegriffe von dort aus reinterpretiert.

"Die große Erkenntnis 'in eins' mit der barmherzigen Sympathie: mit dieser Gleichung kommt ein neuer, aber von vorneherein zugrundeliegender Zusammenhang zum Vorschein: es ist die Beziehung von Person zu Person. Hier wirkt und spielt das wahre Selbst zwischen Mensch und Mensch als 'ichlose' Dynamik des 'Zwischen' von Mensch und Mensch. Dabei handelt es sich nicht etwa um einen Impersonalismus, wie man diese Zenlehre oft missdeutet."⁵⁰

Durch die Leere genichtet und geöffnet für das Du, finden Menschen ihre wahre Identität im Zwischenmenschlichen personaler Beziehung. An anderer Stelle umschreibt Ueda das Gemeinte in Anspielung auf wohlbekannte Formeln christlicher Theologie: "Die *communio* gemeinsamen Le-

⁴⁹ Shizuteru Ueda, "Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken", in: *Studia Philosophica* Vol. XXXIV (1974), 148.

⁵⁰ Ebenda, 156.

bens ist der (...) Auferstehungsleib des selbst-losen Selbst. (...) Es handelt sich um das Selbst als Doppelsebst auf Grund der Selbstlosigkeit.⁵¹

Ueda kennt die verschiedenen Formen westlichen Persondenkens und lehnt ein Verständnis, das die Person im boethianischen Sinn als Substanz ansetzt, ebenso ab, wie die Person "in moderner Ego-Prägung", also den am cartesischen *ego cogito* orientierten Personbegriff. Sein buddhistisches Konzept von Person hat, wie er selbst sagt, "strukturell mehr Verwandtschaft mit dem Personbegriff in der christlichen Trinitätslehre".⁵² Die Rezeption der Tradition relationalen Persondenkens führt zu einem zenbuddhistischen Personbegriff, der "Personsein als Interpersonalität auf Grund des Nichts, das heißt auf Un-Grund" denkt.⁵³

Er unterscheidet an der Ich-Du Beziehung verschiedene Momente, die anhand der japanischen Begrüßung qua Verbeugung erläutert werden.⁵⁴ Die Verneigung, die nach japanischem Brauch am Beginn einer jeden Begegnung steht, geht dem weiteren Umgang miteinander voraus, nicht nur chronologisch, sondern auch sinngemäß, weil sie das Grundgeschehen, das jede echte zwischenmenschliche Beziehung ermöglicht und trägt, rituell vergegenwärtigt. Die sich voreinander Verbeugenden verzichten zunächst auf ihre Selbstbehauptung. Sie machen sich voreinander zu einem Nichts und tauchen ein in das grundlose Offene, das zwischen ihnen waltet ("weder Ich noch Du im Nichts"). Hier kommt der *anâtman*-Gedanke in Form einer existentiellen Nichtung der Person im Angesicht der/des Anderen ins Spiel. Nach diesem

⁵¹ Shizuteru Ueda, "Das absolute Nichts im Zen, bei Eckhart und bei Nietzsche", in: Ryosuke Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, 471-502, hier 476.

⁵² Shizuteru Ueda, "Das wahre Selbst. Zum west-östlichen Vergleich des Personbegriffs", in: Helga Wormit (Hg.), *Fernöstliche Kultur: Wolf Haenisch zugeeignet von seinem Marburger Studienkreis*, Marburg: Elwert, 1975, 1-10, hier 10. Zu dieser Definition siehe Shizuteru Ueda, "Un-grund und Interpersonalität. Zum Problem des Persongedankens im Zen-Buddhismus", in: Rainer Flasche, Erich Geldbach (Hg.), *Religionen. Geschichte. Ökumene: in memoriam Ernst Benz*, Leiden: Brill, 1981, 205-215.

⁵⁴ Seine Interpretation der japanischen Verbeugung und die daraus abgeleiteten Momente der Ich-Du-Beziehung trägt Ueda an verschiedenen Stellen vor, die sich nicht wesentlich unterscheiden. Einschlägig ist etwa Shizuteru Ueda, *Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus*, in: Dieter Henrich (Hg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, 136-150, hier 139-141.

Loslassen der Selbstbehauptung und leibhaftigen Anerkennung des Urphänomens der Leere erheben sich die einander Grüßenden und stehen sich nun als "Ich und Du" gegenüber, und zwar so, dass dieses "Ich und Du" zugleich vom "Weder Ich noch Du" durchdrungen bleibt. Jeder erfährt dann die Ich-Du-Beziehung als sein eigenes Selbst ("Ich und Du, das bin Ich"), kann sie aber auch selbst-los ganz dem Du überlassen ("Ich und Du, das bist Du"). Diese Koinzidenz von völliger Selbständigkeit und vorbehaltloser Selbstlosigkeit ist laut Ueda die Erfüllung der Grundvoraussetzung jedes Gesprächs, nämlich "der doppelten Fähigkeit zu sprechen und zu hören".⁵⁵

Für den chiasmatischen "Wechsel der Rolle des Herrn" zwischen den Dialog-Partnern beziehen sich die Kyôto-Philosophen auf Fazangs Philosophie der wechselseitigen Durchdringung, nach der das Erscheinen eines Seienden es in die Rolle des Herrn bringt, demgegenüber alles andere Seiende die Funktion dienenden Begleitens, der Verborgenheit und Leere ausübt.⁵⁶ In diesem Denken geht die beständige Erneuerung der Welt daraus hervor, dass ein jegliches für jegliches in dieser Weise fungiert und damit Herr und Diener zugleich ist. Diese allgemeine Beziehungsstruktur wird von Nishitani, Ueda und Tsujimura für das Denken der personalen Relation fruchtbar gemacht.⁵⁷

Ueda setzt sich mit seinem zenbuddhistisch-dialogischen Personbegriff kritisch von der westlichen Dialogphilosophie ab. Sein Haupteinwand gegen Buber zielt darauf, dass dieser den tragenden Grund der Ich-Du-Beziehung in der Beziehung zum ewigen Du jenseits des offenen Zwischen sieht, während sein zenbuddhistisches Konzept den tragenden Grund des Ich-Du in der abgründigen Tiefe des Zwischen selbst findet, die ein Un-grund des Nichts ist, in den Ich und Du entwerden und aus dem sie zum selbstlos-selbständigen

⁵⁵ Shizuteru Ueda, *Un-Grund und Interpersonalität*, 211. Eine sprachphilosophische Reflexion Uedas auf die Zwiesprache im zen-buddhistischen Sinn findet man in Shizuteru Ueda, *Schweigen und Sprechen im Zen-Buddhismus*, in: Tilo Schabert, Rémi Brague (Hg.), *Die Macht des Wortes*, München: Fink, 1996, 91-113.

⁵⁶ Fazang (634-712), dritter Patriarch der Huayan-Schule des chinesischen Buddhismus.

⁵⁷ Vgl. Keiji Nishitani, "Vom Wesen der Begegnung", 260; Shizuteru Ueda, *Vorüberlegungen zum Problem der All-Einheit im Zen-Buddhismus*, 141 sowie Koichi Tsujimura, "Zur Differenz der All-Einheit im Westen und Osten", in: Dieter Henrich (Hg.), *All-Einheit*, 22-32 und ders., "Zur Struktur der inter-faktischen Welt", in: Georg Stenger, Margerete Röhrig (Hg.), *Philosophie der Struktur - 'Fahrzeug' der Zukunft? Für Heinrich Rombach*, Freiburg/München: Alber, 1995, 43-56.

interpersonalen Sein neu geboren werden.⁵⁸ Dieser Einwand verliert an Gewicht, wenn man bedenkt, dass Buber zwar bildhaft davon spricht, das göttliche Du sei der Schnittpunkt aller Ich-Du-Beziehungen, sozusagen der transzendente Fluchtpunkt auf den jedes geschaffene Du einen Durchblick gewährt.⁵⁹ Er kann aber an anderen Stellen das Enthaltensein der Beziehung zu Gott in jeder zwischenmenschlichen Beziehung auch so zur Sprache bringen, dass die ungreifbare All-Gegenwart Gottes, die alle Beziehung gewährt, im offenen Zwischen selbst aufscheint.⁶⁰

Durchaus auf der Linie Uedas denkt auch Keiji Nishitani das personale Verhältnis von der Leerheit aus und ebenso wie dieser weist er mit größerem Nachdruck als mancher westliche Dialogphilosoph darauf hin, dass das Dasein im offenen Zwischen, das menschliche Personalität zur Entfaltung bringt, keine Selbstverständlichkeit ist, sondern eine zumeist schmerzhaft Verwandlung der Grundhaltung des Menschen braucht.

Nishitani unterstreicht zunächst die unaufhebbare Andersheit und Unbekanntheit einer jeden Person.

Wir wissen so wenig, woher unser vertrautester Freund kommt, und wohin er geht, wie wir wissen, woher wir selbst kommen und wohin wir gehen. Wir haben keinerlei Kenntnis davon, wo der Mensch, der uns in diesem Augenblick vor Augen steht, in seinem Wesen bei sich selber ist. Er ist ursprünglich und wesenhaft für uns ein Unbekannter.⁶¹

Selbst die innige Vertrautheit mit uns nahestehenden Menschen ist "in Wahrheit eine solche, in der ein absoluter Abgrund gähnt."⁶² Den Anderen

⁵⁸ Siehe Shizuteru Ueda, *Un-Grund und Interpersonalität*, 211-212.

⁵⁹ Siehe Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, 76.

⁶⁰ In *Der Jude und sein Judentum* meint Buber die Glorie Gottes dämmere zwar in den Wesen, zum vollen Erstrahlen komme sie aber nur zwischen ihnen. Nach den Schlussätzen von 'Ich und Du' (Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, 121) ist das Offenbarwerden Gottes im Zwischen das Ziel der Weltgeschichte. Die Theophanie "näht sich immer mehr der Sphäre zwischen den Wesen: nähert sich dem Reich, das in unserer Mitte, im Dazwischen sich birgt" (Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Gerlingen: Schneider, 1993, 88).

⁶¹ Keiji Nishitani, *Was ist Religion?* Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, 1982, 175. Vgl. zu Nishitanis Philosophie der Person auch seinen oben erwähnten Aufsatz "Vom Wesen der Begegnung".

⁶² Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, 176.

nicht zu vereinnahmen, sondern sich auf dieses Nichts einzulassen, das durch seine Bodenlosigkeit zunächst abschreckt und Angst einflößen kann, ist für Nishitani nur durch eine existentielle Umkehr des an sich selbst haftenden Menschen möglich. Dann zeigt sich das Nichts, das die Möglichkeit positiven personalen Bezugs scheinbar zunichte machte, als Feld der *sūnyatā*, auf dem Form und Leere dasselbe sind. Der Abgrund zwischen den Personen öffnet sich als die Andersheit des Anderen freigebend und zugleich einheitsstiftend.

Die Seinsverfassung eines Menschen, der sich in das Nichts losgelassen hat und aus ihm lebt, wird, so Nishitani, in der buddhistischen Tradition "anātman oder muga genannt, d.h. non-ego oder Selbst-Losigkeit".⁶³ Die Verwirklichung von *anātman* ist für ihn eine zutiefst religiöse Angelegenheit. In ihr erscheint das abgründige Zwischen des personalen Bezugs als Erfahrungsort des Ursprungs unserer selbst und aller Dinge, "wo unser eigenes Sein, wie das, dem wir begegnen, seinen Ursprung hat, wo das Selbst wie das Andere, indem sie zusammen sind, jedes sein eigenes Selbst wahrhaft lebt."⁶⁴ Dieser leere Ort ist außerdem als Ereignis der Nicht-Zweiheit von Selbst und Anderem "nichts anderes als der Ort derjenigen nichtunterscheidenden Liebe, in der das Selbst selbstlos jedes Ding liebt wie sich selbst."⁶⁵

Ich möchte mich nun den Antworten zuwenden, die diese buddhistische Philosophie der Person im deutschen Sprachraum gefunden hat. Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld, der sich von personal-dialogischer Seite aus mit *sūnyatā* befasst, kommt zu Ergebnissen, die denen der von ihm bereits zum Teil rezipierten Denker der Kyōto-Schule recht genau entsprechen. Sein Verständnis der Leere geht von der Erfahrung des Nichts als des Offenen aus, die sich auch für ihn in einem "existentiell besonders relevanten Sinne" als "das Zwischen des zwischenmenschlichen Bezugs" zeigt.⁶⁶ Er weist auf, dass zum Phänomen des Offenen nicht nur die Weite gehört, in der Seiendes erscheinen kann, sondern auch die Dimension der Tiefe, die durch Abgründigkeit und Verborgtheit gekennzeichnet ist. "Offenheit an sich gibt es nicht; das Offene als etwas Gesonderter ist eine Abstraktion. Das Einan-

⁶³ Ebenda, 117.

⁶⁴ Ebenda, 177.

⁶⁵ Ebenda, 415.

⁶⁶ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein (Ausgewählte philosophische Studien, Bd. 2)*, Wien: Böhlau, 1997, 330.

der-Offenstehen und -Offenbarsein ist nur ein Offenstehen und Offenbarsein des Verborgenen.⁶⁷ Im zwischenmenschlichen Bereich bleiben deshalb gerade die uns nächsten Menschen unbekannte Wesen – nicht weil wir noch nicht genügend von ihnen wüssten, sondern "weil sie aus dem abgründigen Mysterium der ihnen eigenen Unergründlichkeit heraus uns in Blick, Wort und Gebärde entgegenkommen und an ihm teilnehmen lassen."⁶⁸ Ebenso wie bei Nishitani, der ja auch die Unergründlichkeit der Person hervorkehrt, ist für ihn das abgründige Nichts, aus dem heraus sich uns begegnende Menschen öffnen, zugleich der Ort unseres eigenen Ursprungs und des Ursprungs aller Dinge. Die Grundhaltung des Leer- und Offenseins kann, so Wucherer-Huldenfeld wiederum in Übereinstimmung mit der Kyôto-Schule, als Einkehr in das Nichts, Leer- und Zunichtwerden, aber ebenso auch als Liebe beschrieben werden, "wenn Liebe heißt, im personalen Gegenüber die/den Andere(n) ganz sie/er selbst sein zu lassen."⁶⁹

Auch Hans Waldenfels, der den Grundgedanken des relationalen bzw. personal-dialogischen Personverständnisses mit Nishitanis Philosophie vergleicht, kommt zu dem Schluss, es zeige sich eine echte Konvergenz zwischen beiden, die nur deshalb von Nishitani selbst nicht wahrgenommen werde, weil er den europäischen Personbegriff weitgehend mit dem neuzeitlich-cartesianischen Subjektdenken identifiziere. Die von der Relationalität gegenseitiger Zuwendung getragene Personalität und Nishitanis Gedanke der Person als lebendiges selbstbezeugtes Nichts berühren sich, so Waldenfels, darin, dass:

a) sich eine radikale Offenheit im Sinne einer Befreiung von jeder Form der Selbstverhaftung und Selbstfesselung ergibt,

b) die Offenheit keine rein gedankliche Vorstellung ist, sondern letztlich nur existentiell verwirklicht, d.h. gelebt werden kann,

c) in beiden Sichtweisen die Blickrichtung einer selbst-, ich-, personenbezogenen bzw. -zentrierten Person überwunden ist.⁷⁰

Die von Waldenfels und Wucherer-Huldenfeld gesehene Verwandtschaft tritt auch bei Hans Urs von Balthasar hervor, dessen Stimme in dieser

⁶⁷ Ebenda, 334.

⁶⁸ Ebenda, 335.

⁶⁹ Ebenda, 334.

⁷⁰ Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Christentum und Buddhismus*, Freiburg: Herder, 1976, 109.

Sache besonderes Gewicht hat, weil er Konvergenzen zwischen christlichem und buddhistischem Denken sonst sehr skeptisch gegenüber steht. Sein Personbegriff rekurriert auf die Trinität als letzte Quelle christlichen Personverständnisses. Er betont, dass in der Trinitätslehre die göttlichen Personen durch reine Liebe bzw. Selbstlosigkeit konstituiert sind. Diese Einsicht eröffne die Möglichkeit zum

Dialog mit dem Buddhismus in allen seinen Spielformen, für den das 'kleine Ich' (ungefähr die Person in der Definition des Boethius) verschwinden muss zugunsten eines Unsagbaren, das man paradox als das selbstlose Selbst umschreiben kann. Solange wir unser Ich und unsere Person nicht im trinitarischen Licht sehen, sondern auf einem primären und bleibenden 'Selbststand' beharren, ist jede Begegnung mit der asiatischen Suche nach Selbstlosigkeit vergeblich.⁷¹

Zwar warnt er bei dieser Gelegenheit davor die religiösen Philosophien Asiens mit der Offenbarungsreligion der Bibel gleichzusetzen, was den Verlust des christlichen Personbegriffs zur Folge hätte.⁷² Wenn man diesen jedoch "in seinen ewigen Quellen" betrachte, fügt von Balthasar dann aber doch hinzu, "wird man vieles fallen lassen müssen, was uns selber am Leben der christlichen Liebe hindert und auch einem möglichen Dialog mit Asien im Weg steht."⁷³

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Person-Verständnis sowohl der Kyôto-Schule wie auch der gerade angeführten deutschsprachigen Theolo-

⁷¹ Hans Urs von Balthasar, "Zum Begriff der Person", in: ders., *Homo creatus est (Skizzen zur Theologie, Bd. V)*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1986, 101. Die Quelle, auf die sich Balthasar für seine Vermutung stützt, ist die interessante Arbeit von Masumi Shimizu, *Das 'Selbst' im Mahāyāna-Buddhismus in japanischer Sicht und die 'Person' im Christentum im Licht des Neuen Testaments*, Diss. Bonn 1979 (als Buch erschienen Leiden: Brill, 1981), die ich zur weiterführenden Lektüre empfehlen kann.

⁷² Die Gegenüberstellung von religiösen Philosophien, über die 'Asien' nicht hinausgekommen wäre, und christlicher Offenbarungsreligion, die Balthasar hier vornimmt, ist theologisch natürlich nicht mehr haltbar. Auch die pauschalisierende Rede von einem Asien muss heute als veraltet gelten. Das typisch Asiatische gibt es nicht. Ebenso hat die Gefahr einer simplen Gleichsetzung von Buddhismus und Christentum, die Balthasar zu sehen glaubt, meines Wissens im Dialog Buddhismus-Christentum kaum je eine Rolle gespielt.

⁷³ Hans Urs von Balthasar, *Zum Begriff der Person*, 101.

gen hat das originelle Anattâ-Pneuma-Konzept der Person, das von dem srilankischen Theologen Lynn de Silva stammt, der sich dafür gleichermaßen auf biblische und buddhistische Quellen beruft.⁷⁴ Es ist eine Bestätigung der angedeuteten Wege buddhistisch-christlichen Dialogs, in denen sich eine Verträglichkeit des Anattâ-Gedankens mit dem dialogischen Personverständnis jüdisch-christlicher Herkunft abzeichnet und soll deshalb hier nicht unerwähnt bleiben.

Lynn de Silva versucht so etwas wie die Inkulturation christlichen Person-Denkens in einem Kernland des Buddhismus. Er lehnt den aus der griechischen Metaphysik stammenden Gedanken einer Unsterblichkeit der Seele als unbiblisch ab. Im biblischen Glauben werde die Identität der Person relational durch ihre Beziehung zu anderen Personen, zum Volk und zu Gott bestimmt. Wahres Personsein geschehe immer durch Teilhabe an anderem Sein. Zur Beschreibung der existentiellen Nichtigkeit der Person und der daraus folgenden Ethik der Überwindung des Anhaftens an einem falschen Selbst, greift de Silva auf den *anattâ*-Begriff zurück. Für die Beziehungsfähigkeit des Menschen, die noch über seine endliche Existenz hinausreicht, steht bei ihm der biblische Begriff des *pneuma*. Personalität wird so auf buddhistisch-christliche Weise als nicht egozentrisches In-Beziehung-Sein gedacht, wobei de Silva freilich die christliche Gnadenlehre noch im Sinn des geläufigen inklusivistischen Überbietungsschemas als Radikalisierung des *anattâ*-Gedankens präsentiert.⁷⁵

Die im letzten Abschnitt entwickelten Gedanken werfen ein neues Licht auf das eingangs zitierte Dilemma, in das Josef Pieper bei seinen ersten Geh-, oder besser gesagt Sitz-Versuchen in buddhistischer Meditation geriet. Möglicherweise ist es gar nicht notwendig sich in Notwehr gegen den Sog des Nichts als ein Jemand, eine Person zu behaupten. Es könnte vielmehr so sein, dass wir uns in dem Maß personalisieren, als wir uns in das Nichts der Urdistanz, das abgründig offene Zwischen, aus dem wir fürein-

⁷⁴ Siehe dazu Lynn de Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo: Study Centre for Religion and Society, 1975 und auf Deutsch Lynn de Silva, *Mit Buddha und Christus auf dem Weg*, Freiburg: Herder, 1998, 175-178. Zu seinem Personbegriff siehe Michael von Brück, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum*, 388-394 sowie Perry Schmidt-Leukel, "Den Löwen brüllen hören", 185-202.

⁷⁵ Vgl. zu diesem kritischen Punkt Michael von Brück, Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum*, 400-403.

ander da sind, loslassen. Vielleicht war es das, was das Lachen des buddhistischen Mönchs seinem verständnislosen Schüler mitteilen wollte.

Attâ und Anattâ im Pali-Kanon

Die *Anattâ*-Lehre ist von allen buddhistischen Schulen zu allen Zeiten vertreten worden. Sie war Anlass für viele Kontroversen, nicht nur unter westlichen Interpreten, sondern auch schon zur Zeit Buddhas und in der frühen buddhistischen Lehrentwicklung. So ist es kein Wunder, dass bis zum heutigen Tag innerhalb des Buddhismus eine ganze Reihe von Auslegungen existieren. In der vorliegenden Arbeit war von ihr bisher nur beiläufig anlässlich der Besprechung der Philosophie der Person in der Kyôto-Schule die Rede. Nun soll ein Blick auf die *Anattâ*-Lehre im Pali-Kanon und in frühen buddhistischen Schulrichtungen geworfen werden.

Der Terminus *anattâ* ist ein Kompositum aus der Vorsilbe *an*, die die Negation von etwas anzeigt und dem Wort *attâ*. Die Bedeutung von *anattâ* ist abhängig von dem, was durch sie verneint wird. Es ist deshalb sinnvoll, zuerst auf den Ausdruck *attâ* einzugehen. Die von mir eingesehene Fachliteratur ist sich darin einig, dass das Wort *attâ* im Pali-Kanon in mindestens zwei grundlegend verschiedenen Weisen Verwendung findet.⁷⁶ Es gibt eine an die Umgangssprache angelehnte Verwendungsweise und eine, in der das Wort im Sinn bestimmter philosophischer und religiöser Lehren gebraucht wird. Die *Anattâ*-Lehre bezieht sich auf die zweite Verwendungsweise von *attâ*.⁷⁷

⁷⁶ An monographischen Arbeiten zum Thema verwende ich Joaquin Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague: Mouton, 1980; Stephen Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravâda-Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Claus Oetke, *'Ich' und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse*, Stuttgart: Steiner Verlag, 1988 und Theodor Scheel, *Das Nichtselbst. Die buddhistische Lehre von der Selbstüberwindung*, Stammbach: Beyerlein und Steinschulte, 2004. Eine Schwierigkeit der gegenwärtigen Diskussion besteht darin, dass die beteiligten Autoren in unterschiedlichem Sinn von "Ich", "Selbst", "Subjekt", "Persönlichkeit" und "Person" reden, wobei das damit Gemeinte oft nicht hinreichend geklärt ist. Ich muss in diesem Rahmen auf eine kritische Auseinandersetzung mit der Terminologie der von mir herangezogenen Sekundärliteratur verzichten.

⁷⁷ Dazu Stephen Collins, *Selfless Persons*, 71: "The linguistic items translated lexically as 'self' and 'person' (...) are used quite naturally and freely in a number of con-

Weil sie gerade für den Vergleich mit dem europäischen Person-Denken aufschlussreich ist, gehe ich zuerst auf die umgangssprachliche Bedeutung ein. *Attā* ist im Pali ein reguläres Reflexivpronomen. Es wird nicht an Numerus und Genus des jeweiligen Satzsubjektes angepasst, sondern steht immer in der Einzahl und in männlicher Form.⁷⁸ Wenn man die grammatische Fügung möglichst wörtlich übersetzt, kommt man deshalb kaum darum herum, es im Deutschen oder Englischen mit einem nominalen "Selbst" bzw. "(the) self" wiederzugeben.

Als Beispiel für die Übersetzungsproblematik kann man etwa Suttanipāta II, 275 heranziehen, wo vom Leben eines Menschen, der schwatzhaft ist und andere schlechte Charakterzüge aufweist, die Rede ist. Will man sich eng an den Originaltext halten, dann kann man übersetzen, ein solches Leben "vergrößert die Unreinheit des Selbst".⁷⁹ Gibt man die Stelle freier und mit größerer Anlehnung an die deutsche Umgangssprache wieder, erhält man die schlichter klingende Aussage "dies vergrößert die Unreinheit seiner selbst", oder noch einfacher "seine Unreinheit". Nun ist gegen eine solche flüssige Wiedergabe im Prinzip nichts einzuwenden. Pérez-Remón meint allerdings derartige Übersetzungen würden die Aussagekraft, die *attā* im Pali besitzt, an vielen Stellen über Gebühr abschwächen. Auch wo es als konventionelles Reflexivpronomen oder durch entsprechende konventionelle Wendungen übersetzt werden kann, wird es nach seinem Dafürhalten oft gebraucht, um das Zentrum der menschlichen Person (*the core of man's personality*), das moralische Subjekt (*moral subject*) bzw. das existentielle Selbst (*existential self*) zu bezeichnen. Ich schließe mich dieser Auffassung an und benutze im Folgenden zumeist Übersetzungen, die auf das nominale "(das) Selbst" zurückgreifen. Dadurch wird möglicherweise an einigen Stellen eine Bedeutung überbelichtet, die in der abgeschliffenen Alltäglichkeit der Originalsprache nur unterschwellig anklingt, was aber in Übersetzungen ohnehin nicht zu vermeiden ist, und auch nicht unbedingt irreführend sein muss.

texts, without any suggestion that their being so used might conflict with the doctrine of *anattā*. It is only where matters of systematic philosophical and psychological analysis are openly referred to or presupposed on the level of discourse that there is imposed the rigid taboo on speaking of 'self' or 'person'."

⁷⁸ Zur Grammatik von *attā* siehe Stephen Collins, *Selfless Persons*, 71.

⁷⁹ Vgl. dazu die Diskussion dieser Stelle bei Claus Oetke, *'Ich' und das Ich*, 110-111.

Im Pali-Kanon wird jedenfalls von dem Reflexivpronomen *attā* an sehr vielen Stellen völlig unbefangen und mit Nachdruck Gebrauch gemacht. Offensichtlich war im frühen Buddhismus das Selbst nicht als beharrendes und unbedingtes Etwas, sondern als konkrete Seinsweise des Menschen, die darin besteht, dass er sich frei zu seinem Sein verhalten kann, von großer Bedeutung. Zu diesem Selbstverhältnis gehört nach den kanonischen Texten, dass der Mensch sein Sein immer in irgendeiner Weise versteht (was ein Missverstehen seiner selbst und Selbsttäuschung nicht ausschließt, sondern ermöglicht) und deshalb auch einen Spielraum des selbstverantwortlichen Handelns hat, dass ihm also die Würde der Person als eines *ens morale* nach westeuropäischer Terminologie zukommt.⁸⁰ Im Suttanipāta wird die Selbstverantwortlichkeit der Person für die Moralität ihres Handelns besonders herausgehoben:

Es geschieht durch das Selbst, dass Böses getan wird, durch das Selbst ist jemand unrein. Es geschieht durch das Selbst, dass jemand Böses vermeidet, durch das Selbst (*attanā*) wird man gereinigt. Reinheit und Unreinheit hängen vom Selbst ab (*paccattam*), niemand kann einen Anderen reinigen.⁸¹

Die Lehrreden sprechen auch davon, dass es das Selbst ist, das der Mensch von allem am meisten liebt. Dies bezieht sich sowohl auf das eigene, wie auch auf das Selbstsein anderer, weshalb es von einem, der das Selbst liebt, heißt, er würde darauf verzichten andere zu verletzen. Das Selbst eines jeden Menschen soll geschützt und behütet werden. Die Heilslehre Buddhas zielt darauf ab, es zu retten, indem sie dazu anleitet den schmerzenden Pfeil der Leidenschaften und anderer Beeinträchtigungen aus dem Selbst zu entfernen. Der Mönch wird dazu angehalten mit seinem Selbst sein Selbst zu betrachten um zu erkennen, ob er in der Gewalt böser

⁸⁰ In der sprachanalytischen Sichtweise von Claus Oetke (*'Ich' und das Ich*, 113) heißt das, "dass im ältesten Buddhismus die unreflektierte Auffassung von einer Person als einem Subjekt von P-Prädikaten, als Träger physischer und mentaler Eigenschaften, moralischer Bestimmungen und als handelndem Wesen, vorherrschend und bei der Abfassung zumindest eines Großteils der kanonischen Texte maßgeblich gewesen ist."

⁸¹ *Dhammapada* 12 (zit. nach Joaquin Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, 51).

Wünsche ist. Er kann durch eine solche Selbstbesinnung ein Kenner des Selbstes werden.

Und inwiefern ist er Kenner des Selbst? Hierin, ihr Mönche, erkennt der Mönch sein Selbst/sich selbst (*attānam janāti*): 'So steht es mit mir hinsichtlich Vertrauen, Tugend, Gelehrsamkeit, Freigebigkeit, Einsicht, Auffassungsgabe'.⁸²

Diese grundlegende Möglichkeit des Wissens um das eigene Sein mit seinen guten und schlechten Seiten hat Priorität vor dem moralischen Urteil Anderer und verweist auf den Bereich des Göttlichen.

Nicht aufgrund des Urteils Anderer ist die Tat eines sterblichen Menschen schlecht. (...) Jemand ist kein Dieb durch das Wort eines Anderen, jemand ist kein Weiser durch eines Anderen Wort. Wie das Selbst ihn kennt, so kennen ihn auch die Götter.⁸³

Weil deshalb jeder Mensch Zeuge seiner Taten und Untaten ist, gibt es kein Entrinnen vor der moralischen Beurteilung des eigenen Verhaltens, auch wenn man versucht auf eine im Grunde selbstverächtliche Weise den moralischen Bezug zum eigenen Sein zu verdrängen.

Es gibt kein Versteck in der Welt für den, der Verfehlungen begeht. Dein Selbst, Mensch, weiß (*attā te purisa jānāti*), ob etwas wahr ist oder falsch. Gewiß, mein Freund, mißachtetest Du das Selbst (*attānam atimaññasi*), das ein edler Zeuge ist; Du, der Du die in deinem Selbst befindliche Verfehlung, dein Selbst verbirgst.⁸⁴

Auch diese zuletzt zitierten Stellen sind wohl nicht so zu verstehen, dass hier das dinghafte Vorhandensein eines "höheren Selbstes" im Menschen vorgestellt wird, sondern es soll gesagt werden, dass ein halbwegs normal verfassender Mensch, der sich nichts vormacht, nicht abgestumpft ist oder vor sich selbst davonläuft, die Möglichkeit hat, zu wissen, wie es um seine Lebensführung bestellt ist und deshalb als freies Wesen für sie Verantwortung trägt.

⁸² *Anguttaranikāya, Sattakanipāta*, 7, 4, 4 (zit. nach Claus Oetke, 'Ich' und das Ich, 112).

⁸³ *Theragāthā* 8, 1 (zit. nach Joaquín Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, 66).

⁸⁴ *Anuttaranikāya* I, 137, *Tikanipāto*, 4, 10 (zit. in Anlehnung an Joaquín Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, 66 und Claus Oetke, 'Ich' und das Ich, 116).

Mit "Person" übersetzt man meist die im Kanon öfters gebrauchten Termini *purisa* bzw. *puggala* (Sanskrit *purusa*, *pudgala*).⁸⁵ *Puggala* bezeichnet den konkreten einzelnen Menschen, der einen Eigennamen trägt und aus einer bestimmten Familie stammt. Der *puggala* ist durch verschiedene Charaktereigenschaften bestimmt (dankbar, verschwiegen, lügnerisch etc.). Er hat die aus den fünf Gruppen gebildeten Vollzugsmöglichkeiten seines endlichen Seins zu tragen und sie sind ihm eine niederdrückende Belastung, insofern er ihnen durch sein Begehren verhaftet ist.⁸⁶ Er hat aber die Chance sich von diesem Druck zu befreien, indem er durch Einsicht seine Leidenschaft, seinen Hass und seine Verblendung zum Schwinden bringt. Ein *puggala*, der auf diesem Weg voranschreitet, wird 'ehrwürdig' genannt; meist denkt man dabei an Mönche und Nonnen.

Der für den personal-dialogischen Ansatz wichtige Gedanke, dass Personen sich einander durch Zuwendung die Freiheit geben, in der sie sie selbst und heil werden können, hat im Pali-Kanon nicht das Gewicht, das er in späteren Richtungen des Buddhismus erhielt, weil der Akzent auf dem Streben des Einzelnen nach der Erfahrung des Erwachens liegt. Er ist aber in der dankbaren Verehrung des Buddha und anderer Ordensleute, die zur

⁸⁵ Später entstand eine eigene Schule, das *pudgalavāda* ("Lehre von der Person"), das an die einschlägigen Stellen des Kanon, etwa *Samyuttanikāya* III, 25 anknüpfte und die Meinung vertrat, dass der *pudgala* weder mit den fünf Gruppen identisch, noch von ihnen verschiedene sei und sich einer weiteren Analyse entziehe. Diese lange Zeit einflussreiche Richtung, die zahlreiche Anhänger hatte, konnte sich nicht durchsetzen und wurde schließlich von den anderen Schulen als häretisch abgelehnt. Vgl. dazu Volker Zotz, *Geschichte der buddhistischen Philosophie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, 66-67. Jens Schlieter meint dazu: "Diese durchaus vertretbare Sichtweise litt allerdings an dem Mangel, das Verhältnis zwischen der unausdrückbaren Person und der empirischen Welt nicht weiter aufklären zu können" (Jens Schlieter, *Buddhismus zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1997, 87). Das *pudgalavāda* hatte aber den Vorteil näher an der Selbsterfahrung zu sein und außerdem die Kontinuität der Person über ihr jetziges Leben hinaus besser erklären zu können. Die Diskussionen, die um die Lehren der Pudgalavādins entbrannten, dürften zur radikalen Zuspitzung der Anattā-Lehre in der frühen buddhistischen Philosophie beigetragen haben. Siehe dazu Ernst Steinkellner, "Zur Lehre vom Nicht-Selbst (anātman) im frühen Buddhismus", in: Johann Figl, Hans-Dieter Klein (Hg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, 171-186.

⁸⁶ Vgl. zu den fünf Gruppen oben Anm. 38.

Zuflucht von vielen wurden, präsent. Auch die bisweilen thematisch werdende Dankbarkeit gegenüber den Eltern weist in diese Richtung, wie auch der Umstand, dass selbst-verständlich davon ausgegangen wird, dass die Herkunft aus einer bestimmten Familie zum Sein eines *puggala* gehört. Im Mettāsutta wird die Liebe der Mutter zu ihrem Sohn zum Vorbild für die Haltung, die der Mönch zu allen Wesen hegen soll. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch die folgende Stelle aus dem Samyuttanikāya:

Wahrlich, Ananda, dieses ganze religiöse Leben besteht in guter Freundschaft, guter Gefährtschaft, guter Kameradschaft. Ein Mönch, der ein guter Freund, ein guter Gefährte, ein guter Kamerad ist, von dem kann man erwarten, dass er diesen Edlen Achtfachen Weg (zur Erlösung auch bei seinen Mitbrüdern) entwickelt und pflegt.⁸⁷

Der für das mahāyānische Konzept des Bodhisattvas wichtige Gedanke einer Übertragung karmischen Verdienstes (*puṇya*) auf andere, lässt sich in Ansätzen bereits an mehreren Stellen des Kanons nachweisen. Außerdem wären die Jātakas, also die Geschichten von den früheren Leben des Buddha eine reiche Quelle für die Erforschung des Verständnisses personaler Beziehungen im frühen Buddhismus. Mir ist aber keine einschlägige Arbeit dazu bekannt.⁸⁸

Nun zur Anattā-Lehre. Der Begriff *anattā* erscheint im Kanon in verschiedenen Kontexten.⁸⁹ Zwei davon möchte ich ansprechen. Ich zitiere zunächst eine charakteristische Stelle aus dem Sonasuttā 1, Khandhasamyutta 49:

B: Was denkst du, Sona, ist körperliche Gestalt beständig oder unbeständig?
S: Nicht-beständig, Herr. B: Was aber unbeständig ist, ist das freudvoll oder leidvoll? S: Leidvoll, Herr. Was aber unbeständig, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, kann man davon zu Recht behaupten: 'Dies ist mein' (*etaṃ mama*), 'Dies bin ich' (*eso'ham asmi*), 'Dies ist mein Selbst' (*eso me attā*)? S: Gewiß nicht, Herr. B: Deshalb, Sona, was für eine körperliche

⁸⁷ *Samyuttanikāya* 3, 2, 8 I p. 87 (zit. nach Hans Wolfgang Schuhmann, *Buddhismus. Schulen, Stifter und Systeme*, Olten 1976, 34).

⁸⁸ Weiterführendes zum Verständnis personaler Beziehungen im frühen Buddhismus findet sich bei Harvey B. Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*, New Delhi, Varanasi u.a.: Motilal Banarsidass, 1980.

⁸⁹ Die verschiedenen Weisen, in denen von *anattā* die Rede ist, unterscheidet Stephen Collins, *Selfless Persons*, 95 ff.

Gestalt auch immer es sei, sie möge vergangen, zukünftig oder gegenwärtig sein, innerlich oder äußerlich, minderwertig oder hervorragend, nah oder fern, jede körperliche Gestalt sollte durch die höhere Weisheit bestimmt werden wie sie wirklich ist, als 'Dies ist nicht mein' (*n'etaṃ mama*), 'Dies bin ich nicht' (*n'eso 'ham asmi*), 'Dies ist nicht mein Selbst' (*na m'eso attā*).⁹⁰

Diese Unterweisung, zu der zahlreiche, nahezu identische Parallelstellen im Kanon existieren, beabsichtigt offensichtlich nicht eine Theorie der Nicht-Existenz eines Selbst aufzustellen. Sie soll vielmehr dazu motivieren, die Identifikation des eigenen Seins mit den fünf Gruppen aufzugeben, weil diese nicht so beschaffen sind, dass ein Sichfesthalten an ihnen zum wahren Glück führt. Offenbar wird ein Begriff von *ātman* vorausgesetzt, wonach etwas nur dann ein Selbst genannt werden kann, wenn es unveränderlich ist und völlig jenseits der Möglichkeit des Leidens steht. Andere Texte fügen als weiteres Wesensmerkmal noch die vollkommene Verfügungsgewalt des Selbst über alles, was zu ihm gehört, hinzu. Diese Kennzeichnungen deuten einerseits auf eine Metaphysik des Selbst, die in philosophischen und religiösen Schulen zur Zeit Buddhas verbreitet war, wie sich aus upanisadischen Quellen belegen lässt. Andererseits scheinen die Texte auch ein alltägliches Verhalten ansprechen zu wollen, in dem man a) sich benimmt, als gäbe es ein Selbst im genannten Sinn und b) sich mit dem, was man für so ein Selbst hält, identifiziert und es als bleibenden, dauerhaft befriedigenden Besitz in Anspruch nimmt, was leidvolle Konsequenzen hat.

Der ursprüngliche Sinn der Anattā-Lehre lag offenbar darin, insbesondere in Form einer Nicht-Selbst-Meditation dazu anzuleiten, dass der Mensch nichts von seinem eigenem, noch von anderem Sein für ein Selbst im genannten Sinn hält. Es geht um die Destruktion bestimmter Vorstellungen bezüglich des Selbstes, die zu Buddhas Zeit im Umlauf waren und einer ihnen entsprechenden existentiellen Haltung egozentrischer Selbstbezogenheit. Letztere wird in den Texten als *asmimāna* (Einbildung des "Ich-bin", Ich-Vorstellung) bezeichnet, ein Selbstverhältnis, das nach den Texten u.a. dem Stolz und der Neigung sich mit anderen zu vergleichen, zugrunde liegt. In Samyuttanikāya 22, 83 wird diese Art der Ichbildung mit dem Verhalten

⁹⁰ Zit. nach Joaquin Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, 158.

eines Menschen verglichen, der sich mit seinem Spiegelbild identifiziert.⁹¹ Das Ziel des Sichlösen von dem, was man für sich selbst hält und in Anspruch nimmt, obwohl es bestenfalls eine Spiegelung, ein Bild seiner selbst ist, könnte man als gelassene Haltung gegenüber dem eigenen Sein und dem der anderen beschreiben.

Wer die Person im Grunde ist, darüber hüllt sich der Buddha in Schweigen. Wenn ich recht sehe, so ist dieses Schweigen kein Schweigen aus blankem Nichtwissen, sondern verweist auf ein positiv erfahrbares Geheimnis. Von dem nach dem Tod ins Nirvâna eingehenden Vollendeten heißt es:

Nicht zu berechnen ist das Wasser im Ozean, nicht zu erfassen ist der Vollendete nach dem Tode. (...) Nicht mehr läßt er sich durch eine der fünf Gruppen bestimmen. Tief, unermeßlich, unergründlich ist er wie der große Ozean.⁹²

Aber auch von noch lebenden Heiligen wird gesagt, dass sie unermesslich (*appameya*) sind, sodass sich ihr Sein der Erkennbarkeit und Aussagbarkeit entzieht.

In Samyutta Nikaya 44, 10 schweigt der Buddha sowohl auf die Frage, ob es ein Selbst gäbe, als auch auf die Frage, ob es kein Selbst gäbe. Im Hintergrund stehen Lehren von der Vernichtung des Selbstes im Tod bzw. seinem ewigen Bestand. Mit dem Schweigen zu beiden Fragen weist er nach einem damals in Disputationen üblichen Brauch die ganze Fragestellung als falsch zurück. Dabei leiten ihn weniger theoretische Vorbehalte, als vielmehr praktisch-soteriologische Erwägungen. Wer so fragt und denkt, kommt nicht zum Heil. "Es geht nicht darum, darüber zu streiten, ob es einen Atman gibt, sondern darum eine bestimmte (...) Selbstsicht, die zur 'Selbstsucht' führt, abzubauen."⁹³

⁹¹ Siehe dazu Jens Schlier, *Buddhismus zur Einführung*, 41-42, mit Verweis auf die psychoanalytische Theorie der Entstehung eines "narzistischen Ich".

⁹² *Samyuttanikâya*, 44, 1 29 ff. (zit. nach Helmuth von Glasenapp, *Pfad zur Erleuchtung. Das Kleine, Große und das Diamant-Fahrzeug*, Köln: Diederichs, 1985, 102).

⁹³ Jens Schlieter, *Buddhismus zur Einführung*, 42. Ähnlich vertritt auch schon Lambert Schmithausen die Ansicht, die Intention Buddhas wäre es gewesen die Wurzel der Leidenschaften, die dieser in der Vorstellung eines mit Körper, Gefühl etc. identifizierten Ichs sieht, zu bekämpfen, indem er darauf hinwies, dass diese Daseinsmöglichkeiten nicht das wahre Selbst sein könnten, das nach indischer Auffassung unvergänglich sei (Lambert Schmithausen, "Ich und Erlösung im Budd-

Ein zweiter wichtiger Kontext des *anattâ*-Begriffs ist die im Kanon ebenfalls vielfach wiederholte Aussage *sabbe dhammâ anattâ*, alle Dhammas sind Nicht-Selbst.⁹⁴ Dhammas (Sanskrit *dharma*s, abgel. von *dhr*, stützen, tragen, halten) sind in der buddhistischen Philosophie die auf nichts anderes mehr zurückführbaren, alle komplexeren Phänomene konstituierenden Grundgegebenheiten der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche. Dazu zählen etwa die Elemente, das Entstehen und Vergehen, Farben, Töne, Gier, Gewahrsein etc. Übertragen auf die *dhammas* wird der Begriff *anattâ* von einer anthropologischen zu einer universalen Seinsbestimmung. Er meint dann, dass kein *dhamma* so aus sich selbst und durch sich ist, dass es ohne die anderen *dhammas* sein könnte und in seiner absoluten Unabhängigkeit auch unvergänglich wäre. Vielmehr sind die *dhammas* vergängliche Ereignisse, die einander bedingen. Auch diese Lehre hat eine soteriologische Bedeutung. Sie besagt, dass das Todlose, das ein Ende des Leidens bringt, solange man an den *dhammas* haftet, nicht gefunden wird.⁹⁵ Ernst Steinkellner zufolge gehört diese universalisierte Nicht-Selbst-Lehre bereits einer späteren Periode an, die ein radikalisiertes Anattâ-Konzept entwickelte, von dem nun die Rede sein soll.⁹⁶

hismus", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53 [1969], 157-170). "Ein Hinweis auf die Existenz eines unfassbaren Atman jenseits der in der Erfahrung gegebenen Persönlichkeitskonstituenten ist aber, wenn es nur um die Ausrottung der Leidenschaften geht, überflüssig; ja er wäre sogar gefährlich, da er leicht mißverstanden werden und dann gerade zu einer Stärkung des Egoismus und der Leidenschaften führen könnte." (Ebenda, 161).

⁹⁴ Dieser Satz erscheint regelmäßig als Glied einer Aussagenkette: *sabbe sankhârâ aniccâ, sabbe sankhârâ dukkhâ, sabbe dhammâ anattâ*, "Alle Gestaltungen sind unbeständig, alle Gestaltungen sind leidhaft, alle Gegebenheiten sind Nicht-Selbst." Siehe dazu Joaquin Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, 208-210.

⁹⁵ Vgl. zur Dhammatheorie Volker Zotz, *Geschichte der buddhistischen Philosophie*, 43-45 und 68-70 sowie Edward Conze, *Buddhistisches Denken*, Frankfurt a. M.: Insel-Verlag, 1988, 125-146. Ich muss die Debatten, die in der buddhistischen Philosophie darüber geführt wurden, ob das Nirvâna ein unbedingtes Dhamma ist, ausklammern.

⁹⁶ Siehe dazu Ernst Steinkellner, *Zur Lehre vom Nicht-Selbst (anâtman) im frühen Buddhismus*, 184.

Der Reduktionismus der späteren Anattâ-Lehre

"Den hundertzweiunddreißigsten Abt konnte keiner verstehen. Aus der Überzeugung heraus, dass es weder Dinge noch Eigenschaften gebe, sondern nur Vorgänge, verbannte er alle Substantiva und Adjektiva aus seiner Sprache. 'Darum' weil drehen leuchten bewegen strahlen tanzen, zeigen bedeuten drehen anderswo lachen üben war noch eine seiner zugänglichsten Aussagen."⁹⁷

Schon die Lehre von den fünf Gruppen, die Dhamma-Theorie, sowie manch andere frühe Lehrstücke und Meditationsformen haben eine Tendenz zur Zerstückelung der Phänomene, die das, was durch die Analyse als komplexes Ganzes in seinen Einzelmomenten entfaltet werden sollte, verloren hat und deshalb als solches Ganzes nicht mehr gelten lassen kann und will. Eine Radikalisierung dieser Denkweise in Bezug auf die Person kündigt sich in den der Nonne Vajirâ zugeschriebenen Versen in Bikkhunî-Samyutta 10 an:

Dies ist nur ein Haufen von Gebilden, ein Wesen ist hier nicht zu finden. Denn wie beim Vorhandensein der Bestandteile der Name 'Wagen' besteht, so besteht, wenn die Gruppen vorhanden sind, der übliche Ausdruck 'Wesen'.⁹⁸

Hier wird die Person als Ganze erstmals mit einem Wagen verglichen, dem gegenüber den Einzelteilen, aus denen er besteht, keinerlei eigene Wirklichkeit zukommen soll. Das Wagengleichnis wird später im nichtkanonischen Milindapañha (1. Jh. n. Chr.), das der Schule des Sarvâstivâda nahe steht, im Rahmen einer ausgefeilteren Argumentation erneut herangezogen, wobei wiederum gezeigt werden soll, dass die Person aus Einzelteilen zusammengesetzt ist, die allein wirklich sind. Als Ganze existiert sie nach strengen Kriterien gemessen überhaupt nicht. Das neunte Buch aus dem Abhidharmakosa des Sarvâstivâdins Vasubandhu (etwa 4./5. Jh. n. Chr.) vertritt dann eine vollentwickelte 'Bündeltheorie der Person', die der

⁹⁷ Zitiert nach *Das Kloster der Erleuchteten oder Kleines Handbuch der anarchistischen Mystik*. Aufgefunden und herausgegeben von Martin Auer, Wien: edition handmade books, 1993, 213.

⁹⁸ Zit. nach Theodor Scheel, *Das Nichtselbst*, 76. Der Ausdruck "Wesen" (*satta*) meint im Kontext soviel wie "Lebewesen", die einzelne Person eingeschlossen.

oben behandelten empiristischen Auflösung der Person bei David Hume oder später bei E. Mach ähnelt.⁹⁹ Diese Theorie hat nach Claus Oetke folgende Gestalt:

Eine Person oder ein Lebewesen im gewöhnlichen Sinn des Wortes ist eine Reihe oder vielmehr ein zeitlich abgegrenzter Abschnitt einer Reihe von einer Menge von einem Augenblick existierenden Gegebenheiten bzw. Momentanereignissen, die sich in fünf Gruppen, die fünf Skandhas der buddhistischen Überlieferung, einteilen lassen. Zwischen diesen besteht eine Kausalbeziehung, die nicht ebenfalls zwischen Momenten bestehen kann, die zu Reihen verschiedener Personen gehören. Diese Theorie kann deswegen als 'Bündeltheorie der Person' bezeichnet werden, weil sie besagt, dass eine Person im gewöhnlichen Sinne eine Reihe von Elementen (...) ist, und angeblich sämtliche Elemente dieser Reihe(n) Gegenstände sind, die ohne Rekurs auf den Begriff einer Person identifiziert werden können.¹⁰⁰

In Buddhaghosas Visuddhimagga (5. Jh. n. Chr.), einem autoritativen Text der Theravâda-Schule, wird diese Theorie in beeindruckende Verse gefasst: "Das Leid ist, niemand ist, in dem's entsteht, / Die Tat ist, doch kein Mensch, der sie begeht, / Nirvâna ist, doch keiner der verweht, / Der Weg ist, aber keiner der ihn geht."¹⁰¹ Wie schon frühere Texte untermauert Visuddhimagga XVIII, 28 diesen Reduktionismus durch eine nominalistische Sprachphilosophie, nach der Termini wie "Person", "Haus", "Heer", "Faust" etc., also Ausdrücke, die vielteilige Ganzheiten aller Art nennen, nur konventionelle Bezeichnungen ohne sachliche Bedeutung sind, die anlässlich des Gegebenseins der einzig wahrhaft seienden Elementarereignisse und dem Bestehen bestimmter Relationen zwischen denselben, benutzt werden.

Pérez-Reimon und Oetke bezweifeln, dass diese radikale Demontage der Person den Lehren der älteren Teile des Pali-Kanons gerecht werden. Der einzige alte Text, den man eindeutig dafür heranziehen könnte, sind ja die oben zitierten Verse der Vajira. "Es braucht wohl kaum im Einzelnen be-

⁹⁹ Zu den Parallelen zwischen Hume und der buddhistischen Theorie siehe Edward Conze, *Buddhistisches Denken*, 143 (Fn.), 286 und 297; den Bezug von Ernst Mach zum Buddhismus behandelt Ursula Baatz, *Ernst Mach – The Scientist as a Buddhist?*, in: John T. Blackmore (ed.), *Ernst Mach – A deeper Look*. Dordrecht 1992, 183-199. Ich übernehme im Folgenden die prägnante, auf Humes *bundle of perceptions* anspielende Bezeichnung "Bündeltheorie der Person" von Claus Oetke.

¹⁰⁰ Claus Oetke, *'Ich' und das Ich*, 217.

¹⁰¹ Zit. nach Helmuth v. Glasenapp, *Pfad zur Erleuchtung*, 74.

gründet zu werden", meint Oetke zu diesem kargen Befund, "daß es reichlich waghalsig wäre, auf dieser Stelle basierend, für die ältesten Buddhisten oder gar den Religionsstifter selbst eine Theorie der Subjektlosigkeit anzunehmen."¹⁰² Es gebe gute Gründe dafür, die anderen urbuddhistischen Aussagen, die in diesem Sinn interpretierbar sind, so aufzufassen, dass mit ihnen nur gesagt wird, dass nichts Unvergängliches auf der Welt existiert und deshalb niemand sich für immer mit irgendeinem Gegenstand der Welt identifizieren kann.¹⁰³ Es ist mir im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich auszuführen, wie die verschiedenen Interpreten, die eine Bündeltheorie der Person schon im ältesten Buddhismus annehmen, mit den Widersprüchen umgehen, die dann zu anderen dort vertretenen Auffassungen entstehen. Ich halte die Vermittlungsversuche, die immer wieder unternommen wurden, für nicht überzeugend.

Von den in der Tradition des Empirismus stehenden Reduktionisten unter den neueren angloamerikanischen Person-Theoretikern hat sich insbesondere Derek Parfit mehrmals auf die buddhistische "Bündeltheorie" bezogen, was eine interessante Diskussion in Gang brachte, die auch eine differenziertere Sicht auf das Verhältnis von westlichem und buddhistischem Reduktionismus ermöglicht. Auch darauf kann ich in diesem Zusammenhang nicht weiter eingehen.¹⁰⁴

¹⁰² Claus Oetke, *'Ich' und das Ich*, 155-156; vgl. dazu auch das Urteil von Lambert Schmithausen, *Ich und Erlösung im Buddhismus*, 161: "Es scheint somit, dass der ursprüngliche Buddhismus ein Ich nicht geleugnet, sondern lediglich aus primär praktischen Gründen vollkommen in den Hintergrund gedrängt und aus dem Kreis der zu erörternden Fragen ausgeschlossen hat. Viele (aber [...] keineswegs alle) der sich später entwickelnden Schulen haben dann aus der spirituellen Praxis der Zurückdrängung des Ich ein theoretisches Dogma gemacht und die Lehre aufgestellt, ein wahres Ich oder Selbst, einen Atman, gebe es nicht."

¹⁰³ Claus Oetke, *'Ich' und das Ich*, 155.

¹⁰⁴ Siehe dazu Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 273, 280, 502-503; ders., "The Unimportance of Identity", in: Henry Harris (Hg.), *Identity: essays based on Herbert Spencer lectures given in the University of Oxford*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 13-45; Jim Stone, *Parfit and the Buddha: Why There Are No People*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 1988 (48) 519-532; Mathew Kapstein, "Collins, Parfit, and the problem of personal identity in two philosophical traditions – A review of *Selfless Persons*, by Steven Collins", in: *Philosophy East and West* 39 (1989), 289-298; Mark Siderits, "Buddhist Reductionism", in: *Philosophy East and West* 47 (1997), 455-478.

Buddhistische Kritik an der Auflösung der Person in den frühen buddhistischen Schulen

Abschließend möchte ich statt dessen noch kritischen Stimmen das Wort geben, die deshalb wichtig sind, weil sie zu denen zählen, die nicht von außen kritisieren, sondern von einem buddhistischen Selbstverständnis geleitet gegen diese theoretische Sackgasse und die ihr entsprechenden, nicht weniger problematischen Formen meditativer Praxis Einspruch erheben.

Theodor Scheel, ein deutscher Buddhist, argumentiert, dass die im *Milindapañha* und *Visuddhimagga* vertretene Interpretation der Anattā-Lehre unverträglich mit der im älteren Buddhismus hervorgehobenen Freiheit des Menschen ist. Er sieht außerdem, dass die Übung der *brahmavihāras* und der Lehre, nach der die Befreiung Suchenden durch eigenes Bemühen zum Erwachen gelangen können, mit der buddhistischen Bündeltheorie unverträglich sind.¹⁰⁵

Bloße unpersönliche Gebilde", so Scheel, "können nicht selbst entscheiden, was zu tun und zu lassen ist; sie können nicht andere Wesen mit Wohlwollen, Mitfreude, Mitleid und Gleichmut durchstrahlen, und sie können sich nicht selbst erlösen. Das kann nur eine Person, wenn auch nur eine relative (...). Persönliche Begriffe durch unpersönliche Begriffe ersetzen wollen, ist ein törichtes Unterfangen und läuft darauf hinaus, den Menschen zu einem Objekt, einer Sache, einem Vorgang zu machen."¹⁰⁶

Auch Yoshinori Takeuchi übt Kritik an der objektivierenden Haltung, die bestimmten frühbuddhistischen Lehren zugrunde liegt. Er ist, wie andere, bereits zitierte Autoren der Ansicht, dass die Lehre des Buddha mit der "Leugnung des Selbst", die später entstanden sei, nicht übereinstimmt. Die originäre Vergänglichkeitserfahrung, die im ältesten Buddhismus bezeugt ist, sei schon bald durch ein objektivierendes Denken verstellt worden und

¹⁰⁵ Scheels Einwände teilt Edward Conze: "Es besteht ein logischer Widerspruch zwischen der Methode der Weisheit, die keine Personen anerkennt, sondern nur Skandhas, und der Methode der *Unbegrenzten*, die Beziehungen zu anderen Menschen in ihrer Eigenschaft als Personen pflegt (...). Wenn in der Welt nur Bündel von Skandhas bestünden, die kalt und unpersönlich wie Atome ohne Unterbrechung ständig zugrunde gingen, dann gäbe es nichts, worauf Freundlichkeit und Mitleiden sich beziehen könnten" (Edward Conze, *Der Buddhismus*, 6. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, 121).

¹⁰⁶ Theodor Scheel, *Das Nichtselbst*, 91.

müsse heute durch eine existentielle Interpretation wiedergewonnen werden.

Als Beispiele für ein defizientes Vergänglichkeitsdenken nennt Takeuchi zunächst die Körperbetrachtung im Satipatthânasutta. Die Vergänglichkeit wird hier, wie er zurecht kritisiert, in einer vergegenständlichenden Haltung thematisiert. Ohne sich selbst mit einzubeziehen, wird der eigene Leib als Objekt betrachtet, das in seinem Entstehen und Vergehen betrachtet wird. Dann erst erinnert der Meditierende sich, dass die betrachtete Sache ihn selbst betrifft "gleichsam als wäre das Denken gezwungen, seinen Namen unter die eigene Todesmeldung zu setzen!"¹⁰⁷ Als zweite Fehlinterpretation der Vergänglichkeit nennt er die "Theorie vom Nicht-Ich", insofern sie verstanden wird als Behauptung, dass das Selbst nichts weiter als ein Konglomerat der fünf Gruppen ist. Und schließlich erwähnt er noch die mit der buddhistischen Bündeltheorie der Person eng verknüpfte Lehre von der Augenblicklichkeit, wie sie unter anderem im Abhidharma vertreten wird, nach der, wie schon erwähnt, alles Seiende nur aus Kombinationen von momenthaft aufblitzenden *dhammas* besteht. Zusammenfassend kommt er zu der, wie ich meine, stichhaltigen Ansicht:

Alle diese Gedanken sind die Produkte des objektivierenden Denkens, das ganz entfremdet ist von der Existenz-Erhellung durch die verinnerlichte Kraft der Vergänglichkeit, und daher den eigentlichen Sinn des Vergänglichen und des 'Nicht-Ich' bis zur quantitativen Bestimmung des diskriminierenden Denkens verdirbt.¹⁰⁸

Ich lasse es bei diesen exemplarischen Gegenpositionen, die nur belegen sollten, dass die Bündeltheorie der Person, die mitunter von Theravâdins als non plus ultra buddhistischen Denkens präsentiert wird, in den ältesten Schichten des Kanon nicht nachweisbar ist und von modernen Buddhisten

¹⁰⁷ Yoshinori Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, Leiden: Brill, 1972, 27. Auch Lama Govinda verbindet die Kritik an der missverstandenen Anattâ-Lehre mit der Ablehnung einer entstellten Sattipatthâna-Praxis, die er besonders in der burmesischen Tradition verkörpert sieht (Lama Govinda, *Schöpferische Meditation und multidimensionales Bewusstsein*, Freiburg i. B.: Auum-Verlag, 1976, 137-143 und 150-157).

¹⁰⁸ Yoshinori Takeuchi, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*, 28.

kritisiert wurde. Eine detaillierte Monographie zu den diesbezüglichen innerbuddhistischen Diskussionen ist noch ein Desiderat der Forschung.

Zusammenfassung

Der im Hauptteil dieser Arbeit präsentierte Überblick über die Geschichte des westeuropäischen Persondenkens und die Rezeption personaldialogischen Denkens in der Kyôto-Schule sollte, ebenso wie die folgenden Abschnitte über *attâ* und *anattâ* im Palikanon, den frühbuddhistischen Reduktionismus und die innerbuddhistische Kritik daran, zeigen, dass das buddhistisch-christliche Gespräch sich heute nicht mehr mit einer holzschnittartigen Gegenüberstellung von Personalität hie und Apersonalität da begnügen kann, da beide Seiten in sich zu vielfältig sind und die Grenzen zwischen ihnen sich bei genauerer Betrachtung an einigen Stellen als durchlässig erweisen.

Der substantialistische Personbegriff boethianischer Prägung, der, wie gezeigt, auch in der innereuropäischen Diskussion nicht unkritisiert blieb und in steter Spannung zum relationalem Person-Denken steht, ist von den Grundlagen des buddhistischen Menschenbildes am weitesten entfernt und wird dementsprechend von buddhistischer Seite abgelehnt, soweit man sich auf ihn bezieht. Auch ein allein am cartesianischen *ego cogito* orientierter Personbegriff wird sich buddhistische Kritik gefallen lassen müssen, die darin ein illusionäres Selbstverständnis des Menschen am Werk sieht, gegen das sich der Anattâ-Begriff wendet. Der Auffassung der Person als *esse morale* entsprechen dagegen die vielen Stellen des Pali-Kanons, die in einer für ihre Zeit wohl einmaligen Weise die moralische Freiheit des Menschen betonen. Von dort aus argumentierend dürfte es für eine buddhistische Ethik kein Problem mit dem Personbegriff der Allgemeinen Menschenrechts-Erklärung geben.

Man mag den empiristischen Reduktionismus für eine Sackgasse halten, unleugbar ist jedenfalls, dass er eine heute wieder erstaunlich lebendige Tradition darstellt. Im Buddhismus gibt es subtile Philosophien, die dieser westlichen Richtung des Person-Verständnisses in vielem ähneln, aber im Buddhismus selbst nicht unwidersprochen geblieben sind. Die Frage nach dem Verhältnis von buddhistischem und empiristisch-westlichem Reduktionismus führt heute in der angloamerikanischen Philosophie zu fruchtbaren Diskussionen.

Der personal-dialogische Personbegriff steht vom Ansatz her dem buddhistischem Beziehungsdenken nahe. Er wurde von der Kyôto-Schule mit budhistischen Begriffen wie "Form", "Leere", "wechselseitige Durchdringung" und "Nicht-Selbst" interpretiert und zu einem zenbuddhistischen Personbegriff umgestaltet. Diese zenbuddhistische Rezeption fand wiederum im christlichem Person-Denken eine positive Resonanz. Der Anâtta-Gedanke lässt sich als Kritik am theoretischen bzw. praktischen Anhaften an der Person und Anleitung zur existentiellen Selbstlosigkeit gut mit dem dialogischen Person-Denken vereinbaren, was sich auch an Lynn de Silvas Anattâ-Pneuma-Anthropologie zeigen lässt.

Differenzierungen sind immer mühsam, aber sie lohnen sich, denn die Auflösung monolithischer Meinungsblöcke macht verborgene Zusammenhänge und Verwandtschaften sichtbar, lässt die Unterschiede mit größerer Tiefenschärfe sehen und regt alles in allem dazu an, im Gespräch zu bleiben. Auf den ersten Blick weit voneinander Entferntes beginnt sich wechselseitig zu erhellen. Die Begriffe Person und Anattâ können heute zu Quellen unseres Verständnisses des Menschseins werden, die sich gegenseitig vertiefen und läutern.

Philosophie, Phänomenologie und Hermeneutik der Werte
Philosophy, Phenomenology and Hermeneutics of Values
Philosophie, Phénoménologie et Herméneutique des Valeurs

Reihe des Instituts für Axiologische Forschungen
Herausgegeben von Yvanka B. Raynova

Band 2



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Yvanka B. Raynova
Susanne Moser
(Hrsg.)

**Das integrale
und das gebrochene Ganze**

Zum 100. Geburtstag von Leo Gabriel



PETER LANG

Europäischer Verlag der Wissenschaften

2005