

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Existentialistischer Dhamma:
Ñāṇavīra Theras (1920–1965) *Notes on Dhamma* und die
Herausbildung des Existentialistischen Theravāda“

verfasst von / submitted by

Simon Adam Lenhart, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the
degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears
on the student record sheet:

A 066 800

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Religionswissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. MMMMag. Dr. Lukas Pokorny, MA

*otiṇṇomhi jātiyā jarāya maraṇena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi
upāyāsehi, dukkhotiṇṇo dukkhapareto, appeva nāma imassa kevalassa
dukkhakkhandhassa antakiriya paññāyethā (MN I 192)*

Ich bin bedrängt vom Geborenssein, vom Altern, vom Sterben, von
Kümmernissen, Klagen, Schmerzen, Trübsalen und Bedrückungen,
bedrängt vom Leiden, vom Leiden verfolgt. Es muss doch ein Ende dieser
ganzen Masse an Leiden erkannt werden können.

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG

KAPITEL 1: EINLEITUNG

1.1 Vorhaben	1
1.2 Verortung der Arbeit, Methodik und Reflexion der eigenen Position	3
1.3 Formale Anmerkungen	8

KAPITEL 2: LEBEN UND WERK ÑĀṄAVĪRAS IM KONTEXT

2.1 Das Leben Ñāṇavīra Theras	10
2.1.1 Die frühen Jahre in England	10
2.1.2 Krieg und Kontakt mit dem Dhamma	12
2.1.3 Śrī Laṅkā	15
2.1.4 Lebensende	21
2.2 Protestantischer Buddhismus und der buddhistische Modernismus	24
2.3 Die <i>Notes on Dhamma</i>	28

KAPITEL 3: EXISTENTIALISMUS, PHÄNOMENOLOGIE UND DHAMMA

3.1 Existentialismus und Phänomenologie	35
3.2 Ñāṇavīra Theras Rezeption des Existentialismus und der Phänomenologie für seine Hermeneutik der Pāli <i>suttas</i>	41
3.3 Ñāṇavīra Theras Kritik an Wissenschaft und Mystik	46
3.4 Doktrinelle Themen	58

3.4.1 Phänomenologie/Ontologie: <i>viññāṇa, nāma, rūpa, mano, dhamma, citta, saññā</i>	58
3.4.2 Abhängigkeit (Bedingtheit): <i>paṭiccasamuppāda, saṅkhāra, anicca, cetanā</i>	60
3.4.3 Ethik: <i>kamma</i>	63
3.4.4 Subjektivität vs. Identität: <i>attā, mama, sakkāya, phassa, na ca so, paramattha sacca</i>	64
3.4.5 Transzendenz: <i>atakkāvacara, bala, nibbāna</i>	67

KAPITEL 4: REZEPTION UND AKTUELLE ENTWICKLUNGEN

4.1 Die Rezeption der <i>Notes on Dhamma</i> in der Theravāda-Gemeinschaft	69
4.2 Existentialistischer Dhamma	77

KAPITEL 5: RÉSUMÉ

5.1 Merkmale des Existentialistischen Theravāda	85
5.2 Ausblick	87

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	90
----------------------------------------	----

LITERATURVERZEICHNIS	91
---------------------------------------	----

ZUSAMMENFASSUNG	99
----------------------------------	----

ABSTRACT	100
---------------------------	-----

DANKSAGUNG

Im Zuge der Entstehung und Beendigung dieser Arbeit bin ich mehreren Personen zum Dank verpflichtet. Allen voran meinem Betreuer Prof. Lukas Pokorny, der mir nicht nur das Vertrauen und die Freiheit schenkte, mit dieser vielleicht ein wenig unkonventionellen Arbeit meinen eigenen Weg zu gehen, sondern mir immer prompt und hilfreich in Rat und Tat zur Seite gestanden ist.

Ebenso gebührt meinem guten Freund Patrick Zeitlhuber, MA Dank. Die zahlreichen Gespräche mit ihm haben diese Arbeit nicht nur inhaltlich befördert, sein geschultes Auge konnte mich auch auf so manche Unzulänglichkeit hinweisen, die sich in den formalen Aspekten der Arbeit, zweifelsohne durch meine eigene Nachlässigkeit, eingeschlichen hatte.

Dank möchte ich auch meinen Freunden und Kollegen Dr. med. univ. Konstantin Brockhausen, MA sowie Constantin Bauer, BA und Sabrina Koselka, BA BA aussprechen. Ihre Freundschaft und Gegenwart war ein steter Quell der Motivation und Fröhlichkeit.

Zuletzt möchte ich meiner Mutter Ulrike Lenhart danken, die verstarb, während diese Arbeit geschrieben wurde. Ich danke ihr für ihre kompromisslose Liebe und ihren Glauben an den Wert geistiger Entfaltung, den sie an mich weitergab. Ihr sei diese Arbeit gewidmet.

KAPITEL 1

EINLEITUNG

1.1 VORHABEN

In der vorliegenden Arbeit möchte ich die *Notes on Dhamma* des gebürtigen Engländers Ñāṇavīra Thera (Harold Edward Musson, 1920–1965), der von 1948 bis 1965 als Bhikkhu in der Theravāda-Tradition des Buddhismus in Śrī Laṅkā (damals Ceylon) lebte und wirkte, einer ersten größeren akademischen Sichtung und Verortung unterziehen. Dies erscheint mir zunächst deshalb angebracht, da es seit dem Erscheinen der *Notes on Dhamma* im Jahre 1963, die als primäre Quelle für Ñāṇavīra Theras Dhamma-Verständnis angesehen werden können, ein langsam, aber stetig wachsendes Interesse an seiner darin dargelegten Interpretation des Buddhaddhamma in der Theravāda-Tradition gibt. Dieses Interesse ist vornehmlich in einer jüngeren Generation westlicher Theravāda-Konvertiten zu bemerken, die in Ñāṇavīra Theras Interpretationsansatz eine vielversprechende Alternative zur orthodoxen – d. h. vor allem kommentariellen – Theravāda-Exegese zentraler in den *sutta*-Schriften des Theravāda-Tipiṭaka enthaltenen doktrinellen Themen sehen. Ebenso ist eine Auseinandersetzung, teils annehmender, teils eher ablehnender Natur, mit der Person Ñāṇavīra Theras und seiner doktrinellen Position sowohl in der westlichen, wie auch östlichen Theravāda-Tradition seit der Publikation seines Hauptwerkes, der oben genannten *Notes on Dhamma*, und umso mehr seit der Veröffentlichung seiner gesammelten Werke greifbar. Dies fällt mit der bisherigen Abwesenheit einer akademischen Auseinandersetzung mit dem Werk und Denken Ñāṇavīra Theras als Novum doktrineller Entwicklungen in der Theravāda-Tradition des Buddhismus zusammen. Mit dieser Arbeit möchte ich einen ersten Schritt setzen, diese Lücke nach und nach zu schließen. Sie soll Interesse an der Person und dem interpretativen Ansatz Ñāṇavīra Theras sowie an den durch seine Schriften angestoßenen Entwicklungen als einem umfangreichen Feld religionswissenschaftlicher bzw. Theravāda-spezifischer Forschung wecken.

Ich versuche in dieser Arbeit zunächst viererlei zu leisten. Unter der Voraussetzung, die derzeit verfügbaren primären und sekundären Quellen zu Ñāṇavīra Thera und seinem Denken zusammengetragen zu haben, möchte ich sein Leben und Werk zunächst vor dem Hintergrund des Theravāda-Buddhismus, insbesondere der Strömung des Buddhistischen Modernismus im Śrī Laṅkā des 20. Jahrhundert, kontextualisieren (KAPITEL 2) sowie Ñāṇavīra Theras Hauptwerk, die *Notes on Dhamma*, einer genaueren Betrachtung unterziehen. Im Anschluss (KAPITEL 3) wende ich mich der für Ñāṇavīra besonders charakteristischen und bis dahin einzigartigen Verbindung von phänomenologischem und existentialistischem Gedankengut mit den Inhalten der *sutta*-Texte des Pāli-Kanons zu, indem ich ersteres als Methode und Grundlage für sein Verständnis der letzteren bestimme. Ebenso skizziere ich dort systematisch die in den *Notes* enthaltenen doktrinellen Themen, indem ich die darin erläuterten Pāli-Lemmata, in welchen Ñāṇavīra Thera sein phänomenologisch-existentialistisch vorgeprägtes Verständnis der Pāli-Texte entfaltet, nach Themengebieten gruppiert vorstelle. Im anschließenden Teil (KAPITEL 4) fasse ich die Rezeption der *Notes on Dhamma* in der Theravāda-Gemeinschaft seit deren Erscheinen zusammen. Ich zeige darin Ñāṇavīra Theras Einfluss auf die bereits genannte Generation vor allem junger Theravāda-Bhikkhus auf, beschreibe die dort derzeit stattfindenden Entwicklungen und weise abschließend (KAPITEL 5) Charakteristika des sich des derzeit herausbildenden Existentialistischen Theravāda aus sowie auf mögliche zukünftige Aspekte der akademischen Auseinandersetzung mit Ñāṇavīra Theras Leben und Werk aus religionswissenschaftlicher Perspektive hin. Da diese Arbeit vor allem Erstlings- und Überblickscharakter hat, kann sie nicht im Geringsten Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung ihres Themas erheben. In Anbetracht des Umfangs von Ñāṇavīras Werk, der Bandbreite der darin behandelten Themen sowie der Fülle der derzeit stattfindenden Entwicklungen kann sie allenfalls Schlaglichter auf einzelne Aspekte seines Werkes und dessen Wirkung werfen, von denen jedes im Grunde ein eigenes weiteres Forschungsfeld aufdeckt. Ich versuche allerdings, die von mir ausgewählten Themenbereiche in mir derzeit möglicher und ihnen angemessener Tiefe zu behandeln. Selbstverständlich liegen jedwede Mängel dieser Arbeit in meiner persönlichen Verantwortung.

1.2 VERORTUNG DER ARBEIT, METHODIK UND REFLEXION DER EIGENEN POSITION

Mein Anliegen in dieser Arbeit ist zum Ersten ein deskriptiv-hermeneutisches. Da ich das Thema zunächst historisch-deskriptiv erfasse, ist sie dem Bereich der religionsgeschichtlichen Forschung der Religionswissenschaft zuzuordnen, innerhalb dessen dem der speziellen Religionsgeschichte, da sie sich mit einem Mikrobereich Theravāda-spezifischer jüngster doktrinellem Entwicklungen befasst. In der Darstellung der doktrinellen Zusammenhänge in KAPITEL 3 hat sie jedoch systematischen Charakter und kann daher zum Zweiten auch systematisierend genannt werden. Dabei möchte ich allerdings unter „systematisierend“ keine typologischen Zuordnungen im Sinne eines religions-phänomenologischen Ansatzes verstanden wissen.¹ Es geht mir vielmehr darum, die Ñāṇavīra Theras Dhammainterpretation immanenten – d. h. strukturellen – Zusammenhänge und logischen Verbindungen nach Themen gruppiert und logisch geordnet darzustellen², die Rezeption der *Notes* seit ihrem Erscheinen zusammenzufassen sowie die sich derzeit in Formation befindliche Herausbildung einer neuen exegetischen Theravāda-Strömung zu skizzieren.

Für die Darstellung der in den *Notes* enthaltenen Themenbereiche orientiere ich mich zunächst an den dem Material innewohnenden Abstraktionsmöglichkeiten, die mir aus diesem in einem systematisch-hermeneutischen Lesen entgegneten sowie an den von Ñāṇavīra Thera selbst in seinem Werk hergestellten Referenzen. Dazu ist selbstverständlich eine gewisse sachorientierte Distanz gefordert. Ich nehme diese allerdings nicht ausschließlich aus Gründen eines Anspruches höchstmöglicher Objektivität, Wertneutralität und Distanz der Religionswissenschaft ein, sondern deshalb, da sich Zusammenhänge und Bezüge erst aus der Entfernung erschließen lassen. Objektivität in der Religionswissenschaft, der angeblich mögliche „*god's eye view*“ bzw. der „*view from nowhere*“, ist in den letzten Jahren einer umfassenden Kritik unterzogen worden, der ich mich in großen Teilen

¹ Zur Verbindung bzw. Vereinheitlichung des religionsgeschichtlichen und des religionsphänomenologischen, d. h. systematisierenden, Ansatzes in der Religionswissenschaft siehe Figl 1985.

² Siehe hierzu die methodologischen Überlegungen in Rupp 1978: 91–92 und 94.

anschließe.³ Dies scheint mir über die Dekonstruktionsüberlegungen in Bezug auf Objektivität in der Religionswissenschaft hinaus auch eine aus der Natur der Sache herrührende Rechtfertigung zu erfahren. Ñāṇavīra Theras Methode der Auslegung der Pāli-Texte ist grundlegend von zwei großen Strömungen der abendländischen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts. geprägt, jenen der Phänomenologie und des Existentialismus, deren Blickrichtung Ñāṇavīra als „*a vertical view, straight down into the abyss of [one's, S.A.L.] own personal existence*“ (NoD: X) beschreibt. Sein gesamtes Werk, allen voran die *Notes on Dhamma*, um die es in dieser Arbeit vornehmlich geht, trägt jenen phänomenologisch-existentialistischen Charakter. Das bedeutet, dass es stets von der Motivation getragen ist, dasjenige beschreibend und erhellend zu erfassen, was sich im je eigenen Erleben und Dasein, dem es als solches immer um es selber geht, von sich selbst her zeigt. Ein Text, der einen „*vertical view*“ voraussetzt und dessen grundlegendes Anliegen der Autor selbst als einen „*exclusive concern with right and wrong ditṭhi*“ (NoD: 74b; siehe auch Williams 2019: 287) – d. h. ‘Ansicht’ („*view*“) oder sogar ‘Verständnis’ – bezeichnet hat, kann nicht objektiv-distanziert mit einem „*view from nowhere*“ in seinem *Inhalt* verstanden werden. Er fordert von sich aus einen subjektiven Mitvollzug und ein persönliches Mitverstehen seiner Thematik.

Ebensowenig kann die *horizontale* bzw. geschichtliche Blickrichtung allein, die einen Text vornehmlich als Produkt seiner Zeit und seines Ortes erfasst, einen solchen persönlichen Mitvollzug gewährleisten. Ich würde den Blick dieser Arbeit daher im Sinne einer hermeneutischen Perspektive, die starke Ähnlichkeiten zur „*dritten Perspektive*“ Geertz (vgl. Geertz 2013: 293) aufweist, als einen *diagonalen* bezeichnen, der sowohl die historisch-zeitliche Situiertheit des Textes, als auch dessen phänomenologisch-existentialistischen Aspekte im Blick zu halten versucht. Kinsella (vgl. 2006: §43-46) bezeichnet dies auch als einen „*metaxological approach*“, der zwischen Polaritäten vermittelt und einen kritischen hermeneutischen Ansatz der Forschung fruchtvoll erweitern kann.

³ Siehe hierzu den Überblick mit gendertheoretischem Fokus in Heller 2010. Ñāṇavīras persönliche Kritik der szientistischen Objektivität ist ebenfalls Gegenstand eines Abschnittes dieser Arbeit (siehe KAPITEL 3.3).

Die von mir in dieser Arbeit erarbeiteten Darstellungen sollen sich im Sinne einer „partizipatorischen Hermeneutik“ der Texte Nāṇavīras sowie der von ihnen angestoßenen Entwicklungen ergeben, der als methodische Komponente ein „emphatisches Einlassen und persönliches Interesse in Bezug auf die eigenen Studien“ beiliegt (Heller 2010: 144).⁴ Dieses emphatische Einlassen ist zum Teil durch meine persönliche langjährige Beschäftigung mit dem Schriftwerk Nāṇavīras und meinem eigenen existenziellen Interesse an buddhistischen Konzepten und Methoden vorgeprägt. Ich bin mir als Forschender in Bezug darauf der Möglichkeit einer daraus resultierenden Voreingenommenheit gewahr. Persönlich findet meine Erforschung buddhistischer Themen immer im Spannungsfeld zwischen privat-existentialen und öffentlich-akademischen Interesse statt. Ich halte hier allerdings eine Polarisierung, wie sie nur allzu oft mit Vorstellungen von angeblich möglicher Objektivität verbunden ist, für wenig zielführend. Basis jedweder Forschung ist die forschende Person, die als lebendiger Mensch Wissenschaft immer nur als *einen* Bereich ihrer prinzipiell nicht zerteilbaren Lebenswirklichkeit betreibt. Trotzdem muss anerkannt werden, dass nicht in allen Lebensbereichen die gleichen diskursiven Regeln gelten und wir nicht in allen Bereichen mit der gleichen Stimme sprechen. Ich schließe mich hier Huffords (1999: 301–302) Überlegungen zur kontextsensitiven Unterscheidung von *personal voice* und *scholarly voice* an, die zwei Facetten des Phänomens menschlicher *multivoicedness* darstellen. Im Kontext dieser Arbeit versuche ich, den Sprachduktus durch eine *scholarly voice* geprägt zu halten, ohne ein „emphatisches Einlassen und persönliches Interesse“ preiszugeben. Kritische und methodisch disziplinierte Subjektivität unter Enthaltung der Wahrheitsfrage soll das Prinzip sein. Der hermeneutische Ansatz, den ich verfolge, ist dabei durch fünf Aspekte gekennzeichnet (vgl. Kinsella 2006):

(1) Zunächst sucht er Verständnis und weniger Erklärung des Textes. Dieses Verständnis ereignet sich in der dialektischen Verschmelzung des sich stets weiter verschiebenden Horizontes meiner persönlichen den Text befragenden Gegenwart, die konstitutiv geprägt ist von nie ganz einholbaren Vorannahmen und Prägungen, die Teil meiner Situiertheit in einem kontingenten historischen Kontext sind, mit

⁴ Vgl. auch Williams 2019: 288, der dies als eine „*reflexive attention to the meaning of the text in relation to my experience*“ benennt

dem projizierten Horizont der geschichtlichen Konzepte und Ideen des behandelten Textes (vgl. Kinsella 2006: §9–§10; Kinsella nimmt hier Bezug auf Gadammers hermeneutisches Konzept der Horizontverschmelzung). Da keine solche Horizontverschmelzung permanent und endgültig sein kann, kann auch das Ziel dieser Arbeit nur darin bestehen, eine Ebene von Verständnis zu erlangen, die eine ausreichende Basis für eine zukünftige Konversation über ihr Thema bietet sowie als möglicher Ausgangspunkt weiterer Forschung fungieren kann.

Wahres Verstehen ereignet sich dort, wo der Inhalt eines Textes sich wahrlich zu eigen gemacht wird (vgl. ebd.: §11). Wie bereits erwähnt, bedeutet das für mein Vorhaben einen Mitvollzug der phänomenologischen und existentialistischen Gedankengänge Ñāṇavīras, ohne dabei die historische Bedingtheit derselben aus dem Blick zu verlieren. Hermeneutisches Verstehen ist darüber hinaus von integrativer Natur: In ihm wird die Bedeutung der einzelnen Elemente eines Textes gemeinsam mit den sie verbindenden Bezügen erfasst. Dieser Punkt ist für eine systematische Darstellung von Ñāṇavīras Theras Interpretation der Pāli-Texte von besonderer Relevanz, da der Text der *Notes* selbst zahlreiche solcher inneren, bereits von ihrem Autor vielfach explizierten Bezüge aufweist und von sich aus den Anspruch erhebt, ein kohärentes Gedankensystem zu bilden.

(2) Zweitens erkennt der hermeneutische Ansatz die historische Situiertheit jeglicher Interpretation an, die aufgrund ihrer speziellen Perspektive nie letztgültig sein kann. Verstehen ereignet sich nur in einem „*view from somewhere*“ (ebd.: §22) und die Verschmelzung der Horizonte von Gegenwart und Vergangenheit bewegt sich kontinuierlich in die Zukunft hinein weiter.

(3) Damit eng verbunden ist die Anerkennung, dass jedes hermeneutische Unterfangen nicht nur durch die Geschichte, sondern auch die Sprache bedingt und beschränkt ist. Außerdem bedeutet die Darlegung des Verständnisses des Inhaltes eines Textes bereits eine Übersetzung in die je eigene Sprache (vgl. ebd.: §26f.), die wiederum mit einer *persönlichen* oder eben *wissenschaftlichen Stimme* artikuliert werden kann. Hier muss allerdings die kritische Frage gestellt werden, inwieweit sich die Grundthematiken menschlicher Existenz, die ich in KAPITEL 3.1 als Schuld (Verantwortlichkeit), Zufall (Kontingenz), Tod (Sterblichkeit) und Selbst

(Personalität) bestimmen werde und die in den Erlebniskategorien der Stimmung und Intentionalität ihren primären Offenbarungsort haben, überhaupt in wissenschaftlicher Sprache fassen lassen oder ob sie nicht vielmehr jenseits der Erfassungsmöglichkeiten derselben liegen.

(4) Ein hermeneutischer Ansatz sieht darüber hinaus das Befragen seines Gegenstandes als eine Konversation mit demselben an, in der es, wie in menschlicher Konversation auch, darum geht, eine gemeinsame Sprache zwischen Text und Interpretator bzw. Interpretatorin zu finden, die ein (Sich-)Verstehen ermöglicht. Für mich bedeutet das im Kontext dieser Arbeit auch, die Inhalte der Texte Ñāṇavīras verstehend in eine Sprache zu übersetzen, die im religionswissenschaftlichen Konversationsfeld verständlich ist. Bemerkenswerterweise ist dieser Konversationscharakter der Hermeneutik in Ñāṇavīra Theras eigenen Texten evident, wenn er die *sutta*-Texte des Pāli-Tipiṭaka mit phänomenologisch-existentialistischen Denkern ins Gespräch bringt und für dieses Gespräch wiederum eine aus seinem Verständnis resultierende gemeinsame Sprache findet.

(5) Zuletzt erkennt der hermeneutische Zugang an, dass er sich aufgrund der historischen Perspektivität von Verstehen, die immer die komplexe konkrete Situiertheit des Interpretators bzw. der Interpretatorin und seiner bzw. ihrer vielfältigen Vorprägungen mit beinhaltet, mit einer gewissen Ambiguität und Unschärfe, zumindest aber immer mit einer Vorläufigkeit zufrieden geben muss, die im Abschreiten des hermeneutischen Zirkels zwar kontinuierlich reduziert, aber nie ganz beseitigt werden kann. Da das Konkrete immer komplexer ist als das Abstrakte und hermeneutisches Verstehen vom Konkreten ausgehen muss, und insofern Perspektive und Aspekt korrelierende Begriffe sind, kann eine hermeneutische Perspektive zum Zeitpunkt ihrer Anschauung immer nur Aspekte eines Textes hervorheben.

1.3 FORMALE ANMERKUNGEN

Bevor ich im kommenden Kapitel versuche, Aspekte der historischen Situiertheit des Werkes Ñāṇavīras zu beleuchten, seien mir noch ein paar formale Anmerkungen gestattet. Als primäre Quelle für mein Unterfangen dient mir die von Sāmanera Bodhesako (Robert Smith, 1939–1988) herausgegebene Zusammenstellung von Ñāṇavīra Theras *Notes on Dhamma* und seiner gesammelten Briefe nach 1960, die als *Clearing the Path (1960–1965)* (hier abgek. als CtP) 1987 in Colombo erschien und 2010 in überarbeiteter und erweiterter Auflage von Path Press Publications neu veröffentlicht wurde. Auch ihre Erstausgabe von 1987 hatte ich vorliegend. Die ebenfalls 2010 von Path Press Publications publizierte Edition von Ñāṇavīra Theras Frühwerk unter dem Titel *Seeking the Path: Early Writings (1954–1960) & Marginalia* (hier abgek. als StP) kommt in dieser Arbeit nur dort vor, wo sie von mir als für in den *Notes* enthaltene Punkte erhellend empfunden wurde. Da Ñāṇavīra seine Briefe nach 1960 als „*something of a commentary to the Notes*“ bezeichnet hat (CtP: 292), ziehe ich sie dort hinzu, wo sie sich für die in den *Notes* behandelten Thematiken als klärend erweisen. Sämtliche primären und sekundären Quellen werden von mir im Text referenziert. Unter Letzteren sei bezüglich Ñāṇavīra Theras Leben und der Rezeption seines Werkes vor allem die von Bhikkhu Hiriko (Primož Korelc) verfasste Biographie *The Hermit of Būṇḍala: Biography of Ñāṇavīra Thera and reflections on his life and work* hervorgehoben, die ich in der zweiten erweiterten Auflage aus dem Jahr 2019 verwende. Es handelt sich dabei um die erste umfassende Darstellung des Lebens Ñāṇavīra Theras und sie enthält zahlreiches hilfreiches Material sowie zuvor noch nicht veröffentlichte Schriftstücke Ñāṇavīras. Für die Nachzeichnung der gegenwärtigen Entwicklungen berufe ich mich vor allem auf Online-Quellen, wie sie etwa durch die Website der Path Press (<https://pathpress.org>) und Path Press Publications (<http://www.pathpresspublications.com/en/page/home>) zugänglich sind. Informationen zur slowenischen Einsiedelei Samaṇadīpa konnte ich überdies während eines zweiwöchigen Besuches im September 2020 und in Gesprächen mit Hiriko Bhikkhu einholen.

Für die Referenzierung der *Notes on Dhamma* verwende ich die Ausgabe von Path Press Publications aus dem Jahre 2009. Sie bildet die endgültige von ihrem Autor beabsichtigte Form ab (siehe CtP: 548 und 2.2, S. 30 dieser Arbeit). Es sei ebenfalls darauf hingewiesen, dass das Gesamtwerk Ñāṇavīra Theras auf der „*Ñāṇavīra Thera Dhamma Page*“ unter <https://nanavira.org> frei zugänglich ist.

Das vierte Kapitel der *Notes*, „*FUNDAMENTAL STRUCTURE*“, kommt im Rahmen dieser Arbeit nicht vor, da Ñāṇavīra es inhaltlich für seine Interpretation des Dhamma als nicht besonders relevant erachtete. Eine Studie der Originalität und philosophischen Relevanz der dort präsentierten Gedankengänge sind nichtsdestotrotz ein Desideratum. Übersetzungen aus dem Pāli, sofern nicht anders angegeben, stammen von mir. Ich referenziere die Pāli-Texte jeweils, wie im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt, in der Ausgabe der Pali Text Society (PTS) unter Angabe von Band und Seitenzahl, im Falle des Dhammapada durch Angabe der Strophenummner. Abkürzungen der Pāli-Texte gelten entsprechend dem Abkürzungsverzeichnis nach Helmer Smith in den Epilegomena des Critical Pali Dictionary. Weiters habe ich mich dazu entschieden, alle Pāli-Begriffe kursiv zu setzen, mit Ausnahme von Eigennamen und solchen, die in autoritativen Wörterbüchern deutscher Sprache zu finden sind (wie z. B. „Buddha“ und „Bhikkhu“).

KAPITEL 2

LEBEN UND WERK ÑĀṄAVĪRAS IM KONTEXT

In diesem Kapitel möchte ich das Leben und Werk Ñāṇavīra Theras in seinen geschichtlichen Kontext setzen. Dabei zeichne ich zunächst wesentliche Stationen seines Lebens nach und werfe ein Licht auf den monastischen Kontext der Island Hermitage in Dodanduwa, Śrī Laṅkā, in dem Ñāṇavīra seine klösterliche Ausbildung als Theravāda-Bhikkhu erhalten hat (2.1). Anschließend versuche ich, das Denken des Autors vor dem Hintergrund der Axiome des Protestantischen Buddhismus einzuordnen, da dieser als Strömung des Buddhistischen Modernismus in Śrī Laṅkā auf Ñāṇavīra eingewirkt haben könnte (2.2). Abschließend gehe ich gesondert auf das Hauptwerk Ñāṇavīras, die *Notes on Dhamma*, ihre Entstehung sowie ihre Form und ihren Stil ein (2.3).

2.1 DAS LEBEN ÑĀṄAVĪRA THERAS

2.1.1 DIE FRÜHEN JAHRE IN ENGLAND

Ñāṇavīra Thera wurde am 5. Januar 1920 als Harold Edward Musson in einer Militärbaracke in Aldershot, Hampshire, England, geboren. Sein Vater, Edward Lionel Musson, Captain des 1st Manchester Regiments, war zu jener Zeit dort stationiert, wo er mit seiner Frau Laura Emily Musson lebte. Er hatte sie auf einem Einsatz in Britisch-Ostafrika als freiwillige Krankenschwester kennengelernt (vgl. Hiriko 2019: 30–31). Die Familie, in die Harold Musson hineingeboren wurde, war finanziell wie gesellschaftlich wohl situiert. Der Vater unterhielt Kohleminen in Wales, die einen Garant für den Wohlstand der Familie dargestellt haben dürften. Über die Kinderjahre Mussons ist nur wenig bekannt. Es ist davon auszugehen, dass er seine Eltern zwischen 1927 und 1929 auf verschiedenen Auslandseinsätzen des Vaters in Südasien begleitet haben dürfte, die diesen neben Port Blair und Maymo auch nach Rangoon im heutigen Myanmar geführt hatten (vgl. ebd.: 32). Wahrscheinlich ist, dass der junge Musson dort einen ersten, wenn auch

distanzierten Kontakt mit dem Theravāda-Buddhismus hatte. Katherine Delavenay († 2010), eine Cousine Mussons, erinnert sich seiner als eines „*sociable little boy [...] join[ing] willingly in all [...] family activities, games escapades and outings*“ (ebd.: 34). Ab 1929 besuchte Musson als Internatsschüler die St. Edmund's School in Hindhead im Südosten Englands. Seine später noch deutlicher werdende Sprachbegabung zeigte sich bereits dort an einem Interesse an Latein, für dessen Schulfach er 1930 sogar einen Schulpreis gewann (vgl. ebd.: 33).

In den frühen 30er Jahren zog die Familie in ein neues Zuhause auf dem Land, eine Villa mit den Namen Wivelrod House, die sich in der Nähe von Alton befindet. Musson verbrachte dort den größten Teil seiner Jugend, in der sich erste einzelgängerische und rebellische Tendenzen manifestierten:

Several people remembered young Harold as a rather solitary teenager, living in a duty-bound atmosphere which generated some occasional tendencies toward rebelliousness. He was noticeably inclined to introspection and contemplation.
(Hiriko 2019: 37)

Es scheint mir angebracht anzunehmen, dass der spätere Drang Ñāṇavīras nach Zurückgezogenheit und die Tendenz, sich gegen etablierte traditionelle Strukturen zu wenden, hier grundgelegt ist.

Zwischen 1933 und 1938 besuchte Harold das Wellington College, wo er als Sprössling einer Militärsfamilie dem Junior Officer Training Corps beitrug, was offenbar den Erwartungen des Vaters entsprach (vgl. ebd.: 37). Laut eigenen Aussagen hatte Musson hier eine weitere Berührung mit dem Buddhismus, da der Kaplan des College einige einschlägige Bücher übersetzt hatte und Musson zwei seiner Vorträge besuchte. Ein ernstes Interesse am Buddhismus scheint sich allerdings erst nach dem Schulabschluss 1938 im Alter von 18 Jahren während einer Sprachreise nach Italien entwickelt zu haben, wo Musson ein oder zwei Bücher zum Thema las (vgl. ebd.: 38).

Nach seiner Rückkehr aus Italien schrieb sich Musson im Oktober 1938 im Magdalene College in Cambridge ein, zunächst für Mathematik und Militärwissenschaft (*army science*), tauschte allerdings Letzteres nach einem Jahr gegen moderne und mittelalterliche Sprachen, um sich daraufhin im Italienischen zu

spezialisieren. Über die sich in dieser Zeit entwickelnden Interessen Mussons schreibt Hiriko:

His interests during the time he spent at Cambridge are noted as philosophical speculation, classical music, literature, the visual arts and mathematics. Much of this knowledge became useful in later years when he was thinking and corresponding about dhamma [...]. He later wrote that he had always preferred ideas to images. [...] It was during his years at Cambridge that Harold began to suspect the futility of life. [...] Toward the end of his university days, James Joyce's novel Ulysses exerted a powerful influence on him because it held up a mirror to the 'average sensual Western man' and showed that 'nothing matters'. (ebd.: 40)

Es zeichneten sich demnach bereits zu dieser Zeit gewisse Interessenstendenzen ab, die später das Werk Ñāṇavīras während seiner Zeit in Śrī Laṅkā entschieden und nachhaltig prägen sollten.

2.1.2 KRIEG UND KONTAKT MIT DEM DHAMMA

Nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges trat Musson im Jahre 1939 dem Senior Officer Training Corps bei und schrieb sich kurz darauf in der Territorial Royal Artillery ein, die ihm ein Jahr Aufschub zu Studienzwecken gewährte. Er verließ Cambridge im September 1940, um weitere militärische Ausbildung an verschiedenen Standorten in England zu erhalten und war ab 1941 als Übersetzer im Intelligence Corps des Second London Scottish Regiment tätig (vgl. ebd.: 41).

1941 schloss er das Studium mit dem BA ab, für welchen ihm die Zeit im Militärdienst angerechnet wurde. 1942 folgte die Beförderung zum WS/Lieutenant. 1943 brach Musson zu seinem ersten Überseeinsatz in Algerien auf, wo er ebenfalls im Geheimdienst tätig war und ab 1944 Kriegsgefangene vernahm. Musson scheint nie in Kampfhandlungen verwickelt gewesen zu sein. Sein Vater Edward starb im selben Jahr an einem Lungenabszess (vgl. ebd.).

In seiner Briefkorrespondenz berichtet der spätere Ñāṇavīra nur ein einziges Mal von den Entfremdungserfahrungen, die er während seiner Zeit im Militärdienst gemacht hatte. In einem Brief an Robert Brady vom 3. Dezember 1964 schreibt er:

Clearly you are one of those people who manage to feel and perhaps to recreate the atmosphere and associations belonging to buildings and places, and so, when you visit these places, you are able almost to take yourself back in time in a bodily way. Whatever little capacity I had in this direction (I used to enjoy travelling and visiting places) was blighted by my years in the wartime Army where, having abused my brain all day (I was in Intelligence—of which, as Huxley has pointed out, there are three kinds: human, animal, and military), I only sought (with indifferent success—my education was against me) to abuse my body all the night. Anyway, it simplified my world and brought out the issues clearly. (CtP: 461)

Seine Militärzeit findet in den Briefen insgesamt nur zweimal Erwähnung. Inwieweit Mussons Erfahrungen im Krieg zu seiner späteren Entscheidung, sein gesamtes Leben in England zurückzulassen und buddhistischer Mönch in Śrī Laṅkā zu werden, beigetragen haben, ist anhand der Briefzeugnisse nicht leicht zu eruieren. Ein Zusammenhang ist meines Erachtens in obigem Zitat angedeutet und wird auch in einem Interview nahegelegt, das Robin Maugham (1916–1981), ein Neffe des britischen Romanschriftstellers W. Somerset Maugham (1874–1965), 1965 mit Ñāṇavīra führte.⁵ Er gibt darin an, dass der Krieg seine Entscheidung Mönch zu werden „beschleunigt habe“ und dass der Krieg ihn „zur Reife gezwungen“ hätte (vgl. Batchelor 2017: 38, 66 und Hiriko 2019: 52–53).

Ende des Jahres 1945 wurde Musson, anscheinend aufgrund einer Erkrankung (vgl. Hiriko 2019: 45), von Nordafrika nach Sorrent, einer Küstenstadt am Golf von Neapel, verlegt. Er war dort ebenfalls im Geheimdienst tätig, verhörte hochrangige italienische Faschisten und analysierte strategische Informationen (vgl. ebd.: 46). Er befreundete sich dort mit dem 15 Jahre älteren Osbert Moore, mit dem er später gemeinsam nach Śrī Laṅkā reisen würde. Moore würde als Bhikkhu Ñāṇamoli einer der bekanntesten englischsprachigen Übersetzer der Pāli-Texte werden.⁶ Mit Musson verband ihn ein tiefes Interesse an westlicher Philosophie und am Buddhismus.

In jene Zeit in Sorrent fällt auch Mussons/Ñāṇavīras handfesteste und langanhaltendste Begegnung mit buddhistischem Gedankengut, die er durch ein

⁵ Es erschien 1975 in Maugham's autobiographischem Werk *Search for Nirvana*.

⁶ Für eine Beschreibung seines Lebens siehe Cardiff 1996.

Buch des italienischen Schriftstellers Julius Evola mit dem Titel *La dottrina del Risveglio*⁷ (1943) machte. Das Buch hinterließ trotz der darin geäußerten rechten und zum Teil rassistischen Positionen einen tiefen Eindruck bei Musson und Moore. Musson machte sich unverzüglich daran, das Buch ins Englische zu übersetzen. Die Übersetzung erschien 1951 bei Luzac & Co. in London unter dem Titel *The Doctrine of Awakening – A Study on the Buddhist Ascesis*.

Nach Kriegsende kehrten Musson und Moore 1946 nach London zurück und teilten sich dort eine Wohnung. Aufgrund der familiären finanziellen Absicherung musste Musson nicht arbeiten und widmete den Großteil seiner Zeit der Übersetzung von Evolas Werk. „[O]ther than this“, so Hiriko, „he had very little to do and led a bohemian existence, indulging in sensual pleasures, chain-smoking forty cigarettes a day“ (ebd.: 49). Es muss in dieser Zeit gewesen sein, dass Harold Musson sich vertieft der Literatur zuwandte und Titel wie Laurence Sternes *Tristram Shady*, T. S. Eliots *Jaques le Fataliste*, James Joyces *Ulysses*, Sartres *La nausée* sowie Huxleys *End and Means* las (siehe StP: 69 und Hiriko 2019: 51–53).

Musson und Moore erschien das Leben, das sie in England führten, zunehmend sinn- und zweckloser. Ein Gefühl, dass durch die Lektüre der oben genannten Bücher nur verstärkt worden sein musste, denn „[a]ll three books have this in common: they are busy not going anywhere“, so Ñāṇavīra zu einem späteren Zeitpunkt (StP: 69). Als Moore 1948 auf einen Artikel in der *London Times* stieß, der die von Ñāṇatiloka gegründete Island Hermitage in Śrī Laṅkā zum Thema hatte, entschieden sie, ihre wenigen Angelegenheiten in England zu regeln und schließlich hinter sich zu lassen, um Bhikkhus in der Theravāda-Tradition zu werden. Sie verließen England im Oktober und erreichten ihr Ziel Śrī Laṅkā im November 1948, dem Jahr der Unabhängigkeit der Insel von den britischen Kolonisatoren (vgl. Hiriko 2019: 52–53 und Batchelor 2017: 38).

⁷ Für eine Zusammenfassung der Hintergründe, die Evola zum Verfassen dieses Buches geführt haben siehe Batchelor 2017: 32–37.

2.1.3 ŚRĪ LAṆKĀ

In Colombo angekommen zog es sie zunächst zum 1901 gegründeten Vajirārāma(ya) Vihara, wo man die westlichen Neuankömmlinge zur Island Hermitage weiterempfahl, die eng mit Vajirārāmaya affiliert ist. Sie trafen dort am 15. Januar 1949 ein (vgl. Hecker 1995: 252).

Die Island Hermitage war 1911 von Ñāṇatiloka Mahāthera (1878–1957) in Dodanduwa auf einer Laguneninsel ca. 60 km südlich von Colombo gegründet worden (vgl. Hecker 1995: 39 und Hiriko 2019: 56). Ñāṇatiloka hatte 1903 in Burma ordiniert und sich dort dem Studium des Pāli gewidmet, das er sich, neben der Literatur des *abhidhamma*, nach eigenen Aussagen selbst angeeignet hatte (vgl. Hecker 1995: 21 und 23). Musson und Moore lebten zunächst drei Monate als *upāsakas* (Laien) auf der Insel und wurden am 24. April 1949 von Ñāṇatiloka als *sāmaṇeras* (Novizen) aufgenommen. Ein Jahr darauf empfangen sie die Vollordination (*upasampadā*) als Bhikkhus im Vajirārāma Vihāra in Colombo. Harold Musson erhielt den Mönchsamen Ñāṇavīra, ‘Held der Erkenntnis’, Osbert Moore den Namen Ñāṇamoli, ‘Gipfel der Erkenntnis’. Es schien Ñāṇatiloka sehr daran gelegen zu sein, Mönchen auf der Island Hermitage einen Lebensstil zu ermöglichen, der seinen Vorstellungen der Lebensumstände zur Zeit des Buddha und der ersten Mönche bestmöglich entsprach. Dieser sich von den meisten der etablierten Klöster Śrī Laṅkā unterscheidende Lebensstil kommt auch auf poetische Weise in einem Gedicht zum Ausdruck, das vom tamilischen Dichter Tambamittu anlässlich eines Besuches der Island Hermitage verfasst wurde. Er nimmt darin ebenso auf die Internationalität der Hermitage Bezug:

[...] *From Europe and England strangers have come,*

Seeking knowledge and peace, without surcrease;

And two of them friends, Nyanavira, Nyanamoli.

[...] *This place is the fulfilment of all sense.*

Here, an ancient Indian way of life is born.

(zitiert nach Hiriko 2019: 61)

Ñāṇatiloka unterrichtete Ñāṇamoli und Ñāṇavīra selbst im Pāli, das alle seine Schüler zu lernen hatten:

It was his established standard to instruct his pupils for six to nine months. Thereafter he let them pursue their studies and meditation practice on their own, and was prepared to help and support them when needed. (Hiriko 2019: 60)

Ñāṇavīras frühe Studien wurden jedoch jäh unterbrochen, als sich Laura Musson, Ñāṇavīras Mutter, im Dezember 1949 in Colombo einschiffte. Sie hatte die Absicht, ihren einzigen Sohn nach England zurückzuholen. Mutter und Sohn trafen sich im Vajirārāma in Colombo, doch Mrs. Musson gelang es nicht, den Mönch zu einer Rückkehr nach London zu bewegen. Laura Musson soll, als sie von der Entscheidung ihres Sohnes erfuhr, einen Schlaganfall erlitten haben, der nach ihrer Rückkehr in einer völligen Amnesie resultiert haben soll (vgl. ebd.: 64). Sie starb im September 1951. Aus den Briefen geht nicht hervor, inwieweit der Tod seiner Mutter Ñāṇavīra emotional bewegt haben könnte. Einen Brief seiner Tante, der ihm die Nachricht über ihr Verscheiden zutrug, beantwortete er sanft und distanziert, den Wunsch äußernd, dass sie sich nun „an einem glücklicheren Ort befinden möge“ (vgl. Hiriko 2019: 65).

Ñāṇavīra widmete sich von nun an hauptsächlich intensiver Meditation zur Erlangung der meditativen Vertiefungen (*jhāna*). Durch langes Sitzen auf hartem Boden wurde der Ischiasnerv der rechten Beines beschädigt, was eine Lähmung zur Folge hatte, die auch nach einer Behandlung mit konzentriertem Vitamin B nicht gänzlich verschwand. Darüber hinaus zog er sich kurz nach seiner Ankunft in Śrī Laṅkā Typhus sowie eine Amöbenruhr zu. Letztere sollte ihn bis zu seinem Lebensende 1965 immer wieder plagen und ihm die Praxis der Meditation deutlich erschweren und zeitweise sogar verunmöglichen.

Durch andauernde Krankheit beeinträchtigt, wandte sich Ñāṇavīra vermehrt dem Studium der Pāli-Texte und ihrer Kommentare (*atthakathā*) zu, was nach Hiriko (2019: 67) neben dem Studium des *vinaya* eine gängige Praxis auf der Island Hermitage gewesen sein soll. Je vertrauter er mit dem Lehrreden des *suttapīṭaka* wurde, desto mehr begannen sich jedoch Zweifel für Ñāṇavīra an der interpretativen Autorität der Kommentartexte und ihrer Richtigkeit zu regen, da er

zunehmend auf Widersprüche stieß. Zweifel betrafen neben der Literatur des *abhidhamma* vor allem die von der Tradition in hohen Ehren gehaltene Kommentarwerke: den *Visuddhimagga*, der von Ñāṇamoli ins Englische übersetzt wurde, die *Milindapanñhā* und den *Paṭisambhidāmagga* sowie die parakanonischen *aṭṭhakathā*-Texte (vgl. ebd.: 84–86, Williams 2019: 283 und CtP: 251). Jene Texte böten „*an explanation of the Buddha’s Teaching that satisfies the immature thinker, who, thinking that he understands what he does not understand, remains a puthujjana* [‘eine gewöhnliche Person’, Unterstreichung im Original, Anm. S.A.L.]“ (StP: 521). Im Vorwort der *Notes on Dhamma* findet sich eine Auflistung jener Texte, die Ñāṇavīra als authentische Repräsentation der Buddha-Lehre erachtete:

These books of the Pāli Canon correctly represent the Buddha’s Teaching, and can be regarded as trustworthy throughout. (Vinayaṭṭakā:) Suttavibhaṅga, Mahāvagga, Cūlavagga; (Suttapiṭaka:) Dīghanikāya, Majjhimanikāya, Saṃyuttanikāya, Aṅguttaranikāya, Suttanipāta, Dhammapada, Udāna, Itivuttaka, Theratherīgāthā. (The Jātaka verses may be authentic, but they do not come within the scope of these Notes.) No other Pāli books whatsoever should be taken as authoritative; and ignorance of them (and particularly of the traditional Commentaries) may be counted a positive advantage, as leaving less to be unlearned. (CtP: 3 = NoD [IX])

Selbige Liste ist auch in einem Brief an den leitenden Bhikkhu der Island Hermitage enthalten, den Ñāṇavīra mit der Aufschrift „*To be opened in the event of my death*“ versehen hatte. Der Brief drückt in einem klaren, vom Autor verfassten Pāli dessen angebliche Errungenschaft von *sotāpatti* aus, dem „Eintritt in den Strom“, der ersten von vier im den Schriften des Pāli-Kanons beschriebenen Stufen auf dem Weg zum Erwachen. Sie ist dort noch mit der Ergänzung versehen:

No other books whatsoever can be trusted. Leaving aside Vinaya seek the meaning of these books in your own experience. Do not seek their meaning in any other books: if you do you will be misled. (ebd.)

Ñāṇavīra spricht hier die Voraussetzung einer subjektiven Grundhaltung gegenüber den *suttas* an, die seines Erachtens für ein Verständnis derselben am nutzbringendsten sei (siehe 3.2 und 3.3). Auf der Suche nach einer Methode, die Ñāṇavīra und Ñāṇamoli zu einem nachhaltigen und effektiven Verständnis der *suttas* bringen könnte, wandten sich die beiden Mönche zusätzlich vermehrt der

Lektüre westlicher Philosophen zu, vor allem jener, die in ihren Werken eine existentialistische und/oder phänomenologische Denkweise verfolgen. Wann genau die beiden Mönche begannen, existentialistisch-phänomenologische Philosophie und die Pāli-*suttas* ins Gespräch zu bringen, ist nicht genau festzumachen. Ein reger Austausch von Gedanken ist in Ñāṇavīras Briefen an Ñāṇamoli ab dem Mai 1957 greifbar (siehe StP: 23). Es ist jedoch davon auszugehen, dass eine Beschäftigung mit existentialistischem und phänomenologischem Gedankengut viel früher begonnen hatte. Die Korrespondenz hielt bis zum Tod Ñāṇamolīs im Jahre 1960 an.

Ab 1954, nach fünf Jahren auf der Island Hermitage, begann Ñāṇavīra nach dem Ablauf des *nissaya*, der im Vinaya festgelegten Zeit der Abhängigkeit von einem Lehrer, auf der Suche nach einem geeigneten Ort für die Praxis verschiedene monastische Lokalitäten Śrī Laṅkāś zu erkunden. Er fand ihn 1955 mit der Hilfe von Hilton Perera, der zum Haupt-*dāyaka* (Spender) Ñāṇavīras werden sollte, in der Region Hambantota im Süden der Insel, wo das Klima trockener und für Ñāṇavīra angenehmer war. Nachdem Ñāṇavīra dort eine gewisse Zeit in einer Höhle gelebt hatte, entschied er 1957 gemeinsam mit Perera im Wald hinter dem Dorf Būṇḍala eine Ziegelstein-*kuṭi* (Mönchshütte) mit einem überdachten Weg für die Gehmeditation errichten zu lassen. Er sollte dort bis zu seinem Tod 1965 bleiben. Sie ist Entstehungsort der *Notes on Dhamma* (vgl. Hiriko 2019: 73–81).

In der Abgeschlossenheit der Waldhütte setzte Ñāṇavīra sowohl seine meditativen Übungen, als auch seine Lektüre westlicher Philosophen fort, die neben Jean-Paul Sartre (allen voran dessen *opus magnum L'Être et le néant*, aber auch *La nausée*, den Ñāṇavīra bereits Jahre zuvor gelesen hatte), auch Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Martin Heidegger (nur dessen *Sein und Zeit*), Karl Jaspers, F. H. Bradley und Albert Camus umfasste. Seine Briefkorrespondenz mit Ñāṇamoli ist Zeugnis seiner sich entwickelten Gedanken über den Dhamma (siehe StP: 3-308). Die Briefe enthalten neben ausführlichen Zitaten genannter Philosophen Passagen in Pāli und sind gespickt mit mathematischen Diagrammen, die stellenweise einen Gedankengang veranschaulichen sollen. Eine genaue Studie dieser Briefe und der sich darin abspielenden Gedankenentwicklungen scheint ein sehr lohnendes Projekt für spätere Forschungen zu sein, da ein großer Teil der Inhalte der *Notes* dort grundgelegt ist. Es muss angemerkt werden, dass für Ñāṇavīra die Relevanz solcher

Beschäftigung mit existentialistischer und phänomenologischer Philosophie nicht einfach in der Freude intellektueller Beschäftigung, sondern in seinem persönlichen existentiellen Interesse am Dhamma bestand. Er suchte Befreiung:

In general, it seems that the Buddha did not encourage philosophical or metaphysical investigation of matters that do not lead to nibbāna, for the good reason that a man might spend a lifetime in fruitless investigation and discussion of such matters, and die still unsatisfied, whereas he might quite quickly attain the goal by attending to the right things. (CtP: 177)

Es scheint, dass für Ñāṇavīra zunehmend der Eindruck bestand, dass er den richtigen Dingen Aufmerksamkeit schenkte. Er fasste immer mehr Vertrauen in, wie Hiriko (2019: 94) es formuliert, „*the great importance of established subjectivity*“, ein Ansatz, der nicht nur der Existenzphilosophie und Phänomenologie (vgl. Sartre 1965/1994: 120–121), sondern auch den *Notes on Dhamma* zu Grunde liegt. In einem Brief vom 6. Juni 1959 deutet Ñāṇavīra zum ersten Mal an, wenn auch sehr vorsichtig, die erste Stufe des Pfades (*magga*) auf dem Weg zur endgültigen Befreiung erlangt zu haben und damit ein *dhammānusārī*, ein „Nachfolger [aufgrund] der Lehre“ zu sein:

Certainly the Dhammānusārī and Saddhānusārī [‘Nachfolger im Vertrauen’, Anm. S.A.L.] are Ariyapuggalā [‘edle Individuen’, Anm. S.A.L.], not puthujjana, though it now seems that the moment of transition from puthujjana to ariya is less clearly defined than I had thought it was [...]. (StP: 299)

Die Frucht (*phala*) des ersten Pfades wird gemäß den *suttas* als *sotāpatti* ‘Eintritt in den Strom (des Pfades oder zu *nibbāna*)’, bezeichnet, von dessen Erreichen es für den diese Stufe erlangt Habenden keine Wiedergeburt in einem niederen Daseinsbereich mehr geben soll. Überhaupt soll der bzw. die „In den Strom Eingetretene(r)“ (*sotāpanna/-ā*) nur mehr höchstens sieben erneute Geburten zu erfahren haben, bis er oder sie schließlich endgültiges Verlöschen (*nibbāna*) erreiche. Der Stromeintritt stellt die erste von vier in den Pāli-Texten anerkannten Stufen der Befreiung dar, von denen die letzte die Erlangung von *arahatta* (Arahantschaft) ist.

Nach Ñāṇavīras eigenen Aussagen ereignete sich für ihn dieser „Eintritt in den Strom“ am Abend des 27. Juni 1959, während er vor seiner *kuṭi* Gehmeditation

praktizierte. Er hielt seine Errungenschaft in einem auf Pāli verfassten Schreiben fest, das erst nach seinem Tod hätte geöffnet werden sollen:

NAMO TASSA BHAGAVATO ARAHATO SAMMĀSAMBUDDHASSA

— *Ekaṃ samayaṃ Ñāṇavīro bhikkhu Būndalagāme viharati araṇṇakuṭikāyaṃ. Tena kho pana samayena Ñāṇavīro bhikkhu rattiyaṃ paṭhamaṃ yāmaṃ caṅkamaṇa āvaraṇīyehi dhammehi cittaṃ parisodheti, yathāsutaṃ yathāpariyattaṃ dhammaṃ cetasā anuvitakketi anuvicāreti manasānupekkhati. Atha kho Ñāṇavīrassa bhikkhuno evaṃ yathāsutaṃ yathāpariyattaṃ dhammaṃ cetasā anuvitakkayato anuvicārayato manasānupekkhato virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhuṃ udapādi, Yaṃ kiñci samudayaḍhammaṃ sabbamaṃ taṃ nirodhadhammanti.*

So dhammānusārī māsaṃ hutvā diṭṭhipatto hoti.

(27.06.1959)

[...] (CtP: 145)

Ehre dem Erhabenen, Würdigen, vollkommen Erwachten!

Zu einer Zeit lebte der Mönch Ñāṇavīra beim Dorfe Būndala in einer Hütte in der Wildnis. Zu dieser Zeit reinigte der Mönch Ñāṇavīra in der ersten Nachtwache beim Hin-und-Hergehen das Gemüt von hemmenden Zuständen, dachte und erwägte den Dhamma, wie er ihn gehört und gelernt hatte, betrachtete ihn mit dem Geist. Als der Mönch Ñāṇavīra nun so den Dhamma, wie er ihn gehört und gelernt hatte, dachte und erwägte, mit dem Geist betrachtete, entstand für ihn die makellose, einwandfreie Sicht des Dhamma: „Was auch immer dem Entstehen unterliegt, unterliegt der Aufhebung.“ So war er einen Monat lang ein Nachfolger im Dhamma und wurde nun einer, der Sicht erlangt hat.

Nach diesem für Ñāṇavīra alles veränderndem Ereignis, welches für ihn die Errungenschaft der Rechten Ansicht (*sammādiṭṭhi*) in Bezug auf den Dhamma bedeutete und ein rechtes Verständnis der Vier Wahrheiten beinhaltete, kam die Korrespondenz mit Ñāṇamoli beinahe vollends zum Erliegen. Was vorher ein Gedankenaustausch zwischen Ebenbürtigen gewesen war, war nun, zumindest in

Ñāṇavīras Wahrnehmung, ein Gefälle (vgl. CtP: 383). Ñāṇavīra zog sich in seine Hütte zurück, las den *Majjhima-nikāya* und versuchte, seiner Gesundheit zum Trotz, seine Praxis fortzuführen. Als Ñāṇamoli im Mai 1960 an einem Herzanfall starb, wohnte Ñāṇavīra der Kremation in Colombo bei. Es war das plötzliche Ende einer langen Freundschaft auf der Basis der Buddha-Lehre.

Ab 1960 begann Ñāṇavīra, seinem neuen Verständnis entsprechend, Notizen neben einzelnen Lemmata des *Pāli-Englisch Dictionary* (im Folgenden PED) der Pali Text Society anzulegen. Sie bilden die Ausgangsbasis für die *Notes on Dhamma*, die in Abschnitt 2.3 ausführliche Betrachtung hinsichtlich ihrer Entstehung sowie ihrer Form und ihres Stils erfahren und mit deren Abfassung, Revision und Erweiterung Ñāṇavīra den Großteil seiner Zeit verbrachte.

2.1.4 LEBENSENDE

Ñāṇavīras Gesundheit blieb problematisch. Im Januar 1960 kam er aufgrund verschiedener Erkrankungen des Verdauungstraktes in stationäre Behandlung in Colombo. Es war vermutlich zu dieser Zeit, dass er das erste Mal den Gedanken an die Möglichkeit eines Suizid fasste (vgl. Hiriko 2019: 128). 1962 erkrankte er erneut, vermutlich durch verunreinigte Almosenspeise, an Amöbiasis und bat seinen Arzt Dr. de Silva um medikamentöse Behandlung, die jener ihm bereitwillig arrangierte. Die schweizerischen Medikamente hatten jedoch eine unerwartete und höchst unwillkommene erotische Stimulation des Nervensystems zur Folge, die Ñāṇavīra zusätzlich belastete (vgl. CtP: 124). Er bezeichnet sie in seinen Briefen als „Satyriase“. Die chronische, schmerzhaft Belastung des Verdauungstraktes, die medikamentös ausgelöste Satyriase sowie eine wohl aus beidem resultierende Schlaflosigkeit erschwerten bis verunmöglichten ihm die Übung geistiger Sammlung (*samādhi*), die er als notwendig für ein Voranschreiten auf dem Pfad ansah. Im selben Jahr unternahm er einen ersten Suizidversuch durch Erstickung. Ende des Jahres teilt er seine Beweggründe und Absichten seinem Arzt Dr. de Silva mit und reflektiert über die Möglichkeit, das eigene Leben zu beenden (CtP: 214–218; siehe auch Hiriko 2019: 128–130). Er oszilliere zwischen den Möglichkeiten,

ins Laienleben zurückzukehren oder sich das Leben zu nehmen: „*Wife or knife, as one might say*“, wie er ironisch bemerkte (CtP: 214).

Auch einigen Mitgliedern der Island Hermitage und des Vajjarāma in Colombo waren Ñāṇavīras Überlegungen bekannt (vgl. Hiriko 2019: 139). In einem undatierten Brief an Kheminda Thera gibt er an, sich trotz seiner Umstände nicht in einem Zustand der Depression, des Schwermuts oder der Verzweiflung zu befinden, den man nur zu leicht hinter seinen suizidalen Absichten vermuten könnte:

Perhaps, after all this, you may be thinking that I live in a state of depression and gloom. This is not so. I do not say that I am complacent about my situation or that I do not find it difficult. But I am not a person of moods, and also I am aware that it is necessary to accept limitations imposed on one with good grace, I recognize that—unless my bodily condition improves, which is most unlikely—I cannot hope to make any further progress in this life. (CtP.: 416)

Ebenso war Lionel Samaratunga, der Verleger der *Notes on Dhamma*, informiert. Am 19. Mai 1963 schrieb Ñāṇavīra an ihn: „*The point is this: for me the Dhamma is real, and it is the only thing that I take seriously: if I cannot practise the Dhamma as I wish, I have no further desire to live*“ (CtP: 282).

Nachdem Ñāṇavīra die erste Hälfte des Jahres 1965 in Colombo und auf der Island Hermitage verbracht hatte, inhalierte er schließlich auf seinem Bett liegend durch eine selbst hergestellte Plastikmaske Chlorethan, das er in einer Phiolen als Lokalanästhetikum gegen Insektenstiche erhalten hatte und setzte so seinem Leben am 5. Juli 1965 in der *kuṭi* in Būndala durch eigene Hand ein Ende.

Hiriko (2019: 132) bemerkt in seiner Biographie richtig, dass Ñāṇavīra in seinen Korrespondenzen Suizid an sich oder im Allgemeinen in keiner Weise befürwortete: „*it is never encouraged*“ (CtP: 217), „*a great mistake to do it when one is feeling at one's most suicidal*“ (CtP: 235), „*Do not think that I regard suicide as praiseworthy - that there can easily be an element of weakness in it, I am the first to admit*“ (CtP: 278), „*it is an offence to encourage a person to suicide*“ (CtP: 293), „*I do not say this is good*“ (CtP: 415). Ihm erschien es in seiner speziellen Situation allerdings als der für ihn einzige Ausweg.

Viele der Bhikkhus in Ñāṇavīras Umfeld waren von seinen Absichten alarmiert. Suizid wird in der Theravāda-Tradition im Allgemeinen nicht befürwortet und

gemäß der Ordensdisziplin stellt es für einen Vollordinierten ein Ausschlusskriterium (*pārājika*) aus dem *saṅgha* dar, wenn dieser eine andere Person zum Suizid ermutigt (siehe auch CtP: 293). Suizid selbst hingehen bedeutet, auch im Falle eines Fehlschlags desselben, kein *pārājika*-Vergehen für den Ausübenden (vgl. Kovan 2018: 633). Kovan fasst gemäß dem Diktum des Buddha im Nibbedhikasutta (AN III 415), wonach Absicht Handlung bzw. *kamma*, sei, die absichtsethische Bewertung von Suizid in der Theravāda-Tradition folgendermaßen zusammen:

As a ‘type of violence’ suicidal acts are very often driven by profound emotional distress, confusion, and mental afflictions, and can only be regretted and, ideally, obviated. However, [...] the essential arbiter for judging the value, meaning, and effect of suicide lies in the intention (cetanā) or motivation of the agent that informs it, being paradigmatically the deciding factor of any wholesome or skillful (kusala) action, whether toward self or other [...]. Should that intention involve the ‘poisons’ of desire (or greed) (lobha) or ignorance (moha), but especially aversion or hatred (dosa), in this case towards oneself and one’s life, it is necessarily unwholesome or unskillful (akusala). (Kovan 2018: 632)

Diese allgemeine Position, die offen lässt, inwieweit ein Akt der Autothanasie⁸ in Abwesenheit der „drei Gifte“ heilsam sein könnte, muss jedoch ausgehend von Passagen der Pāli-*suttas* dahingehend spezifiziert werden, in welchen von Bhikkhus auf den Erwachsenenstufen berichtet wird, die das eigene Leben aufgrund sehr starker Schmerzen eigenhändig beendeten. Kovan (2018: 636) erläutert, dass eine Beurteilung von Suizid in den *suttas* stets fallspezifisch erfolge und sich kein allgemeines ethisches Bewertungsprinzip aus den Texten extrahieren lasse.

Ausgehend von der Annahme seines Stromeintritts scheint Ñānavīra seine Situation dergestalt eingeordnet zu haben, dass für ihn der Akt der Selbsttötung keine Möglichkeit einer niederen Wiedergeburt beinhalte (siehe S. 19 dieser Arbeit, vgl. auch CtP: 315), sondern es ihm ermögliche, die Praxis des Dhamma in einer zukünftigen Existenz mit einem möglichst intakten Körper fortzusetzen. Für ihn

⁸ Dieser Begriff wird zuweilen im Kontext der Sterbehilfe verwendet, um die Selbsttötung terminal Erkrankter zu bezeichnen. Auch Kovan hält fest: „I am using the term ‘autothanasia’ as a distinct subset of suicide, to denote the self-willed termination of life, due to conditions of severe or terminal illness for which no cure or recovery can be reasonably expected“ (2018: 635).

war es demnach die letzte Konsequenz eines Lebens gemäß seines Verständnisses der buddhistischen Lehre. Was Williams (2019: 285) als einen „*entirely engaged approach to the Dhamma*“ bezeichnet, fasst Stephen Batchelor folgendermaßen zusammen:

Ñāṇavīra's uniqueness lies in his having embraced the Dhamma with wholehearted confidence, having sought to clear away much of the confusion surrounding its orthodox interpretation, having practiced it relentlessly, having recorded his experience of it in detail, and ultimately having sacrificed his life for it. (Batchelor 2017: 60)

Obigem muss allerdings entgegen gehalten werden, dass für viele das Faktum des Suizids Ñāṇavīras eine persönliche Auseinandersetzung mit seinen Schriften erschwert, da ein solcher Akt vor dem Hintergrund gegenwärtiger Buddhismusrezeptionen und -bilder nur schwer einzuordnen ist. Jene Rezeptionen und Bilder sind stark vom sog. „Protestantischen Buddhismus“ bzw. „buddhistischen Modernismus“ beeinflusst. Im Folgenden möchte ich daher kurz erörtern, ob und inwieweit auch das Leben und Denken Ñāṇavīra Theras als vom buddhistischen Modernismus beeinflusst gelten können.

2.2 PROTESTANTISCHER BUDDHISMUS UND DER BUDDHISTISCHE MODERNISMUS

Heinz Bechert stellte den Begriff des „buddhistischen Modernismus“ zum ersten Mal in seinem *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus* (1966) einem breiteren wissenschaftlichen Publikum vor. Er fände sich laut ihm im heutigen Gebrauch jedoch das erste Mal bei Alexandra David-Néel. Grundlage dieses Modernismus sei die „intensive Begegnung abendländischen und buddhistischen Denkens“ (Bechert 1966: 38) in der zweiten Hälfte des 19. Jh., vornehmlich in Śrī Laṅkā. Der Begriff ist heute von einer umfangreichen definitorischen Vielfalt geprägt.

So stellt beispielsweise in Anlehnung an Charles Taylor McMahan (2008: 10) drei große „Diskurse der Moderne“ heraus, die essentiell für ein Verständnis des

buddhistischen Modernismus seien: (1) den westlichen Monotheismus, (2) Rationalismus und wissenschaftlichen Naturalismus sowie (3) den romantischen Expressionismus (vgl. ebd.: 10–11). Unter Moderne versteht er die *„emerging social and intellectual world rooted in the Protestant Reformation, the scientific revolution, the European Enlightenment, Romanticism, and their successors reaching up to the present“* (ebd.: 9). Jeder dieser Diskurse sei von den „unentrinnbaren Axiomen der Moderne“ durchdrungen, auf die auch buddhistisches Denken im Zuge seiner Konfrontation mit dem modernen Westen habe antworten müssen: Individualismus, Egalitarismus, Liberalismus, demokratische Ideale sowie Impulse zu sozialen Reformen (ebd.: 13). Mit dem Rationalismus der Aufklärung, der den Ort der Wahrheit in die Vernunftanlage des Menschen verordnet habe, gehe eine Tendenz zu erhöhter Innerlichkeit, Reflexivität und Selbstbeobachtung einher. Es sind eben diese Themen, die für den sog. „Protestantischen Buddhismus“ in Śrī Laṅkā besonders charakteristisch sind.

„Protestantischer Buddhismus“ wurde als Terminus zuerst 1970 von Gananath Obeyesekere (Gombrich/Obeyesekere 1988: 6) geprägt und gelangte vor allem durch die Arbeiten Richard Gombrichs zu starker Rezeption. Dies ist nicht der Ort, die geschichtliche Entwicklung des Protestantischen Buddhismus im Einzelnen nachzuzeichnen, es sollen lediglich die für das Werk Ñāṇavīras relevanten Merkmale herausgestellt werden. Gombrich und Obeyesekere schreiben:

The utility of the label ‘Protestant Buddhism’ lies in its double meaning. It originated as a protest against the British in general and against Protestant Christian missionaries in particular. At the same time, however, it assumed salient characteristics of that Protestantism. (1988: 7)

Protestantischer Buddhismus habe laut Gombrich und Obeyesekere seine Wurzeln im Zusammentreffen der singhalesischen Gesellschaft mit der Kolonialmacht der Briten im Śrī Laṅkā des späten 18. Jahrhunderts. Gombrich und Obeyesekere stellen mehrere Katalysatoren der Entstehung des Protestantischen Buddhismus heraus, nämlich die Aktivitäten der protestantischen Missionare in der singhalesischen Gesellschaft sowie das Ankommen modernen Wissens in Śrī Laṅkā, westliche – d. h. englische – Bildung, den Buchdruck, die erhöhte Prävalenz der Lese- und Schreibfähigkeit sowie die Entstehung einer neuen singhalesischen Mittelschicht.

Seine Entstehung sei eng mit dem Aufkommen jener neuen sozialen Schicht verbunden, die eine auf die Städte konzentrierte, englischsprachige Elite mit teils westlicher Bildung darstellte (ebd.: 203).

Jener Elite entstammte auch der wohl prominenteste Vertreter der Bewegung, Anagārika Dharmapāla (1864–1933; siehe Bechert 1966: 47–51; Gombrich 1988/1997: 192–195; Gombrich/Obeyesekere 1988: 202–240). Nennenswerterweise entstammte auch Lionel Samaratunga, einer der wichtigsten Korrespondenten Ñāṇavīras nach 1963 und der Verleger der *Notes on Dhamma*, eben jener genannten Oberschicht. Ebenso fanden die *Notes* zunächst unter den bürgerlichen Mitgliedern jener Gesellschaftsschicht ihre größte Beachtung.

Als weitere Merkmale des Protestantischen Buddhismus nennen Gombrich und Obeyesekere einen spirituellen Egalitarismus, der das Deutungsmonopol des Theravāda-*saṅgha* herausforderte, eine Betonung der individuellen Verantwortlichkeit jedes Buddhisten bzw. jeder Buddhistin für seine oder ihre persönliche Befreiung sowie die gleichzeitige Privatisierung und Internalisierung jenes religiösen Unterfangens (vgl. Gombrich/Obeyesekere 1988: 216). Die Parallelen zu Ñāṇavīras Auseinandersetzung mit den kanonischen Pāli-Texten sind hier besonders augenfällig. Darüber hinaus benennen Gombrich und Obeyesekere die fundamentalistische Tendenz des Protestantischen Buddhismus, die ihre Folie im Fundamentalismus der protestantischen Missionare habe (vgl. ebd.: 220). Der Protestantischen Buddhismus beinhalte nicht nur die Rückbesinnung auf die ältesten Quellen der eigenen religiösen Tradition, sondern sei gleichzeitig mit einer Kritik an jenen Teilen derselben verbunden, die als degenerativ betrachtet würden. Auch das Werk Ñāṇavīras trägt diesen fundamentalistischen Zug, stellte doch seine letztendliche Zurückweisung der kommentariellen Tradition und das alleinige Anerkennen des *sutta*- und *vinayapīṭaka* als autoritativ einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung seines Denkens dar.

Es ist meines Erachtens allerdings fraglich, inwieweit Ñāṇavīra in seiner Herangehensweise an die *sutta*-Texte direkt vom Protestantischen Buddhismus beeinflusst wurde und ob Parallelen zu dessen Charakteristika eher auf Ñāṇavīras westlich-englische Herkunft und Sozialisation sowie seine individualistische

Disposition zurückzuführen sind. Bechert merkt dahingehend an, dass „[d]as Bestreben, den ursprünglichen Sinn des Buddhismus wiederzufinden und die traditionellen Auffassungen beiseite zu schieben, [...] durch die historische Denkweise des 19. Jahrhunderts in Europa wesentlich mitbedingt“ sei (Bechert 1966: 38). Dieses Bestreben, ob darin gelungen oder nicht, sei dahingestellt, liegt auch dem von Harold Musson/Ñāṇavīra 1948 ins Englische übersetzte Werk Evolas zugrunde. Zwar bedarf dessen Einfluss auf Ñāṇavīras Denken noch genauerer Untersuchung, allerdings scheint es mir sehr wahrscheinlich, dass Evolas Buch Harold Musson/Ñāṇavīra, wenn nicht in seinen Inhalten, doch zumindest in seiner Begegnungsart der Pāli-Texte stark beeinflusst hat. Im „*Translator's Foreword*“ schreibt er:

But the author [i.e. Evola, Anm. S.A.L.] has, it seems to me, recaptured the spirit of Buddhism in its original form, and his schematic and uncompromising approach will have rendered an inestimable service even if it does no more than clear away some of the woolly ideas that have gathered round the central figure, Prince Siddhattha, and round the doctrine that he disclosed. (Evola 1996: IX)

Gombrich und Obeyesekere erläutern hierzu:

Westerners who had views on Buddhism, [...], derived those views from the study of texts and, in particular, after its publication in England, of the Pāli Canon. The view is now widespread in Sri Lanka - and hardly surprising in an educated population - that even religion can be learned from books directly without the need for living teachers. (1988: 220)

Ñāṇavīra Theras Schriften bestärken daher gewisse Tendenzen des buddhistischen Modernismus, sich nicht (nur) auf die kommentarielle und kulturelle Tradition zu stützen, gleichzeitig aber den ursprünglichen Absichten der Texte treu bleiben zu wollen. Im Hinblick auf McMahan's drei große „Diskurse der Moderne“ (siehe oben) muss jedoch hervorgehoben werden, dass jeder derselben in Ñāṇavīras Schriften eine eigene Behandlung mit daraus resultierender Zurückweisung erfährt (siehe 3.3).

Ñāṇavīra kann insofern als eine Figur des buddhistischen Modernismus betrachtet werden, als gewisse in der Literatur angegebene Axiome und Ideen desselben mit Ñāṇavīras Denken und Werk in gewisser Weise parallel verlaufen. Es

als eine historisch bedingte, konkrete Manifestation allein desselben zu bezeichnen, würde meines Erachtens die individualistische und originelle Prägung des Werkes Ñāṇavīras nivellieren.

Ñāṇavīra schrieb seine Freiheit, die orthodoxe Theravāda-Tradition zu kritisieren, teilweise seinem Status als westlicher Konvertit zu. Er war dadurch in der Lage, sich sowohl innerhalb, als auch außerhalb der Tradition zu positionieren und denkerische Bezüge zu seiner abendländischen Herkunft aufrechtzuerhalten. Als ordinerter Bhikkhu wurde er zweifelsohne von der einheimischen Bevölkerung als Person religiöser Autorität und Verehrung wahrgenommen (vgl. Hiriko 2019: 263–271). Als Mensch europäischer Herkunft war er aber zur selben Zeit befreit von gewissen Erwartungen hinsichtlich Konformität mit der Theravāda-Tradition in Kultur und Orthodoxie.

Ñāṇavīra Theras Schriften, insbesondere die *Notes on Dhamma*, kamen erst nach dem Tod ihres Autors zu größerem Einfluss und Beliebtheit. Sie wurden zu einer Art von Führung für diejenigen, die ebenfalls unzufrieden mit einigen der traditionellen Auslegungen der *suttas* waren und die nach einer Alternative suchten. Eine Suche, mit der auch die *Notes on Dhamma* ihren Ursprung genommen haben, die ich im kommenden Teil einer genaueren Untersuchung unterziehen möchte.

2.3 DIE NOTES ON DHAMMA

Die *Notes on Dhamma* bilden das Hauptwerk Ñāṇavīra Theras. Ihre Entstehung liegt in zwei Umständen begründet: Einerseits sah sich Ñāṇavīra seit seiner Erfahrung des Stromeintritts mit einem Verständnis des Dhamma versehen, das von jenem der etablierten Theravāda-Orthodoxie abwich und das er des Festhaltens für wert erachtete. Andererseits konnte er die ihm zur Verfügung stehende Zeit aufgrund seiner gesundheitlichen Situation nicht in der Weise mit der Praxis der Buddha-Lehre verbringen, die er eigentlich beabsichtigt hätte. Er half sich mit dem Abfassen der *Notes* durch die Tage:

As regards possible help to other people, I have made notes on my understanding of the Buddha's Teaching, and there is the prospect that they will be printed. I should

be glad to see them safely through the press myself personally (though they are, in fact, in good hands). This gives me at least a temporary reason for continuing to live, even though the survival of the notes affects other people more than myself.
(CtP: 233)

Ñāṇavīra betont, dass die ersten Notizen, die er ab 1960 in den Spalten seines PTS *Pāli-English Dictionary* neben einzelnen Lemmata machte (vgl. CtP: 159), sehr wohl zur Publikation vorgesehen gewesen seien, die allerdings ursprünglich nicht notwendigerweise zu seinen Lebzeiten hätte stattfinden müssen bzw. sollen (vgl. CtP: 252). Die ursprüngliche Form jener Notizen ist in der Zusammenstellung seiner frühen Schriften enthalten (vgl. StP: 528–541). Es kann daran beobachtet werden, welches Textmaterial letztlich Eingang in die endgültige Version der *Notes* gefunden hat. Die Veröffentlichung der *Notes* sei für Ñāṇavīra allerdings keine Angelegenheit von großer Wichtigkeit gewesen (vgl. CtP: 261), sondern eher ein probates Mittel, die ihm aufgrund seiner Erkrankung zur Verfügung stehende Zeit zu füllen.

Alle offiziellen Arrangements hinsichtlich der Veröffentlichung übernahm Lionel Samaratunga, der als Richter des High Court in Balapitiya tätig war. Er hatte Ñāṇavīra und im Speziellen erste Entwürfe der *Notes* durch seinen Bruder Siridhamma kennengelernt, der ein jüngerer Mitmönch Ñāṇavīras war. Ñāṇavīra soll Samaratungas außergewöhnliche Intelligenz sehr geschätzt haben, was sich insbesondere in ihrem Briefwechsel zeigt (vgl. Hiriko 2019: 103). In jenem wird eine Veröffentlichung der *Notes* zum ersten Mal Anfang März 1963 erwähnt. Laut Hiriko (vgl. ebd.) soll die erste Version der *Notes* im August des Jahres 1963 fertig gestellt gewesen sein. Samaratunga gab daraufhin im September eine von ihm privat finanzierte Auflage der *Notes on Dhamma (1960-1963)* in einer Auflage von 250 Exemplaren heraus, die mittels Schablonendruckverfahren hergestellt worden waren (vgl. ebd.: 104). Einzelne Exemplare schickte er an Personen und Institutionen (vornehmlich Universitäten und Bibliotheken) in Śrī Laṅkā, Thailand, Myanmar (damals Burma), Europa und den USA. Die Reaktionen der Rezipierenden reichten in den meisten Fällen von Aussagen höflichen Unverständnisses bis hin zu feuriger Ablehnung. Einige wertschätzende Antworten kamen vor allem aus Deutschland und England. Ñāṇavīra hatte mit beidem

gerechnet und erwartet, dass sich die *Notes* vor allem unter den Mönchsvertretern der orthodoxen Lehrmeinung keiner großen Beliebtheit erfreuen würden (vgl. CtP: 252). Die Zielsetzung der *Notes* sei allerdings auch nicht, ein gelehrtes Werk darzustellen, bemerkte Ñāṇavīra in einem Brief an Samaratunga (vgl. CtP.: 320), der ihm über die Reaktionen mancher gelehrter Theras schriftlich berichtet hatte. Nichtsdestotrotz gab es vor allem unter europäischen und singhalesischen Laien einige Interessierte, deren Fragen in Bezug auf ein Verständnis der Inhalte der *Notes* Ñāṇavīra großzügig zu beantworten suchte.

Die ersten Reaktionen auf sein Werk machten Ñāṇavīra deutlich, welche Punkte der *Notes* genauerer Erklärung bedurften. Er begann daher nach dem Erscheinen der Erstausgabe an einer erweiterten Version der *Notes on Dhamma* zu arbeiten. Vornehmlich wuchs der Text durch Hinzufügung von Fußnoten mit Zitaten westlicher Philosophen und Denker sowie durch ein nachgestelltes Glossar und Übersetzungen Ñāṇavīras der in den *Notes* referenzierten *sutta*-Passagen (siehe Hiriko 2019: 105, vgl. CtP: 457 und NoD: „EDITOR’S FOREWORD“). Auch die Abfassung des Vorworts fällt in diese Schaffensperiode. In ihm expliziert der Autor die Nützlichkeit der Existenzphilosophie als einer Voraussetzung für ein Verständnis des Dhamma. Bei seinem Tod 1965 hinterließ Ñāṇavīra Samaratunga zwei Schreibmaschinenmanuskripte, ein Original und einen Kohledurchschlag, zur Verwahrung und Publikation (vgl. Hiriko 2019: 191–192). Sie bilden die letzte Hand des Autors an seinem Werk ab und sind mit finalen Korrekturen, Hinzufügungen sowie Anweisungen an den Verleger hinsichtlich Layout und Textsatz versehen. Zur Natur der *Notes* macht die Anweisung überdies deutlich:

Though it does not set out to be learned in a scholarly sense, the book is very far from being a popular exposition of Buddhism. It is perhaps best regarded as a philosophical commentary on the essential teachings of the Pāli Suttas [...].

(Hiriko 2019: 191.)

In dieser ihrer letztlich vom Autor beabsichtigten Form wurden die *Notes* als Einzelwerk, nicht als Zusammenstellung wie in *Clearing the Path*⁹, erst im Jahre 2009 von Path Press Publications herausgegeben.

⁹ Zur Veröffentlichungsgeschichte von *Clearing the Path* siehe Hiriko 2019: 173–204.

Warum nun und für welchen Personenkreis schrieb Ñāṇavīra die *Notes on Dhamma*? Im Vorwort (vgl. NoD: [IX], siehe auch CtP: 351) gibt er ihr vorrangiges Ziel als das Aufweisen gewisser gegenwärtiger Fehlinterpretationen der Pāli-*suttas* an. Er möchte an deren Stelle etwas „*certainly less easy but perhaps also less inadequate*“ anbieten und geht dabei von zwei Voraussetzungen auf Seiten möglicher Leserinnen und Leser aus. Diese sollen nach Möglichkeit (I) Kenntnisse der Pāli-Texte im Original besitzen oder bereit sein, diese zu erwerben und (II) eine subjektiv-existentialistische Grundhaltung besitzen. An anderer Stelle konstatiert Ñāṇavīra eindeutig: „*The aim is single—to indicate (what for purposes of argument may be called) the proper interpretation of the Suttas*“ (CtP: 336). Es muss hierbei bemerkt werden, dass sich Ñāṇavīra nicht anmaßt, eine wie auch immer geartete „ursprünglich“ korrekte Interpretation der *suttas* zu liefern und diese etwa als die eigentliche Intention des Buddhas hinzustellen. Ihm geht es um die Zweckmäßigkeit einer richtigen Interpretation: „*for practical purposes—which is ultimately all we are concerned with—*“ (NoD: 80).

Hinsichtlich eines Verständnisses ihres Inhaltes sei vor allem Wohlwollen gegenüber dem Werk das erste Erfordernis. Mögliche Verständnisschwierigkeiten, die Leserinnen und Leser immer wieder beklagten, könnten durch entschlossene Anstrengung ausgeglichen werden (vgl. CtP: 351). Um wahres Verständnis hervorzubringen, müssten sie außerdem in der Haltung gelesen werden, dass der Autor etwas zu sagen habe, über das der oder die Lesende noch nicht Bescheid wisse (vgl. CtP: 392). Ñāṇavīra nimmt hier implizit auf seinen Stromeintritt Bezug, durch den er mit einem persönlichen Wissen über den Dhamma ausgestattet sei, über das eine gewöhnliche Person (*puṭhujjana*) nicht verfüge. Die *Notes* setzten eine gewisse Bekanntheit mit den *suttas* sowie mit westlichen philosophischen Ideen voraus und seien deshalb ein spezialisiertes Buch. Darüber hinaus stünden sie der distanzierten, kritischen Einstellung eines Wissenschaftlers geradezu feindselig gegenüber, die Ñāṇavīra als der existenziellen diametral entgegengesetzt betrachtete, da in ihr die lebendige Basis der Person des/der Forschenden nicht berührt werde (siehe 3.3). Der Leser oder die Leserin solle sich als „*subjectively engaged with an anxious problem*“ erfahren, mit dem „*problem of his existence,*

which is also the problem of his suffering“. Die grundlegende Haltung solle die der Sorge um das eigene Wohlergehen sein (vgl. NoD: [IX]).

Die formale Struktur der *Notes* ergibt sich aus ihren Ursprüngen. Das Schriftwerk mit einem Gesamtumfang von 139 Seiten ist in vier Kapitel unterteilt. Die ersten beiden Kapitel behandeln Kernthemen der buddhistischen Lehre und tragen die Titel „A NOTE ON PAṬICCASAMUPPĀDA“ (NoD: 3–23) und „PARAMATTHA SACCA“ (NoD: 27–33). Ñāṇavīra stellt sich in diesen Kapiteln am deutlichsten in Opposition zur Orthodoxie. Sie sind als *NP* und *PS* abgekürzt. In jeweils 25 und 10 Paragraphen unterteilt, beinhalten die beiden Notizen Ñāṇavīra Theras Interpretation der grundlegenden buddhistischen Lehren von der Bedingten Entstehung (*paṭiccasamuppāda*) von *dukkha* und von der Wahrheit im höchsten Sinn (*paramatthasacca*). Die *NP* ist aus mehreren ursprünglichen Notizen zusammengestellt worden. In ihr kritisiert Ñāṇavīra die orthodoxe Interpretation des Bedingten Entstehens, laut der sich dessen zwölf Glieder über drei aufeinander folgende Existenzen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstrecken, und bietet an deren Stelle eine zeitlose (*akālika*), d. h. strukturelle, Interpretation an, die hier und jetzt im eigenen Erleben ersichtlich (*sandiṭṭhika*) sei. *PS* enthält die Kritik des Autors an der Idee einer zweifachen Wahrheit, einer konventionellen (*sammuttisacca*) und letztendlichen (*paramatthasacca*), die er als in sich widersprüchlich und fehlgeleitet erachtete.

Dem dritten Kapitel, „SHORTER NOTES“ (NoD: 37–89), liegen die ursprünglichen Einträge Ñāṇavīras neben einzelnen Lemmata des PED zugrunde, deren dem Pāli-Alphabet entsprechende Anordnung sich darin abbildet. Behandelt werden die Lemmata *atakkāvacara* ‘nicht im Bereich der (reinen) Logik’, *attā* ‘Selbst’, *anicca* ‘unbeständig’, *kamma* ‘Handlung’, *citta* ‘Geist, Herz, Gemüt’, *cetanā* ‘Absicht’, *dhamma* ‘Ding, Idee’, *na ca so* ‘Nicht er’, *nāma* ‘Name’, *nibbāna* ‘Verlöschen’, *paṭiccasamuppāda* ‘Abhängiges Entstehen’, *phassa* ‘Kontakt, Berührung’, *bala* ‘Stärke’, *mano* ‘Verstand, Intellekt’, *mama* ‘mein’, *rūpa* ‘Materie’, *viññāṇa* ‘Bewusstsein’, *sakkāya* ‘Persönlichkeit’, *saṅkhāra* ‘Bestimmug, Gestaltung’ und *saññā* ‘Wahrnehmung’.

Das vierte Kapitel, „*FUNDAMENTAL STRUCTURE: Showing ‘Invariance under Transformation’*“ (NoD: 93–114), stellt eine phänomenologische, strukturelle Analyse von Veränderung dar, die diese als ein Zugleich von Kontinuität und Diskontinuität beschreibt. Sie ist in einen „*I. STATIC ASPECT.*“ und einen „*II. DYNAMIC ASPECT.*“ gegliedert, die jeweils die logische Struktur und den Zeitaspekt von Veränderung beschreiben: „*It offers a quite different, and essentially subjective (or reflexive) approach to the philosophical problem of change and time*“ (CtP: 287), so der Autor. „*FUNDAMENTAL STRUCTURE*“ bleibt jedoch Fragment, da Ñāṇavīra den „*DYNAMIC ASPECT*“ nie fertig gestellt hat. Sie sei ein „*instrument of thought*“, das allerdings nicht für jeden tauglich sein müsse. Wer nichts damit anfangen könne, solle diesen Teil der *Notes* einfach beiseite lassen (vgl. NoD: XIVf.). Abschließend sind den *Notes*, wie bereits erwähnt, ein Glossar wichtiger in ihnen behandelter Pāli-Begriffe sowie eine Zusammenstellung von Übersetzungen der in ihnen zitierten *sutta*-Passagen beigefügt. Ñāṇavīra entschied sich, Letztere zweifach zu referenzieren, einmal in der Form der Nummer von *vagga* und *sutta* und in der Ausgabe der PTS unter Angabe von Band und Seitenzahl.

Die jeweiligen Einträge sind in einen Textteil und einen Fußnotenteil gegliedert, deren letzterer einzelne Punkte näher ausführt, *sutta*-Texte und/oder Werke westlicher Philosophen vornehmlich existentialistischer und phänomenologischer Denkart zitiert oder diese referenziert. Wo immer Ñāṇavīra Anknüpfungspunkte im Denken jener Philosophen an Inhalte der *suttas* sah, machte er diese in den *Notes* explizit. Dem Werk ist keine Bibliographie angefügt, Ñāṇavīra gibt bibliographische Verweise in den Fußnoten. Er hatte sich darüber hinaus aus vier Gründen gegen eine Indexierung entschieden (vgl. CtP: 254): (1) Das Buch sei kurz genug, um den Überblick zu behalten, (2) es enthalte bereits eine ausreichende Menge an internen Verweisen, (3) die „*SHORTER NOTES*“ seien bereits alphabetisch angeordnet und außerdem (4) stelle das Werk ein organisches Ganzes dar, sei als solches zu lesen und zu verstehen und ein Index würde die Arbeit daher lediglich zerstückeln. Jedes Buch und Gedankensystem, um richtig zu sein, müsse das Kriterium der Kohärenz erfüllen, so Ñāṇavīra (vgl. CtP: 255, 284–292; siehe auch Williams 2019: 283). Die *Notes* seien wie Perlen, die über zahlreiche Stränge miteinander verbunden seien und ein großes Netz bildeten (vgl. CtP: 335). Ñāṇavīra

habe außerdem, wie er in einem Brief an Samaratunga erwähnt (vgl. CtP: 321), dem Wortlaut der *Notes* intensive Aufmerksamkeit geschenkt, „*spending perhaps an entire morning working on a single sentence to get it exactly right [...]*“ (CtP: 321; vgl. auch Hiriko 2019: 283). Williams (2019: 284) beschreibt Ñāṇavīras literarischen Stil als „*highly personal, exceptionally complex in places (with a fondness of intra-paranetical parantheses), and fully controlled*“.

Der Tonfall des Buches wurde von einer seiner frühen Leserinnen als „arrogant, vernichtend und herablassend“ bezeichnet und auch heutigen Leserinnen und Lesern kann leicht dieser Eindruck entstehen. Es wird darauf basierend überdies schnell auf Ñāṇavīras Persönlichkeit geschlossen. Eine nur flüchtige Lektüre der Briefe zeigt jedoch, dass dieser Schluss ungerechtfertigt ist. Ñāṇavīra erläutert, den Ton der *Notes*, der bereits den ursprünglichen Notizen eignete, bewusst gewählt zu haben, um den Leser/die Leserin auf Distanz zu halten (vgl. CtP: 160). Andererseits sei er auch dem Ort seiner Entstehung und Erscheinung (Śrī Laṅkā) geschuldet, da dort die Anhänger der etablierten buddhistischen Tradition nur zuhören würden, „*if the unfamiliar is uttered loudly and firmly enough to inspire them with courage to think against tradition*“ (CtP: 162). Nichtsdestotrotz, „*the Notes are designed to be an invitation, a provocation, a challenge, to the reader to come and share the author's point of view [...]*“ (CtP: 345).

Ñāṇavīra gibt an, die *Notes on Dhamma* beschäftigten sich nur mit dem ersten Glied des Achtfachen Pfades, *sammāditṭhi*, der Rechten Ansicht (vgl. NoD: 74b), als deren klassische Definition Erkenntnis der Vier Wahrheiten gilt. Um dieses Verständnis zu erlangen, sei ein möglichst unverstellter Blick auf die eigene Situation als existierendes Individuum notwendig. Ñāṇavīra sah die besondere Bedeutung der Existenzphilosophen und Phänomenologen eben in deren Fähigkeit, den Blick für die eigene existentielle Situation zu klären und durch Abdrängung vorgängiger Auslegungstendenzen, wie etwa der mystischen oder wissenschaftlichen, eine Basis zu schaffen, auf der ein Verständnis des Buddhadhamma möglich sei. Im folgenden Kapitel soll Ñāṇavīras Verwendung existentialistischer und phänomenologischer Methoden daher einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

KAPITEL 3

EXISTENTIALISMUS, PHÄNOMENOLOGIE UND DHAMMA

In diesem Kapitel widme ich mich Nāṇavīras existenzphilosophischer und phänomenologischer Lesart der Pāli-Texte. Ich möchte darin versuchen, auf folgende Fragen zu antworten: Was sind die Grundannahmen und Methoden der Existenzphilosophie und der Phänomenologie und wie wendet Nāṇavīra diese auf seine Hermeneutik der Pāli-*suttas* an? Warum hält er jene Annahmen und Methoden für eine solche Hermeneutik überhaupt geeignet? Welche Kritik übt er an den von ihm als Verständnisgrundlagen ungeeignet gehaltenen Herangehensweisen der Wissenschaft und Mystik?

3.1 EXISTENTIALISMUS UND PHÄNOMENOLOGIE

Die Fragestellung, was der Existentialismus (oder Existenzialismus oder Existenzphilosophie) eigentlich sei, erscheint zunächst ähnlich undurchsichtig wie dessen zentrales Thema: die (menschliche) Existenz. Sie kann aber durch genauere Betrachtung, ähnlich wie jene, durchaus erhellt werden.

Existenzphilosophie oder Existentialismus – wo ein Unterschied zwischen Existenzphilosophie und Existentialismus/Existenzialismus gemacht wird, wird unter Letzterem zumeist deren romanischsprachige Prägung verstanden (vgl. Thurnherr 2007: 10) – ist weniger durch ein einheitliches Lehr- und Gedankengebäude ihrer Vertreterinnen und Vertreter charakterisiert, als durch deren geteilte denkerische Ausgangsbasis. Diese wird im Begriff der „Existenz“ terminologisch gefasst, der sich wahrscheinlich schon beim späten Schelling findet (vgl. Arendt 1990: 12), aber sicher bei Kierkegaard in seiner ihm heute eigenen Bedeutung gebraucht wird und mit dessen Werk der eigentliche Ausgangspunkt der Existenzphilosophie gegeben sein dürfte (vgl. Thurnherr 2007: 10–12). Sartre (1965/1994: 119) unterteilt die Existentialisten weiter in christliche, worunter er

Jaspers und Gabriel Marcel aufführt und denen man noch Kierkegaard hinzufügen kann, und nicht-christliche bzw. atheistische, wozu er Heidegger und die französischen Existentialisten sowie sich selbst zählt.

„Der Name Existenz bezeichnet vorerst nicht mehr als das Sein des Menschen [...]“, erläutert Hannah Arendt (1990: 5).¹⁰ Existenz meint jene allen Lebensäußerungen stets vorgängige Seinsart des Menschen, in welcher dieser sich als einzelnes, berührbares, zum Handeln freies Wesen täglich neu in einer Welt vorfindet, die er nicht selbst geschaffen hat¹¹ und deren zugrunde liegender Modus der ist, dass es dem Menschen in seinem Handeln immer um diese Existenz selbst geht. Dementsprechend fasst Heidegger das Sein des existierenden Menschen, den er im Kontext seiner phänomenologischen Untersuchung terminologisch mit „Dasein“ benennt, als „Sorge“ (lat. *cura*) auf (vgl. Heidegger 2006: 191–196): „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert“ (ebd.: 53).

Wenn Sartre sagt, dass im Falle des Menschen „die Existenz der Essenz“ vorausgehe (vgl. Sartre 1965/1994: 120) und der Mensch dadurch „dazu verurteilt [ist,] frei zu sein“ (vgl. ebd.: 125), so meint er jenes Wie des Menschen, in das dieser sich immer bereits schon hineingestellt sieht und aus dem er sein eigentliches Sein, seine Essenz, handelnd gezwungen ist zu entwerfen (vgl. ebd.: 120–122). Insofern dieses entwerfende Handeln immer *mein* Handeln ist, geht mit dem Zwang zur Freiheit der Zwang zur Verantwortung einher und mit jener die Schuld als dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit (vgl. Heidegger 2006: 280–289). Die Last des Bewusstseins jener Verantwortlichkeit präsentiert sich dem Dasein als Angst (vgl. Sartre 1965/1994: 122). Ob der Mensch dabei, wie Arendt meint, grundlegend „gezwungen ist, Ja zu sagen“ (1990: 11), das heißt „Ja“ zu dieser seiner Ausgangslage und zum Leben, wird von Camus in Frage gestellt, wenn er postuliert: „Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht,

¹⁰ Vgl. auch Heidegger 2006: „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst“.

¹¹ Für „Geworfenheit“ und die „Faktizität der Überantwortung“ siehe Heidegger 2006: 135, 179 und 284: „Seiend ist das Dasein ein geworfenes, *nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht“ [Hervorhebung im Original].

heißt, auf die Grundfrage der Philosophie antworten“ (Camus 2015: 15). Camus attestiert der Existenz den Grundcharakter der Absurdität. Das Absurde ist der Weltbrand, der sich an der fundamentalen Sinnlosigkeit der Welt als Brennstoff und dem Funken des menschlichen Wollens und Suchens von Bedeutung entzündet. Camus' „Lösung“ dieser existentiellen Problematik liegt im gemeinsamen Ertragen des Absurden in Solidarität (vgl. Camus 2015).

Existenzialistisches Denken nimmt seinen Ausgang dort, wo, um mit Arendt in Bezug auf Schelling zu sagen, „vom ‚beschaulichen Leben‘ Abschied genommen“ (Arendt 1990: 12) wurde, das sich in gedanklicher und sinnlicher Zerstreung, Leugnung und Überdeckung, kurz Inauthentizität (Heidegger: „Uneigentlichkeit“, Sartre: „*mauvaise foi*“) ergeht. In solchem Abschied drängt sich die Zufälligkeit und Wirklichkeit der Dinge, ihre Abgründigkeit, einem Menschen plötzlich auf (vgl. ebd.). Unausweichlich sind es aber jene Grenzsituationen, die zum existentiellen Denken bringen, in welchen sich dem Bewusstsein des existierenden Menschen die Kontingenz des Seiendem mit Wucht Bahn bricht und jenen als „Tod, Schuld, Schicksal und Zufall“ (Arendt 1990: 13) direkt und unmittelbar angehen und betreffen. Er muss darin feststellen, dass sein Für-sich-Handeln in der Form der Sorge von vornherein zum Scheitern verurteilt war.

Diese Situationen können betrachtend vorweggenommen werden. Das der Sorge abkömmliche und immer mit ihr gepaarte Phänomen der Angst, der tiefen Beunruhigung des Menschen ob seiner eigentlichen Heimatlosigkeit in der Welt (vgl. Heidegger 2006: 184–191), zeigt, dass dem Menschen sein eigenes Enden-Müssen im Tod (seine Sterblichkeit) bereits schon, wenn auch nur vage, erschlossen ist. Die Erschlossenheit des Todes ist mehr als ein nur herkömmliches Wissen bzw. Informiertsein, dass *man* (das heißt *nicht ich*) sterben müsse und das einen in seiner Allgemeinheit im Grunde persönlich nicht betrifft. Die Kontemplation des *eigenen* Todes, nicht des Todes als abstraktes „Lebensphänomen“, kann so zum Ausgangspunkt der Offenlegung der eigenen Existenz werden, zum Ausgangspunkt für ein wahres Zu-sich-Kommen: „Der Gedanke an den Tod wird zu einer ‚Handlung‘, weil in ihm der Mensch sich selbst subjektiv macht, sich von der Welt und dem alltäglichen Leben mit Menschen herauslöst“ (Arendt 1990: 24). Die stete Bewegung hin zur Welt und dem „alltäglichen Leben mit Menschen“ wird darin als

Flucht vor der Erschlossenheit des Zum-Tode-Verurteilt-seins und somit als die eigentliche „Weltflucht“ offenbar (vgl. Heidegger 2006: 184–185).

Im Gedanken an den Tod, der selbst die Bedingung seiner Möglichkeit im Sein-zum-Tode des Menschen hat, zeigt sich dieser (der Tod) als das eigentliche *principium individuationis* des Menschen (vgl. Arendt 1990: 37), insofern der Tod aufgrund der inhärenten Privatheit jeglichen Erlebens immer allein durchlebt werden muss und den Erlebenden („mich“) absolut vereinzelt: „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen [Hervorhebung im Original]“ (Heidegger 2006: 240; siehe hierzu auch CtP: 426–427).

Camus deutet an, dass der Mensch sich in seinem freien, entwerfenden Handeln immer nur weiter als Handelnder, und das heißt eben *als Existierender, ergo* seine Essenz Suchender, entwerfen kann, wenn er, mit Bezug auf Sartres Diktum, von „zwei Irrtümern“ spricht: „Die Existenz geht der Essenz voraus oder die Essenz der Existenz. Sie gehen und erheben sich beide im gleichen Schritt“ (Camus 1991: 95). Im Menschen sind dessen Essenz und Existenz somit unmittelbar identisch:

Seine Essenz, ist seine Existenz. [...] Der Mensch hat keine Substanz, sondern geht darin auf, *daß* er ist; man kann nicht nach dem Was des Menschen fragen wie nach dem Was eines Dinges, sondern nur nach dem Wer des Menschen [Hervorhebung im Original]. (Arendt 1990: 31, vgl. auch Heidegger 2006: 42)

Heidegger spricht in Bezug auf das „Wer des Menschen“ ebenfalls dessen grundlegend personalen Charakter an, wenn er sagt: „Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: »ich bin«, »du bist« [Hervorhebungen im Original]“ (Heidegger 2006: 42). Jenes „Wer“ hat sein Prinzip allerdings im absoluten Ende all seiner Möglichkeiten (im Tod), sich weiter handelnd als existierendes zu entwerfen. Dies ist das grundlegende Dilemma des Selbst als individuelle Konkretion des Wer, dass es seine Existenz und somit seine Essenz aus einem Nichts empfängt und sich damit grundlegend selbst nicht gehört (vgl. Arendt 1990: 25, 36)¹². Dies ist der fundamentale Widerspruch der menschlichen Existenz (vgl. NoD: 60a, entspricht Camus 2015: 31–32; siehe auch CtP: 332–333 und 432).

¹² Heidegger 2006: 308: „Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod“ [Hervorhebung im Original].

Mit Obigem sind durch *Schuld* (*Verantwortlichkeit*), *Zufall* (*Kontingenz*), *Tod* (*Sterblichkeit*) und *Selbst* (*Personalität*), die letztlich vier sich gegenüberliegende Punkte des einen Kreises des In-der-Welt-seins sind, Grundinhalte einer jeden Existenzphilosophie bestimmt. Am Ende geht es in ihnen nicht um die Lösung dieser grundlegenden Probleme des Menschen, denn jeder ihrer Vertreterinnen und Vertreter kommt im Umgang mit ihnen zu seinen bzw. ihren eigenen Schlüssen. Die eigentliche Aufgabe jener Philosophien liegt vielmehr in der mutigen Beschreibung des Menschen und seiner Ausgangslage, die jeder Existenzphilosoph und jede Existenzphilosophin auf die je eigene Weise und aus persönlicher faktischer Perspektive vornimmt. Damit ist die Methode angesprochen.

Existentialistisch denkende Philosophen, Philosophinnen, Essayisten und Essayistinnen wissen, dass sie eine Methode der Untersuchung wählen müssen, die deren Gegenstand, der Existenz, adäquat ist – d. h. eine Methode, durch die diese möglichst unverstellt in den Blick gerät, sich von sich selbst her zeigen kann, um dann anschließend als solche beschrieben zu werden. Der Zweck dieser Beschreibung liegt im Vorhaben der sog. Existenzerhellung, der Durchsichtigmachung der notwendigen Prinzipien und Strukturen der Existenz. Es ist daher wenig verwunderlich, dass viele existenzialistisch Denkende sich der phänomenologischen Methode bedienen(t)en. Damit soll zunächst ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Phänomenologie bezeichnet eine Methode und keine wie auch immer geartete Tradition oder philosophische Richtung. Wo sie meint eine solche sein zu können, hat sie ihre eigenen Prinzipien preisgegeben:

Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. (Heidegger 2006: 27)

Phänomenologie als „Wissenschaft von den Phänomenen“ (im Falle des Existenzialismus ist das Phänomen die (menschliche) Existenz) wird am besten anhand der Bestandteile ihres Namens, Phänomen und Logos, erläutert. φαινόμενον leitet sich begrifflich vom medialen Verb φαίνεσθαι ‘sich zeigen’ her, demnach Heidegger in Bezug auf die Bedeutung von „Phänomen“ dieses als „das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare“ bestimmt (vgl. ebd.: 28). Phänomene zeigen sich im Erleben bzw. in der Erfahrung und nur dort.

Was bedeutet das? Erfahrung, ursprünglich: „durch Fahren [Wandern] etwas erreichen oder erkunden“ (Haeffner 2010: 110), meint allgemein das Gewahren und Vernehmen des jeweiligen Lebensgeschehens, wie es sich von Moment zu Moment immer neu ereignet. Erfahrung hat darin einen auf das Außen hin geöffneten, sinnlich-aufnehmenden sowie einen inneren geistigen Teil, die sich beide zunächst auf der Ebene der Unmittelbarkeit ereignen, aber (z. B. im Akt der Reflexion) nicht darauf beschränkt bleiben müssen. Hin und wieder werden dem Begriff der Erfahrung auch die Charaktere der Plötzlichkeit und Passivität beigemessen, dahingehend, dass sich etwas einbrechend und ohne aktives Zutun im Fluss des verstehenden Geschehens, das wir sind, ereignet.

Erleben kommt als Begriff in seinem Umfang weniger der Charakter des Einzelnen zu, wie er etwa der Erfahrung zu eigen sein kann, sondern ist von größerer Ausdehnung. Erleben kann den Gesamtgehalt des im Bewusstsein erscheinenden Geschehens bezeichnen („die maximale Extension des Subjektiven“, Kummer/Sandner 2010: 119). Ähnlich der Erfahrung kann es aber auch schlicht das bewusste Anwesendsein bei einem Geschehen meinen. Sowohl der Erfahrung, als auch dem Erleben eignet der Charakter der Zeitlichkeit.

Jedes wie auch immer geartete Erleben, ob partikulär oder als Ganzes betrachtet, ist nicht schon insofern Phänomen, als dass es sich zunächst immer erst einmal von sich selbst her präsentiert. Phänomene sind in der Alltäglichkeit durch vielfältigste Auslegungstendenzen verdeckt, mit denen wir (oder besser: *in denen* wir) unserem Erleben begegnen. Diese Auslegungstendenzen sind die Summe allen sog. „Weltwissens“, von dem etwa Biologie, Anthropologie, Neurologie, Physik und Psychologie eigene Bereiche bilden: „Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu »Phänomen«. [...] Die Begegnisart [...] im Modus des Phänomens muss den Gegenständen der Phänomenologie allererst abgewonnen werden“ (Heidegger 206: 36).

Jene Gegenstände müssen *als sich-an-ihnen-selbst-Zeigende* in einem reflexiven Aufmerksamkeitsakt der Abdrängung genannter Auslegungstendenzen, der seit Husserls Benennung „Epoché“ bzw. „phänomenologische Reduktion“ genannt wird,

ent-deckt, ent-hüllt, und das heißt zunächst, als das, was sie selbst sind, *sein gelassen* werden, um dann *als solche* beschrieben werden zu können.

Dem Versuch der Beschreibung kann selbst jener Charakter der Ent-deckung, bzw. Ent-hüllung eignen, womit wir sachlich beim zweiten Teil des Namens Phänomenologie angelangt wären. Heidegger deutet die Phänomenologie als das „Reden von den Phänomenen“ (λέγειν τὰ φαινόμενα) und in Anlehnung an Aristoteles den λόγος *qua* Rede als ἀποφαίνεσθαι: „Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden“ (Heidegger 2006: 32). Er deutet dies im Anschluss noch weiter aus:

Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: «Zu den Sachen selbst!» (Heidegger 2006: 34)

Die Phänomenologie muss sich als ein solches Aufweisen der Natur des Erlebens einer *adäquaten* Sprache bedienen – d. h. einer Sprache, die ihren Gegenständen angeglichen ist und diese *als das, was sie an sich selbst sind* sehen lässt. Sie realisiert damit einen Grundsatz allen wahren Denkens, das nach Arendt immer Nach-Denken und das heißt: *der Sache nach* denken ist. Für den Existentialismus steht fest: die Sache (im Sinne von „Angelegenheit“), um die es geht, ist der Mensch selbst im Sinne seiner Existenz.

3.2 ÑĀṄAVĪRA THERAS REZEPTION DES EXISTENTIALISMUS UND DER PHÄNOMENOLOGIE FÜR SEINE HERMENEUTIK DER PĀLI-SUTTAS

Auch für Ñāṇavīra stand fest, dass es im Dhamma, der Lehre des Buddha, um eben diese menschliche Existenz geht, die darin als von einem allgegenwärtigen und grundlegenden Missstand gekennzeichnet erläutert wird, der *dukkha* genannt wird. Dessen Problematik präsentiert sich dem Menschen als seine Anfälligkeit für Alter, Krankheit, Tod, Kummer, Klage, Schmerz, Trübsal und Bedrückung. Ñāṇavīra war

der Ansicht, dass die existenzbezogene Philosophie, die sich der phänomenologischen Methode bediene, vor allen anderen hermeneutischen Herangehensweisen (insbesondere der traditionell-kommentariellen) an die Pāli-suttas, in denen er die ursprünglichste Form der Buddha-Lehre annahm, ausgezeichnet sei. Sie stelle den individuellen persönlichen Standpunkt wieder her, der erkennt, dass sich das Problem der eigenen Existenz, das gleichzeitig das Problem von *dukkha* bedeute, nicht *objektiv* betrachten und nur unter der Voraussetzung dieser persönlichen Erfassung überwinden lasse: „[...] *an acquaintance with their [d. h. der Existentialisten, Anm. S.A.L.] mode of thinking, far from being a disadvantage, may well serve to restore the individual point of view, without which nothing can be understood*“ (NoD: X). Sie schaffe einen Kontext, in welchem die Konzepte und Begrifflichkeiten der Pāli-suttas eine nutzbringende Bedeutung annehmen könnten.

Ñāṇavīra sah es allerdings keineswegs als notwendig an, sich zuerst umfassend in der phänomenologischen Methode oder den Gedankengängen der Existenzphilosophie zu bilden. Jede/r Interessierte, der/die sich nicht mit der nächstbesten Antwort auf das existenzielle Paradoxon zufrieden gebe, sei in der Lage, die Lehre des Buddha zu verstehen:

I don't want to be dogmatic about the value of a familiarity with the existential doctrines; that is, for an understanding of the Dhamma. Of course, if one has a living teacher who has himself attained (and ideally, of course, the Buddha himself), then the essence of the Teaching can sometimes be conveyed in a few words. But if, as will be the case today, one has no such teacher, then one has to work out for oneself (and against the accepted Commentarial tradition) what the Suttas are getting at. And here, an acquaintance with some of these doctrines can be—and, in my case, has been—very useful. (CtP: 438)

Existenzphilosophie erkenne den fundamentalen Widerspruch an, der der menschlichen Existenz zugrunde liege, das „existenzielle Paradoxon“, könne es aber nicht auflösen, lediglich beschreiben und sichtbar machen und dazu auffordern, den Blick nicht abzuwenden. Seine Auflösung obliege allein dem Buddha und dessen Lehre:

Existential philosophies, then, insist upon asking questions about self and the world, taking care at the same time to insist that they are unanswerable [...]. Beyond this point of frustration these philosophies cannot go. (NoD: XII; siehe auch CtP: 332, 333, 432)

Ñāṇavīra hielt diesbezüglich die existentielle-phänomenologische *Methode*, die er als direkte Reflexion (zu seiner Unterscheidung von Reflexion vs. Reflektion siehe 3.4) auf die eigene Situation und das eigene Erleben verstand, als das eigentlich Nutzbringende für ein Verständnis der *suttas* und ihrer Inhalte:

None the less many people, on first coming across the Suttas, are puzzled to know what their relevance is in the elaborate context of modern thought; and for them an indication that the existential philosophies (in their general methods, that is to say, rather than their individual conclusions) afford a way of approach to the Suttas may be helpful. (NoD: XIV)

Er beschrieb die phänomenologische Reduktion in eigenen Worten in seinen Briefen z. B. auf folgende Weise: „*The other way is to watch ourselves as we laugh, in a reflexive effort, and then to describe the experience. This is the phenomenological (or existential) method of ‘going direct to the things themselves’*“ (CtP: 436; siehe auch 246, 276 und 327). Ebenso stellte Ñāṇavīra für sich erstaunliche Parallelen im sprachlichen Ausdruck zwischen existentialistisch-phänomenologischer Literatur und den *suttas* fest:

I was struck, when I first read Sartre, by the strange sort of resemblance between certain of his expressions and some of the things said in the Suttas. Sartre, for example, has this:

...we defined the senses and the sense-organs in general as our being-in-the-world in so far as we have to be it in the form of being-in-the-midst-of-the-world. (B&N, p. 325 [„B&N = Being and Nothingness, Anm. S.A.L.]“)

In the Suttas (e.g. Saḷāyatana Saṃy. — S.XXXVI 16/iv,95) we find:

The eye (ear, nose, tongue, body, mind) is that in the world by which one is a perceiver and conceiver of the world.

Now whatever the respective meanings of these two utterances [...] it is quite clear that despite the two thousand five hundred years that separate them, Sartre's sentence is closer in manner of expression (as well as in content) to the Sutta passage than it is to anything produced by a contemporary neuro-physiologist supposedly dealing with precisely the same subject—our sense organs and perception of the world. This remarkable similarity does not oblige us to conclude that Sartre has reached enlightenment, but simply that if we want to understand the Suttas the phenomenological approach is more promising than the objective scientific approach (which, as we all know, reigns over the world). (CtP: 437)

Ñāṇavīra sah es als eine mögliche Gefahr an, beim Existentialismus stehen zu bleiben und nicht nach einer Lösung der existentiellen Problematik darüber hinaus zu suchen (vgl. CtP: 438). Existentialismus könne allenfalls auf die Lehre des Buddha vorbereiten, für die es allerdings keinen Ersatz gebe:

It must be emphasized that this is not in any way a substitute for the Buddha's Teaching—all these thinkers are still enmeshed in avijjā. We are not, in fact, interested in this or that particular result of the phenomenological method, but rather with the method itself—direct reflexion. (CtP: 184)

Um den Dhamma zu erfassen, sei die Einstellung unverstellter, direkter Reflexion auf das eigene Erleben unabdingbar sowie eine Haltung der Selbsttransparenz und der Authentizität. Ñāṇavīra empfahl insbesondere ein eingängiges Studium von Heideggers *Sein und Zeit*, mit dessen Lektüre er nur wenige Monate vor seinem Tod begonnen hatte. Heideggers fundamental-ontologische Analyse des Daseins bietet eine der formalsten und phänomenologisch am strengsten reduzierten Beschreibungen der existentiellen Situation:

I do not mean that the Buddha's Teaching is a continuation or development of Heidegger's; by no means; but rather that Heidegger clears the ground for all those misconceptions that can be cleared away—indeed must be cleared away, if they are present—before a start can be made on the Suttas. (CtP: 407)

Wo immer er sprachliche oder konzeptuelle Parallelen und Ähnlichkeiten der *suttas* mit den Werken existenzorientierter Denker fand, machte Ñāṇavīra diese in den *Notes on Dhamma* und noch viel ausführlicher in seinen Briefen explizit. Die Edition seines Frühwerkes enthält unter „MARGINALIA“ (siehe StP: 413–592)

Ñāṇavīras Eintragungen in seinen persönlichen Handexemplaren, in denen er neben kurzen Gedankengängen und Kommentaren auch von ihm wahrgenommene inhaltliche Parallelen vermerkte (z. B. StP 499: „‘Care’ [Sorge, siehe S. 36 dieser Arbeit, Anm, S.A.L.] *is more or less* (bhava)taṇhā—*except Heidegger does not quite see it that way (since he has no conception of taṇhānirodha)*“. Auch *Clearing the Path* enthält im letzten Abschnitt unter „*Suttas & Sartre*“ (CtP: 503–527) eine locker gegliederte Nebeneinanderstellung von *sutta*-Zitaten und Paragraphen aus *L’être et le néant*. Ñāṇavīra bemerkt diesbezüglich:

I am always pleased when I find a connexion between the Suttas and outside philosophies: it is not, to be sure, that the former can be reduced to the latter—the Dhamma is not just one way of thinking amongst others—, but rather that the Buddha has seen all that these philosophers have seen, and he has also seen what they could not see; and to discover this is extraordinarily exhilarating. (CtP: 163)

Der Vorteil der phänomenologischen Methode gegenüber anderen, insbesondere der wissenschaftlichen oder kritisch-historischen, sei die Erlangung reflexiver Gewissheit: „*These methods give, at best, only probable results; whereas the phenomenologist, not going beyond description of present phenomena, enjoys certainty*“ (CtP: 184, siehe auch NoD: 64). In der Phänomenologie werde nicht versucht, Gegebenheiten zu erklären, sie würden lediglich *beschrieben* werden (vgl. CtP: 184). Dieser Ansatz gelte *mutatis mutandis* auch für die Buddha-Lehre, die vor allem in der Lehre von *paṭiccasamuppāda* keine Erklärung, sondern Führung und phänomenologische Explikation der Struktur und Ursache von *dukkha* biete. Sachlich liegt diesem Ansatz der Phänomenologie die Nicht-Objektivierbarkeit der menschlichen Existenz zugrunde, die im Versuch einer Objektivierung nur verdeckt und aus dem Blick geraten kann. Ebenso könne *dukkha*, das den Ausgangspunkt des Dhamma darstelle, nicht objektiv erfasst werden, da es ein strikt subjektives Problem im Bereich des Erlebens darstelle (vgl. CtP: 241 und 175).

Der phänomenologischen Methode ist darüber hinaus der Vorteil zu eigen, dass mit ihrer Hilfe die Intentionalität des Erlebens und damit dessen Struktur erfasst werden kann. Intentionalität gelangte als Begriff von Brentano über Husserl ins phänomenologische Vokabular und meint im phänomenologischen Sinne den Akt-Charakter allen Erlebens, die Gerichtetheit der Bewusstseinsvorgänge auf einen

Gegenstand, Sachverhalt und/oder Inhalt im konkreten oder imaginären, speziellen oder allgemeinen Sinn (z.B. dieses konkrete Rot einer Mohnblüte, die ich jetzt erlebe oder Rot im Allgemeinen, die Farbe, die alle Mohnblüten gemeinsam haben). Durch das phänomenologische Erfassen der Intensionsstruktur der Erfahrung könne, so Ñāṇavīra, ein Verständnis von *cetanā* (Absicht) erlangt werden und davon ausgehend auch von *kamma* und *paṭiccasamuppāda* (vgl. NoD: 47–50; siehe auch 3.4.2).

3.3 ÑĀṆAVĪRA THERAS KRITIK AN WISSENSCHAFT UND MYSTIK

Ñāṇavīra benennt in den *Notes* und seinen Briefen wiederholt zwei Herangehensweisen an die *suttas* und den Dhamma, die er als unzulänglich für ein befreiendes Verständnis ansieht. Es sind dies die Wissenschaft und Mystik, die auf ihre je eigenen Weisen den Widerspruch der menschlichen Existenz verdecken würden, dessen Anerkennen die Grundvoraussetzung für ein Verstehen des Dhamma sei. Für solches Verständnis sei es hingegen notwendig, der eigenen Existenz unverstellt zu begegnen, wie dies in der existentialistisch-phänomenologischen Denkrichtung beschreibend geschehe:

This distinction between description and explanation is of vital importance, and is really what I was talking about when I said that the Buddha's Teaching cannot be understood by one who (however unwittingly) adopts the scientific attitude (which is also the scholar's attitude). I suggested that a more fruitful approach to the Dhamma, at least for one accustomed to Western ideas, might be made by way of the existential or phenomenological philosophers, who have developed a more direct and fundamental approach to things than that of empirical science with its inductive and statistical methods. (CtP: 184)

Im Speziellen sei es die den Wissenschaften eignende horizontale Perspektive auf die Gegenstände ihrer Forschung, die den persönlichen Mitvollzug der Inhalte eines Textes aufgrund ihrer Methode nicht zulasse, da sie den Wissenschaftler bzw. die Wissenschaftlerin ausklammere. Die historisch-kritische Methode, mit der die Wissenschaften ihre Gegenstände innerhalb des Konstruktes einer objektiv ablaufenden Zeit untersuchen würden, erfasse nicht die Natur der Phänomene, die

sich nur in einem vertikalen, das heißt zeitlosen Blickwinkel präsentiere. Bereits im Vorwort der *Notes* expliziert Ñāṇavīra seine Ansichten über die Wissenschaft:

The scholar's essentially horizontal view of things, seeking connexions in space and time, and his historical approach to the texts, [...] disqualify him from any possibility of understanding a Dhamma that the Buddha himself has called akālika, 'timeless'. (NoD: [IX–X])

Er zitiert dort Kierkegaard, der in Bezug auf diese „sterile Situation des Wissenschaftlers“ zwar dessen unermüdlichen Eifer und Einsatz lobt, gleichzeitig aber bemerkt, dass jener niemals „unbegrenzt, persönlich und leidenschaftlich“ sei. Im Grunde betreffen ihn auch die gefundenen Ergebnisse seiner Forschung nicht persönlich. Laut Nietzsche könne wissenschaftliche Unermüdlichkeit sogar ein „Mittel der Selbst-Betäubung sein“, das in der Absicht angewandt werde, gewisse Dinge vor sich zu verbergen (vgl. NoD: X).

Existenzialistisch-phänomenologisch Denkende hingegen erfassen ihre Situation, an der sie immer bereits teilhaben, da sie sich darin eingeschlossen wissen, von innen. Diese Situation setze das Selbst *qua* Subjekt voraus und präsentiere sich immer als die Ganzheit einer internen Erlebensrealität. Wissenschaftliches Denken hingegen versuche, seine Gegenstände von außen zu erfassen und sei daher auf die Gesamtsituation eines Menschen, der immer im Bezug zu einer Welt im Sinne von Lebenswelt existiert, nicht anwendbar, da eine solche niemals aus einer völligen Außenperspektive betrachtet werden kann. Wissenschaft sei in diesem Sinne „weltlos“¹³:

The collection of independent public facts produced by the scientific method is inherently incapable of constituting a world, since it altogether lacks any unifying personal determinant— which, indeed, it is the business of science to eliminate. Things, not facts, pace Wittgenstein, make up my world. (NoD: XII)

Wissenschaft, welche den „*view of nowhere*“ einzunehmen trachtet, präsentiere ihren Verfechtern zwar generelle Fakten, die aber, anders als die „Dinge“ der Lebenswelt, einer persönlichen Perspektive, Orientierung und Bedeutsamkeit

¹³ Für Heideggers phänomenologische Aufweisung des Phänomens der Weltlichkeit als das Gesamt der sie konstituierenden Bezüge (Bewandtnisganzeheit) siehe Heidegger 2006: 63–88.

entbehren würden. Der „*view of nowhere*“ bedeute eine Abschaffung des persönlichen Beteiligtseins bzw. des individuellen Standpunktes und werde im Anspruch an größtmögliche Objektivität zu erreichen versucht:

Science aims at completely eliminating the observer—or individual point of view—from its results, thereby attaining complete generality. [...] The existential view, on the other hand, is that for an existing individual the world necessarily presents itself in one perspective or another. No individual can possibly see the world as science claims to see it, from all points of view at once. (CtP: 168)

Wissenschaft schließe den Wissenschaftler bzw. die Wissenschaftlerin als existierendes Subjekt aus (vgl. CtP: 183).

Es wird bei dieser Kritik Ñāṇavīras ersichtlich, dass er unter Wissenschaft, ganz im Sinne des englischen *science*, vornehmlich die Naturwissenschaften versteht. So stammen auch die Beispiele, die er in seinen Diskussionen bemüht, aus den Bereichen der Physik und Biologie. Die Charakteristika menschlichen Erlebens, allen voran des Bewusstseins, der Intentionalität, der Wahrnehmung, des Gefühls und der Bedeutsamkeit lägen hingegen nicht im möglichen Verstehensbereich der Naturwissenschaften:

*Natural science, [...], has no place for the individual and his sense-experience (let alone mind-experience or imagination); for the material world of science is by definition utterly without point of view (in relativity theory every point is a point of view, which comes to the same thing), it is uniformly and quite indifferently communal—it is essentially public. Consciousness, intention, perception, and feeling [entspricht vier der fünf *khandhas* der Buddha-Lehre, Anm. S.A.L.], not being public, are not a part of the universe of science. (NoD: 77)*

Ñāṇavīra gesteht den Wissenschaften ihren eigenen Wert und angemessenen Ort durchaus zu (vgl. NoD: X). Seine Kritik richtet sich allein gegen die Einführung wissenschaftlichen Denkens in den Kontext des Dhamma. Der Dhamma beschäftige sich mit der durch *dukkha* gekennzeichneten, nicht-objektivierbaren Gesamtsituation des Menschen. Diese werde durch wissenschaftliche Konzepte, mit denen die eigene Erfahrung ausgelegt und interpretiert wird, nur verdeckt. Der Dhamma und die Naturwissenschaften würden zwei verschiedenen Ebenen angehören: „*scientific thinking and Dhamma thinking belong to two quite different*

orders“ (CtP: 174). Die „Ordnung der Dinge“, welche die Wissenschaft entdeckte und jene, welche der Dhamma darlege, dürften nicht miteinander verwechselt werden, so Ñāṇavīra:

All that I am concerned to do is to make you aware of the existence of an order of things underlying the scientific order of things. The general assumption today is that the only order is the scientific order, and once one leaves that one enters the chaotic and mystical realms of emotion, religion, art, 'subjectivity', and so on. This assumption is quite stultifying and fatal to any wholesome and profitable attitude to life. (CtP: 190)

Die Ordnung, die der Dhamma beschreibe, liege der wissenschaftlichen zugrunde und könne daher von den Wissenschaften nicht erfasst werden. Nur im Dhamma trete die „universelle Ordnung“ der Dinge als die Natur der Phänomene vollends zutage:

To deny the universality of the order discovered by science and embodied in its laws is not by any means to deny that science discovers any order at all. Nor is it to deny that there is any universal order. If, as may be thought, there is a universal order of more fundamental nature than that revealed by science (though quantum theory, in a muddled way, is partly aware of it), [...] we can quite well allow the scientific order a limited validity within this universal order. (CtP: 193)

Um den Dhamma zu verstehen, müssten daher die inhärenten Beschränkungen des wissenschaftlichen Weltbezuges eingesehen und auf die persönlich-existentielle Ebene hin überschritten werden:

It is only when the peculiar limitations of one's thinking that are characteristic of this scientific 'age of reason' in which we live are removed that it becomes possible to read and listen to the Dhamma with any degree of sympathetic understanding. (CtP: 190–191)

Das herkömmliche Denken bediene sich aufgrund des Prestiges der Wissenschaft hauptsächlich wissenschaftlicher Konzepte und Ideen, die im Versuch ein Verständnis der *suttas* zu erlangen, auf diese übertragen würden. Dadurch erhielten ihre Lehrinhalte (z. B. von den Vier Wahrheiten oder *paṭiccasamuppāda*, vgl. CtP: 479) den Status von Hypothesen, die im Glauben angenommen werden müssten, über die aber nie persönliche Gewissheit erlangt werden könne. Der

Dhamma sei allerdings keine Hypothese im Sinne der Wissenschaften (vgl. NoD: 64). Ñāṇavīra rekurriert hier auf die in den Texten formulierten Attribute des Dhamma, die diesen als *sandiṭṭhiko* ‘ersichtlich’, *akāliko* ‘zeitlos’, *ehi-passiko* ‘zum Sehen einladend’, *opānāyiko*, ‘führend’ und *paccattaṃ veditabbo viññūhi*, ‘von den Weisen für sich selbst zu wissen’ qualifizieren. Er betont: „*But in all cases where an ‘objective scientific point of view’ is adopted, there will necessarily be complete failure to understand the principle that we are discussing; [...]*“ (CtP: 182). Die wissenschaftliche Weltanschauung unterhalte als unhinterfragte Vorannahme das Postulat einer vom Beobachter unabhängigen Wirklichkeit, der „Dinge an sich“, auf welche die entdeckten Gesetze der Naturwissenschaften objektiv zuträfen.

Besonders in Bezug auf die Lehre von *anattā* ‘Nicht-Selbst’ (vgl. NoD: XIII), und *aniccatā* ‘Unbeständigkeit’, warnt Ñāṇavīra vor den Beschränkungen des wissenschaftlichen Zugangs. Es sei ein fundamentaler Irrtum zu glauben, die Wissenschaft könne unabhängig von der Buddha-Lehre zu den gleichen Ergebnissen wie diese gelangen (vgl. NoD: XIII). Vor allem die Idee von *aniccatā* als kontinuierlicher, fließender Veränderung (engl. *flux*, ‘Fluss’) der Gegebenheiten, die beobachterunabhängig auf diese zutrefte, erfährt in den *Notes* und den Briefen wiederkehrende Kritik (vgl. NoD: 41, 45 und 65 sowie CtP: 167, 171–175, 178, 182, 287, 330–331, 359, 462):

Aniccatā or ‘impermanence’, in the Buddha’s Teaching, is sometimes taken as a ‘doctrine of universal flux’, or continuous change of condition. This is a disastrous over-simplification [...]. (NoD: 41)

Logisch betrachtet beinhaltet die Idee kontinuierlichen Wandels einen inneren Widerspruch (nämlich $A=B$, $B=C$, $A \neq C$, vgl. NoD: 65 sowie CtP: 173 und 330–331). Im existentialistisch-phänomenologischen Ansatz werde hingegen zur direkten Erfahrung der Dinge (z. B. eines Stuhles) zurückgegangen, in welcher diese andauern und sich Veränderung als diskontinuierlich präsentiert:

The distinction that you make here between ‘the idea of continuous change’ and ‘the idea that the chair is there’ is of the greatest importance, since it marks the distinction between the scientific view and the existential (or phenomenological) view. (CtP: 168)

Was sich dem Bewusstsein phänomenal präsentiert, sei kein steter fließender Wandel der Dinge, sondern Dinge, die in der Zeit andauern und dabei diskontinuierlichen, partikulären Veränderungen unterlegen seien.

Werde *aniccatā* hingegen objektiv aufgefasst und als Fluss verstanden, so verschleierte dies zusätzlich den Zusammenhang zwischen der Lehre von der Unbeständigkeit der Phänomene und ihrer Leidhaftigkeit (*dukkhatā*): „*The fact is, that the triad, anicca/dukkha/anattā has no intelligible application if applied objectively to things*“ (CtP: 287). Der Dhamma dürfe nicht als eine Art „*natural-science-cum-psychology that provides an explanation of things in terms of cause-and-effect*“ (NoD: 70–71) missverstanden werden. Ebenso unterwandere die Ansicht eines objektiv geltenden universellen Flusses von Veränderung aller Dinge das Prinzip der Selbstidentität eines Dinges (nämlich $A=A$), insofern es im Zuge kontinuierlicher, fließender Veränderung nicht einmal als mit sich selbst identisch gedacht werden könne. Darauf basierend werde schließlich auch die Lehre von *anattā* ‘Nicht-Selbst’ als eine Verneinung des Identitätsprinzips aufgefasst, objektiv auf Objekte angewendet und so interpretiert, als existierten diese „ohne Wesenskern“ (vgl. auch CtP: 330):

The second paragraph of ATTĀ says, in effect, that the Principle of Identity [...] is no less valid in the Dhamma than it is everywhere else. Acceptance of this Principle [...] means rejection of the popular notion that ‘impermanence’ in the Dhamma means ‘universal flux’. With the rejection of this notion we come to see that the question of anattā can deal, not with the selfidentity of things, but only with ‘self’ as the subject (‘I’, ‘myself’ etc.). But if one starts off sacrificing the intellect by assuming that the anattā teaching is denial of the Principle of Identity, then at once there is chaos. (CtP: 165)

Ein in in seinem Nachlass gefundener, undatierter Aufsatzentwurf Ñāṇavīras mit dem Titel „*The Foundation of Ethics*“ (vgl. CtP: 501–502) bietet Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion seines Begriffes der Geisteswissenschaften bzw. der Humanwissenschaften. Er geht darin auf die Frage ein, ob das „*ethical paradox—What should I do?*“ im Bereich der Humanwissenschaften liegen könne oder nicht, nachdem er es als gänzlich außerhalb der Naturwissenschaften liegend angesetzt hat. Er beantwortet auch diese Frage negativ, da die „*sciences of man*“ den

Menschen ausschließlich als ein kollektives und soziales Phänomen konzipieren würden, in dem das in der Frage des ethischen Paradoxons enthaltene Ich in eine Allgemeinheit aufgelöst werde. Ñāṇavīra behandelt Fragen der Ethik in den *Notes* unter dem Eintrag *KAMMA* (siehe NoD: 43–44, vgl. auch CtP: 257).

Wo die Wissenschaft versuche, die existentielle Ambiguität in einer Bewegung hin zu größtmöglicher Objektivität unter Ausklammerung des Individuums zu leugnen, flüchte sich die Mystik hingegen in das Subjektive und erhebe den existentiellen Widerspruch lediglich in einen übergeordneten:

Several of these philosophies, in their conclusions, point to a mystical solution of the existential ambiguity, seeking to justify it in some form of Transcendental Being. But they do not deny the ambiguity. Practising mystics, however, who have seen the Beatific Vision, who have realized union with the Divine Ground, are fully satisfied, so it seems, that during their mystical experience the ambiguity no longer exists. But they are agreed, one and all, that the nature of the Divine Ground (or Ultimate Reality, or whatever else they may call it) is inexpressible. In other words, they succeed, momentarily at least, in eliminating the mystery of the individual by raising it to a Higher Power: they envelop the mystery within the Mystery, so that it is no longer visible. ('By not thinking on self transcend self'—Augustine.) But a paradox is not resolved by wrapping it up inside a bigger one; on the contrary, the task is to unwrap it. (NoD: XIII–XIV)

Dieser übergeordnete Widerspruch sei in mystischen Denksystemen vielgestaltig ausgedeutet (vgl. CtP: 297). Mit einem Absoluten im mystischen Sinne, sei dieses auch persönlich oder unpersönlich gedacht, hätten die Pāli-*suttas* und die darin enthaltenen Lehren allerdings nichts zu tun. Die Erlangung von *arahatta* ließe keine Möglichkeit mehr offen für ein wie auch immer geartetes numinoses mystisches Erleben (vgl. NoD: 60–61).

Ñāṇavīras implizite Vorannahmen zur Mystik rücken ihn in eine Nähe zur universalistisch angelegten Auslegung mystischen Erlebens, insofern er gemeinsame Merkmale und Qualitäten desselben über verschiedene Kulturkreise hinweg annimmt. Dieses Gemeinsame wird dabei weniger in einem Was, als in einem Wie der Erfahrung angenommen. Mystische Erfahrungen sind Erfahrungen mit besonderen Qualitäten. Vier dieser Qualitäten sind in der Vergangenheit

vergleichend herausgearbeitet worden (vgl. James 1997: 384–385 und Quekelberghe 2017: 181). Mystische Erfahrungen sind zunächst durch eine Unausprechbarkeit gekennzeichnet. Sie können nicht in Übereinstimmung mit ihrem Gehalt vollends durch Sprache mitgeteilt werden. Darin tragen sie Gemeinsames mit jeder Erfahrung und jedem Erleben, insofern sich der Gehalt des Wie einer Erfahrung als stets jeweilig und nicht-übertragbar erweist. Jede Erfahrung ist privat. Ihre zweite Eigenart wurde als eine noetische bestimmt. In mystischem Erleben wird etwas direkt und auf nicht-diskursive Weise „als wahr“ erkannt. Diese Erkenntnis präsentiert sich als von besonderer Autorität und mündet zumeist in einer Überzeugung. Die dritte Qualität mystischer Erlebnisse ist ihre Flüchtigkeit, ihre Unbeständigkeit. Sie halten nicht lange an, wirken aber zumeist aus der Erinnerung fort. Als vierte Eigenschaft wurde ihre Passivität bestimmt, das Gefühl der Außerkraftsetzung des eigenen Willens für die Dauer des mystischen Erlebnisses (siehe hierzu auch CtP: 295).

Ñāṇavīras Diskussion der Mystik teilt sich in zwei Bereiche: (1) Unter religiöser Mystik versteht er vor allem die Mystik des Christentums, insbesondere jene Loyolas und Augustinus', aber auch das Mahāyāna, hier insbesondere Zen, sowie den Hinduismus (vgl. CtP: 165, 329–336, 365, 448–449). Religion im Allgemeinen scheint für ihn immer mystisch zu sein. (2) Die psychedelische Mystik („*chemical mysticism*“) behandelt er im Zusammenhang mit den Werken Aldous Huxleys (vgl. CtP: 293–298, 300, 448–449).

Die Mystik versuche den existentiellen Widerspruch, anders als die Wissenschaft, die ihn gänzlich ignoriere, durch eine willentliche Absage an das Identitätsprinzip ($A=A$) aufzulösen:

In referring to Loyola and Bodhidharma in my last letter, I had in mind two 'wilful abandonments of the Principle of Identity'. (i) Loyola: 'In order never to go astray, we must always be ready to believe that what I, personally, see as white is black, if the hierarchical Church defines it so.' (ii) Bodhidharma (or, rather, a modern disciple of his, in an article—'Mysticism & Zen', I think—in The Middle Way 1): 'The basic principle of Zen is "A is not A".' [...] This might perhaps seem trivial, except that a great deal of modern thinking—including mathematics—is based on a deliberate rejection of one or another of the Laws of Thought, of which Identity is

the first. This may be all very well in poetry or physics, but it won't do in philosophy —I mean as a fundamental principle. Every ambiguity, for a philosopher, should be a sign that he has further to go. (CtP: 165)

Problematisch sei dies vor allem im Zusammenhang mit der Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*), wenn diese so verstanden werde, als handle es sich dabei um eine Verneinung des Identitätsprinzips. Als Grundzug aller Mystik gilt für *Ñāṇavīra* daher das Axiom „(i) *Behind the ordinary appearance of things there lies Reality*“, das gelegentlich, z. B. im Falle des Mahāyāna und des Hinduismus, um das Axiom „(ii) *Reality is the non-existence of things*“ erweitert werde (CtP: 330, vgl. auch CtP: 296). Wahres Denken, so *Ñāṇavīra*, um verantwortlich und wahrhaftig sein zu können, dürfe sich keinem der nachfolgenden grundlegenden Denkgesetze widersetzen: dem der Identität (A ist A), des Widerspruchs (A kann nicht sowohl B als auch nicht B sein) und des ausgeschlossenen Dritten (engl. *excluded middle*, A ist entweder B oder nicht B). Existentialistisch Denkende würden, indem sie den Denkgesetzen treu blieben, auf den der Existenz inhärenten Widerspruch stoßen, den *Ñāṇavīra* folgendermaßen auffasst:

What happens is this: the thinker examines and describes his own thinking in an act of reflexion, obstinately refusing to tolerate non-identities, contradictions, and excluded middles; at a certain point he comes up against a contradiction that he cannot resolve and that appears to be inherent in his very act of thinking. This contradiction is the existence of the thinker himself (as subject). (CtP: 332)

Er fasst diesen Widerspruch als eine Angelegenheit der Identifikation auf (vgl. CtP: 333), insofern das sich in der Reflexion zeigende Selbst mit einem Inhalt der Erfahrung zu identifizieren versuche, dieser sich aber stets als wandelbar und dem Subjekt gegenüber objektiv erweise (siehe auch NoD: XIV für Kierkegaards Formulierung des existentiellen Dilemmas). Mystiker und Mystikerinnen würden den inhärenten Widerspruch ihres Denkens nicht erkennen (vgl. CtP: 298) oder versuchen, ihm zu entgehen, indem sie die Denkprinzipien für ungültig erklären:

(ii) The mystic endorses the standing violation of the Laws of Thought by asserting their invalidity on principle. This obliges him to attribute their apparent validity to blindness or ignorance and to assert a Reality behind appearances that is to be

reached by developing a mode of thinking based on the three Laws: 'A is not A'; 'A is both B and not B'; 'A is neither B nor not B'. (CtP: 333)

Im existentialistischen Denken werde die Antinomie hingegen akzeptiert, wenn auch oft aufgrund ihrer Mühseligkeit zugunsten des mystischen Denkens aufgegeben:

(iii) The existentialist says: 'Contradiction is the truth, which is a contradiction, and therefore the truth. This is the situation, and I don't like it; but I can see no way out of it'. To maintain this equivocal attitude for a long time is exhausting, and existentialists tend to seek relief in either rationalism or mysticism; but since they find it easier to endorse their personal existence than to ignore it they are more inclined to be mystical than rational. (CtP: 333–334)

Ñāṇavīra ist daran gelegen, die Übung geistiger Sammlung (*samādhi*) von mystischem Erleben abzugrenzen (vgl. NoD: 82 sowie CtP: 365, 293–298, 300 und 444–445). Meditation werde im Westen vor allem vor dem Hintergrund des Christentums eingeordnet, wodurch sie eine Aura des Mystischen erhalte (eine Beobachtung, die für die Zeit Ñāṇavīras ihre Gültigkeit haben, diese mittlerweile aber verloren haben dürfte):

It is actually on this question of samādhi that Eastern thought is at its greatest distance from Western; and the latter can certainly be charged with sterility on this score (and this will include the existentialists). The trouble seems to be this. Western thought has a Christian background (its individual thinkers can almost all be classed as pro- or anti-Christian, and rarely, if ever, as neutral), and, since the practice of meditation is normally connected with religious beliefs (in a wide sense), all states attained through such practices are automatically classed as Christian (or at least as Theist or Deist), and therefore as essentially mystical. Now, no philosopher who respects the Laws of Thought can possibly find a place for the mystical in his scheme of things, since mysticism is an act of faith in the principle of non-contradiction (i.e. that the Law of Contradiction does not hold)—in other words, God (who is, one might say, self-contradiction personified, and, being the Ultimate Truth, is therefore no contradiction). (CtP: 365)

Ñāṇavīra behandelt drogeninduzierte mystische Erlebnisse vor allem im Zusammenhang mit den Schriften Aldous Huxleys. Er grenzt auch diese, sowie

Huxleys Buddhismus-Interpretation, die er als ausschließlich mahāyānistisch versteht (vgl. CtP: 293–294), scharf von der Lehre des Buddha im Pāli-Kanon ab:

The meditation that is spoken of by Huxley has no connexion at all with that taught by the Buddha. Huxley's meditation is essentially visionary or, at its limits, mystical: and the characteristic of all such meditation is that you have to wait for something to happen (for visions to appear, for revelations to be vouchsafed, and so on). What chemicals can do is to hasten this process, which formerly required fasting and self-mortification. And even when the visions do condescend to appear (or God condescends to reveal himself), the length of time they last is out of the meditator's control. (CtP: 295)

Für Ñāṇavīra hat mystische Meditation, bei der es hauptsächlich um die Schau innerer Bilder, die Erlangung besonderer, außeralltäglicher Zustände und Erlebnisse oder die Erlangung übernatürlicher Fähigkeiten gehe, keinerlei Beziehung zur Erlangung von *ñāṇadassana* 'Wissen und Schauung' der *ariyas* auf dem Pfad. Sie sei lediglich ein Beispiel für „falsche Ansicht“ (*micchādiṭṭhi*, vgl. CtP: 296).

Basierend auf seinem ineinandergreifenden Mystik- und Religionsbegriff, sah sich Ñāṇavīra selbst als „essentially anti-mystical“ an: „from the Western point-of-view I am not a religious person“ (CtP: 462). Der Zweck seiner Mystik-Kritik sei es, die Unterschiede zwischen mystischem Erleben und der Buddha-Lehre aufzuzeigen. *Samādhi* im Sinne der *suttas* könne nicht als mystisch beschrieben werden, ebensowenig sei die Erlangung des *nibbāna* eine wie auch immer geartete Vereinigung mit einer Gottheit oder einem Höheren Selbst (vgl. CtP: 445). In beidem werde die fundamentale Ambiguität des Subjektes verdeckt. Die Lehre des Buddha führe im Zuge der Auflösung der falschen Annahme eines Subjektes im Erleben hingegen zur „attainment of [...] clear understanding and comprehension (*paññā, aññā*) about the nature of this ambiguity (which, when combined with suitable *samādhi*, actually causes—or, rather, allows—the ambiguity to subside once for all)“ (CtP: 445).

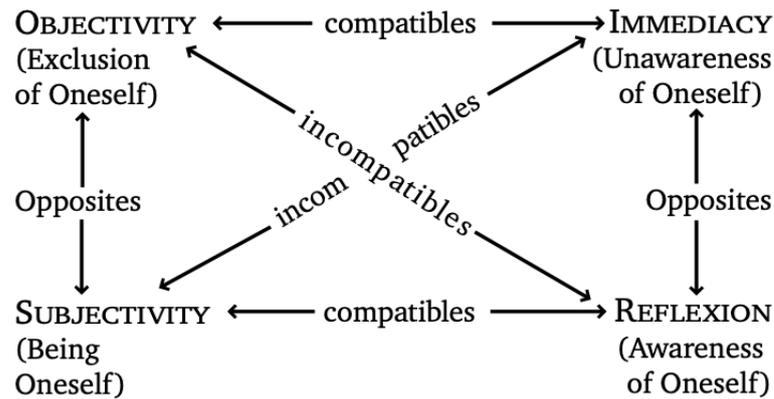


Abb. 1, CtP: 222

Ñāṇavīra Theras Kritik an der wissenschaftlichen wie der mystischen Position lässt sich formal durch sein Inbezugsetzen der Begriffe Objektivität, Subjektivität, Unmittelbarkeit und Reflexion fassen (vgl. CtP: 222). Wo die existentialistische Position eine Haltung subjektiver Reflexion einnimmt, die Ñāṇavīra auch *mutatis mutandis* für die Praxis der Buddha-Lehre als notwendig erachtet, kann die ideale wissenschaftliche Haltung als eine Haltung unmittelbarer Objektivität verstanden werden, die daher notwendigerweise mit der existentialistischen unvereinbar sei. Wird eine Wiedereinführung der Subjektivität im Nachhinein versucht (wie Ñāṇavīra es z. B. im Falle der Quantenphysik annahm), kann dies nur unter Missachtung der Inkompatibilität von Subjektivität sowohl mit Objektivität als auch mit Unmittelbarkeit geschehen. Die mystische Position lässt sich als ein Versuch fassen, das Selbst in einer Bewegung von Subjektivität über das Gewahrsein des eigenen Selbst (Reflexion) hin zum Ausschluss desselben (Objektivität) in der angestrebten mystischen Erfahrung zu transzendieren. Auch hier kann dies nur durch Ignorieren der Inkompatibilität von Reflexion *qua* Selbstgewahrsein und Objektivität geschehen (siehe Abb. 1).

Aus obigem Diagramm wird zusätzlich ersichtlich, dass Ñāṇavīra im Zuge seiner phänomenologischen Analysen relevanten Begriffen oft eine eigene phänomenologische Bedeutung gegeben hat, die von der Alltagssprache abweicht. Ein Verständnis derselben ist auch für die in den *Notes* besprochenen doktrinellen Themen von hoher Relevanz, denen ich mich nachfolgend zuwende.

3.4 DOKTRINELLE THEMEN

Ñāṇavīra spricht in den *Notes* eine Bandbreite verschiedener Themengebiete der buddhistischen Lehre an, die sich allerdings sämtlich aus ihrer Relevanz für das eigentliche Thema der *Notes*, das Erlangen von Rechter Ansicht (*sammādiṭṭhi*), ergeben (vgl. NoD: 74b). Welchem Themengebiet eine Notiz dabei zuzuordnen ist, war für mich nicht durchweg leicht zu entscheiden, da die *Notes* zum einen zahlreiche interne Referenzen enthalten und sich zum anderen die behandelten Themengebiete oftmals über mehre Lemmata erstrecken. Im Folgenden habe ich die einzelnen in den *Notes* besprochenen Lemmata nach den mir aus ihnen entgegretenden Themengebieten gruppiert. Eine genaue und ausführliche Studie der philosophischen Position Ñāṇavīras im Vergleich zur kommentariellen Theravāda-Orthodoxie ist allerdings ein Desideratum. Ich möchte mich hier auf eine knappe Zusammenfassung der mir am wichtigsten erscheinenden Zusammenhänge beschränken.

3.4.1 PHÄNOMENOLOGIE/ONTOLOGIE: *VIÑÑĀṆA*, *NĀMA*, *RŪPA*, *SAÑÑĀ*, *MANO*, *DHAMMA*, *CITTA*

In den obigen Einträgen expliziert Ñāṇavīra sein phänomenologisch-ontologisches Verständnis der jeweils behandelten Pāli-Termini, das zum Teil erheblich von der orthodoxen Interpretation abweicht. So ist in etwa *viññāṇa* (vgl. NoD: 81–83) als Bewusstsein (engl. *consciousness*) für ihn kein mentaler Prozess des Erkennens eines Objektes, sondern im phänomenologischen Sinn die bloße Anwesenheit bzw. Gegenwart (engl. *presence*) des Phänomens, dessen Pāli-terminologische Entsprechung er im Kompositum *nāma-rūpa* ‘Name-und-Form/Materie’ (engl. *name and form/matter*) sieht. Er behandelt dessen Komponenten in getrennten Kapiteln (vgl. NoD: 55–59 und 77–80).

Nāma-rūpa qua Phänomen ist somit das auf der Grundlage von Bewusstsein *qua* Anwesenheit Anwesende. Mit seiner Interpretation stellt sich Ñāṇavīra gegen das orthodoxe Theravāda-Verständnis von *nāma-rūpa* als ‘Geist-und-Materie’, wie es

insbesondere in Interpretationen des zwölf-gliedrigen Abhängigen Entstehens zum Tragen kommt. Werde *nāma* irrigerweise als ‘Geist’ verstanden, inkludiere dies notwendigerweise Bewusstsein (*viññāṇa*), was einerseits explizit durch die Definition der *suttas* widerlegt werde, andererseits implizit einen Geist-Materie-Dualismus propagiere, der nur unnötige philosophische Schwierigkeiten mit sich bringe (vgl. NoD: 57).

Saññā ‘Wahrnehmung’ (engl. *perception*) als Konstituens von *nāma* erfährt eine eigene Behandlung in den *Notes* (vgl. NoD: 88) und Ñāṇavīra ist sowohl daran gelegen, sie dort terminologisch gegen *viññāṇa* als auch gegen *vedanā* ‘Gefühl’ (engl. *feeling*) abzugrenzen und eine Verwechslung zu vermeiden (vgl. ebd.).

Für seine phänomenologische Terminologie bedeutsam ist auch der Eintrag zu *mano* ‘Geist, Verstand’ (engl. *mind*). Er versteht Geist bzw. Geistbewusstsein (*manoviññāṇa*) vornehmlich als die Anwesenheit von Bildern (engl. *images*) *qua* abwesendem wirklichem Sinneserleben. Auch in seiner Notiz zu *nāma* führt Ñāṇavīra weitere ihm eigene phänomenologisch-begriffliche Unterscheidungen durch, die für ein Verständnis seiner Philosophie wichtig sind. Sie basieren auf der Gleichsetzung nachfolgend angeführter Begriffe:

real = anwesend, zentral, wirklich

imaginär = abwesend, peripher, möglich

Die phänomenologische Unterscheidung „anwesend/abwesend“ (engl. *present/absent*), erläutert Ñāṇavīra folgendermaßen: „*To be present is to be here-and-now; to be absent is to be here-and-then (then = not now; at some other time) or there-and-now (there = not here; at some other place) or there-and-then*“ (NoD: 56).

In strikter Reflexion (engl. *reflexion*) zeige sich das Anwesende als das der Aufmerksamkeit Zentrale, alles andere als graduell abwesender und dadurch als das relativ zum Zentralen Periphere. Die Unterscheidung von wirklich vs. möglich basiert ebenfalls auf der grundlegenden von anwesend/abwesend. Das An- bzw. Abwesende erweise sich aber erst in diskursiver Reflexion bzw. in einem abstrakten Urteil (engl. *reflection*) als wirklich bzw. möglich (vgl. NoD: 56). An dieser Stelle

muss auf Ñāṇavīras terminologische Unterscheidung von *reflexion* im Sinne von (1) ‘Gewahrsein, (nicht-diskursiver) Besinnung, Selbstbetrachtung’ und *reflection* im Sinne von (2) ‘(diskursiver) Überlegung’ hingewiesen werden, die sich nicht beide mit dem deutschen Begriff der Reflexion wiedergeben lassen (siehe hierzu auch Akiñcano 2019: 13). Es sei auch auf Ñāṇavīras Gebrauch des Begriffes der ‘Bilder’ (engl. *images*) hingewiesen, der dem philosophisch strikteren Bildbegriff entspricht und nicht lediglich dem visuellen Sinnesbereich entstammt (vgl. Schöndorf 2010). Der Begriff meint dasjenige, was abwesende Wirklichkeit bzw. möglich oder eben der Aufmerksamkeit peripher ist und dabei prinzipiell jedem anderen Sinnesfeld zugeordnet werden kann. *Als Bild sei das Abwesende aber wiederum im Bewusstsein anwesend: „An image may be present or absent, but even if present it is always absent reality“* (NoD: 56).

Der Begriff *dhamma* steht für Ñāṇavīra in seiner allgemeinsten Bedeutung für ‘Ding’, insbesondere für die allgemeine Natur eines solchen, wie sie sich in der Reflexion in der ersten der oben genannten Bedeutungen herausstelle. Da sich die Buddha-Lehre mit eben jenen Dingen (*dhammā*) allgemeinsten Natur beschäftige, hieße diese daher ebenfalls *dhamma* (vgl. NoD: 51–53).

Ñāṇavīra kritisiert in Bezug auf den Pāli-Begriff *citta* die kommentarielle Idee einer ‘Geistmomentreihe’ (*cittavīthi*), wie sie etwa im *Visuddhimagga* und im *Abhidhammatthasaṅgaha* vertreten wird als eine „reine scholastische Erfindung“ (engl. *pure scholastic invention*, vgl. NoD: 43). Die Bedeutung des Begriffes *citta*, der manchmal äquivalent zu *mano* und manchmal zu *viññāṇa* sei, müsse je nach Kontext neu eruiert werden.

3.4.2 ABHÄNGIGKEIT (BEDINGTHEIT): PAṬICCASAMUPPĀDA (NP), SAṆKHĀRA, ANICCA, CETANĀ

Die vier obigen Begriffe beschreiben von unterschiedlichen Perspektiven aus die Natur der Bedingtheit bzw. Abhängigkeit der Phänomene gemäß Ñāṇavīras Verständnis. Ich habe mich bewusst gegen den Gebrauch des Begriffes der Kausalität entschieden, da dieser in der Regel einen temporalen Aspekt der

Beziehung zwischen Ursache und Wirkung beinhaltet, insofern die Wirkung der Ursache zeitlich nachfolgt. Ein solches Kausalitätsverständnis lehnt Ñāṇavīra, zumindest im Kontext des *dhamma* bzw. der darin verlautbarten Lehre vom Abhängigen Entstehen (*paṭiccasamuppāda*) entschieden ab. Im ersten und längsten Kapitel der *Notes* „A NOTE ON PAṬICCASAMUPPĀDA“ (auch als NP abgekürzt, NoD: 3–23) expliziert Ñāṇavīra sein nicht-temporales (*akālika*) Verständnis des Abhängigen Entstehens:

The Buddha has said (Majjhima iii,8 (M.i,191)) that he who sees the Dhamma sees paṭiccasamuppāda; and he has also said that the Dhamma is sandiṭṭhika and akālika, that it is immediately visible and without involving time (see in particular Majjhima iv,8 (M.i,265)). (NoD: 6)

Die NP wendet sich daher verständlicherweise gegen die traditionelle Drei-Leben-Interpretation des zwölf-gliedrigen Nexus von *paṭiccasamuppāda*, der das Entstehen von *dukkha* als einen kausalen Zusammenhang erklärt, der sich über drei aufeinanderfolgende Leben erstreckt. *Paṭiccasamuppāda* bedeutet für Ñāṇavīra das Prinzip nicht-temporalen struktureller Abhängigkeit bzw. Bedingtheit: „*Paṭiccasamuppāda is, in fact, a structural principle [...]*“ (NoD: 16). Er sieht dieses formal in der üblichen Definitionsformel des Abhängigen Entstehens ausgedrückt: *imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati* (siehe z. B. MN I 262, SN II 70 und AN V 184), „Wenn dieses ist, ist dieses, mit dem Entstehen von diesem, entsteht dieses.“ Der zwölf-gliedrige Nexus exemplifiziert das Prinzip (das viele Anwendungen haben könnte) anhand von Phänomenen, die für die Buddha-Lehre der Freiheit von *dukkha* von größter Relevanz sind (vgl. NoD: 16), sei aber nicht gleichbedeutend damit.

Ñāṇavīra deutet auch den Begriff *saṅkhāra* in struktureller Weise. Gemäß der traditionellen Interpretation (vgl. Bodhi 2017: 58) des Begriffes kommt diesem eine aktive Bedeutung im Sinne von etwas, das etwas anderes beeinflusst, gestaltet bzw. bedingt und eine passive Bedeutung im Sinne von etwas, das bedingt, gestaltet, geformt ist zu. Ñāṇavīra hingegen versteht *saṅkhāra* in *allen* Kontexten, in denen der Begriff in den Lehrreden auftaucht, im Sinne eines „*thing from which some other thing is inseparable—in other words, a necessary condition*“ (NoD: 10). Seine Übersetzung für *saṅkhāra* als *determination* bzw. *determinant* (‘Bestimmung,

Bestimmendes’) spiegelt dieses Verständnis (vgl. auch NoD: 87). *Saṅkhāra* meint demnach etwas, das etwas anderes als das bestimmt, was es ist.

Aufs Engste mit der Lehre von der Bedingtheit der Phänomene verknüpft ist die der Unbeständigkeit (*aniccatā*). Wie bereits erwähnt, kritisiert Ñāṇavīra die Idee von Unbeständigkeit als kontinuierlicher, fließender Veränderung scharf. Da die Begriffe *paṭiccasamuppanna* ‘abhängig entstanden’, *saṅkhata* ‘bedingt/bestimmt’ und *anicca* ‘unbeständig’ in den *suttas* häufig parallelisiert werden (vgl. NoD: 14), muss auch auf die Frage nach der Unbeständigkeit eine strukturelle Antwort gegeben werden, die in der Explikation der Begriffe des Abhängigen Entstehens und der Bestimmungen (*saṅkhārā*) zu erfolgen hat. *Anicca* ist somit eine Aussage über die veränderliche Natur eines jeden Phänomens, insofern dieses strukturell von anderen Dingen abhängt, die es als das bestimmen (*saṅkhāronṭi*), was es ist (vgl. NoD: 41–42).

Ein solcher bestimmender bzw. bedingender Zusammenhang ist für Ñāṇavīra auch im Begriff *cetanā* ‘Absicht’ gegeben, der sich im Gebrauch der *suttas* oftmals Seite an Seite mit *saṅkhāra* findet. Er versteht darunter in seiner grundlegenden phänomenologischen Bedeutung die ein Ding bestimmenden Möglichkeiten (z. B. des Gebrauchs), die gemeinsam mit diesem als und relativ dazu als periphere bzw. abwesende Bilder gegeben seien und es als das bestimmen würden, was es ist:

A sheet of paper lying on a table is determined as a sheet of paper by its potentialities or possibilities—i.e. by what it is for. It can be used for writing on, for drawing on, for wrapping up something, for wiping up a mess, for covering another sheet, for burning, and so on. But though it can be used for these things, it is not actually being used for any of them. Thus these potentialities deny the object lying on the table as it actually is (which is why they are potentialities and not actualities); nevertheless if it were not for the fact that these particular potentialities are associated with the object on the table we should not see the object as a ‘sheet of paper’. These potentialities, which are not the object, determine it for what it is. We know what a thing is when we know what it is for. Thus these potentialities can also be understood as the significance or purpose of the object, and therefore as its intention(s). (NoD: 13)

Sie sind in diesem Sinne als mögliche Negative gemeinsam mit einem Positiven gegeben, das im Erleben gerade wirklich ist (vgl. NoD: 48). Ñāṇavīra spricht damit den Intentionalitäts- und Bedeutsamkeitscharakter allen Erlebens an, wie er vielfach in der Phänomenologie beschrieben wird und für diese von grundlegender Bedeutung ist.¹⁴ Da es die ein Ding (im weitesten möglichen Sinn) konstituierenden Möglichkeiten sind, die im Akt bzw. einer Handlung intendiert und verwirklicht würden, d. h. von der Ebene des Möglichen auf die Ebene des Wirklichen wechseln, bedeute *cetanā* folglich auch ‘Absicht’ bzw. ‘Wille’ im alltäglichen Wortsinn (vgl. NoD: 47 und 57).

3.4.3 ETHIK: KAMMA

Der Eintrag zu *kamma* ‘Handlung’ (NoD: 43–44) ist der einzige in den *Notes*, der in relativer Ausführlichkeit Fragen der Ethik aus einer Perspektive der Buddha-Lehre behandelt. Ein Aufsatzentwurf Ñāṇavīras mit dem Titel „*The Foundation of Ethics*“ ist darüber hinaus in *Clearing the Path* enthalten (siehe CtP: 501–502).

Gemäß dem Diktum des Buddha im *Nibbedhikasutta* (AN III 415) handelt es sich bei Handlung stets um absichtsvolles Handeln: „*cetanāhaṃ, bhikkhave, kammaṃ vadāmi. cetayitvā kammaṃ karoti — kāyena vācāya manasā*“, „Absicht, Mönche, nenne ich Handlung. Beabsichtigend führt man eine Handlung aus, mit dem Körper, der Rede, dem Geist“. Hieran anschließend gibt Ñāṇavīra unter *nāma* (vgl. NoD: 57) eine Beschreibung von Handlung aus phänomenologischer Perspektive und grenzt sie gegen materielle Bewegung, wie sie etwa in der Natur vorkommt, ab.

Bei der Frage der Ethik handle es sich essentiell um die Frage „Was sollte *ich* tun?“ (NoD: 43), da jedwede Handlung subjektiv beabsichtigt und ausgeführt werde. Ñāṇavīra greift die soteriologisch grundlegend relevante Unterscheidung von Handlungen in *kusala* ‘heilsam, gut’ und *akusala* ‘unheilsam, schlecht’ auf.

¹⁴ Vgl. das ausführliche Zitat Husserls in NoD: 47. Vgl. auch Ebbinghausen/Pieper 2007. Zu Heideggers Terminus der ‘Verweisung’ als ontologischem Konstituens des Zuhandenen siehe Heidegger 2006: 66–88 sowie Feick/Ziegler 1991: 100)

Letzteres sei durch Gier, Abneigung und Verblendung motiviert und führe stets zu weiterem Handeln, Ersteres sei durch die Abwesenheit derselben veranlasst und führe letztlich zum Ende allen Handelns durch die Aufhebung von Gier, Abneigung und Verblendung im Falle des *arahats*. Die Unterscheidung von *kusala-akusala* sowie des Entstehens und Vergehens von Handlung werde allerdings nur von einem *ariyasāvaka* mit direkter Einsicht erfasst, der durch sein Wissen die Wahrheit betreffend dadurch auch ein letztgültiges Kriterium für die Notwendigkeit von ethischem Handeln innehat (für die Arbitrarität ethisch-moralischer Werte in Abwesenheit eines absoluten Kriteriums vgl. Sartre 1965/1994: 124, 126 und 140).

Da die ethische Frage die Frage nach dem subjektiven Handeln sei, sei der *arahat*, der durch das Ablegen jedweder Vorstellung von „ich bin“ (*asmimāna*) das Ende der Subjektivität erreicht habe, auch zum Ende jedweder Ethik gelangt (vgl. NoD: 44).

3.4.4 SUBJEKTIVITÄT VS. IDENTITÄT: *ATTĀ, MAMA, PHASSA, SAKKĀYA, NA CA SO, PARAMATTHA SACCA*

Ein beträchtlicher Teil der *Notes on Dhamma* behandelt die buddhistische *anattā*-Lehre und ihr richtiges Verständnis. Für Ñāṇavīra bezieht sich der Begriff *attā* ‘Selbst’ bzw. dessen Verneinung *anattā* ‘Nicht-Selbst’ ausschließlich auf ein Selbst als Subjekt der Erfahrung und nicht auf einen wie auch immer vorgestellten metaphysischen Wesenskern, eine „Seele“ oder die Selbst-Identität eines Dinges (vgl. NoD: 38–39). Es gehe essentiell um die (falsche) Selbst-Wahrnehmung eines jeden Individuums, das keine persönliche Einsicht in die Buddha-Lehre gewonnen habe und die diesem als die jede Erfahrung implizit begleitende Wahrnehmung von „ich, mein und für mich“ gegeben sei. Die Vorstellung „mein“ bzw. „für mich“ (*mama*) sei dabei so lange im Erleben anwesend, wie *avijjā* nicht überwunden sei, die hier insbesondere als das Nicht-Sehen der Unbeständigkeit (insbesondere der Unbeständigkeit der Vorstellung eines Selbst) verstanden werden kann. Als allgegenwärtige Bestimmung (*saṅkhāra*) bzw. Absicht (*cetanā*) oder Verweisung liege sie jedem phänomenalen Objekt gleichsam aufgesetzt bei:

‘Self’ as subject can be briefly discussed as follows. As pointed out in Phassa [b], the puthujjana thinks ‘things are mine (i.e. are my concern) because I am, because I exist’. He takes the subject (‘I’) for granted; and if things are appropriated, that is because he, the subject, exists. The diṭṭhisampanna (or sotāpanna) sees, however, that this is the wrong way round. He sees that the notion ‘I am’ arises because things (so long as there is any trace of avijjā) present themselves as ‘mine’. This significance (or intention, or determination), ‘mine’ or ‘for me’—see NP (e)—, is, in a sense, a void, a negative aspect of the present thing (or existing phenomenon), since it simply points to a subject; and the puthujjana, not seeing impermanence (or more specifically, not seeing the impermanence of this ubiquitous determination), deceives himself into supposing that there actually exists a subject—‘self’—independent of the object (which latter, as the diṭṭhisampanna well understands, is merely the positive aspect of the phenomenon—that which is ‘for me’). (NoD: 39)

Auf der Grundlage dieser subjektiven Vereinnahmung des gesamten Gehalts der Erfahrung werde jedes Erscheinen eines Phänomens von einem *puthujjana* als Kontakt bzw. Berührung (*phassa*) zwischen einem Subjekt und dem erlebten Objekt erfahren, eine Täuschung, die erstmals der Stromeingetretene (*sotāpanna*) durchschaue, der auch als ‘zur Einsicht Gelangter’ (*diṭṭhisampanna*) bezeichnet wird (vgl. NoD: 68–71).

Den Gesamtgehalt des durch Selbstvorstellung vereinnahmten Erlebens sieht Ñāṇavīra im Terminus *pañc’upādānakkhandhā* ausgedrückt. Die fundamentale Manifestation von *upādāna* ‘(Fest-)Halten’ sei die Selbstvorstellung: „*The fundamental upādāna or ‘holding’ is attavāda [...], which is holding a belief in ,self’*“ (NoD: 9). Er kontrastiert daher die *pañc’upādānakkhandhā* mit dem Erleben des *arahat*, das, da es aufgrund des Aufhörens von *upādāna* von jedweder impliziten Vorstellung bzw. Wahrnehmung von Subjektivität frei sei, nur mehr als *pañcakkhandhā* gelten könne (vgl. NoD: 38 und 84).

Als grundlegender Erlebensmodus des *puthujjana*, der immer durch zumindest die Möglichkeit des Erfahrens von *dukkha* charakterisiert ist, sei *pañc’upādānakkhandhā* dem Begriff *sakkāya* ‘jemand, Person, Persönlichkeit’ synonym (vgl. ebd.), den Ñāṇavīra entschieden von ‘Individualität’ bzw. ‘Individuum’ (*puggala*) abgegrenzt wissen will, da jene Unterscheidung die von *pañc’upādānakkhandhā* und *pañcakkhandhā* impliziere. Nur im Verständnis des

ariyasāvaka (*sotāpanna* oder höher) werde diese Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individualität korrekt getroffen und jedwede Frage nach einem ‘Wer’ in irgendeiner möglichen Beziehung zum Erleben als Täuschung gesehen und letztlich für unzulässig, da auf falschen Annahmen beruhend, entlarvt. (vgl. „*NA CA SO*“, NoD: 54).

Auf solchen falschen Annahmen beruhend sieht er auch die kommentarielle Lehre der ‘Wahrheit im höchsten Sinn’ (*paramattha sacca*), deren Kritik Ñāṇavīra in den *Notes* ein eigenes Kapitel widmet (vgl. NoD: 27–33). Er zeigt darin, wie, seiner Ansicht entsprechend, das im Zuge der Diskussion der Konventionalität des Begriffes ‘Wesen’ (*satta*) vorgebrachte Argument, dass jenes nur eine Ansammlung von *khandhas* sei, so wie auch ein Wagen nur eine Ansammlung von Teilen sei und daher „im höchsten Sinn“ nicht existiere, auf einen Widerspruch hinauslaufe, dem die implizite Annahme eines Selbst sowie das Nicht-Unterscheiden-Können von Individuum und Person nach wie vor zugrunde liege (vgl. NoD: 32–33).

Um die implizite Selbstwahrnehmung abzulegen, sei hingegen eine indirekte Herangehensweise angebracht, welche in Übereinstimmung mit der Struktur ihrer Verwiesenheit bzw. Bestimmtheit verlaufe. Darin müsse die in der Selbstvorstellung implizierte Annahme der Kontrolle über die Gegebenheiten der Erfahrungswelt („*Attā, ‘self’, is fundamentally a notion of mastery over things [...].*“ NoD: 52) durch das Erkennen der Abhängigkeit eines als Selbst identifizierten Dinges von einem anderen ausgehebelt werden (vgl. NoD: 52–53):

In itself, as a dhamma regarded as attā, its impermanence is not manifest (for it is pleasant to consider it as permanent); but when it is seen to be dependent upon other dhammā not considered to be permanent, its impermanence does then become manifest. To see impermanence in what is regarded as attā, one must emerge from the confines of the individual dhamma itself and see that it depends on what is impermanent. (NoD: 53)

Ñāṇavīra versteht daher die bekannten Worte des *Dhammapāda* (vgl. DhP: 277–279) „*sabbe saṅkharā aniccā, sabbe saṅkharā dukkhā, sabbe dhammā anattā*“, „alle Bestimmungen sind unbeständig, alle Bestimmungen sind unangenehm, alle Dinge sind Nicht-Selbst“, als die intuitive Erkenntnis der Bedingtheit aller als Selbst identifizierten Dinge (vgl. NoD: 10–11 und 52–53). Es ist durch diese Erkenntnis

der Bedingtheit bzw. Verwiesenheit aller Phänomene, dass die Vorstellung eines Selbst abgelegt und *dukkha* transzendiert werden könne.

3.4.5 TRANSZENDENZ: *ATAKKĀVACARA*, *BALA*, *NIBBĀNA*

Die erste und gleichzeitig kürzeste der *Shorter Notes*, *atakkāvacara* ‘nicht im Bereich der Logik’, handelt von der Transzendenz des *dhamma*, der jenseits der Sphäre der reinen Vernunft und Logik und somit auch des Zweifels liege. In gewissem Sinne, so Ñāṇavīra, entziehe sich auch das cartesianische *cogito* der Vernunft bzw. dem Zweifel, der *dhamma* hingegen, insofern er mit direkter Einsicht durch den *ariyasāvaka* gesehen werde, liege jedoch gänzlich jenseits der Sphäre desselben (vgl. NoD: 37).

In seiner Diskussion des Begriffes der fünf ‘Stärken’ (*balāni*) (vgl. NoD: 72) von *saddhā* ‘Vertrauen’, *virīya* ‘Kraft’, *sati* ‘Achtsamkeit’, *samādhi* ‘Sammlung’ und *paññā* ‘Verständnis’ trifft Ñāṇavīra eine Unterscheidung zwischen der Aufzählung jener fünf Termini als *balāni* ‘Stärken’ und als *indriyāni* ‘Fähigkeiten’, wie sie auch in den *suttas* anzutreffen ist. *Indriya* meine das qualitative Verfügen über die oben genannten Qualitäten, *bala* deren quantitative Ausprägung, den jeweiligen Stärkegrad ihrer Entwicklung. Allein der *ariyasāvaka*, nicht aber der gewöhnliche Weltmensch (*puṭhujjana*), habe die *balāni* bzw. *indriyāni* kraft seines Angeltseins auf dem Weg zu *nibbāna* inne.

Seine Besprechung von *nibbāna* ‘Erlöschen’ (vgl. NoD: 60–63) beginnt Ñāṇavīra mit einem Verweis auf die Unterscheidung der beiden *nibbāna*-Elemente (*nibbānadhātuyo*) im Itivuttaka (Iti 38), dem ‘*nibbāna*-Element mit Überrest’ (*saupādisesā nibbānadhātu*) und dem ‘*nibbāna*-Element ohne Überrest’ (*anupādisesā nibbānadhātu*), die der völligen Beendigung von Gier, Hass und Verblendung im noch „lebenden“ *arahat* und dem endgültigen Aufhören allen Erlebens an dessen Lebensende korrespondieren. Es folgt daraufhin ein Abgleich, in welcher Hinsicht *nibbāna* als transzendent (engl. *transcendental*) gelten könne und in welcher nicht. Ñāṇavīra bespricht diesbezüglich folgende drei Bedeutungen des

Wortes: Meine der Begriff *transzendent* ‘mystisch’ im Sinne des Bezugs auf ein persönliches oder unpersönliches Absolutes, so sei *nibbāna* nicht transzendent, da mit dem Erreichen des *nibbāna qua* Erlöschen von Gier, Hass und Verblendung auch jedwede Möglichkeit für mystisches Erleben erlösche, das immer zumindest implizit auf der Ich-Vorstellung fuße bzw. darauf rekurriere. Bedeute *transzendent* hingegen ‘über den Bereich der Forschung des bzw. der desinteressierten Forschenden hinausgehend’ so könne auch *nibbāna* als transzendent bezeichnet werden. Ñāṇavīra iteriert hier seine bereits an anderer Stelle geäußerte Kritik an der Wissenschaft und Mystik (vgl. 3.3). Da allerdings auch die Existenz des Menschen selbst jenen Bereich bereits transzendiere, sei *nibbāna* in vollem Sinne erst transzendent, insofern auch die Existenz (*bhava*) des Menschen im *nibbāna* durch das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung selbst zum Erliegen komme: „Das Aufhören von Existenz ist Verlöschen“, *bhāvanirodho nibbānaṃ* (AN V 9, vgl. auch NoD: 62). Einzigartig in den *Notes* beschließt der Autor seine Notiz zu *nibbāna* mit der Aufforderung zur Kontemplation zweier *sutta*-Passagen (SN IV 216 und A IV 414), die von der Leidhaftigkeit (*dukkha*) jedweden Gefühls handeln und vom Glück (*sukha*), dass im *nibbāna* nichts mehr gefühlt werde (vgl. NoD: 63).

KAPITEL 4

REZEPTION UND AKTUELLE ENTWICKLUNGEN

In diesem Kaptitel möchte ich die Rezeption der *Notes on Dhamma* in der Theravāda-Gemeinschaft seit ihrem Erscheinen bis heute nachzeichnen (4.1). Da eine umfassende Rezeptionsgeschichte eine Aufgabe für einen späteren Zeitpunkt ist, sollen hier nur die groben Linien die Wirkung des Werkes Ñāṇavīra Theras auf einzelne Mitglieder der monastischen sowie der laizistischen Gemeinschaft skizziert werden. Ich folge dabei hauptsächlich den Darstellungen bei Hiriko (2019). Anschließend beschreibe ich die sich gegenwärtig abzeichnende Herausbildung einer neuen Interpretationsrichtung des vor allem westlich geprägten Theravāda, die ich als „Existentialistischer Theravāda“ bezeichnen möchte (4.2) und die ich vor allem anhand der mit Path Press affilierten Publikationen und Einsiedeleien in Śrī Laṅkā und Slowenien ausweise.

4.1 DIE REZEPTION DER *NOTES ON DHAMMA* IN DER THERAVĀDA-GEMEINSCHAFT

Die Rezeption der *Notes* begann bereits zu Lebzeiten Ñāṇavīras. Die Exemplare der unerweiterten Erstausgabe waren vom Verleger der *Notes on Dhamma*, Lionel Samaratunga, ab Ende des Jahres 1963 an Individuen und Institutionen (vornehmlich Universitäten und Bibliotheken) in Śrī Laṅkā, Thailand, Burma, Europa und den USA (siehe 2.2) geschickt worden. Die häufigste Reaktion war höfliches Unverständnis, es kamen jedoch ein paar wenige interessierte Antworten von Laienpraktizierenden aus England, Deutschland und vor allem Śrī Laṅkā. Unter Letzteren ist vor allem Ramsay G. de S. Wettimuny hervorzuheben, dessen Buch Ñāṇavīra Korrektur las, was Wettimuny dazu veranlasste, seine Ansichten gänzlich umzuwerfen. Er veröffentlichte später ein eigenes Werk unter dem Titel *The*

Buddha's Teaching: Its essential Meaning (für die Deutsche Übersetzung siehe Wettimuny 2007). Der Einfluss der Lehre Ñāṇavīras ist unverkennbar.

Die Antworten Ñāṇavīras auf die Zuschriften, in denen er schwierige Punkte der *Notes* zu erläutern versucht, sind in der in *Clearing the Path* enthaltenen Edition von Ñāṇavīra Theras Briefkorrespondenz ausführlich dokumentiert (vgl. CtP: 147–479). Im Theravāda-*saṅgha* hielt man sich größtenteils bedeckt, Lionel Samaratunga erwähnt nur den Kommentar eines Mönchsgelehrten, demnach die *Notes* „viele Fehler“ enthielten. Eine Beobachtung, die, so Ñāṇavīra, vom traditionellen Standpunkt aus auch korrekt sei (vgl. CtP: 339).

Ein besonderer Fall monastischer Rezeption ist die Geschichte der deutschen Nonne (*dasa-sīl-upāsikā*) Vajirā (Hannelore „Hanna“ Wolf, 1928–1991, vgl. Ñāṇavīra 2010: 11–13 sowie für eine darin enthaltene, von Hellmuth Hecker verfasste Kurzbiographie: 95–105; siehe auch Hiriko 2019: 225–241). Anfänglich Schülerin von Paul Debes in Hamburg, war sie 1955 über die Vermittlung des Hamburg Buddha Mandala zur Vihāra Mahādevi Hermitage in Biyagāma nahe Colombo gekommen und dort Nonne geworden. Im gleichen Jahr traf sie Ñāṇavīra das erste Mal flüchtig im Vajirarāma in Colombo. Vajirā bot an, einen Artikel Ñāṇavīras mit dem Titel *A Sketch for a Proof of Rebirth: A Phenomenological Approach to the teachings of the Buddha*, der in der Zeitschrift *Buddha Jayanti* 1956 veröffentlicht worden war (vgl. Ñāṇavīra 2010: 11, enthalten in StP: 345–374) ins Deutsche zu übersetzen – ein Projekt, das jedoch nie abgeschlossen wurde.

Nachdem Vajirā Ñāṇavīra 1961 zweimal zum Zwecke der Dhamma-Diskussion in Būndala besucht hatte, entstand zwischen Anfang November 1961 und Ende Januar 1962 ein Briefwechsel. Vajirā erhielt von Ñāṇavīra eine Maschinenabschrift der *NOTE ON PAṬICCASAMUPPĀDA* und *PARAMATTHA SACCA* die er gerade fertiggestellt hatte. In ihrer Korrespondenz erörtern sie Fragen des Dhamma, die sich im Kontext von Vajirās Lektüre der beiden Notizen ergaben. Vajirā machte im Zuge der sehr persönlichen Auseinandersetzung mit den Schriften Ñāṇavīras einen grundlegenden Wandel ihrer Ansichten die Buddha-Lehre betreffend durch, die von Ñāṇavīra als Erlangung des Pfades und der Frucht des Stromeintritts gewertet wurden (vgl. Ñāṇavīra 2010: 12–13, 73 und 76–77). Ñāṇavīra übergab die Briefe an Lionel

Samaratunga zur Verwahrung mit der Bitte um Diskretion. 2010 wurden sie in edierter Form von Path Press Publications als separates Werk mit dem Titel *The Letters of Sister Vajirā (1961–1962)* herausgegeben.

Im Jahre 1964 machte ein junger amerikanischer Mönch namens Ñāṇasumana (Michael Schoen, 1941–1970) Bekanntschaft mit Ñāṇavīra. Als er kurz darauf die *Notes on Dhamma* in die Hände bekam, schien er einen für ihn geeigneten Lehrer gefunden zu haben. Im Zuge zahlreicher Treffen mit Ñāṇavīra lernte er dessen interpretativen Ansatz kennen, stellte ihm Fragen über den Dhamma und war sehr bemüht, dessen Lehren meditativ in die Tat umzusetzen, indem er sich in der Erlangung der *jhānas* übte. Er soll eine Person von außerordentlicher Hingabe und Kompromisslosigkeit in der Praxis gewesen sein. Nach dem Tod Ñāṇavīras im Jahre 1965 bezog Ñāṇasumana die Būndala-Kuṭi. Der Verlust seines Lehrers hatte ihn schwer getroffen. Er unterhielt eine regelmäßige Korrespondenz mit K. D. Davids und Mark Engleman, zwei amerikanischen Laienbuddhisten, die im sechs Kilometer entfernten Godawaya ein Anwesen an der Küste besaßen und an der Praxis der Meditation sowie an den Schriften Ñāṇavīras interessiert waren (vgl. Hiriko 2019: 178–180). Für einen Nachruf auf Ñāṇasumana, der auch Stationen seines Lebens behandelt, sei hier auf die von Steven Ganci, einem Mitglied der „Path Press“-Körperschaft, anlässlich des Ven. Nyanavira Thera Memorial Day am 26. Februar 2016 in Būndala gehaltene Rede verwiesen (siehe Ganci 2016).

1967 trat ein weiterer junger amerikanischer Novize (*sāmaṇera*) mit dem Namen Ñāṇasuci mit Ñāṇasumana in Verbindung. Er hatte 1966 in Kolkata ordiniert und war auf Anraten seines Präzeptors nach Śrī Laṅkā gekommen. Als Robert „Bob“ Smith 1939 in Detroit geboren, ist er heute unter seinem dritten monastischen Namen Bodhesako am bekanntesten (vgl. Hiriko 2019: 180). Er hatte an der University of Iowa Literatur und *creative writing* studiert und war auf der Suche nach einem alternativen Lebensstil über Israel nach Śrī Laṅkā gereist. Gemeinsam mit Ñāṇasumana, Davids und Engleman begann er ab 1967 die verstreuten Schriftstücke, Briefe und Bucheinträge Ñāṇavīras zu sammeln, abzuschreiben, zu edieren und zusammenzustellen. Ein Unterfangen, dass in der von Path Press Publications herausgegebenen Autobiographie Bodhesakos mit dem Titel *Getting Off* humorvoll dokumentiert ist:

„We'd agreed, 'Sumana and I, to prepare an edition of Ven. Ñāṇavīra's writings and try to have it published. Sunlight hours were spent now copying, correcting, comparing, collating, assembling with scholarly diligence pages which were devoted in part to pointing out the futility and sterility of such labors (...modern scholarship is inauthenticity in its most virulent form...).“ (Bodhesako 2012: 159)

Es konnte schließlich ein erstes Maschinenmanuskript mit dem Titels *Notes on Dhamma and the Collected Writings* auf der Island Hermitage zusammengestellt werden (vgl. Hiriko 2019: 182). Durch den plötzlichen Tod Ñāṇasumanas aufgrund zweier Schlangenbisse im Jahre 1970 kam die Arbeit an einer umfassenderen Publikation erstmals zum Erliegen (vgl. Hiriko 2019: 184–187). Die *Notes* kursierten allerdings in der Form von hand- oder maschinenschriftlichen Kopien sowie Fotokopien unter interessierten Laien und Mitgliedern des Bhikkhu-*saṅgha* (vgl. Hiriko 2019: 203; Ñāṇavīra/Mettiko 2007: 445 sowie Bodhi 2017: 41).

Die Kopien der Essays, Briefe und Handschriften Ñāṇavīras waren 1971 über Umwege (für eine genaue Darstellung siehe Hiriko 2019: 196–204) in die Hände von Prof. Forrest Williams an der University of Colorado gelangt. Er erkannte ihren philosophischen Wert und gemeinsam mit dem Kohledurchschlag-Manuskript, das er von Samaratunga zugesandt bekommen hatte, begann er eine weitere edierte Zusammenstellung der *Notes* und Briefe auszuarbeiten, die er zwischen 1974 und 1975 unter dem Titel *Notes on Dhamma & Collected Letters (1960–65)* herausgab. Auf der Basis jener beiden Editionen, *Notes on Dhamma and the Collected Writings* (1970) und *Notes on Dhamma & Collected Letters (1960–65)* (1974/75) begann Bodhesako, der, nachdem er zwischenzeitlich wieder als Laie in den USA gelebt hatte und 1976 in Śrī Laṅkā erneut in den Orden eingetreten war (vgl. Hiriko 2019: 198), mit der Herstellung einer computerbasierten Abschrift und Zusammenstellung der *Notes*, der Briefe sowie weiteren Materials. Er gründete zu diesem Zweck 1987 den Verlag Path Press in Śrī Laṅkā und gab im gleichen Jahr eine Edition des Werkes Ñāṇavīras mit dem Titel *Clearing the Path: Writings of Ñāṇavīra Thera (1960–1965)* heraus (vgl. ebd.: 199). Im selben Jahr veröffentlichte die Buddhist Publication Society eine kleinere Zusammenstellung der Briefe als *The Tragic, the Comic and The Personal: Selected Letters of Ñāṇavīra Thera* (Wheel 339/341), distanzierte sich aber darüber hinaus vom Verkauf von *Clearing the Path*

aufgrund der darin geäußerten Ansichten (vgl. Hiriko 2019: 201). Bodhesako selbst war ebenfalls vielfältig literarisch tätig. Neben seinen gesammelten Briefen (siehe Bodhesako/Hūm 2013) verlegt Path Press Publications auch seine bereits erwähnte Autobiographie.

Auf der „Path Press“-Website sind unter <https://pathpress.org/bodhesako/> die von ihm verfassten Essays zugänglich, die unter dem Titel *Beginnings* auch von der Buddhist Publication Society in Kandy verlegt wurden und 2008 dort neu erschienen. Sie kreisen ebenfalls um Themen existentieller und phänomenologischer Prägung im Lichte der Buddha-Lehre. Drei der Essays, *Beginnings: The Pali Suttas*, in welchem der Autor sich für die Authentizität der Pāli-suttas verbürgt, *Change*, der eine Betrachtung über die Natur von Veränderung und deren Bedeutung für den Dhamma darstellt und stark von Ñāṇavīras Diskussion des Themas geprägt ist und *The Myth of Sisyphus: A Cycle*, eine Hommage an das gleichnamige Werk von Albert Camus, sind in deutscher Übersetzung in *Die Fährte der Wahrheit* (siehe Bodhesako/Zumwinkel 2001) enthalten. Bodhesako starb 1988 überraschend auf einer Reise in die USA während eines Zwischenaufenthaltes in Kathmandu an einem Eingeweidebruch.

Hiriko (2019: 184) nennt acht Personen, die an der Edition des Werkes Ñāṇavīra Theras anfänglich maßgeblich beteiligt waren. Die Liste umfasst neben Ñāṇasumana und Bodhesako auch Davids und Engleman sowie die damaligen *sāmaṇeras* Ñāṇadīpa, Ñāṇaputta, Ñāṇasudassi und Ñāṇayasa. Unter ihnen ist insbesondere Ñāṇadīpa hervorzuheben. 1943 in Frankreich geboren, hatte er im Alter von 24 Jahren auf der Insel Hermitage ordiniert und die erste Edition der *Notes* und Briefe als Wegweisung für seine Praxis des Buddha-Dhamma verwendet. Nach dem Tod Ñāṇasumanas wurde er der dritte Bewohner der Būndala-kuṭi und blieb dort sieben Jahre. Er führte bis zu seinem Tod am 12. September 2020 das Leben eines Waldeinsiedlers in den entlegenen Dschungeln Śrī Laṅkā und galt als besondere Autorität in der Übersetzung von Pāli-gāthās. Path Press Publications verlegt eine Übersetzung in Auswahl des *suttanipāta*, die von Ñāṇadīpa auf Wunsch Hiriko Bhikkhus angefertigt wurde (vgl. Ñāṇadīpa 2020). Er war bis zu seinem Tod der Ordensälteste westliche Mönch der Insel und der Einfluss von Ñāṇavīra Theras Schriften auf seine Interpretation des Dhamma ist greifbar.

Ein ähnlicher Einfluss ist auch auf den śrī-laṅkischen Mönch Kaṭukurunde Ñāṇananda (1940–2018) nachweisbar. Bhikkhu Yogananda hat in einer Reihe von Interviews (vgl. Yogananda [undatiert]) den Einfluss des Werkes Ñāṇavīras auf Ñāṇananda angesprochen. Ñāṇananda ist ähnlich wie Ñāṇavīra für seine unorthodoxen Interpretationen der Pāli-*suttas* bekannt (vgl. hierzu vor allem Ñāṇananda 2003 und 2015), es ist bei ihm jedoch eine durchaus kritische und abwägende Rezeption der Schriften Ñāṇavīras spürbar. Mit Bezug auf eine unreflektierte Übernahme aller von Ñāṇavīra geäußerten Interpretationen hält er fest:

It is true, Ven. Ñāṇavīra made a start. But I think he went to an extreme in his criticisms, until his followers were dropping even the useful things. And he failed to make the necessary distinctions between saupādisesa and anupādisesa Nibbāna elements. That led to an idealized view of the noble disciple. And now there is a lineage of ‘Ñāṇavīrists’ who fail to see anything beyond Ven. Ñāṇavīra’s views. They are simply idolizing him. (Yogananda [undatiert]: 13)

Unter der Berücksichtigung von Ñāṇavīras Briefwerk (z. B. „*It goes to far to say that, to me, the sekha [der edle Schüler, Anm. S.A.L.] is essentially arahat, and that, rigorously, I exclude him from paṭīcasamuppāda anuloma*“, Ñāṇavīra 2010: 65) kann diesem eine solche fehlende Unterscheidung meines Erachtens nicht vorgeworfen werden. Trotz seiner durchaus kritischen Rezeption betont Ñāṇananda Ñāṇavīras Mut, gängige Fehlinterpretationen, wie er sie etwa in der orthodoxen Interpretation von *paṭīcasmuppāda* sah, als solche zu benennen: „*Occasionally he came up with brilliant insights [...] which shook the establishment. He was one who wasn’t afraid to point out these misinterpretations. It is unfortunate that he was rather extremist in other areas*“ (Yogananda [undatiert]: 13). Ñāṇananda scheint vor allem in seiner Interpretation des Abhängigen Entstehens (*paṭīcasamuppāda*) von den Ansichten Ñāṇavīras beeinflusst zu sein und greift dessen strukturelle Lesart sowie die Interdependenz von Bewusstsein (*viññāṇa*) und Name-und-Form (*nāma-rūpa*) auf (vgl. z. B. Ñāṇananda 2015b: 5 und 17–20).

Eine erste kritische Auseinandersetzung mit den *Notes* erfolgte kurz nach dem Erscheinen von *Clearing the Path* im Jahr 1987 durch die Feder von Bhikkhu Bodhi (vgl. Ñāṇavīra/Mettiko 2007: 444). Anfänglich von Ñāṇavīras Werk fasziniert, hatte

Bodhi es aufgrund des sich in seinen Augen darin abzeichnenden Hochmuts aufgegeben (vgl. ebd.: 445). In seiner Schrift *A Critical Examination of Ñāṇavīra Thera's "A Note on Paṭiccasamuppāda"* (siehe Bodhi 2017: 41–81) unterzieht er das genannte erste Kapitel der *Notes on Dhamma* einer umfassenden Kritik vom orthodoxen Standpunkt aus und möchte darin die sog. Drei-Leben–Interpretation von *paṭiccasamuppāda*, nach der sich dessen zwölf Glieder über drei konsekutive Leben erstrecken, gegen den strukturellen und nicht-zeitlichen (*akālika*) bzw. anschaulichen (*sandiṭṭhika*) Ansatz Ñāṇavīras verteidigen. In der dortigen Einführung gibt er darüber hinaus Hinweise zur Wirkung von *Clearing the Path* auf die Theravāda-Gemeinschaft der späten 80er und 90er-Jahre. Er beschreibt diese als „*nothing short of electric*“ (ebd.: 41). Das Buch „*spawned an international network of admirers—a Theravāda Buddhist underground—united in their conviction that Notes on Dhamma is the sole key to unlock the inner meaning of the Buddha's Teaching*“ (ebd.: 42). Unter Verweis auf die Auseinandersetzung Mettiko Bhikkhus mit der Kritik Bodhis in seiner Übersetzung der *Notes* (vgl. Ñāṇavīra/Mettiko 2007: 444–450) möchte ich hier nicht umfassend auf diese Kritik eingehen. Es zeigt sich darin allerdings, dass jene beiden interpretativen Ansätze, der zeitliche und der nicht-zeitliche bzw. strukturelle, keine Frage des bloßen Heranziehens bestimmter *sutta*-Passagen sind. Vielmehr besteht der Unterschied in der vorgängigen Herangehensweise an die *suttas* und das darin behandelte Problem von *dukkha*. Dessen vorgängige Bestimmung als existentielles, persönliches Problem (Ñāṇavīra) bzw. als objektives, universelles (Bodhi) lassen jedwede zitierte *sutta*-Passage in einem jeweiligen Licht erscheinen. Bhikkhu Bodhis Aussage „*Ven. Ñāṇavīra's view of paṭicca-samuppāda, as pertaining solely to a single life, appears to be without a precedent in the tenet systems of early Buddhism*“ (vgl. ebd.: 45) ist jedoch unzutreffend. Anālayo (2013: 124) verweist auf eine Interpretation des Abhängigen Entstehens im *Vibhaṅga* des *Abhidhammapiṭaka*, demnach sämtliche zwölf Glieder in einem einzelnen Geistmoment wirksam seien (vgl. Vibh 144). Dies zeigt, dass seit der Frühzeit des *saṅgha* alternative Interpretationen dieser grundlegenden buddhistischen Doktrin anzutreffen waren und nebeneinander standen. Dhivan Thomas Jones stellt in seinem 2009 in *Contemporary Buddhism* veröffentlichten Artikel *New Light on the twelve Nidānas* (vgl. Jones 2009) die traditionelle Deutung

des Abhängigen Entstehens den alternativen Interpretationen Ñāṇavīras und Buddhādāsa Bhikkhus gegenüber und kontextualisiert sie zusätzlich durch einen Verweis auf die Forschung Joanna Jurewicz, nach welcher die „Kette“ des zwölfgliedrigen Abhängigen Entstehens die Kritik eines vedischen Schöpfungsmythos beinhalte. Jones' Artikel ist meines Wissens nach die erste akademische Auseinandersetzung mit einem Teilbereich des Werkes Ñāṇavīras.

Die Person Ñāṇavīras als einem individualistischen Freidenker hat 2017 Stephen Batchelor einem breiteren, nicht-akademischen Publikum im Kontext des sog. Säkularen Buddhismus vorgestellt (vgl. „*Looking for Ñāṇavīra*“ in Batchelor 2017: 27–71). Neben Reflexionen über den Lebensweg Ñāṇavīras und einer kurzen Zusammenfassung seiner Werksgeschichte enthält das Kapitel auch Hinweise auf den Einfluss des Werkes Evolas auf den jungen Harold Musson sowie das Transkript eines Interviews mit Peter Maddok (vgl. ebd.: 61–71, gekürzt enthalten auch in Hiriko 2019: 244–250). Letzterer hatte 1965 gemeinsam mit dem britischen Romancier Robin Maugham Ñāṇavīra in dessen *kuṭi* in Būṇḍala besucht und ihn interviewt. Aus dem Material entstanden ein Artikel Maughams über Ñāṇavīra (enthalten in Hiriko 2019: 253–258) für die Zeitschrift *People* im Jahre 1965 sowie eine Kapitel in seinem Reisebericht *Search for Nirvana* von 1975 (vgl. Batchelor 2017: 46–48).

Das in *Clearing the Path* enthaltene Material wurde 1997 von Jakub Bartovský (heute Gavesako Thera) auf der Ñāṇavīra Thera Dhamma Page (heute <https://nanavira.org>, letzter Zugriff am 17.10.2020) veröffentlicht und frei zugänglich gemacht. Er gibt den Zweck der Website an als „*to make more widely available the writings of the late Ven. Ñāṇavīra Thera which, though of extraordinary quality and depth, do not—for different reasons—attract any of the established Buddhist publishers*“ (<https://nanavira.org>, letzter Zugriff am 17.10.2020). Die Administration der Website wurde 2007 von Hiriko Bhikkhu (Primož Korelc) übernommen (vgl. Hiriko 2019: 202). Sie enthält neben den *Notes on Dhamma (1960–1965)* auch die frühen und späten Briefe Ñāṇavīras gemeinsam mit den Marginalia der Handexemplare. Darüber hinaus finden sich dort eine Zusammenstellung von Fotos Ñāṇavīra Theras. Im Folgenden möchte ich die seit

2007 stattfindenden Entwicklungen sowie die Herausbildung des mit der „Path Press“-Körperschaft verbundenen Existentialistischen Theravāda beschreiben.

4.2 EXISTENTIALISTISCHER DHAMMA

Ab dem Jahr 2007 wurde die „Path Press“-Körperschaft, die 1987 von Bodhesako lediglich zweckmäßig zur Publikation von *Clearing the Path* gegründet worden war, aus ihrem „Winterschlaf“ (Hiriko 2019: 202) geweckt. Neben Hiriko Bhikkhu waren zu diesem Zeitpunkt auch Nirodho Mahāthera (australischer Nationalität), Gavesako Thera (tschechischer Nationalität), Bhikkhu Ninoslav Ñāṇamoli (serbischer Nationalität) sowie die Amerikaner Steven Ganci und John Stella Mitglieder der Körperschaft. Ihre Hauptaufgabe habe zu diesem Zeitpunkt laut Hiriko (vgl. 2019: 202) in der Neuaufsetzung und Verwaltung der Ñāṇavīra Thera Dhamma Page sowie im Sammeln jeglicher verbliebener Materialien von und über Ñāṇavīra Thera, Samanera Bodhesako und Sister Vajirā bestanden sowie in der Archivierung und Digitalisierung derselben Materialien in einem Path Press Archive. Path Press hat heute (2020) einen Internetauftritt unter der Adresse <https://pathpress.org> (letzter Zugriff am 22.10.2020).

Unter den Laienmitgliedern der Organisation ist besonders Dr. M. John Stella hervorzuheben, der neben mehreren Vorworten zu den von Path Press Publications verlegten Werken auch eine Rezension der *Notes on Dhamma* sowie der Briefe Ñāṇavīra Theras nach 1960 verfasste. Darüber hinaus war er umfassend akademisch tätig. Sein Hauptwerk *Self and Self-Compromise in the Narratives of Pirandello and Moravia* (2000) ist tiefgehend von buddhistischen Thematiken im Lichte von Ñāṇavīra Theras interpretativem Ansatz geprägt (siehe <https://pathpress.org/dr-m-john-stella-passes-away/>, letzter Zugriff am 22.10.2020, für eine Zusammenschau seiner Publikationen und einen Nachruf).

2009 trat Gerolf T’Hooft (belgischer Nationalität) Path Press bei. Er ist Gründungsmitglied und ehemaliger Vorstand des niederländischen Verlagshauses Asoka. Im gleichen Jahr erfolgte die Gründung eines zu Path Press gehörenden eigenen Verlages im niederländischen Nieuwerkerk a/d IJse unter dem Namen Path

Press Publications (siehe <http://www.pathpresspublications.com/en/page/home>, letzter Zugriff am 22.10.2020). Als erstes Werk verlegte das Haus 2009 Ñāṇavīra Theras *Notes on Dhamma (1960–1965)* in der endgültigen von ihrem Autor beabsichtigten Fassung unter Berücksichtigung aller Hinweise bezüglich Layout und Textsatz. Anfang 2010 wurde die Korrespondenz Ñāṇavīras mit Vajirā im Band *The Letters of Sister Vajirā* veröffentlicht, die neben den Antworten Ñāṇavīras auch die Briefe Vajirās, die nicht in die Ausgabe von 1987 Eingang gefunden hatten, enthält. Es folgte Ende 2010 die durchgesehene und erweiterte Auflage von *Clearing the Path* sowie die Veröffentlichung von *Seeking the Path*, der edierten Zusammenstellung von Ñāṇavīra Theras Schriften und Briefen vor 1959 sowie einigen zusätzlichen Materialien, wie etwa den Marginalia aus Ñāṇavīras eigenen Handexemplaren der Schriften phänomenologischer und existentialistischer Philosophen. Somit liegt dort das – soweit derzeit bekannt – vollständige Werk Ñāṇavīra Theras in edierter Form vor.

Durch die Bemühungen von Path Press und Path Press Publications wurde und wird nicht nur das Werk Ñāṇavīra Theras einem breiten Publikum zugänglich gemacht; sie stellen gleichzeitig eine Plattform und Anlaufstelle für all jene dar, die an einer existentialistischen bzw. phänomenologischen Interpretation der in den Pāli-*suttas* enthaltenen Lehren interessiert bzw. von Ñāṇavīras interpretativem Ansatz beeinflusst sind oder ihn fortführen. Path Press Publications trägt daher bewusst als Motto „*An Existential Approach to the Buddha's Teaching*“ und verlegt weitere Werke genannter Prägungsart.

Unter Letzteren sind vor allem jene von Bhikkhu Ninoslav Ñāṇamoli (Ninoslav Molnar, geb. 1983) herauszustellen. Aus Serbien stammend, ordinierte Ninoslav Molnar unter dem Namen Ñāṇamoli 2005 in England in der thailändischen Kammatṭhāna-Tradition (Theravāda-Wald-Tradition). 2014 veröffentlichte Path Press Publications sein Werk *Meanings: Essays and Letters on Dhamma*. Es enthält im ersten Teil (vgl. Ñāṇamoli 2014: 3–56), ähnlich den *Notes on Dhamma*, die sich als eine Art Schablone für nachfolgende in ihrem Stil verfasste Schriften erweisen, von N. Ñāṇamoli verfasste Essays über doktrinelles Punkte der *suttas* und ein entsprechendes existentielles bzw. existentialistisch-phänomenologisches Verständnis derselben. Sie wurden zwischen August 2010 und Februar 2014 auf der

„Path Press“-Website veröffentlicht und später in das Buch inkorporiert (siehe <https://pathpress.org/nyanamoli/>, letzter Zugriff am 22.10.2020). Im zweiten Teil (siehe Ñāṇamoli 2014: 59–403) präsentiert es eine umfangreiche Email-Korrespondenz, die Ñāṇamoli zwischen 2009 und 2014 mit einem deutschen Freund namens Mathias führte. Der Einfluss des Werkes Ñāṇavīras, vornehmlich in der hermeneutischen Herangehensweise und im Vokabular, zeigt sich deutlich:

The author, Ven. Ninoslav Ñāṇamoli, refrains from explaining Dhamma, an act which he regards as mere psychological investigation and linearly-connected facts. Here is no intent to set up a fixed theory. What the author does do is describe the nature of experience as it is: not about this or that problem or fact in the world, but the experience as such—Dhamma, which has to be investigated with proper attention e.g. seeing the present simultaneous relationship of an arisen thing and its determination. (Ñāṇamoli 2014: XI)

Ñāṇamolīs Essays machen noch unmittelbarer von der phänomenologischen Methode der direkten Beschreibung des Erlebens, wie es sich in einem Akt reflexiven Gewahrseins präsentiert, Gebrauch, als etwa die *Notes on Dhamma*. Ihr Stil ist dadurch unmittelbarer und direkter, für in der phänomenologischen Methode ungeübte Lesende aber auch ungleich schwieriger zugänglich. Ähnlich den *Notes* enthalten seine Essays (vgl. z. B. „*Appearance and Existence*“ in Ñāṇamoli 2014: 15–28) neben *sutta*-Referenzen und Zitaten zuweilen Referenzen auf Philosophen der existentialistischen-phänomenologischen Denkrichtung wie Husserl, Heidegger, Sartre sowie Merleau-Ponty, dessen Werke Ñāṇavīra, vermutlich mangels englischer Übersetzungen, nie rezipiert hatte. Ñāṇamoli referenziert und zitiert darüber hinaus das Werk Ñāṇavīras, sowohl in Form der *Notes* als auch seiner Briefe. Teilweise greifen die Essays bestimmte Punkte der *Notes* auf und explizieren sie mit größerer phänomenologischer Stringenz (siehe z. B. „*Not Perceiving the Feeling*“ in Ñāṇamoli 2014: 43–46 oder „*Determining Determinations*“ in ebd.: 52–56).

Weitere, nicht in *Meanings* enthaltene Texte sind sowohl auf der „Path Press“-Website (siehe <https://pathpress.org/nyanamoli/>, letzter Zugriff am 22.10.2020) veröffentlicht, als auch auf der Website der Hillside Hermitage, einer Einsiedelei, die Ñāṇamoli 2014 in der Knuckles Range im Hochland Śrī Laṅkāś gegründet hat

(siehe <https://www.hillsidehermitage.org>, letzter Zugriff am 22.10.2020). Sie bietet derzeit Platz für fünf Mönche. Die bisherigen Bewohner der Hermitage, mit Ausnahme eines *sāmaṇeras* śrī-laṅkischer Nationalität, waren und sind westlicher Herkunft (England, USA, Südafrika) und favorisieren mehr oder weniger eine phänomenologisch-existentielle Lesart der Pāli-*suttas*. Die Hillside Hermitage kann somit als erste monastische Einrichtung des Theravāda angesehen werden, in welcher in Lehre und Praxis einem „Existentialistischen Dhamma“ gefolgt wird. Der Bezug zur Thai-Wald-Tradition ist jedoch weiterhin gegeben, da die meisten der mit der Hillside Hermitage verbundenen Bhikkhus in dieser Tradition stehen.

Eine weitere solche Einsiedelei wurde unter dem Namen Samaṇadīpa am 16. April 2016 in Goljek, Slowenien, von Hiriko Bhikkhu, dem Biographen Ñāṇavīras, gegründet (siehe <http://www.slo-theravada.org/samanadipa/28-samanadipa/254-intro.html>, letzter Zugriff am 22.10.2020) und ist seit Januar 2020 dort als religiöse Gemeinschaft anerkannt. Gegenwärtig leben dort fünf Mönche (drei Bhikkhus, zwei Sāmaṇeras) slowenischer, österreichischer, niederländischer und englischer Nationalität. Eine wichtige Inspiration der Gründung Samaṇadīpas ist die zurückgezogene Lebensweise des bereits erwähnten Ñāṇadīpa Thera, an dessen Namen auch der Name der Einsiedelei angelehnt ist. Er ließ in der Region Laggala in der Nähe der Knuckles Range in Śrī Laṅkā über viele Jahre hinweg kleine dreiwändige Wald-*kuṭis* errichten, die ihm und einigen Wenigen, die einen solchen entbehrungsreichen Lebensstil bevorzugten, als Schutz vor den Elementen und als Ort für die Praxis dienten. Dementsprechend bewohnen die Mönche Samaṇadīpas kleine Hütten gering abweichender Form und Größe im die Einsiedelei umgebenden Wald und kommen nur zu den täglichen Mahlzeiten (Frühstück und Mittagessen) sowie für Organisatorisches oder Dhamma-bezogene Tätigkeiten und Gespräche zusammen. Neben den Waldhütten der Mönche gehört zum Anwesen der Einsiedelei ein kleines zentrales Gebäude (die „Hermitage“), in dem sich neben einem Schreinraum mit einer kleinen Bibliothek die Küche, ein Lagerraum sowie ein kleines Badezimmer befinden. Darüber hinaus gibt es eine kleine Herberge für Gäste (Nirodha-Guesthouse) sowie eine weitere Mönchsbehausung (Viveka-Vihāra) mit einer kleinen, unweit davon gelegenen *kuṭi* (Viveka-kuṭi) am Waldrand in etwas größerer Entfernung zum Hauptgebäude. Die

verschiedenen Gebäude verteilen sich über die dortigen Hügel und liegen mehrere Gehminuten auseinander. Da die Anfrage an die dortige Lebensweise steigt, ist der Bau weiterer Waldhütten geplant. Im August wurde überdies eine zu den Seiten hin offene, hölzerne Versammlungshalle (*sālā*) im Wald errichtet, die in ihrer Form den traditionellen slowenischen Heuschobern nachempfunden ist und als formaler Versammlungsort und Speisesaal dient.

Bhikkhu N. Ñāṇamoli hat in der Hillside Hermitage in Śrī Laṅkā im Kontext einer recht flachen Hierarchie die Funktion eines Lehrers inne und leitet dort vor allem in der Form von „Dhamma-Gesprächen“ in auf Lehrinhalte der *suttas* bezogener phänomenologischer Reflexion an. Ñāṇamoli Gesprächsstil ist direkt und eindringlich und wird von manchen Hörenden zuweilen als brüsk empfunden.

Eine beträchtliche Anzahl genannter Dhamma-Gespräche war zunächst in Form von MP3-Audiodateien in englischer Sprache auf einer eigens zu diesem Zweck eingerichteten Website einem breiteren Publikum zur Verfügung gestellt worden. Sie finden sich heute auf der Website der Hillside Hermitage (siehe <https://www.hillsidehermitage.org/teachings/dhamma-talks/>, letzter Zugriff am 22.10.2020) und reichen bis ins Jahr 2015 zurück. Seit 2018 sind überdies YouTube-Videos verfügbar, die Aufzeichnungen der Dhamma-Diskussionen präsentieren und auf dem Kanal der Hillside Hermitage mit beinahe wöchentlicher Frequenz veröffentlicht werden (siehe <https://www.youtube.com/c/HillsideHermitage/featured>, letzter Zugriff am 22.10.2020). Derzeit (Oktober 2020) sind dort 209 Videos verfügbar, die eine Vielzahl von Themen der Buddha-Lehre aus existentieller-phänomenologischer Perspektive behandeln. Unter ihnen ist eine eigene Reihe zu Ñāṇavīra Theras *Notes on Dhamma*, in der Bhikkhu Ñāṇamoli einige der Notizen entsprechend seines Verständnisses auf Anfrage hin kommentiert (siehe Ñāṇamoli 2018–2019). Einige der Gespräche wurden transkribiert und finden sich auf der „Path Press“-Website (siehe <https://pathpress.org/nyanamoli/>, letzter Zugriff am 22.10.2020). Es ist derzeit ein weiteres Buch in Planung, das eine Auswahl der transkribierten Gespräche enthalten wird.

Das von Ñāṇamoli in seinen Dhamma-Gesprächen verwendete Vokabular ist deutlich von der phänomenologischen Denkrichtung sowie den Schriften Ñāṇavīras

geprägt. Begriffe wie „Stimmung“ (engl. *mood*), „Kontext“ (engl. *context*), „peripheres Gewahrsein“ (engl. *peripheral awareness*) und „Bestimmungen“ (engl. *determinations*) veranschaulichen diesen Bezug. Ñāṇamoli betont durchwegs die Wichtigkeit der Rechten Ansicht (*sammādiṭṭhi*) der Buddha-Lehre, eines korrekten, persönlichen und das heißt unmittelbaren Verständnisses des Dhamma, das sich nicht auf äußere Autoritäten berufen müsse. Das Kriterium der Korrektheit sei dabei die immer weiter fortschreitende Freiheit von *dukkha*, das er als von Verlangen (engl. *craving*) verursachtes Unbehagen (engl. *unease*) versteht. In seinen Lehren stellt er immer wieder die Wichtigkeit von moralischem Verhalten (*sīla*, bei Ñāṇamoli engl. *virtue*) als absoluter Basis für ein Verständnis und einer darauf basierenden Praxis des Dhamma heraus. Er betont die Bedeutung der Sinneszügelung (*saṃvara*, bei Ñāṇamoli engl. *restraint*) sowie eine auf den Körper und die Gefühle (*vedanā*) gerichtete phänomenologische Kontemplation, die zu deren Wesensschau im Sinne ihrer Nicht-Kontrollierbarkeit führen soll. Er lehnt jede Form methodischer, d. h. auf einer festgelegten Methode beruhender, Meditationspraxis als nicht authentisch ab und distanziert sich damit deutlich von den gegenwärtigen Vipassanā-Bewegungen. Am stärksten von der Tradition abweichend scheint sein Verständnis des Begriffes *anicca* zu sein. Herkömmlich als ‘unbeständig’ übersetzt (eine Übersetzung, die Ñāṇamoli durchaus akzeptiert, vgl. Ñāṇamoli 2014: 393) interpretiert er den Begriff im phänomenologischen Sinn als „*arisen of its own accord*“ bzw. als Unkontrollierbarkeit: „*Because the thing stands there on its own, that thing will have to cease on its own, and having any say about it is fundamentally inconceivable*“ (Ñāṇamoli 2014: 386).

Ein weiterer Meilenstein des „Existentialistischen Theravāda“ war 2019 die Veröffentlichung des Werkes *With the right understanding: Phenomenological Explorations of the Pāli Suttas*, das ebenfalls von Path Press Publications verlegt wird. Es ist von Bhikkhu Akiṅcano (Nick Dwyer, englischer Nationalität) verfasst, der 2014 in England ordinierte, zwischenzeitlich in der Hillside Hermitage lebte und nun der derzeitige Bewohner der Būndala-*kuṭi* ist.

Das Buch von 222 Seiten enthält in acht Kapiteln eine Zusammenstellung phänomenologischer Essays, die, ähnlich den Kapitel der *Notes*, einzelne Pāli-Lemmata zum Titel haben und diese reflexiv im Text explizieren. Sie wurden

zunächst zwischen Dezember 2016 und September 2018 auf der Path Press Website veröffentlicht (siehe <https://pathpress.org/dhamma-articles/>, letzter Zugriff am 22.10.2020) und schließlich unter obigem Titel zusammengestellt und herausgegeben. Das Buch ist sowohl Ñāṇavīra als auch Ñāṇamoli gewidmet und zeigt nicht nur den deutlichen Einfluss derselben, sondern auch den darin ubiquitären Bezug zur phänomenologischen Methode. Die Essays seien „*all attempts to articulate a phenomenological approach to the Dhamma in ways that are similar to (and have been hugely influenced by) the teachings of Venerable Ñāṇavīra Thera and Ajahn (Ninoslav) Ñāṇamoli Thera*“ (Akiñcano 2019: 15). Ein Blick in die Bibliographie offenbart nicht nur die Belesenheit Akiñcanos in den Werken der traditionellen Vertreter der phänomenologischen Denkrichtung sondern auch seine Vertrautheit mit ihren modernen Interpretinnen und Interpreten. Akiñcano exploriert, wie der Titel des Werkes sagt, für die jeweiligen behandelten Begriffe relevante *sutta*-Passagen unter Verwendung der phänomenologischen Methode. Seine Pāli-Übersetzungen zeigen nicht nur große Vertrautheit mit der Pāli-Sprache, sondern auch, wie sich einzelne Begriffe derselben sinnvoll in eine phänomenologische übersetzen lassen. Das Buch bringt darüber hinaus phänomenologische Philosophen nicht nur als Fußnoten mit den Pāli-*suttas* ins Gespräch, wie dies etwa bei Ñāṇavīra und Ñāṇamoli der Fall ist, sondern setzt sie z. B. in „*bhava : The limits of Heidegger's study of being*“ (siehe Akiñcano 2019: 115–129) und „*paññā : From psychology to hermeneutics*“ (siehe Akiñcano 2019: 21–41) im Zuge einer Dialektik direkt miteinander in Dialog. Akiñcanos Werk kann als weiterer Indikator der Konsolidierung eines existentialistisch-phänomenologischen Theravāda betrachtet werden. Dessen Charakteristika möchte ich im Folgenden zusammenfassen und abschließend auf mögliche zukünftige Aspekte einer akademischen Auseinandersetzung mit Ñāṇavīra Theras Leben und Werk sowie dem Existentialistischen Theravāda hinweisen.

KAPITEL 5

RÉSUMÉ

Ñāṇavīra Theras *Notes on Dhamma (1960–1965)* stellen in ihrer spezifischen existentialistisch-phänomenologischen Hermeneutik ein Novum in der Auseinandersetzung mit den Pāli-Texten des *suttapiṭaka* dar. Vor dem Hintergrund einer existentialistischen Grundeinstellung interpretiert der Autor unter Verwendung der phänomenologischen Methode zentrale Lehrinhalte der frühbuddhistischen Lehre auf bisher neuartige Art und Weise und übt dadurch implizit und explizit Kritik an der Deutungshoheit des orthodoxen Theravāda, insbesondere der darin überlieferten Kommentartexte. Sein Werk muss als Synthese zweier bis dato nicht ins Gespräch gebrachter philosophischer Traditionen verstanden werden, der indisch-buddhistischen auf der einen, der europäischen existentialistisch-phänomenologischen auf der anderen Seite. In diesem Sinne stellen sie ein außergewöhnliches Dokument der Begegnung des Westens mit dem Buddhismus dar und sind Zeugnis der Eigenart eines jeden Verständnisversuchs, in welchem das Neue immer auf der Grundlage des bereits bekannten eingeordnet und kontextualisiert wird, während gleichzeitig ein Sprung in das bisher Unbekannte gewagt wird. Das Werk Ñāṇavīras verläuft dabei parallel zu gewissen Tendenzen des buddhistischen Modernismus, der eine individualistische und quellenorientierte Interpretation bevorzugt, die sich von der Tradition lossagt bzw. diese zu erneuern versucht. Die Ausgangsbasis seines Werkes muss hinsichtlich dessen existentialistischer Grundprägung auf der subjektiven, persönlichen Ebene angesetzt werden. Mit den *Notes on Dhamma* hat Ñāṇavīra Thera im Lichte des jüngst sich herausbildenden Existentialistischen Theravāda ein Grundlagenwerk geschaffen, das als Folie für weitere Werke einschlägiger Prägung gelten kann und für manche Theravāda-Praktizierende eine Art Vademecum der korrekten Interpretation der *suttas* darstellt. Im Folgenden möchte ich die sich abzeichnenden Merkmale dieses sich momentan im Entstehen begriffenen „Existentialistischen Theravāda“ zusammenfassen und abschließend auf zukünftige mögliche Forschungsfelder

hinweisen, die mir im Zusammenhang mit den Schriften Ñāṇavīra Theras sowie der momentanen Entwicklung des Existentialistischen Theravāda als lohnenswert erscheinen.

5.1 MERKMALE DES EXISTENTIALISTISCHEN THERAVĀDA

Grundannahmen und gemeinsame Merkmale des Existentialistischen Theravāda bzw. eines Existentialistischen Dhamma, wie er sich in den Schriften und Lehren Ñāṇavīra Theras, N. Ñāṇamoli Theras und Bhikkhu Akiñcanos präsentiert, lassen sich meines Erachtens gut anhand des von Bhikkhu Akiñcano verfassten Vorwortes in *With the Right Understanding* herausstellen:

(1) Die Maxime des Existentialistischen Theravāda lautet demnach: „Die Lehre des Buddha ist streng phänomenologisch“ („*The Buddha's teaching is strictly phenomenological*“, Akiñcano 2019: 15). Dem lässt sich „und ist von grundlegend existentieller Relevanz“, insofern sie sich mit der Aufhebung des persönlichen existentiellen Leidens beschäftigt, hinzugefügt werden.

(2) Der Großteil der gegenwärtigen „buddhistischen Lehren“ sollte ignoriert werden („[...] *the vast majority of contemporary 'Buddhist teachings' should be ignored*“, ebd.). Dies schließt sämtliche nicht auf den Pāli-*suttas* basierenden Formen des Buddhismus sowie die traditionelle kommentarielle Interpretation des Theravāda und auf ihnen basierende Meditationspraktiken mit ein.

(3) Es ist sehr viel hilfreicher, sich der Quelle der tatsächlichen Lehren des Buddha, den Pāli-*suttas*, zuzuwenden und diese in der richtigen, d. h. phänomenologischen, Weise lesen und verstehen zu lernen („[...] *it would be far more helpful to go to the source and study his actual teachings, the Pāli Suttas, and learn how to read these in the right way—phenomenologically*“, ebd.).

(4) Aufgrund des auf der „natürlichen Einstellung“ (vgl. ebd.: 13–15) basierenden, vom wissenschaftlichen Naturalismus durchdrungenen gegenwärtigen Weltbildes ist ein der Beschäftigung mit der Buddha-Lehre vorausgehendes bzw. parallel dazu verlaufendes Studium der phänomenologischen Methode und der

subjektiven existentialistischen Philosophie als Korrektiv dieser ein korrektes Verständnis verstellenden Vorannahmen sinnvoll und hilfreich (vgl. ebd.: 16–17). Sie stellt den subjektiven Standpunkt wieder her, von dem aus die Buddha-Lehre in ihrer persönlich-existentialen Relevanz begriffen werden kann.

(5) Nur der *ariyasāvaka*, der ‘edle Schüler’, hat ein solches korrektes Verständnis bzw. Rechte Ansicht (*sammādiṭṭhi*) der Buddha-Lehre und steht dadurch in Opposition zum *puṭhujjana*, der ‘gewöhnlichen Person’, die kein solches Verständnis hat. Dies geht mit dem Anspruch einher, selbst Rechte Ansicht zu erlangen und ein edler Schüler zu werden (vgl. ebd.: 17). Die Betonung eines richtigen Verständnisses in den Lehren der Vertreter des Existentialistischen Theravāda ergibt sich hieraus (vgl. ebd.: 18).

(6) Vertreter eines existentialistischen Dhamma entstammen momentan mehrheitlich dem europäisch-amerikanischen Kulturkreis und sind beinahe ausnahmslos Konvertiten.

(7) Die Ablehnung der Tradition bezieht sich lediglich auf deren doktrinale Dimension, nicht aber auf deren ethische und rechtliche sowie deren soziale und institutionelle. Dies wird aus dem Umstand ersichtlich, dass Vertreter des Existentialistischen Theravāda, die momentan zumeist in der thailändischen Kammaṭṭhāna-Wald-Tradition ordiniert sind, sich dieser in Sachen der Ordensdisziplin (*vinaya*) und institutionellen Affiliation weiterhin verpflichtet sehen.

(8) Dass gegenwärtig die Kammaṭṭhāna-Wald-Tradition sich als vornehmlicher Rahmen für die existentialistisch-phänomenologische Lesart der Pāli-*suttas* hervortut, scheint mir in mehreren Umständen begründet: (a) Sie ist gegenwärtig die am stärksten im Westen vertretene, monastisch konsolidierte Theravāda-Tradition, (b) sie stellt selbst (zumindest in ihren Ursprüngen) eine Reformbewegung dar und ist daher kritischen Lesungen der Quellentexte gegenüber wohlwollend eingestellt (vgl. Cai 2014: 66–77, vgl. auch Tiyanich 1997), (c) sie favorisiert einen persönlichen und individuellen Zugang zur Praxis des Dhamma, der nicht zuletzt ein besonderes Merkmal ihrer Gründergestalten ist (vgl. Cai 2014: 86–100), (d) sie ist selbst teilweise durch unorthodoxe doktrinale Neuerungen charakterisiert (vgl.

Mettiko 2008: 35–41), (e) sie hat in ihrer Betonung der Meditationsthemata des Todes (*maraṇānussati*) und des Körpers (*kāyagatāsati*) eine inhaltliche Nähe zu existentialistischem und phänomenologischem Gedankengut (vgl. Cai 2014: 108–110).

5.2 AUSBLICK

Die vorliegende Arbeit konnte in ihrer Kürze allenfalls Schlaglichter auf das Leben und Werk Ñāṇavīras, dessen phänomenologisch-existentialistische Herangehensweise an die Pāli-*suttas*, dessen Rezeption sowie die momentan stattfindende Entwicklungen der Herausbildung eines „Existentialistischen Theravāda“ werfen. Ich bin mir bewusst, dass hierin vieles nur zusammengefasst, angedeutet und oberflächlich aufgegriffen und benannt bzw. erläutert wurde. In Anbetracht der Fülle des Materials des Werkes Ñāṇavīra Theras und aller Personen, die direkt oder indirekt davon beeinflusst wurden sowie der bisherigen Abwesenheit einer Auseinandersetzung auf akademischem Gebiet, halte ich dies allerdings für gerechtfertigt.

Hinsichtlich des Lebens Ñāṇavīras wäre es beispielsweise ein vielversprechendes Unterfangen zukünftiger Forschung, dessen Relation zum Protestantischen Buddhismus bzw. zum buddhistischen Modernismus, die von mir nur angedeutet werden konnte, einer eigenen Studie zu unterziehen, welche die Person und das Werk Ñāṇavīra Theras historisch-geistesgeschichtlich als Phänomen einer sich modernisierenden und globalisierenden buddhistischen Tradition untersucht und aufzeigt, wie sich deren Axiome im Werk Ñāṇavīras niederschlagen.

Ebenso scheint es lohnenswert, den Kontext Ñāṇavīra Theras früher Studien auf der Island Hermitage auszuforschen und die ihm dort zuteil gewordene textliche Lehrbasis zu analysieren, die letztlich zu seiner Ablehnung der Kommentartradition geführt hat.

Im Zuge dessen oder unabhängig davon könnte außerdem auf Ñāṇavīras Rezeption des Existentialismus bzw. der Phänomenologie und der Hauptvertreter

der beiden Denkrichtungen sowohl von Seiten der Philosophie als auch von Seiten der Literaturwissenschaft eingegangen werden und ihr Einfluss auf Ñāṇavīras Denken erforscht werden. Hierfür könnte eine Studie der in *Seeking the Path* enthaltenen Briefe aufgrund der dort enthaltenen Referenzen besonders ertragreich sein, da sich anhand derselben die Entwicklungen in Ñāṇavīras Denken nachzeichnen ließen. Ebenso verdient der Einfluss des Werkes Julius Evolas, dessen Buch über die buddhistische Askese ausschlaggebend für Ñāṇavīras Entscheidung war, Mönch zu werden, eine eigene Untersuchung.

Teile des Werkes Ñāṇavīras, insbesondere der *Notes on Dhamma*, weisen jenseits ihres Bezuges zum Buddhismus darüber hinaus Relevanz für die westliche Philosophie im Allgemeinen auf. So spricht Ñāṇavīra etwa das philosophische Problem der Veränderung als ein Zugleich von Kontinuität und Diskontinuität an und schlägt eine Lösung jenseits der Vorstellung eines universalen Flusses von Veränderung vor. Seine originelles Werk „FUNDAMENTAL STRUCTURE“ (siehe NoD: 93–114) trägt hierfür besondere Bedeutung, eine eigene ihm gewidmete Analyse scheint ebenfalls besonders lohnenswert.

Darüber hinaus ist eine separate, ausführliche, intensive Beschäftigung und Systematisierung von Ñāṇavīra Thera Dhamma-Interpretation, eine kritische Lesung derselben sowie ein ausführlicher und in die Tiefe gehender Abgleich mit der orthodoxen-kommentariellen Theravāda-Position ein Desideratum.

Ein ähnliches Desideratum ist eine ausführliche und tiefgehende Rezeptionsgeschichte seines Werkes, die nicht nur textbasiert forscht, sondern auch empirisch den Einfluss auf gegenwärtige Vertreter und Vertreterinnen der Theravāda-Tradition erfasst.

Hinsichtlich des sich jüngst im Entstehen befindenden Existentialistischen Theravāda bzw. der existentialistischen Dhamma-Interpretation wirkt eine solche empirische Erforschung, z. B. im Falle der monastischen Neugründungen der Hillside Hermitage (Śrī Laṅkā) und Sāmaṇadīpa (Slowenien), vielversprechend. Ebenso scheinen mir die Dhamma-Gespräche N. Ñāṇamoli Theras eigener Begutachtung und inhaltlichen Untersuchungen würdig, weicht die von ihm darin

verlautbarte Interpretation der in den Pāli-*suttas* enthaltenen Lehren doch in einigen Punkten von der Ñāṇavīras ab bzw. entwickelt diese weiter.

Sowohl Ñāṇavīra Theras Leben und Werk, als auch der Existentialistische Theravāda stellen ein lohnenswertes Gebiet weiterer religions-wissenschaftlicher bzw. kulturwissenschaftlicher Forschung im Allgemeinen dar. In dieser Arbeit habe ich versucht, dessen mögliche Fülle zutage zu fördern.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AN	<i>Aṅguttara-nikāya</i>
bzw.	beziehungsweise
CtP	<i>Clearing the Path</i>
d. h.	das heißt
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
ebd.	ebenda
engl.	englisch
f.	folgende/r
Hg.	Herausgeber
Iti	<i>Itivuttaka</i>
Mil	<i>Milindapañhā</i>
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
NoD	<i>Notes on Dhamma</i>
SN	<i>Saṃyutta-nikāya</i>
StP	<i>Seeking the Path</i>
Th	<i>Theragāthā</i>
Übers.	Übersetzer/in
vgl.	vergleiche
Vibh	<i>Vibhaṅga</i>
Vin	<i>Vinaya</i>
Vis	<i>Visuddhimagga</i>
z. B.	zum Beispiel

LITERATURVERZEICHNIS

- Adikari, Abayaratna 2006: *The classical Education and the Community of Mahasangha in Sri Lanka*, Colombo: S. Godage and Brothers.
- Akiñcano, Bhikkhu 2019: *With the right understanding. Phenomenological Explorations of the Pāli Suttas*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- Anālayo 2013: *Perspectives on Satipaṭṭhāna*, Cambridge: Windhorse Publications.
- Arendt, Hannah 1990: *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt am Main: Hain.
- Batchelor, Stephen 2017: *Secular Buddhism. Imagining the Dharma in an uncertain World*, New Haven & London: Yale University Press, S. 29–71.
- *Confession of a Buddhist Atheist*, New York: Spiegel & Grau.
- Bechert, Heinz 1966: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Band I Grundlagen. Ceylon* (Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg XVII/1), Frankfurt a.M./Berlin: Alfred Metzner Verlag, S. 37–108.
- Bechert, Heinz/Steinkellner, Ernst (Hg.) 2013: *Der Buddhismus in Süd- und Südostasien. Geschichte und Gegenwart*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Blackham, Harold John 1961: *Six existentialist Thinkers*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bodhesako, Sāmaṇera 2012: *Getting off. A portrait of an American Buddhist monk*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- Bodhesako, Sāmaṇera/Hūm (Hg.) 2013: *Stringhoppers and Rabbit holes. Letters of a wayfarer*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- Bodhesako, Samanera/Zumwinkel, Kay (Übers.) 2001: *Die Fährte der Wahrheit. Drei buddhistische Essays*, Uttenbühl: Jhana Verlag.

- Bodhi, Bhikkhu 2017: *Investigating the Dharma. A collection of Papers*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Buddhagosa/ Ñāṇamoli, Bhikkhu (Übers.) 2010: *The Path of Purification. (Visuddhimagga)*, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Cai, Zhi Yun 2014: *Doctrinal Analysis of the Origin and Evolution of the Thai Kammatṭhāna Tradition with a Special Reference to the Present Kammatṭhāna Ajahns*, University of the West: Dissertation.
- Camus, Albert 1991: *Tagebuch. März 1951 – Bezember 1959. Aus dem Französischen übertragen von Guido G. Meister*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- 2015: *Der Mythos des Sisyphos. Deutsch und mit einem Nachwort von Vincent von Wroblewsky*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Carter, John Ross 1993: *On understanding Buddhists. Essays on the Theravāda Tradition in Sri Lanka*, Albany: State University of New York Press.
- Ebbinghausen, Rodion/Pieper, Hans-Joachim 2007: Intentionalität, in: Hügli, Anton/ Thurnherr, Urs (Hg.): *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, Darmstadt: WBG, S. 135–138.
- Evola, Julius/Musson, Harold Edward (Übers.) 1996: *The doctrine of awakening. The attainment of self-mastery according to the earliest Buddhist texts*, Vermont: Inner Traditions.
- Feick, Hildegard (Zstl.)/Ziegler, Susanne (Bearb.) 1991: *Index zu Heideggers ›Sein und Zeit‹*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Figl, Josef 1985: Zur Methode der Religionswissenschaft, in: *KAIROS. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* XXVII (1985), S. 173–191.
- Geertz, Armin W. 2013: Global perspectives on methodology in the study of religion, in: Hughes, Aaron W.: *Theory and Method in the Study of Religion. Twenty Five Years On*, Leiden/Boston: Brill, S. 275–297.
- Gombrich, Richard F. 1988/1997: *Der Theravada Buddhismus. Vom alten Indien bis zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer.

-
- 1988/2006: *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, New York/London: Routledge.
- Gombrich, Richard/ Obeyesekere, Gananath 1988: *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press.
- Gothóni, René 1982: *Modes of life of Theravāda monks. A case study of Buddhist monasticism in Sri Lanka*. *Studia Orientalia* 52, Helsinki: Societas Orientalis Fennica.
- Haeffner, Gerd 2010: Erfahrung / Empirie, in: Brugger, Walter/Schöndorf, Harald (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, S. 110f.
- Harris, Elizabeth J. 2006: *Theravāda Buddhism and the British encounter. Religious, missionary and colonial experience in nineteenth-century Sri Lanka*, New York: Routledge.
- Hazra, Kanai Lal 1982: *History of Theravāda Buddhism in South-East Asia. With special reference to India and Ceylon*, New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Hecker, Hellmuth (Hg.) 1995: *Der erste deutsche Bhikkhu. Das bewegte Leben des Ehrwürdigen Nyānatiloka (1878-1957) und seine Schüler*, Konstanz: Universität Konstanz.
- Heidegger, Martin 2006: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heller, Birgit 2010: Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz: Impulse der Frauenforschung/Gender Studies, in: Susanne Lanwerd/ Márcia E. Moser (Hg.): *Frau Gender Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 137–147.
- Hiriko, Bhikkhu 2019: *The Hermit of Būndala: Biography of Ñāṇavīra Thera and reflections on his life and work*, 2. revised edition, Nieuwerkerk a/d IJssel: Path Press Publications.
- Hufford, David J. 1999: The Scholarly Voice and the Personal Voice. Reflexivity in Belief Studies, in: Russel T. McCutcheon (Hg.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. London: Cassel, S. 294–310.

- James, William 1997: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt am Mein u.a.: Insel-Verlag.
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda ⁵1963: *Early Buddhist theory of knowledge*. Buddhist Tradition Series, Volume 29, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jones, Dhivan Thomas 2009: New Light on the twelve Nidānas, in: *Contemporary Buddhism 10* (2), S. 241–259.
- Jurewicz, Joanna 2000: Playing with fire: the *pratīyasamutpāda* from the perspective of Vedic thought, in: *Journal of the Pali Text Society 26*, S. 77–103.
- Kinsella, Elizabeth Anne 2006: Hermeneutics and Critical Hermeneutics. Exploring Possibilities Within the Art of Interpretation, in: *Forum: Qualitative Social Research 7* (3), Art. 19.
- Kovan, Martin 2018: Being and its other. Suicide in Buddhist Ethics, in: Cozort, Daniel/Shields, James Mark (Hg.): *The Oxford handbook of Buddhist ethics*, Oxford: Oxford University Press, S. 631–649.
- Kummer, Christian/Sandner, Peter 2010: Erleben, in: Brugger, Walter/Schöndorf, Harald (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, S. 119f.
- Luckner, Andreas ²1997: *Martin Heidegger: ›Sein und Zeit‹. Ein einführender Kommentar*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Maren-Grisebach, Manon ²1972: *Methoden der Literaturwissenschaft*, München: Francke Verlag.
- McMahan, David L. 2008: *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press, S. 3–25.
- Mettiko, Bhikku 2008: *Grundloses Herz. Geschichte und Gedichte der Tradition thailändischer Waldmönche*, Herrnschrot: Muttodaya Dhamma.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu Ninoslav 2014: *Meanings. Essays and Letters on Dhamma*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- Ñāṇananda, Bhikkhu/Paññadhamma, Bhikkhu (Übers.) 2003: *Der Zauber des Geistes oder „Viel Lärm um Nichts“*, München: Books on Demand.

- Ñāṇavīra Thera 2009: *Notes on Dhamma: 1960-1965*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- 1987: *Clearing the Path: Writings of Ñāṇavīra Thera (1960–1965)*
- 2010: *The Letters to Sister Vajirā (1961-1962)*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- 2010: *Clearing the Path: 1960-1965*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- 2010: *Seeking the Path: Early writings (1954-1960) & Marginalia*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications.
- Ñāṇavīra Thera/Mettiko, Bhikkhu (Hg./Übers.) 2007: *Notizen zu Dhamma und andere Schriften*, Herrnschrot: Verlag Beyerlein&Steinschulte.
- Quekelberghe, Renaud van 2017: *Mystische Erfahrungen*, in: Hofmann, Liane/Heise, Patrizia: *Spiritualität und Spirituelle Krisen. Handbuch zu Theorie, Forschung und Praxis*, Stuttgart, S. 180–190.
- Reynolds, Frank E. 1973: *Tradition and Change in Theravāda Buddhism. A Bibliographical Essay Focused on the Modern Period*, in: Smith, Bardwell L. (Hg.): *Tradition and Change in Theravāda Buddhism. Essays on Ceylon and Thailand in the 19th and 20th Centuries*, Contributions to Asian Studies 4, Leiden: E. J. Brill, S. 94–104.
- Rupp, Alfred 1978: *Religion, Phänomen und Geschichte. Prolegomena zur Methodologie der Religionsgeschichte*, Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 1, Saarbrücken: Homo et Religio.
- Sartre, Jean-Paul 1965/1994: *Der Existentialismus ist ein Humanismus. Materialismus und Revolution. Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis und andere philosophische Essays, 1943–1948*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul/Böckenkamp, Werner ua. (Übers.) 1943/ 1991: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Schöndorf, Harald 2010: Bild, in: Brugger, Walter/Schöndorf, Harald (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, S. 67f.
- de Silva, Padmasiri 2018: *The Psychology of Emotions and Humor in Buddhism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Sirimane, Yuki 2016: *Entering the Stream to Enlightenment. Experiences of the Stages of the Buddhist Path in Contemporary Sri Lanka*, Bristol: Equinox Publ.
- Smith, Joel 2016: *Experiencing Phenomenology. An Introduction*. New York: Routledge.
- Smith, Jonathan Z. 1982: *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Stella, John 2019: The Mind in Progress, in: Ñāṇasuci, Bhikkhu Hiriko: *The Hermit of Būṇḍala: Biography of Ñāṇavīra Thera and reflections on his life and work*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications, S. 273–281.
- Thurnherr, Urs 2007: „Existenzphilosophie“ und „Existenzialismus“ oder Kurze Geschichte „eines“ Etiketts, in: Hügli, Anton/Thurnherr, Urs (Hg.): *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, Darmstadt: WBG, S. 9–17.
- Tiyavanich, Kamala 1997: *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Wettimuny, R. G. de S. 2007: *Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung*, Norderstedt: Books on Demand.
- Williams, Forest 2019: The Study of Notes on Dhamma, in: Ñāṇasuci, Bhikkhu Hiriko: *The Hermit of Būṇḍala: Biography of Ñāṇavīra Thera and reflections on his life and work*, Nieuwerkerk a/d IJse: Path Press Publications, S. 283–309.
- Wiebe, Donald 1999: Does Understanding Religion Require Religious Understanding?, in: Russel T. McCutcheon (Hg.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. London: Cassel, S. 260–273.

ONLINE-DOKUMENTE

- Cardiff, Maurice 1996: *A Sketch of the Life of Ñāṇamoli Thera*, <https://pathpress.org/biographical/a-sketch-of-the-life-of-nanamoli-thera-osbert-moore/> (letzter Zugriff am 18.01.2020).
- Ganci, Steven 2016: Thoughts about Ven. Nyanasumana, <https://pathpress.org/thoughts-about-ven-nyanasumana/> (letzter Zugriff am 24.10.2020).
- Kheminda Thera 1965: *Path, Fruit and Nibbāna*, <https://drive.google.com/file/d/0BxxmtliQQH1mOTJjYmY0OGYtODBhOS00ZmE1LWE0N2EtNDVhYThmOGY4Y2Nk/view?hl=en> (letzter Zugriff am 06.10.2020).
- Ñāṇadīpa, Mahāthera (Übers.) 2020: *The Silent Sages of Old. Suttas from the Suttanipāta*, Path Press Publications: https://pathpress.org/wp-content/uploads/2020/09/The_Silent_Sages_of_Old22.pdf (letzter Zugriff am 15.10.2020).
- Ñāṇananda, Bhikkhu Katukurunde 2015a: *Nibbāna – The Mind Stilled. Library Edition (Sermons 1 – 33)*, Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya: https://seeingthroughthenet.net/wp-content/uploads/2016/05/NMS_LE_Rev_1.1.pdf (letzter Zugriff am 11.10.2020).
- 2015b: *The Law of Dependent Arising (Paṭicca Samuppāda). The Secret of Bondage and Release, Volume I*, Pothgulgala Dharmagrantha Dharmasravana Mādhyā Bhāraya: https://seeingthroughthenet.net/wp-content/uploads/2015/09/The-Law-of-Dependent-Arising_Vol_1.pdf (letzter Zugriff am 17.10.2020).
- Stella, John 2010a: *Review of ‚Notes on Dhamma‘*, <https://pathpress.org/review-of-notes-on-dhamma-1/> (letzter Zugriff am 06.10.2020).
- 2010b *Review of Ven. Ñāṇavīra’s letters after 1960*, <https://pathpress.org/review-of-ven-nanavira-letters-after-1960/> (letzter Zugriff am 06.10.2020).
- 2010c *Scratching the Itch*, <https://pathpress.org/scratching-the-itch/> (letzter Zugriff am 06.10.2020).

Yogananda, Bhikkhu (undatiert): *The Heretic Sage* https://seeingthroughthenet.net/wp-content/uploads/2016/04/the_heretic_sage.pdf (letzter Zugriff am 11.10.2020).

VIDEORESSOURCEN

Rosenberg, Tom 2011: *Nanavira Hamuduru - Part 1*, <https://www.youtube.com/watch?v=3RRq05xmj6A> (letzter Zugriff am 06.10.2020).

— *Nanavira Hamuduru - Part 2*, <https://www.youtube.com/watch?v=dnB8b6ATL6U> (letzter Zugriff am 06.10.2020).

Ñāṇamoli, Bhikkhu Ninoslav 2018-2019: *Nanavira Thera Series*, <https://www.youtube.com/playlist?list=PLUPMn2PfEqIzfbkNHwmDmPW6T314crv44> (letzter Zugriff am 06.10.2020).

ABBILDUNGEN

Abb. 1: CtP: 222

ZUSAMMENFASSUNG

Die *Notes on Dhamma (1960–1965)* des Engländers Ñāṇavīra Thera (Harold Edward Musson, 1920–1965), der zwischen 1948 und 1965 als Bhikkhu in der Theravāda-Tradition des Buddhismus in Śrī Laṅkā (damals Ceylon) lebte und wirkte, stellen in ihrer spezifischen existentialistisch-phänomenologischen Hermeneutik ein Novum in der Auseinandersetzung mit den im *suttapiṭaka* enthaltenen Texten dar. In dieser Arbeit werden sie einer ersten akademischen Sichtung unterzogen. Es wird gezeigt, wie der Autor vor dem Hintergrund einer subjektiv-existentialistischen Einstellung und unter Verwendung der phänomenologischen Methode der reflexiven Beschreibung gegenwärtigen Erlebens die *suttas* in neuartiger und persönlich existentiell relevanter Weise interpretiert. Er grenzt sich dabei deutlich von einigen zentralen Interpretationsmodellen der orthodoxen, von den Kommentartexten geprägten Theravāda-Tradition ab. In den *Notes* behandelt er in der Form von kurzen Kommentaren zu zentralen Pāli-Begriffen Kerninhalte buddhistischer Doktrin, die anhand der darin enthaltenen Themen der Phänomenologie bzw. Ontologie, der Abhängigkeit (Bedingtheit), der Ethik, des Unterschieds von Subjektivität und Identität sowie der Transzendenz von *dukkha* gruppiert zusammengefasst werden. Im Zuge seiner existentialistisch-phänomenologischen Interpretation rezipiert und referenziert Ñāṇavīra ausführlich die philosophischen Schriften der europäischen existentialistischen und phänomenologischen Denkrichtung, die er als eine besonders geeignete Ausgangsbasis für ein Verstehen der Buddha-Lehre erachtet und mit den Pāli-*suttas* ins Gespräch bringt. In Bezug auf eine widerspruchsfreie Thematisierung des Problems von *dukkha* wird gezeigt, wie sich Ñāṇavīra Thera von der wissenschaftlichen und mystischen Interpretation der Pāli-*suttas* abgrenzt. Ebenso wird beschrieben, wie gegenwärtig auf der Grundlage des Werkes Ñāṇavīra Theras die Entstehung eines Existentialistischen Theravāda zu beobachten ist, der dessen interpretativen Ansatz aufgreift und weiterentwickelt und durch die Gründung einer eigenen einschlägigen Körperschaft (Path Press), eines Verlages (Path Press Publications) sowie zweier monastischer Neugründungen (Hillside Hermitage, Śrī Laṅkā und Samaṇadīpa, Slowenien) sich auch institutionell konsolidiert.

ABSTRACT

The *Notes on Dhamma (1960–1965)*, written by Ñāṇavīra Thera (1920-1965, born in England as Harold Edward Musson) who led the life of a Bhikkhu in the Theravāda tradition between 1948 and 1965 in Śrī Laṅkā (then Ceylon), present in regard to their existential-phenomenological hermeneutics a document of special novelty in the interpretation of central doctrinal themes contained in the scriptures of the Pāli *suttapiṭaka*. This thesis attempts a first academic exploration of their background, content and method. In the *Notes*, the author interprets central topics of the Buddhist teachings against the background of subjective existential philosophy applying the phenomenological method and putting the *sutta* texts into dialogue with writings of western philosophers of the existential and phenomenological school of thought. The thesis shows how the author openly challenges established interpretative schemes of the orthodox Theravāda tradition and how his personal and existential reading of the *suttas* tries to stand clear of scientific and mystical modes of interpretation. This thesis also focuses on the present development of the formation of an Existentialist Theravāda on the basis of Ñāṇavīra Thera's writings which led to the foundation of the Path Press entity, Path Press Publications and the establishing of two monastic communities (Hillside Hermitage, Śrī Laṅkā and Samaṇadīpa, Slovenia).