

Buddhas Lehre III



Der ewige Kreislauf der Wiedergeburten und seine kosmischen Dimensionen (1):

Fragt man nach den wesentlichen Inhalten der buddhistischen Weltanschauung, so gelangt man zu drei Elementen: der Lehre von der Wiedergeburt, dem Gedanken der Unbeständigkeit jeglicher erkennbarer Existenzform und der Möglichkeit einer endgültigen Erlösung vom Kreislauf des Daseins. Diese Denkweise ist nicht allein buddhistisch, sie entspricht dem indischen Kulturgeist schlechthin. Auch die Upanishaden-Philosophie der Hindus weist Gedanken auf, die dem Buddhismus sehr verwandt sind, wobei die Gedankenwelt der Upanishaden von der Existenz des „Selbst“, Âtman, ausgeht, welches mit dem unpersönlichen Brahman identisch ist. Zahlreiche westliche Autoren haben den Begriff âtman im Sinne einer „Seele“ aufgefaßt und das Brahman als „All-Seele“ verstanden und gelangten damit zu der Auffassung, daß der Buddhismus jegliche Art von Seele leugne, da im buddhistischen Denken vom „Nicht-Selbst“ (anattâ bzw. Skt: anâtman) die Rede ist.

Versteht man das buddhistische Denken in diesem Sinn, dann gewinnt man als logische Folge die Ansicht, daß die Lehre vom „Nicht-Selbst“ im Widerspruch zur Wiedergeburtstheorie steht, und redet konsequenterweise „von der Schwierigkeit, ohne Seele zu wandern“^[i]. Zweierlei Tatsachen sind aber zu berücksichtigen: Âtman ist keine Individualseele, und Brahman ist als „Sein“ aufzufassen, nicht aber als All-Seele. Damit aber ist die Wiedergeburtstheorie, wie wir sie von den Upanishaden her kennen, keinesfalls leichter zugänglich als die buddhistische. Zum anderen wird häufig behauptet, daß der Buddha „nicht nur eine ewige Seele, sondern überhaupt irgendeine ewige Instanz abstritt ...“^[ii] Dies ist schlicht unzutreffend. Die Vorstellung des Ungeborenen, Unentstandenen etc. wird im

Pâli-Kanon ausdrücklich genannt. Im Unterschied zu den Upanishaden enthält sich der Buddha diesbezüglich lediglich positiver Aussagen. So wird über die eigentliche, positive Qualität des Nirvâa meist geschwiegen. Dem Buddha lag entschieden an der Heilslehre und dem Gedanken der Erlösung, nicht aber an der Letzterklärung metaphysischer Zusammenhänge. Daher leugnete er nicht die Existenz irgendeiner Seele, sondern hob hervor, daß nichts von all dem, was man gewöhnlich als Seele oder als „Ich“ auffaßt, einer Substanz entspricht. Vom Nirvâa abgesehen, kennt der Buddhismus eine weitere „ewige Instanz“, nämlich das Karma-Gesetz. Was auch immer sich wandelt, das Gesetz, nach dem Entstehen und Vergehen ablaufen, ist als solches ewig, unabänderlich und den Kategorien von Raum und Zeit nicht unterworfen.

Wie aber spielt sich der Mechanismus der „Wiedergeburt“, der besser „Geburtenfolge“ heißen sollte, nach buddhistischer Vorstellung ab? Zunächst ist zu bedenken, daß der Buddhismus sehr wohl eine „Seele“ im Sinne eines Zusammenspiels verschiedener geistiger Elemente, die von der materiellen Erscheinung des Menschen unabhängig sind, kennt. Nach buddhistischer Auffassung sind es bekanntlich fünf Gruppen (khandhâ) von Faktoren, aus denen sich eine Persönlichkeit zusammensetzt. Die vier Gruppen von Daseinsfaktoren einer Person, die unter dem Begriff nâma zusammengefaßt werden, bilden dabei dasjenige, was man gewöhnlich unter „Seele“ versteht. Diese Faktoren aber sind, wie schon gesagt, dem Wandel von Entstehen und Vergehen unterworfen und daher bedingt bzw. „geschaffen“ (sankhata). Dabei ist für die Wiedergeburtstheorie die vierte Gruppe als entscheidender Faktor in Betracht zu ziehen. Diese „Geistformationsgruppe“ (P: sankhâra-kkhandha) der „karmischen Gestaltungen“ umfaßt sämtliche inneren Regungen wie Zuneigung, Abneigung, Zorn, Angst, Trauer, Wollen oder Nicht-Wollen, wie auch die psychischen Ursachen für das personenspezifische Auftreten dieser Regungen, die uns selbst gewöhnlich nicht bewußt sind. Philosophen wie etwa Schopenhauer sprechen in diesem Zusammenhang vom „intelligiblen Charakter“. Wie wir wissen, sind diese nicht-bewußten Faktoren, die unser Handeln steuern, insofern bedingt, als daß sie von früheren Wirklichkeitserfahrungen abhängig sind. Ereignisse und Erfahrungen, die uns zutiefst bewegt haben, sei es durch Schmerz oder Trauer, wiederholen sich in unserem Geist geradezu zwanghaft, bis sie „verarbeitet“ sind und wir uns von ihnen gelöst – oder buddhistisch gesprochen: er-löst – haben. Ebenso drängen sich geistige Bilder von äußerst angenehmen Erlebnissen ständig auf und treiben zur Wiederholung der entsprechenden Erfahrung, z.B. des Rauchens. Negative

Erfahrungen hinterlassen Ängste, Ablehnung etc., positive lassen Wünsche, Sehnsucht usw. entstehen. Die Zuneigungen und Abneigungen führen zu bestimmten Handlungen, aus denen wiederum neue innere Eindrücke entstehen. Auch wenn sich die charakterlichen Eigenheiten des einzelnen, die „karmischen Gestaltungskräfte“, die im Unterbewußtsein angesiedelt sind, verändern, so unterliegen diese Vorgänge des Entstehens, des sich Wandeln und Auflösens solcher psychischen Kräfte nicht den physikalischen Größen von Raum und Zeit, sondern Gestaltungsgesetzen, die selbst keineswegs physikalischer Natur sind. Wie lange und in welchem Ausmaß wir z.B. vor etwas Angst haben und wie lange wir uns für etwas interessieren, ob wir zu Genußmitteln oder zur Enthaltbarkeit neigen, sind bekanntlich keine Fragen meßbarer Größen. Im Unterschied zur westlichen Psychoanalyse läßt der Buddhismus die unbewußten Ursachen für Zuneigungen, Abneigungen, Ängste usw. nicht nur über die Grenzen von Leben und Tod hinaus bestehen, sie sind außerdem Kräfte, welche die Umstände einer Geburt steuern.

Wenn drei sich vereinigen, kommt eine Empfängnis zustande. Vereinigen sich Mutter und Vater, aber die Mutter hat nicht ihre Zeit, und der Engel (das zur Wiedergeburt kommende Wesen) steht nicht bereit, so kommt keine Empfängnis zustande. Wenn aber Mutter und Vater sich vereinigen, die Mutter ihre Zeit hat und der Engel bereitsteht, so kommt durch das Zusammentreffen dieser drei eine Empfängnis zustande. Ihn hegt die Mutter im Mutterleib, und wenn er geboren ist, nährt sie ihn mit Muttermilch. Dieser Knabe wächst nun heran und entwickelt seine Fähigkeiten. Wenn er dann weiter wächst und seine Fähigkeiten entwickelt, beteiligt er sich an den fünf Arten der Sinnenfreuden, wenn er etwas sieht, hört, riecht, schmeckt oder tastet, wird er von dem Angenehmen angezogen und von dem Unangenehmen abgestoßen. Er übt nicht die Körperbetrachtung, und sein Geist bleibt beschränkt, er weiß nichts von Geistesbefreiung durch Weisheit, weiß nicht, wie er schlechte, unheilsame Regungen überwinden kann. So erfährt er Lust und Unlust, und jedes Gefühl, sei es ein Lustgefühl, ein Unlustgefühl oder ein gleichgültiges Gefühl, hegt er. Dadurch fühlt er sich befriedigt. Was die Befriedigung über die Gefühle ist, das ist Ergreifen und Anhaften. Aus dem Ergreifen und Anhaften entsteht Leben; wo Leben ist, da ist Geburt; auf die Geburt folgen Altern und Sterben, Kummer und Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung. So kommt diese ganze Masse der Übel zustande. [\[iii\]](#)

Zur Wiedergeburt gehören nicht nur die karmischen Ursachen derjenigen Person,

der ein Lebenslauf bevorsteht, sondern auch die entsprechenden Bedingungen, die durch die zukünftigen Eltern geschaffen wurden. Diese Bedingungen sind nicht nur äußerlicher Art. Es ist nicht nur das soziale Umfeld, in das wir hineingeboren werden, zugleich stehen wir durch die Vererbung verschiedener Eigenschaften in engster Beziehung zu unseren Eltern.

Heute wissen wir, daß die genetischen Anlagen, die ein Mensch durch seine Eltern erbt, für den Verlauf seines Lebens eine bedeutende Rolle spielen, ebenso die Erfahrungen, die der Mensch besonders in frühester Kindheit macht. Vor dem Hintergrund der Wiedergeburtstheorie läßt sich fragen, ob nicht die individuelle genetische Anlage in ihrer Entstehung bedingt ist durch karmische Gestaltungskräfte. Immerhin wissen wir aus der Perspektive der Genforschung nicht, warum der oder die einzelne exakt diejenigen Anlagen in sich trägt, mit denen er oder sie lebt. Theoretisch könnte die Anlage trotz derselben Eltern eine völlig andere sein. Wissenschaftlich gesehen, ist die individuelle genetische Anlage ein Produkt des Zufalls. Das aber bedeutet nichts anderes, als daß die wirkenden Gestaltungszusammenhänge der Forschung bisweilen noch nicht bekannt sind.

Die Frage, die die Wurzel unseres Daseins berührt, lautet: Was hat möglicherweise ein Lebenslauf, der vielleicht vor einem oder mehreren Jahrhunderten einmal irgendwo in einem beliebigen Erdteil endete, mit dem Geschlechtsakt eines Paares, der heute am anderen Ende der Welt stattfindet, zu tun? Welche Zusammenhänge sollen hier wirken, und wie ist zu verstehen, daß wir es global gesehen mit einem drastischen Bevölkerungswachstum zu tun haben? Von diesen Fragen ist die letzte aus buddhistischer Sicht am einfachsten zu beantworten. Der Buddhismus macht zwischen Menschen und anderen



Wesen keine substantielle, sondern lediglich eine graduelle Unterscheidung. Bei der Annahme, daß es zahllose Welten gibt, und der Annahme, daß auch Wesen, die zuvor als Tier lebten, die Möglichkeit haben, als Mensch die Arena des irdischen Daseins neu zu betreten, ist das Bevölkerungswachstum kein Argument gegen die Wiedergeburt. Immerhin, so ließe sich argumentieren, weisen die Menschen ein großes Spektrum völlig unterschiedlicher Entwicklungsgrade auf.

Den zahllosen simplen Geistern steht die vergleichsweise geringe Minderheit der Größen wie Lao-Tse, Gotama Buddha oder Sokrates und weniger anderer gegenüber. Daß der Buddha die „Unwissenheit“ (P: avijjâ), im Sinne geistiger Blindheit, als eine der hauptsächlichen Triebfedern des Weltwerdens angesehen hat, ist vor diesem Hintergrund verständlich.

Sehr viel schwieriger ist die Beantwortung des ersten Teils der Frage. Aus buddhistischer (sowie jainistischer und hinduistischer) Sicht ist es von den karmischen Gestaltungskräften abhängig, unter welchen Lebensbedingungen ein Mensch geboren wird. Demnach ist ein einzelner Mensch Teil eines gesamten Geschehens, wobei geistige Dimensionen ebenso einen Bestandteil der umfassenden Wirklichkeit bilden wie materielle. Die Größen von Zeit und Raum gelten somit nicht als absolute Bedingungen für die Existenz, sondern sind lediglich ein Teil dessen, was sich insgesamt vollzieht. Ein solches Weltbild anerkennt neben den physikalischen Dimensionen des Raumes und der Zeit weitere Dimensionen des Zusammenwirkens von Kräften geistiger oder seelischer Art. Schon der „Buddhaist“ Schopenhauer hatte sich seinerzeit derartigen Gedanken gewidmet.

Alle Ereignisse im Leben eines Menschen ständen demnach in zwei grundverschiedenen Arten des Zusammenhangs: erstlich, im objektiven, kausalen Zusammenhange des Naturlaufs; zweitens, in einem subjektiven Zusammenhange, der nur in Beziehung auf das sie erlebende Individuum vorhanden und so subjektiv wie dessen eigene Träume ist, in welchem jedoch ihre Succession und Inhalt ebenfalls nothwendig bestimmt ist. [\[iv\]](#)

Die Unterscheidung von objektiv und subjektiv ist an dieser Stelle insofern treffend, als daß der nicht-physikalische Zusammenhang des Weltgeschehens, d.h. buddhistisch gesprochen die karmischen Gestaltungskräfte, als im Menschen wirkende Kräfte angesehen werden. Im Sinne einer Naturwissenschaft objektiv beweisbar sind diese Kräfte nicht, da die naturwissenschaftliche Forschungsmethode sich ausdrücklich auf die Eigenschaften der sichtbaren Welt beschränkt. Dies aber heißt auch, daß die buddhistische Denkweise sich wissenschaftlich ebensowenig widerlegen läßt. Die Wirkung der karmischen Gestaltungskräfte äußert sich in dem, was gewöhnlich als Schicksal oder Zufall bezeichnet wird. Was aber bedeutet Zufall?

Zufällig bedeutet das Zusammentreffen in der Zeit des kausal nicht Verbundenen.

Nun ist aber nichts absolut zufällig, sondern auch das Zufälligste ist nur ein auf entferntem Wege herangekommenes Nothwendiges; indem entschiedene, in der Kausalkette hoch herauf liegende Ursachen schon längst bestimmt haben, daß es gerade jetzt, und daher mit jenem Andern gleichzeitig eintreten mußte. [...] Versinnlichen wir uns jetzt jene einzelnen Kausalketten durch Meridiane, die in der Richtung der Zeit lägen; so kann überall das Gleichzeitige und eben deshalb nicht in direktem Kausalzusammenhange Stehende durch Parallelkreise angedeutet werden. [v]

Was hier angedeutet wird, ist eine Dimension, deren Inhalte nicht nach einer zeitlichen Aufeinanderfolge angeordnet sind, sondern nach Analogien und symbolischen Bedeutungen. Sehr viel genauer hat der Psychoanalytiker C.G. Jung diese Thematik in seiner „Synchronizitätstheorie“ auseinandergesetzt. In seinem Werk „Synchronizität, Akausalität und Okkultismus“ behandelt er diese Thematik ausführlich. Demnach herrscht in unserem Leben eine Art Magnetismus oder Sympathie des Gleichbedeutenden, die über die Kategorien von Raum und Zeit hinweg wirkt. Gleichbedeutendes zieht sich gegenseitig an, so daß die Fäden des Schicksals einer Gesetzmäßigkeit folgen, nach der Positives Positives auf sich zieht und Negatives das Negative und nach der sich gleiche seelische und geistige Eigenschaften anziehen.

Wenn [...] eine mit Nichtwissen [im Sinne der buddhistischen Lehre] begabte menschliche Persönlichkeit Gestaltungen hervorbringt, die verdienstlich sind, dann ist das Bewußtsein mit Verdienst ausgestattet. Wenn sie Gestaltungen hervorbringt, die nicht verdienstlich sind, dann ist das Bewußtsein mit Nichtverdienst ausgestattet. Wenn sie Gestaltungen hervorbringt, wo Gleichgewicht besteht, dann ist das Bewußtsein mit Gleichgewicht ausgestattet.

[vi]

Auch wenn die Karma-Lehre nicht exakt dem entspricht, was in der Synchronizitätstheorie beschrieben wird, da sie wesentlich umfangreicher ist, so ist die Dimension, in der die Gestaltungsmechanismen wirken, in beiden Fällen gleichermaßen überzeitlicher Natur und bedeutungsorientiert. Rational erklären läßt sich dieser Gestaltungsmechanismus nicht. Wie sollte auch die Vernunft einen solchen rationalen Zusammenhang jenseits von Raum und Zeit herstellen?

Man kann mit C.G. Jung von einem kollektiven Unbewußten sprechen, in welchem wir verwurzelt sind. Setzt man ein solches einmal voraus, dann lassen sich die

„karmischen Gestaltungen“ nicht nur als Raum und Zeit übergreifende, sondern auch als personenübergreifende Kräfte auffassen. Für die buddhistische Lehre der Geburtenfolge bedeutet dies, daß nicht eine in sich geschlossene Seele „wandert“, sondern daß die vorhandenen, durch Taten und Tatabsichten gelegten Keime eine neue, adäquate Daseinsform aufbauen. „Als durch frühere Tat ist der Körper zu verstehen, durch Tun hervorgebracht, durch Denken hervorgebracht, durch Empfinden hervorgebracht.“ (S 12, 37) Die buddhistische Lehre ist streng genommen überhaupt keine Wiedergeburtstheorie im engeren Sinne des Wortes, da nicht eine verstorbene Person in ihrer alten Erscheinungsweise wieder-geboren wird, sondern da wir es mit einer bedingten Entstehung zu tun haben, setzt sich lediglich der Werdeprozeß der Geburtenfolge fort. Ein Brahmane hat einmal mit dem Buddha folgendes Gespräch geführt:

- Steht es wohl so, Herr Gotama, daß der nämliche es ist, der die Handlung ausführt und der die Folgen empfindet?
- Behauptet man, „der nämliche ist es, der die Handlung ausführt und der die Folgen empfindet“, so ist das, o Brahmane, das eine Ende.
- Steht es aber so, Herr Gotama, daß ein anderer es ist, der die Handlung ausführt, und ein anderer, der die Folgen empfindet?
- Behauptet man, „ein anderer ist es, der die Handlung ausführt, und ein anderer, der die Folgen empfindet“, so ist dies, o Brahmane, das andere Ende. Diese beiden Enden vermeidend, o Brahmane, verkündet in der Mitte der Tathâgata die wahre Lehre:

Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen [...] das Bewußtsein [usw . . .]. [\[vii\]](#)



Wir ersehen daraus, daß der Werdeprozeß der „Wiedergeburt“ (uppatti-bhava) weder als Seelenwanderung noch als Wiederkehr oder komplette Neuentstehung zu sehen ist, die keinen Bezug zu Vergangenen aufweist. Nach dem buddhistischen Denken wandeln sich auch die karmischen Keime, aber dieser Wandel unterliegt, wie gesagt, nicht dem materiellen Leben und Tod des Individuums, sondern er steuert

das irdische Werden und Vergehen. Als karmisch bindend werden Absichten und Handlungen angesehen, die von starker Begierde (lobha) oder negativen Affekten wie Haß (dosa) oder Verblendung (moha) geleitet sind. Werden aber, und das ist der buddhistische Erlösungsgedanke, solche Affekte abgebaut, so kommen keine neuen karmischen Bindungen mehr zustande. Dadurch verbrauchen sich alle bisherigen Kräfte, die eine Person aufgebaut haben, und die Notwendigkeit einer erneuten Geburt ist aufgehoben, denn Taten, die ohne die Affekte von Begierde, Haß und Verblendung ausgeführt werden, erzeugen keine weiteren bindenden Wirkungen, heißt es in A III, 33, 2. Da der Buddhismus die Möglichkeit einer selbstgewählten Erlösung als ausdrückliches Ziel verfolgt, betrachtet er die Willensentscheidungen des einzelnen als frei wählbar, räumt aber zugleich ein, daß die karmischen Gestaltungen bestimmend wirken.

Bhikkhus, dies sind jene schwer zu ergründenden, schwer zu erschauenden und auszudenkenden Dinge, die ruhevoll und erhaben sind, bloßem logischem Denken unerreichbar, sublim und nur von Weisen zu begreifen, die der Tathâgata kraft eigenen Erkennens und Verwirklichens predigt und um derentwillen man den Tathâgata mit Fug und Recht rühmen könnte. [\[viii\]](#)

Häufig ist über den Buddhismus zu lesen, die Darstellung der karmischen Gesetzmäßigkeit bedeute „Lohn“ oder „Strafe“ für gute oder schlechte Taten und Tatabsichten bedeute. Tatsächlich aber ist diese Gesetzmäßigkeit, die man in der buddhistischen Kultur gern als Mittel zur Rechtfertigung bestimmter moralischer Wertvorstellungen herangezogen hat, als ein reiner Mechanismus an sich wertneutral. Die Begriffe „Gut“ und „Böse“ sind untrennbar mit den Kategorien „Wohl und Wehe“ verbunden. Gesetzt einmal, es gäbe nur Wesen, die Glück und Schmerz überhaupt nicht wahrnehmen, so würden sie weder Heil noch Unheil kennen und somit auch nichts Gutes oder Böses.

[\[i\]](#) Siehe Lehmann 1980, S. 106.

[\[ii\]](#) Ebd.

[iii] M 38, Schmidt 1961, S. 129f (gerafft).

[iv] Schopenhauer, „Über die anscheinende Absicht im Schicksale des Einzelnen“, Züricher Ausg. Bd. VII, S. 242.

[v] Ebd., S. 236f.

[vi] S 12, 51, 12, Geiger 1925, S. 117.

[vii] S 12, 46, 4-5, Geiger 1925, S. 108f.

[viii] D I, 1, 37, Franke 1913, S. 25.

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.

Weitere Arbeiten desselben Autors siehe [hier](#).