



Die Abhidharma- texte

Das ganze Dasein erfassen

Der Abhidharma ist ein frühes Kompendium buddhistischer Philosophie und Psychologie. Professor von Rospatt führt in die Welt des Abhidharma ein.

VON ALEXANDER VON ROSPATT

Das Wort „Abhidharma“ setzt sich aus zwei Bestandteilen zusammen, dem Präfix *abhi* und dem Nomen *dharmā*. Beide Bestandteile sind mehrdeutig, und so kann „Abhidharma“ verschiedene Bedeutungen haben. Primär – und zwar aus sachlichen und historischen Erwägungen – ist der Begriff „Abhidharma“ so zu verstehen: *abhi* ist hier im Sinne von „im Hinblick auf“, „in Bezug auf“ verwendet; *dharmā* hat die technische Bedeutung „Daseinskonstituent“ oder „Daseinsfaktor“. „Abhidharma“ bezeichnet also vor allem die Lehre von den Daseinsfaktoren.

Die Buddhisten hatten sich von früh an darum bemüht, die Faktoren zu identifizieren, die unser psychisches und physisches Dasein bestimmen. Diese Einteilung des Daseins dehnten sie in einem zweiten Schritt auf die Umwelt und letztlich auf das ganze Weltgeschehen aus. So ergab sich ein pluralistisches Weltbild aus einer Vielzahl nicht mehr zu reduzierender, letzter Bestandteile, den *dharmas*. Diese *dharmas* suchte man im Sinne einer kategorialen Prinzipienlehre allesamt zu erfassen und zu beschreiben. Genau dieses Unterfangen, die Daseinskonstituenten, also die *dharmas*, zu identifizieren, sie qualitativ und in ihrer Beziehung zueinander zu bestimmen und zu kategorisieren, ist primär mit dem Begriff „Abhidharma“ gemeint.

Nun kann *abhi* aber auch ein nachfolgendes Nomen im Sinne von „höher“ oder „überlegen“ auszeichnen, so dass mit „Abhidharma“ auch die „höhere, überlegene Lehre“ gemeint sein kann. In diesem Fall bezieht sich *dharmā* auf die Heilslehre des Buddha. In dieser Verwendungsweise ist der Begriff weit verbreitet. Die Interpretation des Begriffs „Abhidharma“ als „überlegene Lehre“ ist von der Tradition von früh auf realisiert worden und hat auch ihre Berechtigung. Der Abhidharma ist nämlich nicht auf die Analyse der konkreten Daseinsfaktoren beschränkt, sondern beschäftigt sich umfassend mit allen Aspekten der buddhistischen Lehre.

Allerdings lassen sich nur jene Inhalte der buddhistischen Lehre als Abhidharma bezeichnen, die letztlich auf ein pluralistisches Weltbild mit den *dharmas* als nicht mehr reduzierbaren Daseinsfaktoren zurückgehen. (Deswegen ist die Deutung des Begriffs Abhidharma als Lehre von den *dharmas* auch vorrangig). Diese Einschränkung ist wichtig, denn innerhalb der buddhistischen Tradition haben sich, teils zeitlich parallel, teils später, Strömungen herausgebildet, die sich gegen das Weltbild des Abhidharma wenden. Sie gestehen den *dharmas* nur eine vorläufige Existenz zu und vertreten, dass sie vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit keine eigenständige Existenz haben. Als bekanntester Vertreter dieser Richtung ist der indische Meister Nāgārjuna zu nennen. Die Lehren dieser Strömungen gehören also, obwohl sie buddhistisch sind, nicht zum Abhidharma, denn sie suchen ja, über diesen hinauszugehen.

Die Literatur des Abhidharma

Ansätze des abhidharmischen Denkens finden sich bereits im Sūtrapiṭaka, der Sammlung der Sūtras, d. h. der Lehrreden des historischen Buddha. Der Abhidharma selbst entfaltet sich jedoch erst in einer eigens entwickelten Literaturgattung, die sich von den Lehrreden unterscheidet. Die Sūtras zeichnen sich durch lebendige Belehrungen aus, die in einen Erzählrahmen eingebettet, in Dialogform gestaltet und mit Gleichnissen illustriert sind. In der abhidharmischen Literatur hingegen werden meist bestimmte Begriffe oder Entitäten listenartig zusammengestellt und dann schematisch nach einem vorgegebenen Muster abgehandelt.

Die älteste Schicht dieser Literatur ist im Abhidharmapiṭaka erhalten. Diese Sammlung sahen die Buddhisten – neben der Sammlung der Ordensregeln, dem Vinaya, und den Sūtras – noch als kanonisch an, also als Buddha-Wort, was historisch gewiss nicht zutrifft. Dennoch muss der Kern des Abhidharmapiṭaka noch in früher Zeit, also vor der Aufsplitterung der buddhistischen Gemeinde, entstanden sein. Die genaue Ausgestaltung und Redaktion der einzelnen Texte erfolgte aber erst später.

Zwei Fassungen sind vollständig erhalten, nämlich der Abhidharmapiṭaka der Theravādins, also des Pāli-Kanons, und der Abhidharmapiṭaka der nordindischen Sarvāstivādins – dieser allerdings nur in chinesischer Übersetzung. Beide Sammlungen umfassen je sieben Werke, die sich aber nur punktuell entsprechen. Ebenfalls nur in Chinesisch erhalten ist der Śāriputra-Abhidharma. Nach den Forschungen von André Bareau und Erich Frauwallner ist er wohl den Dharmaguptakas, einer weiteren buddhistischen Schule, zuzuordnen und dürfte trotz der großen Unterschiede dem Abhidharma der Theravādins bzw. Sarvāstivādins entsprechen.

Die systematische Ausgestaltung des Abhidharma zu einem in sich stimmigen Lehrgebäude hat erst nach Fertigstellung der kanonischen Abhidharma-Werke stattgefunden. Besondere Bedeutung für die Weiterentwicklung der buddhistischen Lehre kommt hier den Werken der Sarvāstivādins zu, auf die ich mich im Folgenden beschränken möchte. Am Anfang der nachkanonischen Entwicklung steht die ebenfalls nur in chinesischen Übersetzungen erhaltene Mahāvibhāṣa. Dieses aus verschiedenen Quellen über viele Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte hinweg zusammengestellte Werk, das wohl etwa im zweiten nachchristlichen Jahrhundert seine Gestalt angenommen hat, ist eine wahre Fundgrube für fast alle nur denkbaren abhidharmischen Fragestellungen.

Am Ende der postkanonischen Entwicklung des Abhidharma stehen der vermutlich ins 5. Jahrhundert zu datierende

Abhidharmakośa von Vasubandhu und der nur wenig später als Entgegnung entstandene Nyāyānusāra von Saṃghabhadra, der wiederum nur in chinesischer Übersetzung erhalten ist. In beiden Werken ist der Abhidharma zu einem ausgereiften, in sich schlüssigen und bis in alle Einzelheiten durchdachten Lehrgebäude ausgestaltet worden. Dieses Lehrgebäude hat später keine wesentlichen Veränderungen mehr erfahren und wird von der buddhistischen Tradition Tibets bis heute für autoritativ erachtet. Es erfuhr jedoch in den Kreisen des Mahāyāna eine Relativierung, denn hier wird die eigenständige Existenz der *dharmas* vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeit aus geleugnet.

Anders verhält es sich in der Tradition der Theravādins. Hier gab es keine Relativierung der abhidharmischen Sichtweise. Allerdings erreichte die Entwicklung des Abhidharma im 5. Jahrhundert mit Buddhaghoṣa und seinem Visuddhimagga einen vorläufigen Höhepunkt. Danach wurde der Abhidharma zwar noch verfeinert und insbesondere durch Anuruddha (11./12. Jh.) systematisiert, allerdings ohne dabei im Kern wesentlich weiterentwickelt zu werden.

Wie wir gesehen haben, ist ein großer Teil der Werke der nordindischen Tradition nur in chinesischer Übersetzung erhalten. Dieser Umstand und wohl auch das spröde wirkende Textmaterial haben dazu geführt, dass der Abhidharma in der Buddhismuskunde nicht die seiner Bedeutung entsprechende Beachtung erfahren hat. Der Abhidharma umfasst im Kern eine Schaffensperiode von etwa 700 Jahren. In dieser Zeitspanne hat sich ein Großteil der intellektuellen Betätigung im Buddhismus auf dieses Gebiet konzentriert. Trotz der Relativierung im Mahāyāna behielt er seine Gültigkeit als ein System, das eine wirklichkeitsgetreue Beschreibung der Welt anbietet. Deswegen bildete auch das Studium des Abhidharma in den Traditionen des Mahāyāna – für den tibetischen Buddhismus gilt das bis heute – die unerlässliche Voraussetzung für das Vordringen zum Standpunkt der höchsten Wirklichkeit.

Die Wurzeln des Abhidharma

Wie entstand nun der Abhidharma? Schon im frühen Buddhismus steht das Vermitteln einer erlösenden Heilerfahrung im Vordergrund. Dabei geht es vorrangig um die Geistesschulung, die den Zugang zu höheren Meditationsstufen bzw. tiefgreifenden Einsichten ermöglichen soll. Es war nur konsequent, dass die Buddhisten sich schon früh damit beschäftigten, welche Geisteszustände der Schulung förderlich und welche abträglich waren. Dies lässt sich besonders deutlich in den Anweisungen zur Achtsamkeitsschulung feststellen. Die Beob-

achtung, Bewertung und Kategorisierung von mentalen Zuständen, die sich hier findet, liegt der systematischen Erfassung aller geistigen Faktoren und damit der Ausbildung des Abhidharma zugrunde.

Der zweite wichtige Ausgangspunkt für die Herausbildung des Abhidharma besteht in der Auflösung des Subjekts. Auch wenn dies nicht die ursprüngliche Position im Buddhismus gewesen sein dürfte, hat sich doch recht bald die Lehre durchgesetzt, dass es kein Selbst, keinen *ātman*, gibt und die scheinbaren Individuen in Wirklichkeit nur Bündel von unpersönlichen Daseinskonstituenten sind: Materie

Der Abhidharma umfasst eine Schaffensperiode von etwa 700 Jahren und erreichte im 5. Jahrhundert einen vorläufigen Höhepunkt

(*rūpa*), die den physischen Körper bildet, und vier Arten von mentalen Faktoren (*nāma*), nämlich Empfindungen (*vedanā*), begrifflich geprägtes Erfassen (*saṃjñā*), voluntativ-affektive Regungen (*saṃskāra*) – dazu gehören Begierde, Abneigung usw. – und Bewusstseinsakte bzw. der durch deren Abfolge gebildete Bewusstseinsstrom (*vijñāna*). Diese fünf Gruppen können keinem Subjekt zugeordnet werden, sondern bilden den Verband von unpersönlichen Faktoren, der irrtümlich für das Selbst gehalten wird.

Darüber hinaus bemühte man sich, die Faktoren der Außenwelt zu erfassen, die auf ein solch entpersonalisiertes Subjekt einwirken. So stellte man fest, dass sich jede Wahrnehmung auf zwei von insgesamt zwölf Grundlagen (*āyatana*s) stützt, nämlich einerseits auf die sogenannten inneren Grundlagen (die durch eins der fünf Sinnesorgane oder den Denksinn gebildet werden) und andererseits auf die sogenannten äußeren Grundlagen (die durch das dem gegebenen Sinnesver-

mögen entsprechende Objekt bzw. den Geistesgegenstand gebildet werden). Neben den bekannten fünf Sinnen – Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Tasten – tritt hier als sechster Sinn der Denksinn hinzu. Dieser ist kein gesondertes Organ, sondern konstituiert sich lediglich durch die Abfolge des von Bewusstseinsakten gebildeten Bewusstseinsstroms, dessen Objekt die Gegenstände des Denkens und Empfindens bilden. Dabei wird ein Bewusstseinsmoment durch den ihm im Bewusstseinskontinuum unmittelbar vorhergehenden Bewusstseinsmoment hervorgebracht. Wegen dieser Funktion als Ursache ist es genau genommen der vorhergehende Bewusstseinsmoment, der anstelle eines Denksinns an sich dessen Funktion ausübt.

In einem weiteren Schritt fügte man die sich aus dem Kontakt von Sinnesorgan und Sinnesobjekt ergebenden Wahrnehmungsakte hinzu. Auf diese Weise bildeten sich zusätzlich sechs weitere Gruppen von Entitäten, nämlich visuelle Wahrnehmungen, akustische Wahrnehmungen, Geruchswahrnehmungen, Geschmackswahrnehmungen, Tastwahrnehmungen und nicht-sinnliche Wahrnehmungen. So ergab sich ein neues Schema von insgesamt 18 Elementen, den sogenannten *dhātus*. Diese Aufsplitterung von Lebewesen in unpersönliche Daseinskonstituenten einerseits und der Außenwelt in Objektbereiche der Wahrnehmung andererseits ist – neben der Analyse geistiger Zustände und Faktoren im Kontext der spirituellen Praxis – der andere und vielleicht noch wichtigere Hauptausgangspunkt für die Ausbildung des Abhidharma.

Im Mittelpunkt des Abhidharma steht das Bemühen, die Verstrickung des Menschen in Saṃsāra und den Prozess der Befreiung daraus zu analysieren

Die Inhalte des Abhidharma

Sowohl die Reduktion von komplexen mentalen Vorgängen und Dingen auf ihre Bestandteile als auch die Bewertung und Klassifizierung dieser Bestandteile wurde von früh an weiter entwickelt. So bemühte man sich, die Vielzahl der in unterschiedlichen Kontexten identifizierten Daseinsfaktoren miteinander in Verbindung zu setzen und nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu ordnen. Auf diese Weise entstanden zunächst Listen mit verwandten Entitäten, wie den zwölf Grundlagen oder den fünf mentalen Hindernissen, die dem Eintritt in die erste Versenkungstufe (*dhyāna*) entgegenstehen. Diese *mātrkā* genannten Listen dürften wohl nicht zuletzt als Gedächtnisstütze beim Memorieren der Lehre gedient haben.

Das Kategorisieren wurde schließlich so ausgeweitet, dass daraus ein Inventar aller überhaupt vorkommenden Daseinskonstituenten wurde. Dabei ging es natürlich nicht darum, alles zu erfassen, was es in der Welt gibt, denn dies wäre nicht nur ein sinnloses, sondern angesichts der buddhistischen Vorstellung von der Unendlichkeit von Raum und Zeit auch ein unmögliches Unterfangen. Vielmehr war es das Ziel, Kategorien zu schaffen, in die sich alle möglichen Arten von Daseinsfaktoren einordnen ließen. Nachdem man sich also zunächst nur um die Analyse von Faktoren bemüht hatte, die für den Erlösungsweg wichtig waren, ging man dazu über, das ganze Dasein systematisch zu erfassen. Dabei stand aber weiterhin deutlich die spirituell bedingte Beschäftigung mit der Geistesschulung im Vordergrund.

In einem weiteren Schritt ging es darum, die erstellten Listen eingehend zu untersuchen. Dies geschah auf eine für die Abhidharma-Literatur charakteristische Weise, die wir etwa von Vasubandhu und der abhidharmisch geprägten Literatur der Yogācāras kennen. Man besprach die zu untersuchenden Listen anhand eines Fragekatalogs – Frauwallner bezeichnet diesen als Eigenschafts-*mātrkā* – und wendete ihn auf jedes einzelne Glied der Liste an. Ein Beispiel ist der zehngliedrige Fragenkatalog des parakanonischen Jñānaprasthānas. Für jeden einzelnen *dharma* der zu behandelnden Liste stellt sich hier die Frage, ob er 1) materiell oder immateriell ist, ob er 2) sichtbar oder nicht sichtbar ist, ob er 3) durchdringbar ist oder – wie es für normale Materie gilt – dies nicht ist, ob er 4) befleckt oder unbefleckt ist, ob er 5) verursacht oder unverursacht ist, ob er 6) vergangen, zukünftig oder gegenwärtig ist, ob er 7) gut, schlecht oder unbestimmt ist, ob er 8) der kosmischen Sphäre der Begierde, der begierdelosen Körperlichkeit oder der Körperlosigkeit angehört, ob er 9) einem sich der spirituellen Übung Hingebenden (*śaikṣa*), einem dieser nicht mehr Bedürftenden (*aśaikṣa*) – also einem Erlösten – oder weder dem einen noch dem anderen – also einem gewöhnlichen Weltmenschen – zuzuordnen ist, und schließlich, ob er 10) durch erstmalige Schau oder durch wiederholte Kultivierung dieser Schau aus-

zumerzen ist, oder ob weder das eine noch das andere auf ihn zutrifft.

Die Behandlung der *dharmas* anhand solcher Fragekataloge mag zwar schematisch und trocken anmuten, erfüllte aber ihren Zweck: Zum einen ging es darum, die *dharmas* aus heilstechnischer Perspektive zu beurteilen und sie zum anderen in ein vorgegebenes Schema einzuordnen. Fünf Fragen (Nr. 4, 7-10) der genannten Liste bestimmen den betreffenden *dharma* aus spiritueller Sicht, indem sie seine Bedeutung für das Heil bzw. Unheil festlegen. Andere Fragen sind dazu gedacht, den betreffenden *dharma* als materiell oder nicht-materiell zu klassifizieren.

Die Kategorisierung ging so weit, dass daraus ein Inventar aller überhaupt vorkommender Daseinsbestandteile wurde

Neben der Bestimmung der *dharmas* aus heilstechnischer Sicht waren die Abhidharmiker – in einer für die indische Geistesgeschichte charakteristischen Weise – bemüht, das neu erarbeitete Inventar der *dharmas* (im Falle der Sarvāstivādins war man auf eine Liste mit 75 *dharmas* gekommen), in die kanonischen Schemata aus dem Sūtraṭīka einzuordnen. So kategorisierte man die *dharmas* z. B. danach, welcher der Vier Edlen Wahrheiten sie zuzuordnen seien. Oder man verteilte die *dharmas* auf die 12 Grundlagen (*āyatana*), also die sechs Sinne und deren Objekte; oder man nahm noch die sechs entsprechenden Wahrnehmungen hinzu, verteilte sie also auf die ebenfalls zuvor erwähnten 18 Elemente oder *dhātus*.

Besonders prominent war die Einordnung unter die fünf genannten Gruppierungen (*skandha*), die eine Person ausmachen. Dieses Schema wurde auf das ganze verurteilt, d. h. an den *samsāra* gebundene Dasein ausgeweitet. So subsumierte man unter der Kategorie „Materie“ auch die materielle Außenwelt und nicht nur den Körper der Person. Besonders dehnbar war die Kategorie der voluntativ-affektiven Regungen (*saṃskāra*), unter die auch Entitäten fielen, die überhaupt keine mentalen Reaktionen sind; man ordnete sie nur mangels einer besseren Alternative innerhalb des Schemas der fünf *skandhas* ein. Die Unzugänglichkeiten einer solchen Verfahrensweise waren offensichtlich, was das Beispiel *nirvāṇa* besonders deutlich zeigt, das man eigentlich in keiner Kategorie unterbringen konnte.

Die in den verschiedenen buddhistischen Traditionen erhaltenen *dharma*-Listen stimmen im Kern überein, weichen jedoch in wichtigen Details voneinander ab. Daraus folgt, dass die Erarbeitung eines Inventars aller *dharmas* recht früh, also noch vor der Aufsplitterung der buddhistischen Gemeinde begonnen haben muss. Die endgültige Ausarbeitung dieses Inventars vollzog sich dann später innerhalb der verschiedenen buddhistischen Schulen auf unterschiedliche Weise.

Frauwallners Einschätzung zufolge markiert das Entstehen des Abhidharma den Übergang von buddhistischer Dogmatik hin zu einem philosophischen System. Frauwallner vermutet, dass dieser Schritt unter dem Eindruck der Systembildung des Sāṃkhya, einer zeitgenössischen religiös-philosophischen Tradition des Brahmanismus, vollzogen wurde. Dieser nicht unplausible Vorschlag darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es im Abhidharma nicht, wie dies im Sāṃkhya der Fall ist, um eine genaue, in gewisser Weise naturwissenschaftlich-physikalische Erklärung der Welt an sich geht. Im Mittelpunkt des Abhidharma steht vielmehr das Bemühen, die Verstrickung der Menschen im *samsāra* und den Prozess der Befreiung daraus zu analysieren. Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Auseinandersetzung mit bestimmten Fragestellungen und Problemen nicht immer in unmittelbarem Bezug zur spirituellen Praxis stand, sondern sich teils auch verselbstständigte und scholastischere Züge annahm.

ALEXANDER VON ROSPATT ist Professor für Buddhismuskunde und südasiatische Studien an der University of California in Berkeley. Seine Hauptforschungsschwerpunkte sind die Ideengeschichte des indischen Buddhismus und die indo-nepalesische Tradition des Buddhismus des Kathmandu-Tals. Er studierte in London und in Hamburg, wo er promovierte und später auch habilitierte.