

Buddhas Lehre IV



Der ewige Kreislauf der Wiedergeburten und seine kosmischen Dimensionen (2):

Unproblematisch ist die Karma-Lehre freilich nicht, und dessen war sich Gotama durchaus bewußt. Das, was uns in unserem Leben als Schicksal begegnet, ist, so heißt es, das Produkt unseres eigenen Denkens, Fühlens und Handelns. Durch „alte Tat“ wird unser Charakter und das Milieu determiniert, in dem wir aufwachsen. In unserem täglichen Leben verhält es sich häufig so, daß wir hier oder da aus dem Innern heraus diese oder jene Entschlüsse fassen, deren Quelle wir nicht bestimmen können, deren Auswirkungen aber folgenschwer sein können. Die Beispiele sind zahllos. Jemand entscheidet nach Alkoholgenuß, nicht wie gewöhnlich mit dem Taxi zu fahren, sondern mit dem eigenen Auto, und verursacht einen Verkehrsunfall. Eine andere Person befindet sich in einer fremden Stadt, findet womöglich keinen Parkplatz, fährt ein wenig umher, sieht ein Café und hat den Einfall, dort etwas zu essen. Zufällig begegnet ihr in diesem Café ein bisher unbekannter Mensch, man lernt sich kennen. Liebe auf den ersten Blick ... Manche westliche Autoren sehen in der Karma-Lehre „eine reine Mechanik der Vorherbestimmung. Gutes erzeugt Gutes, Böses nur Böses.“^[1] Allgemein könnte man sagen: Gleiches erzeugt Gleiches. Aber nach buddhistischer Lehre hat der Mensch im Rahmen dessen, was er als bindendes Karma erzeugt hat, und innerhalb seines eigenen Charakters die Freiheit, sein zukünftiges Schicksal selbst zu bestimmen; eine reine Mechanik der Vorbestimmung ist das keineswegs.

So, ihr Mönche, vollzieht sich die Wiedergeburt eines Wesens seiner Natur nach: danach, was man tut, wird man wiedergeboren, und den Wiedergeborenen treffen die [als Karmaergebnis auftretenden Sinnes-]Eindrücke. Darum sage ich, ihr Mönche, sind die Wesen die Erben ihrer Werke. Eigner und Erben ihres Wirkens [...] sind die Wesen, ihrem Wirken entsprossen, mit ihm verknüpft, haben ihr Wirken zur Zuflucht, und die guten und bösen Taten, die sie vollbringen, werden sie zum Erbe haben. [\[ii\]](#)

Wir haben es also, wie gesagt, mit einem Verhältnis von Determiniertheit und Freiheit zu tun, und genau das ist das eigentlich Unerklärliche der Lehre. Greifen wir einmal ein Beispiel aus dem Aguttara-Nikâya auf: Als Gotama einmal auf seinem Almosengang unterwegs war, gelangte er zum Haus eines Ehepaares und wurde eingeladen, sich zu setzen. Die Eheleute erklärten ihm, daß sie sich liebten und sich in einem weiteren Leben einmal wiedersehen wollten. Gotama antwortete folgendes:

Wünschen, ihr Hausleute, zwei Gatten einander in diesem Leben zu sehen und sich auch im nächsten Leben zu sehen, so mögen beide gleiches Vertrauen pflegen, gleichen Sittenwandel, gleiche Freigiebigkeit und gleiche Weisheit. Dann werden sie einander in diesem Leben sehen und auch im nächsten Leben. [\[iii\]](#)

Gesetzt, es entspräche dem Karma eines Mannes, in seinem jetzigen Leben seine einstige Ehefrau wiederzutreffen, da zwischen beiden eine starke emotionale Bindung bestand, dann ist folglich diese Bindung eine über den Tod hinauswirkende Kraft. Sie realisiert sich also in Form einer „zufälligen Begegnung“. Dann würden beide zwar behaupten, in ihrem jetzigen Leben aus freien Stücken gehandelt und möglicherweise erneut geheiratet zu haben, aber tatsächlich waren die als frei empfundenen Handlungen, die zur Wiederbegegnung führten, überhaupt nicht frei, sondern eine längst besiegelte Sache. Dann aber ist der Verlauf der Ehe ebenfalls abhängig von dem früher einmal geführten Eheleben, welches selbst auch schon einmal das Ergebnis eines vorherigen Karmas gewesen sein muß. Demnach haben wir zwar eine Bestimmung, aber das Problem ist, daß es keine Vorher-Bestimmung sein kann, da das bestimmende „Vorher“ niemals greifbar ist, sondern ewig auf ein anderes „Vorher“ zurückgeführt werden kann.

Der intelligible Charakter, vermöge dessen nur eine Entscheidung möglich ist, und diese demnach eine nothwendige ist, fällt nicht in die Erkenntniß des

Intellekts, sondern bloß der empirische wird ihm [...] bekannt. Daher also scheint es dem erkennenden Bewußtseyn (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidungen gleich möglich wären. Hiermit aber verhält es sich gerade so, wie wenn man, bei einer senkrecht stehenden, aus den Gleichgewicht und ins Schwanken gerathenen Stange, sagt „sie kann nach der rechten oder nach der linken Seite umschlagen“, welches „kann“ doch nur eine subjektive Bedeutung hat [...], denn objektiv ist die Richtung des Falls schon nothwendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt.[\[iv\]](#)

Aber ist infolge unseres Charakters tatsächlich nur eine einzige Entscheidung möglich? Wie weit ist unser Wille tatsächlich vorbestimmt? Ist unser Charakter determiniert, und wirken die karmischen Gestaltungen permanent, dann steht man vor der Schwierigkeit, Freiheit und Determiniertheit letztlich nicht unterscheiden zu können. Wie sollen karmische Kräfte wirken, wenn ich zugleich mit freien Entscheidungen deren Wirkungen möglicherweise behindere? Um bei dem Beispiel der Eheleute zu bleiben: Vor ihrer Begegnung hätten beide keine einzige freie Entscheidung treffen können, die der Bestimmung, sich zu treffen, entgegenwirkt. Nun ließe sich argumentieren, daß die beiden so viele Lebensläufe miteinander verbringen, wie sie in emotionaler Verbindung bleiben. Erlöschen die Gefühle, so ist die Verbindung beendet. Freie Entscheidungen können, so ließe sich weiterhin argumentieren, von einer solchen Kraft sein, daß sie über mehrere Lebensläufe hinweg wirken, da die Wahlfreiheit als solche raum- und zeitlos ist. Folglich wirken die gelegten Keime, bis sie verbraucht sind.

Schwieriger aber wird es, wenn wir uns den Fall vor Augen führen, in dem die Entscheidungen eines einzelnen für zahllose andere möglicherweise bittere Konsequenzen haben, denken wir etwa an Kriege, Diktaturen etc. Wie kann es das Karma einer Person sein, möglicherweise in Kriegswirren aufzuwachsen und möglicherweise dort zu Tode zu kommen oder lebenslänglich darunter zu leiden, wenn der Krieg das Resultat einer freien Entscheidung völlig anderer Menschen gewesen sein soll? Vollstreckt sich aber durch die Taten eines Tyrannen das karmisch notwendige Schicksal seiner Opfer, dann wäre der Tyrann logischerweise nicht selbst der Urheber seiner Werke. Dann aber wäre niemand der Urheber seiner Werke. Damit aber wäre niemand für seine Werke verantwortlich, und es gäbe kein Schicksal, das zu realisieren wäre . . .

Wäre der Tyrann, um bei diesem Beispiel zu bleiben, etwa zu einer völlig anderen Zeit geboren, oder wären von den zahlreichen Bedingungen, die seinen Erfolg

begünstigt haben, nur wenige Bedingungen gar nicht oder in anderer Form vorhanden gewesen, hätte der Tyrann möglicherweise gar nichts bewirkt. (Wie es bei den nicht wenigen Fanatikern und Anhängern diverser Ideologien der Fall ist, welche die Welt ihren Tatabsichten und Vorstellungen gemäß sofort in ein völliges Chaos stürzen würden, wenn sie die Macht dazu hätten.)

Die Bedingungen aber, die einen Diktator erst als solchen in Erscheinung treten lassen, sind die Auswirkungen zahlloser Willensentschlüsse, Entscheidungen und Äußerlichkeiten, die der Tyrann grundsätzlich nicht selbst steuern kann. Wirkt hier also über Zeit und Raum hinweg ein Magnetismus, der die Konfiguration des Schicksals nach den in geistigen Sphären gelegten Tatabsichten und nach den in der materiellen Welt begangenen Taten und Handlungsweisen stetig neu zusammenfügt? In welcher Beziehung stehen Täter und Opfer zueinander? Ziehen sich die Tatabsichten eines Mörders und die „karmischen Gestaltungskräfte“ seines werdenden Opfers vielleicht „magisch“ an? Was sich mit der indischen Karma-Lehre und dem Magnetismus des Gleichen andeutet, ist der Umstand, daß unsere Gedanken und Absichten nicht (nur) in unserem Kopf vorhanden sind, sondern sozusagen ihr eigenes Leben führen und auf eine uns unbekannt Weise als, wenn man so will, „Schicksalsmächte“ wirken. Damit ließen sich die zahlreichen Phänomene des Okkultismus und der Parapsychologie, wie etwa ASW, Präkognition, Intuition usw. begründen.

Das Problem der Karma-Lehre ist, daß der überall letztbestimmende Faktor ein unbekanntes X jenseits von Zeit und Raum ist. Widerlegt ist diese Lehre dadurch nicht, sondern vielmehr zeigt sich, daß der Verlauf des Weltwerdens rational nicht greifbar ist.

Würde man im Gegenzug zur buddhistischen Position behaupten, Freiheit des Willens existiere gar nicht, dann stünde man vor dem Problem, den determinierenden Faktor X bestimmen zu müssen. Ein Gesetz allein könnte es nicht sein, da ein Gesetz zwar bestimmt, wie etwas ablaufen kann, aber nicht, was abläuft oder daß überhaupt etwas geschieht. Schopenhauer hatte sich dazu hinreißen lassen, einen „Weltwillen“ zu konstruieren, und glaubte, damit das Problem Freiheit/Determinismus gelöst zu haben. Tatsächlich aber hatte er dieses Problem nur um eine metaphysische Instanz verschoben. Zwar betrachtete er die Willensentscheidungen des einzelnen als grundsätzlich determiniert, aber als über den Verlauf des Weltgeschehens bestimmender Faktor war plötzlich der Weltwille in der Wahl dessen, was er bestimmte, gänzlich frei. Damit aber blieb

die Freiheit als solche bestehen und die eigentliche Frage unbeantwortet. Aus gutem Grunde: Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Determiniertheit bleibt ein Mysterium.



Nicht wenige greifen in Indien, Tibet und anderen asiatischen Ländern ebenso wie viele Europäer auf die Astrologie zurück und erklären die Einflüsse der Planeten oder Sternkonstellationen zum schicksalsbestimmenden Faktor. Man mag die Astrologie bewerten, wie man will, aber gesetzt, diese Erklärung träfe zu, dann bleibt auch hier die Frage, warum

die Konstellationen so sind, wie sie sind, und nicht etwa anders. Die eigentliche Ursache dieser Konstellationen bleibt wieder ein unbekanntes X. Das bedeutet: Jeglicher Rückgriff auf einen determinierenden Faktor kosmischer Art, sei dies ein göttlicher Wille, die Astrologie, die karmische Bestimmung oder ähnliches, gibt Anlaß, den Determinismus zu relativieren, denn er kann grundsätzlich nur auf irgend etwas zurückgeführt werden, welches dann selbst die völlige Freiheit der Bestimmung genießt. Von einem absoluten Determinismus kann also niemals die Rede sein. „Dieser verborgene Faktor ist der eigentliche und tiefste Grund alles Gottesglaubens. Er wird für immer so sehr seine unerschöpfliche Basis bleiben, daß keine Weltanschauung auf die Dauer Lebensfähigkeit behält, wenn sie nicht den Gottesbegriff in irgendeiner Form in sich schließt.“^[v] Aber soweit wir es mit wie auch immer determinierenden Faktoren, etwa den karmischen Gestaltungs Kräften der buddhistischen Lehre, zu tun haben, drängt sich die Frage auf, wie tief wir mit unserem eigentlichen Wesen als Teil des gesamten Weltgeschehens in den Dimensionen dieser bestimmenden Kräfte beheimatet sind. Ist also die empirische Person lediglich die Spitze des Eisberges? „In Wahrheit jedoch kann jene verborgene und sogar die äußeren Einflüsse lenkende Macht ihre Wurzeln zuletzt doch nur in unserem eigenen, geheimnisvollen Innern haben; da ja das A und W alles Daseins zuletzt in uns selbst liegt“^[vi], hatte Schopenhauer einmal gesagt. Unser „geheimnisvolles Inneres“ oder das, „was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält“ ist uns bei normalen Bewußtseinszuständen unzugänglich, und die Quelle unserer Gefühle, Gedanken, Einfälle und Erfindungen ist uns verborgen. Niemand kann rational erklären, warum gerade er sich ausgerechnet für dieses oder jenes interessiert oder warum

der eine oder andere Entdecker gerade dieses oder jenes entdeckt hat und nicht irgend jemand vor ihm. Entsprechend der buddhistischen Auffassung führt der Weg in unser Inneres, der auch ein Weg in das Innerste der Welt ist, über die intensive und konsequente Anwendung meditativer Praktiken.

Hinsichtlich der buddhistischen Wiedergeburtstheorie liest man gelegentlich, der Buddha habe sie vom Brahmanismus übernommen und entsprechend seiner Lehre vom „Nicht-Ich“ umgearbeitet. In der okkulten indischen Tradition zählt die Fähigkeit, sich an frühere Existenzen erinnern zu können, zu einer der „Vollkommenheiten“ (siddhi).^[vii] Die dazu notwendigen Praktiken meditativer Versenkung waren in spirituellen Kreisen schon zur Buddha-Zeit geläufig. Der Buddha hatte sich dazu selber geäußert:

Hier handelt es sich, Bhikkhus, um den Fall, daß ein Samaa oder Brahmane durch heißes Streben, durch Ringen, Hingabe, wachsamem Ernst, rechte Angespanntheit des Geistes einen solchen Grad der Konzentration erreicht, daß er sich der mannigfachen früheren Stationen erinnert - einer Existenz, zweier, dreier, [...] Existenzen, [...] zehn zwanzig [...]. So erinnert er sich an die mannigfachen früheren Stationen mit ihren besonderen Umständen und Einzelheiten. Und daher behauptet er: „Ewig ist mein Selbst und die Welt, Neues nicht hervorbringend, unwandelbar wie ein Berg“. [...] Bhikkhus, das ist der erste Grund, aus dem manche Samaas und Brahmanen die Theorie von der Ewigkeit und das Selbst und die Welt für ewig erklären. ^[viii]

Deutlich wird daraus, daß der hier angeführte Begriff des „Selbst“ nicht dem upanishadischen Gedanken der Einheit von Âtman und Brahman entspricht. Daß aber die Praktiken, die die Brahmanen und Samaas zur Rückerinnerung führten, angewandt wurden, war Gotama bekannt. Aus vielen Textstellen des Pâli-Kanons geht hervor, daß sich Gotama selbst dieser Praktiken bediente, die er wahrscheinlich von einem seiner Lehrer einmal gelernt hatte. Die folgende Textstelle ist ein Beispiel für die Anwendung dieser Technik, die mit den vier Stufen der Versenkung einhergeht.

Da, o Brahmane, gewinnt ein Mönch, ganz abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die mit Gedankenfassen und Überlegen verbundene, in der Abgeschiedenheit geborene, von Verzückung und Glücksgefühl erfüllte erste Vertiefung und verweilt in ihr. Nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegung gewinnt er den inneren Frieden, die Einheit des

Geistes, die von Gedankenfassen und Überlegen freie, in der Sammlung geborene, von Verzücken und Glücksgefühl begleitete zweite Vertiefung und verweilt in ihr. Und nach Loslösung von der Verzückung verweilt er gleichmütig, achtsam, klar bewußt, und ein Glücksgefühl empfindet er in seinem Inneren, von dem die Edlen künden: „Der Gleichmütige, Achtsame weilt beglückt“; so gewinnt er die dritte Vertiefung und verweilt in ihr. Nach dem Schwinden von Wohlgefühl und Schmerz und dem schon früheren Erlöschen von Frohsinn und Trübsinn gewinnt er die leidlos-freudlose, in der völligen Reinheit von Gleichmut und Achtsamkeit bestehende vierte Vertiefung und verweilt in ihr.

Mit derart gesammeltem Geiste, der geläutert ist, rein, fleckenlos, ungetrübt, geschmeidig, gefügig, fest und unerschütterlich, richtet er seinen Geist auf die erinnernde Erkenntnis früherer Daseinsformen. Er erinnert sich an manche frühere Daseinsformen, als wie an ein Leben, an zwei Leben, an drei Leben, an vier Leben, an fünf Leben, an zehn Leben, an zwanzig Leben [...] an tausend Leben, an hunderttausend Leben, dann an die Zeiten während mancher Weltentstehung, an die Zeiten mancher Weltuntergänge, an die Zeiten mancher Weltuntergänge und Weltentstehungen: „Dort war ich, solchen Namen hatte ich, solcher Familie und solchem Stande gehörte ich an, solche Nahrung wurde mir zuteil, solches Wohl und Wehe hatte ich erfahren, solches Lebensalter erreichte ich. Von dort nun abgeschieden, trat ich hier wieder ins Dasein.“ So erinnert er sich an manche frühere Daseinsform mit ihren besonderen Merkmalen, besonderen Kennzeichen. [\[ix\]](#)

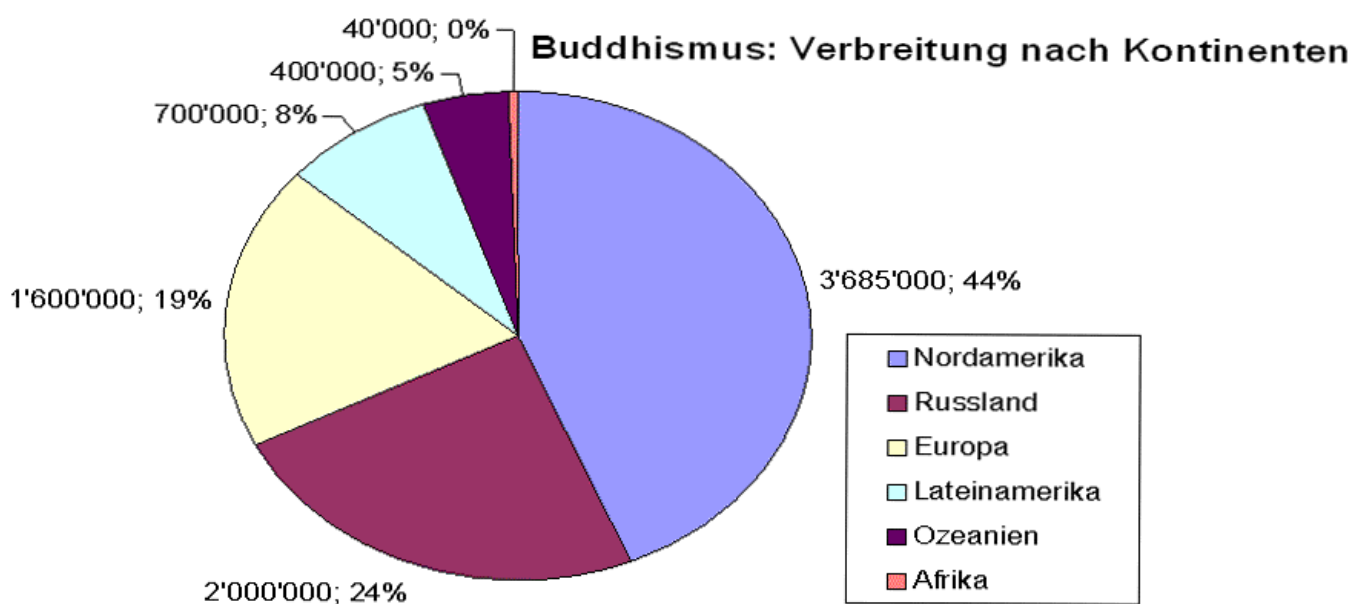
Wie wir den Erzählungen Buddhas entnehmen können, berichtet er selbst von zahllosen Geburtenfolgen unter den verschiedensten Lebensbedingungen. Im Pâli-Kanon gibt es etliche vergleichbare Textstellen. Es gibt gelegentlich westliche Kritiker, die diesbezüglich z.B. folgendes behaupten:

Zwar wird dem Buddha zugeschrieben, daß er sich in der Nacht seiner Erleuchtung an alle (?) seine früheren Existenzen erinnern konnte [...]. Aber solange der Mensch diese Rückerinnerung nicht auch schon vorher hat, verliert der Gedanke der sich entwickelnden Läuterung und Selbsterlösung seine ethische Grundlage [...], da sich niemand an die vorherige Existenz erinnern kann [...].[\[x\]](#)

Aus einer buddhistischen Sichtweise heraus ließe sich hier antworten, daß die Denkkategorie „der Mensch“ gänzlich unangebracht ist, denn „der Mensch“ komponiert nicht die Sinfonien eines Beethoven, verfaßt nicht die Literatur eines

Goethe und hat ebensowenig den geistigen Horizont eines Buddha. „Der Mensch“ ist gewöhnlich auch nicht in der Lage, seine Bewußtseinszustände willentlich zu verändern. In unserem Zustand des Alltagsbewußtseins erinnern wir uns nicht einmal mehr an unsere frühen Kindheitsjahre oder an unsere Geburt. Daß aber diese Erfahrungen in uns wirken, auch wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind, das wissen wir sehr wohl. Nun wirkt auch vieles in uns, dessen Herkunft wir in unserem Alltagsbewußtsein ebensowenig bewußt erfassen, etwa die Begabungen, die es uns gelegentlich spielend einfach machen, Dinge zu leisten, die andere erst mühselig und widerwillig erlernen müssen.

Was Gotama hinsichtlich seiner Versenkungs- und Rückerinnerungspraktiken von anderen Samaas, den „sich Abmühenden“ unterscheidet, ist, daß er aus seinen diesbezüglichen Erkenntnissen und Einsichten den Schluß gezogen hat, daß keine derartige Erfahrung die Folgerung erlaubt, daß ein ewiges und unveränderliches „Selbst“ innerhalb dieser Prozesses des Werdens und Vergehens feststellbar ist. Das einzige, was man allenfalls als „Selbst“ bezeichnen könnte, steht ohne irgend eine beschreibbare Qualität jenseits des Entstehens und Vergehens der einzelnen Lebensläufe, es ist das Ungeborene, Unentstandene . . . Dies aber hat mit einem individuellen, persönlichen „Ich“ nichts zu tun.



Die Kette der Geburtenfolge drängt zu der Frage, ob es denn einmal eine erste Ursache des Geburtenkreislaufts gegeben hat. Gotamas Antwort ist folgende:

Unbekannten Anfangs, ihr Bhikkhus, ist dieser Umlauf der Geburten; nicht kennt man einen ersten Beginn bei den Wesen, die, in der Hemmnis des Nichtwissens, in der Fessel des Durstes gefangen, (von Geburt zu Geburt) umherwandern und umherlaufen. [\[xi\]](#)

Die Wahl der Worte ist mit Bedacht gewählt, denn weder wird gesagt, daß es einen Anfang gibt, noch wird das Gegenteil gesagt. Was der Buddha hier sagt, ist lediglich, daß ein Anfang nicht bekannt oder feststellbar ist. Das buddhistische Denken denkt in Weltenzeitaltern. Buddha gab einmal zu verstehen, daß die Länge dieser Zeitalter nicht in Zahlen zu fassen sei, aber in Gleichnissen, wie etwa in diesem:

Das ist gerade so, wie wenn da eine eiserne Stadt wäre, ein Yojana [ca. 15 km] lang, ein Yojana breit, ein Yojana hoch, angefüllt mit Senfkörnern; in Häufchen geordnet; davon nähme ein Mann immer nach Ablauf eines Jahrhunderts je ein Senfkorn weg; schneller würde ja [...] durch solches Verfahren der große Haufen Senfkörner aufgebraucht und ginge zu Ende, als ein Weltenzeitalter. So lang [...] ist ein Weltalter. Von solchen langen Weltaltern wurden viele Weltalter [...], viele Tausende von Weltaltern, viele Hunderttausende von Weltaltern bei dem Umlauf der Geburten durchmessen. [\[xii\]](#)

Weltensysteme entstehen und vergehen. Der Werdeprozeß nimmt in diesem Denken wahrlich kosmische Größenordnungen an. Dabei spielt sich der Daseinskreislauf nach buddhistischer Vorstellung in fünf Sphären oder Daseinsformen ab: Die Sphäre der göttlichen Wesen (die übrigens wegen ihres beglückten Zustands an dem buddhistischen Gedanken der Erlösung überhaupt kein Interesse haben), die Sphäre der Menschen, der Tiere, der Geister und Gespenster und schließlich die höllische Sphäre. Keine dieser Daseinsformen ist für die Ewigkeit bestimmt, heißt es. In den unzähligen Weltensystemen verharren göttliche Wesen mitunter über Weltenzeitalter hinweg in erhabener und glückseliger Kontemplation. Für menschliche Begriffe mögen dies Ewigkeiten sein, doch selbst die Tausende von Millionen von Jahren, die unser Planet alt ist, sind inzwischen Vergangenheit. Und so gehen diese Wesen, wenn die Bedingungen der einen oder anderen Existenzform erschöpft sind, entweder ins Nirvâa ein oder nehmen je nach Willen eine andere, gröbere oder feinere Existenzform an. Im Gegensatz zu den seligen Welten der göttlichen Wesen sind die höllischen Dimensionen gezeichnet durch Qualen, die je nach Karma mitunter ebenfalls unvorstellbare Ausmaße annehmen können. Gotama spricht wieder in

Gleichnissen:

„Wenn ein Verbrecher verurteilt wird, am Morgen, am Mittag und am Abend je hundertmal mit einem Schwert geschlagen zu werden, und er das überlebt, würde ihm das nicht sehr schmerzhaft sein? Schon ein Schlag wäre sehr schmerzhaft, wieviel mehr dreihundert!“ Daraufhin nahm der Erhabene einen kleinen, handgroßen Stein und sagte: „Welcher ist größer, dieser Stein oder der Himalaja, der König der Berge?“ „Der Himalaja ist unvergleichlich viel größer“. „Um ebenso viel schlimmer sind die Qualen der Hölle als dreihundert Schwerthiebe.“ [\[xiii\]](#)

Zu dem Gesetz der Geburtenfolge gehört auch, daß das Verhaftetsein in einer bestimmten Daseinsform aufgrund der Tatsache, daß Gleiches wieder Gleiches erzeugt und daß alles aufgrund dieses Magnetismus nach Selbsterhalt strebt, nur beschwerlich zu ändern ist. Das Trägheitsgesetz der Physik gilt hier sozusagen auch als Teil des karmischen Gesetzes:

Wenn jemand eine Reuse mit einer einzigen Öffnung ins Meer wirft und diese vom Winde bald nach Westen, bald nach Osten, bald nach Süden, bald nach Norden gedreht wird, und wenn eine einäugige Schildkröte alle hundert Jahre einmal auftaucht - würde da wohl die einäugige Schildkröte mit ihrem Halse in die einzige Öffnung der Reuse geraten? [...] Eher aber würde die einäugige Schildkröte in die Öffnung der Reuse geraten, als ein Tor, der in die Tiefe hinabgesunken ist [d.h. als Tier lebt], sein Menschentum wiedererlangen kann, und zwar deshalb, weil es dort nicht möglich ist, gerecht, ehrlich, heilsam und verdienstvoll zu wirken; dort frißt einer den anderen auf und mordet den Schwächeren [...]. [\[xiv\]](#)

Für die Erlösung besonders geeignet gilt daher die Geburt als Mensch, der sich zwischen dem Tierisch-Triebhaften und den göttlichen Qualitäten entscheiden und dementsprechend handeln kann. Diese menschliche Situation hat Goethe in seinem Faust treffend formuliert:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,

Die eine will sich von der andern trennen;

Die eine hält in derber Liebeslust,

sich an die Welt mit klammernden Organen;

Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust

Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Gerät nicht die denkende Vernunft an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit, wenn man bedenkt, daß wir als im Hier und Heute Lebende in Beziehung stehen zu uns immanenten Dimensionen, die Raum und Zeit übergreifen, daß materielle Dinge und Lebewesen nach Gesetzen und unbekanntem Quellen Gestalten und Formen annehmen, die als außerzeitliche Größen dasjenige, was sich in der materiellen Welt manifestiert, prägen?



Ist es nicht auch eine faszinierende Vorstellung, daß wir dabei in Beziehung stehen zu zahllosen Ereignissen, die sich einst zugetragen haben und dennoch als Bedingungen unseres gegenwärtigen Daseins wirken oder die sich gegenwärtig irgendwo abspielen und in der Zukunft für unser Schicksal von Bedeutung sein werden? Verfolgt man die Bedingungen in der Zeit zurück, die dazu geführt haben, daß jede(r) einzelne von uns heute das ist, was er oder sie ist, dann gelangen wir zu dem überraschenden Ergebnis, daß die Zahl der Bedingungen, nach

denen etwas entsteht oder vergeht, unendlich groß ist. Hätten sich, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, die Urugroßeltern unserer Urugroßeltern nicht „zufällig“ einmal vor Jahrhunderten kennengelernt, so wären wir heute nicht das, was wir sind. Wäre vielleicht vor Jahrtausenden hier oder da eine scheinbar unbedeutende Kleinigkeit anders verlaufen, wäre die Welt heute möglicherweise eine völlig andere. Hätten sich vor zweieinhalb Jahrtausenden die Großeltern des Gotama Siddhattha nicht irgendwo im Norden Indiens kennengelernt, gäbe es dieses Buch nicht . . . Auf die eine oder andere Art stehen wir in Beziehung zu den Geschehnissen der entferntesten Vergangenheit und Zukunft, mögen wir dabei

von der Lehre der Wiedergeburt überzeugt sein oder nicht. Entscheidend ist, daß bei all diesen zahllosen Faktoren stets der Wille und der Zufall eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben. Beide Begriffe aber sind Ausdrücke für eine wirkende Kraft, die uns als solche unbekannt ist. Ist dabei die Anzahl von Zufällen und willensabhängigen Bedingungen, die zu dem führten, was hier und heute weltweit da ist, unendlich groß, dann strebt die relative Wahrscheinlichkeit dessen, was ist, gegen Null. Warum also existieren wir dann überhaupt? Erklären läßt sich das Phänomen der Existenz nicht, aber man kann darüber staunen. Auch der buddhistische Gedanke der Wiedergeburt ist letztlich keine Erklärung unserer Existenz, sondern nur eine Beschreibung unserer Existenzform, die weit mehr ist als nur die empirische Person.

In unserem gewöhnlichen Denken betrachten wir Zeit und Raum als absolute Größen und stellen daher auch die Frage nach dem Anfang kausaler oder konditionaler Zusammenhänge, etwa (sofern man davon überzeugt ist) die Frage nach den möglichen Anfängen der Kette der Geburten. Wird es da nicht um so verwirrender, wenn man die Ergebnisse der modernen Physik bedenkt, denen zufolge Zeit und Raum relativ sind, wobei Materie eine Form von Energie ist? Ist die in unserem Bewußtsein gegebene Tat-Sächlichkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge und des räumlichen Nebeneinanders nur eine relative, so daß sie in Wahrheit überhaupt nicht existiert? Welche Dimensionen also sind Wirklichkeit? Existieren wir in Wahrheit vielleicht gar nicht als Einzelwesen und bilden uns nur ein, einzelne Wesen zu sein? Ist Existenz als solche relativ? Aus der Perspektive eines Buddha müßte man diese Frage mit „ja“ beantworten und aus der Perspektive des gewöhnlichen Bewußtseins mit „nein“.

Solange jemand das materielle Selbst besitzt, kann für ihn vom Besitze des geistigen oder gestaltlosen Selbstes nicht die Rede sein, sondern nur vom materiellen; solange jemand das geistige Selbst besitzt, kann für ihn vom Besitze des materiellen oder gestaltlosen Selbstes nicht die Rede sein, sondern nur vom geistigen; solange jemand das gestaltlose Selbst besitzt, kann für ihn vom Besitze des materiellen oder geistigen Selbstes nicht die Rede sein, sondern nur vom gestaltlosen. [\[xv\]](#)

Man fühlt sich hier ein wenig an den letzten Gedanken aus Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ erinnert:

Wir bekennen es [...] frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt

[Nirvâa], ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese, unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen - nichts.

[\[i\]](#) Lehmann 1980, S. 103.

[\[ii\]](#) A X, 205, Nyânatiloka 1969, Bd. V, S. 122.

[\[iii\]](#) A IV, 55, ebd., Bd. II, S. 63.

[\[iv\]](#) Schopenhauer, „Die Welt als Wille, zweite Betrachtung“, § 55, Züricher Ausg. Bd.II, S. 365f.

[\[v\]](#) Hoppe, 1996, S. 19.

[vi] Schopenhauer, „Über die Anscheinende Absicht ...“, Züricher Ausg. Bd. VII, S. 234.

[vii] Siehe Eliade 1988, S. 189.

[\[viii\]](#) D I, 1, 31. Franke 1913, S. 22.

[\[ix\]](#) A III, 59, Nyânatiloka 1969, Bd. I, S. 149.

[x] Lehmann 1980, S. 103f.

[xi] S 15, 1, 3, Geiger 1925, S. 234. Die Textstelle wiederholt sich in den folgenden Suttas.

[\[xii\]](#) S 15, 6, ebd., S. 240f.

[\[xiii\]](#) M 129, Schmidt 1961, S. 296f.

[\[xiv\]](#) M 129, ebd., S. 297.

[\[xv\]](#) D IX, 49, Franke 1913, S. 158.

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.

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