

Poseidon - geformt nach seinem Bilde



Dieser Beitrag erschien zuerst auf [Kirche des Fliegenden Spaghettimonsters](#)

Seht mal das Bild [Poseidons](#) genauer an. Wen erkennt ihr? Eindeutig das Fliegende Spaghettimonster. Fassungslos über diese Erkenntnis wandte ich mich sofort an unsere Wissenschaftler. Die berieten sich, forschten und gelangten zu folgenden Erkenntnissen:

Das Monster schwebte schon seit vielen Millionen Jahren so durch Raum und Zeit, wollte aber lieber seine Ruhe genießen und beobachtete aus der Ferne eher desinteressiert das Treiben der Menschen. So vorsichtig wie heute war das Monster damals jedoch nicht. Es wurde des öfteren gesichtet, am häufigsten jedoch auf dem Meere. Klar, Es bevorzugte die Nähe der Piraten, die Ihm meist mehr Unterhaltung boten, als das übrige Volk. Tranken sie den Rum, naschte auch das Monster am Biervulkan. Leider nicht selten etwas maßlos. Dann kam es schon mal vor, dass es unkontrolliert ins Meer stürzte. Die Piraten bemerkten das wohl nicht, da sie selbst schon berauscht waren, aber den Seefahrern blieb Seine Erscheinung nicht verborgen.

Da der unfreiwillige Sturz ins Meer übergroße Wellen erzeugte, wurde das Monster als bedrohlicher Gott eingestuft. Die Menschen sahen Es über die Wellen torkeln, konnten in ihrer Eitelkeit aber nicht akzeptieren, dass es nicht auch über einen menschenähnlichen Körper verfügte. In ihrer Einbildung steckte dieser noch im Meer. Noch heute wird das Monster also fälschlich so abgebildet.

Und wie so oft in der Geschichte der Menschheit musste nun auch ein

wohlklingender Name her. Man entschied sich für Poseidon.

Die Seefahrer fürchteten wie gesagt sehr den Sturz des Monsters ins Meer, verbunden mit hohem Seegang. Also beteten sie zu Ihm, um Sein Wohlwollen für eine sichere Überfahrt zu erlangen. Gleichzeitig sagten sie Ihm Dinge nach, für die Es natürlich gar nicht verantwortlich war. So sollte Es im Zorn Überschwemmungen und sogar Erdbeben verursachen sowie Schiffe zum Sinken bringen. Bei guter Stimmung aber sagte man Ihm nach, dass Es Wogen glättete, die See also gut schiffbar machte und sogar neue Inseln entstehen ließ.

All das ging dem FSM wohl am nudligen Anhängsel vorbei. Es ließ sie machen und beobachtete ihr Treiben. Schmunzelnd bemerkte Es, wie die Menschen im Laufe der Zeit immer mehr mit sich beschäftigt waren und weniger Muße fanden, einfach mal so in die Luft zu starren oder aufs Meer, um Tagträumereien nachzuhängen. Um Seine Deckung brauchte es sich daher immer weniger sorgen.

Wäre dann nicht die Sache in Kansas abgegangen, wer weiß ...??? Das war Ihm dann aber doch zu fett und Es suchte nach einem geeigneten Menschen, hier mal wieder etwas ins rechte Licht zu rücken. Es fand Bobby Henderson. Muss ich noch mehr sagen?!

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.

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

Abendland - jüdisch-christlich?



Sie erleben eine Renaissance: die „christlichen Werte“, das „christliche Abendland“ und, in der Steigerung, sogar unsere „jüdisch-christliche Kultur“. Das klingt prima und man kann das vor allem als Abgrenzung gegenüber dem „islamischen Kulturkreis“ verwenden – der weder über diese Werte noch über diese Kultur verfügt. Nur, was genau ist das jeweils? Beim Islam ist das relativ einfach: ein islamischer Gottesstaat richtet sich nach dem Koran und da der Koran von Atomphysik, Buddhisten, Sufisten, Evolution, Fußball und schwulen Außenministern nichts weiß, werden die entsprechenden Regeln nach Gusto interpoliert, bis es passt. Das nennt man dann ein „Rechtsgutachten“. Das ist so ähnlich wie die Moslems, die ihren Raki mit vorgehaltener Hand oder unter dem Tisch trinken, weil dann Allah nicht zuguckt: erlaubt ist, was praktisch ist und gerade ins Konzept passt. Bei der Definition von Ge- und Verboten ist man flexibel.

Soweit, so stereotyp. Nun die andere Seite: das christliche Abendland.

Da wird's etwas schwieriger. Schon das Abendland ist ja nicht mehr als „Westen“ – also westlich des eisernen Vorhanges – zu definieren, da es die rostigen Gardinen ja nicht mehr gibt und etwa Tunesien – wer hätte es gewusst- westlich von Berlin liegt. Gänzlich ins Schleudern kommt man aber, wenn man nun das Adjektiv „christlich“ definieren will.

Christen sind Anhänger dieses jüdischen Wanderpredigers namens Jesus, der vor 2000 Jahren in der Gegend von Jerusalem gesichtet wurde. Nun hat dieser Jesus

aber nichts Schriftliches hinterlassen, so dass sich seine Anhänger auf die Aussagen von Leuten verlassen, die ihn auch nur vom Hörensagen kennen. Von entsprechender Qualität sind die Aussagen dieser frühen Anhänger: widersprüchlich, fantastisch und öfter hat man den Eindruck, dass da der eine oder andere Chronist eine ungesunde Menge Drogen konsumiert hat, bzw. über die Auswirkungen eines solchen Konsums berichtet.

Nachdem dieser Jesus im Wesentlichen den bevorstehenden Weltuntergang gepredigt hat - und folgerichtig klarstellte, dass es an der Zeit wäre, seine Konten zu leeren und die Kohle unters Volk zu bringen - hielt sich die Anhängerschaft in Grenzen. Der Weltuntergang war nichts Neues, der war schon öfter ausgeblieben aber anscheinend war Jesus eine Art „Top Act“ in der damaligen Zeit, die relativ arm an harmlosen Attraktionen war. Als er dann aber den lokalen Kaufleuten - die ihm das mit dem Weltuntergang nicht abkauften - das Geschäft verderben wollte, bekam er richtigen Ärger, eventuell stießen sich auch ein paar verlassene Ehemänner daran, dass Jesus und seine Kumpels einen ganzen Tross an Frauen mitschleppten - aber keiner heiraten wollte. Wie auch immer, die Sache endete für Jesus nicht gut, und man streitet sich darüber, ob er das Kreuz überlebt hat, oder nicht. Ersteres ist wahrscheinlicher und so besuchte er seine Kumpels, löste die Versammlung auf und suchte sich einen anderen Wirkungskreis.

Was hat aber nun dieser erfolglose jüdische Wanderprediger mit der Kultur in Deutschland zu tun? Nicht wirklich viel. Ein paar Schreiberlinge bekamen Wind von der Sache, strickten um die Story vom Gekreuzigten und Auferstandenen eine Geburtslegende und ein paar Wunder, um die Sache glaubhafter zu machen, und hatten nun eine neue, spannende Religion, die Potenzial hatte. Die römischen Götter waren unbeliebt, Jude konnte man so ohne weiteres nicht werden und die ganzen restlichen Götter stellten teils erhebliche Ansprüche. Der Christengott hatte ein Paradies zu bieten und wenn man Märtyrer wurde, landete man sofort dort und wenn einem das nicht reichte, die Auferstehung war ja bereits in Sicht - bis der Jüngste Tag anbrach, konnte es sich ja nur noch um ein paar Jahre handeln.

Doch irgendwas ging schief - die Welt weigerte sich, unterzugehen. Die Christen mussten einsehen, dass sie mit dem „In-den-Tag-Hineinleben“ auf Dauer nicht hinkamen. Strukturen mussten her und wie das mit Strukturen ist - sie verselbständigten sich. Die heidnischen, römischen Intellektuellen hatten sich langsam angeekelt aus der Politik zurückgezogen, es entstand ein philosophisches

Vakuum, in das die Christen hineinstoßen konnten. Innerhalb weniger Jahrzehnte übernahmen sie den römischen Staat und fuhren ihn an die Wand. Der Rest ist - blutige - Kirchengeschichte. Die nächsten 1600 Jahre war die christliche Kirche damit beschäftigt, weltweit alles abzumurksen, was nicht bei drei das Vaterunser betete. Dabei beschäftigte sie sich eher wenig mit dem technischen Fortschritt sondern eher mit kriegerischen Unternehmungen. Wissen der Griechen und Römer wurde je nach Gusto wahlweise verbrannt oder abgeschrieben. Die Rechtsordnung wurde von den Römern übernommen und bisweilen mit lokalen Stammestraktionen vermengt - natürlich immer mit einem Religionsvorbehalt versehen, damit den Christen nicht das gleiche passierte, wie seinerzeit den Römern. Wer aufmuckte, wurde umgebracht, Päpste hielten sich Lustknaben und Frauenklöster waren gern besuchte Bordelle.

Irgendwann kam dann Jan Hus daher, der der Meinung war, dass das der Christus doch mal anders gemeint hatte. Die auf seine Ermordung folgenden Hussitenkriege legten ganze Landstriche in Schutt und Asche. Luther hielt sich seinerzeit aus den von ihm mit angezettelten Bauernkriegen intelligenterweise heraus und den 30jährigen Krieg bekam er gar nicht mehr mit. Auch die Hexenverbrennungen und Judenpogrome zählten zur christlichen Kultur, ebenso wie ernsthafte Diskussionen noch im 19. Jahrhundert, ob denn nun Frauen eine unsterbliche Seele hätten, oder nicht.

Eines ist klar: Massenmorde, religiöse Verbohrtheit und Bigotterie sind jetzt nicht das, was man gemeinhin unter der „christlichen Kultur“ versteht. Was versteht man darunter? „Nächstenliebe“? Das gab es tatsächlich im Mittelalter. Reiche Stifter bauten Altenheime und Kirchen - gar nicht aus monetären Gesichtspunkten, sondern für ihr eigenes Seelenheil. Almosen für Arme waren Christenpflicht - man gab, weil man damit seine Chancen auf das Paradies erhöhte.

Gibt es diese Kultur heute noch? Nein. Es gibt Spenden - aber wohl keiner spendet, um damit Gott zu bestechen.

„Toleranz gegenüber Andersdenkenden?“ Ein wunderbarer Wert - nur absolut nicht christlich. Schon Christus schlug laut Bibel vor, Ungläubige zu erschlagen, was dann in der Folgezeit auch reichlich praktiziert wurde.

„Gnade, Vergebung“? Ein sehr christlicher Wert - nur leider war dafür Gott

zuständig. Nicht die Menschen. Der 30jährige Krieg - ein „Religionskrieg“ ist bis heute der blutigste Krieg, von dem wir wissen. Er löschte ein Drittel der europäischen Bevölkerung aus.

Was bleibt vom Christentum? Die Heiligenverehrung? Mit Verlaub, was hat das mit Jesus zu tun? Kirchen und Kunstwerke? Wunderschön - auch die Akropolis ist schön und Stonehenge hat auch was. Hätte es das Christentum dafür gebraucht? Wäre die Kunst nicht längst viel weiter ohne?

Vollends absurd wird es, wenn vom „jüdisch-christlichen Abendland“ gesprochen wird. 2000 Jahre lang haben Christen nichts unversucht gelassen, um den Einfluss der Juden auf die Kultur auf Null zu drücken. Sie bekamen nur dann Einfluss, wenn man sie mal wieder ausplünderte und Hitler hat den letzten Rest dann noch in Rauch und Flammen aufgehen lassen. Und jetzt soll das Abendland auf einmal jüdisch geprägt sein? Juden haben zu unserer Kultur ungeheueres beigetragen - aber nicht in ihrer Eigenschaft als Juden, sondern als Kunstmäzene, Künstler und Wissenschaftler. Genauso wie Christen unsere heutige Kultur geprägt haben - aber auch diese nicht in ihrer Eigenschaft als Christen. Im Gegensatz dazu ist unsere Kultur von Agnostikern, Atheisten und Humanisten maßgeblich beeinflusst worden - und zwar genau in ihrer diesbezüglichen Eigenschaft.

Nein. Die Kultur des Abendlandes ist so wenig christlich wie jüdisch. Unsere heutige Kultur ist säkular-humanistisch. Der Mensch ist individueller Mensch, weil er als Mensch geboren wurde - und nicht, weil ihn irgendein Gott erst rechtfertigen muss.

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.

Die letzte Ausfahrt II



Im ersten Teil dieses Beitrags ([Das Individuum als selbst bestimmtes Wesen](#)) wurde die Frage abgehandelt, welche Einschränkungen aus humanistischer Sicht für die Freiheit des Individuums akzeptabel sind und welche nicht. Freitod ist nicht strafbewehrt, den Kandidaten, die bei ihrem Versuch scheitern, wird allenfalls eine psychiatrische Behandlung angeboten, verbindlich ist sie nicht. Die katholische Klassifizierung ([Selbstmord ist Sünde](#)) kommt bereits deshalb nicht in Betracht, da der Begriff „Sünde“ für einen Humanisten eine inhaltsleere Floskel darstellt, die allenfalls der Disziplinierung richtungsloser Schäfchen dient. Somit gehört der Freitod zum Selbstbestimmungsrecht des Menschen ebenso wie die Entscheidung, ihn zu unterlassen. Moralisch gesehen ist beides gleichwertig.

Die Fragestellung kompliziert sich allerdings, wenn sich der Kandidat aus psychischen oder physischen Gründen nicht in der Lage sieht, seinen Entschluss in die Tat umzusetzen – wenn er mithin Hilfe benötigt. Das Thema der Sterbehilfe schwelt seit vielen Jahren unter der Oberfläche der öffentlichen Meinung dahin und kommt allenfalls an die Oberfläche, wenn es gilt, über einen spektakulären Fall zu berichten, oder wenn – wie gerade in der Schweiz – über die Zulässigkeit vom Wähler abgestimmt wird.

Unbestritten scheint heute in aufgeklärten Teilen der Bevölkerung zu sein, dass es möglich sein muss, ein humanes Sterben zu ermöglichen, es sei denn man akzeptiert Schmerzen und Pein als Strafe eines Gottes. Die Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben (DGHS, siehe „Freunde“) bemüht sich seit vielen Jahren mit großem Einsatz, Verbesserungen zu erwirken. Dazu gehört unter anderem die so genannte Patientenverfügung, die es ermöglichen soll, exakte Instruktionen zum Beispiel für die Abschaltung von Apparaturen in der Intensivmedizin zu geben, damit der Sterbeprozess nicht unnötig hinausgezögert wird. Ebenso macht sich die DGHS aber auch mit zunehmenden Erfolgen für einen weiteren Ausbau der in Deutschland noch unterentwickelten Palliativmedizin stark. Beide Initiativen werden in der Öffentlichkeit inzwischen weitgehend unterstützt, allerdings noch nicht sonderlich mit Spendengeldern bedacht. Offensichtlich spenden die Bürger

noch immer lieber für Flutopfer in Pakistan, als dass sie ihrer eigenen Zukunft etwas Gutes tun.

Die Tätigkeiten der DGHS gehören eindeutig nicht in den Bereich der aktiven Sterbehilfe. An dieser Stelle muss außerdem genauestens zwischen „aktiv“ und „passiv“ unterschieden werden. Aktive Sterbehilfe gehört in den Bereich „Tötung auf Verlangen“ und diese wird strafrechtlich geahndet. Als gutes Beispiel für die Handhabung können wir die Schweiz heranziehen.

Gerade wurde in Zürich am 15. Mai über 2 Initiativen abgestimmt, die mit diesem Thema zu tun haben. Es geht um Menschen, die keinen Sinn mehr im Weiterleben erkennen und nur noch einen Ausweg sehen: Nämlich physische Leiden, Angst vor Leiden oder einer Krankheit, die die Selbstbestimmung und die Würde des Menschseins ausmacht, nicht zu akzeptieren. Im Kanton Zürich hatten nunmehr zwei Parteien EDU (Eidgenössische Demokratische Union) und EVP (Evangelische Volkspartei) aus religiösen Erwägungen zwei Initiativen gestartet:

Der Text dazu: "Jede Art von Verleitung oder Beihilfe zum Selbstmord soll in der ganzen Schweiz verboten werden". Dazu schreibt der Tagesanzeiger nach der Abstimmung: "Die beiden Vorlagen gegen die Sterbehilfe im Kanton Zürich waren chancenlos. Bei beiden Vorlagen erlitten die EDU und EVP Schiffbruch". Ein EDU-Kantonsrat zeigte sich enttäuscht über dieses Resultat, „weil sich nicht mehr Zürcher für die Werte der Bibel und Gottes Wort ausgesprochen hätten". Die Kommentare zur abgelehnten Initiative dringen natürlich auch in entsprechend orientierte Publikationen in Deutschland und Österreich vor. So lässt kath.net den italienischen Kardinal Sgreccia zu Wort kommen: „Töten ist kein Recht, sondern ein Verbrechen“. Offensichtlich ist ihm der Unterschied zwischen passiver und aktiver Sterbehilfe unbekannt geblieben.

Zu den obgenannten zwei Initiativen darf man Folgendes wissen. Simbo berichtet: Wir haben in der Schweiz zwei Vereine, "Exit" und "Dignitas". Beide setzen sich für Sterbehilfe ein und sind bereit, sterbewillige Menschen bei diesem Schritt zu begleiten. Allerdings ist zwischen den beiden Vereinen ein frappierender Unterschied festzustellen:

Bei Exit (ca. 55.000 Mitglieder schweizweit) muss man Mitglied und in der Schweiz wohnhaft sein, um in den Freitod begleitet zu werden. Der Wunsch des Patienten ist dort oberste Priorität. Das Mitglied kann verlangen, Vorbereitungen

für eine Freitodbegleitung einzuleiten. Ab diesem Moment kann die sterbewillige Person selbst bestimmen, ob und wann sie eine Freitodbegleitung in Anspruch nehmen will. Die Inanspruchnahme von Freitodhilfe ist in der Schweiz erlaubt und legal. Der sterbewillige Mensch muss aber den letzten Schritt "Trinken des Barbituratgemischs" oder "Öffnen des Infusionshahns" selber vornehmen können. Und: der Sterbewillige kann den Vorgang jederzeit abbrechen (es ist zu beachten, dass aktive Sterbehilfe auch in der Schweiz verboten ist). Das Motto des Vereins stammt von Hermann Hesse: "Was den freiwilligen Tod betrifft: ich sehe in ihm weder eine Sünde noch eine Feigheit. Aber ich halte den Gedanken, dass dieser Ausweg uns offen steht, für eine gute Hilfe im Bestehen des Lebens und all seiner Bedrängnisse".

Der zweite Verein (der Name Dignitas will nicht so recht passen, jedenfalls für mich nicht, sagt Simbo) wurde in der Schweiz vor allem "berüchtigt" dadurch, dass hier so genannter "Sterbetourismus" betrieben wird, d.h. es kommen viele Menschen aus anderen Ländern, um sich hier helfen zu lassen, um zu "sterben". Dem Chef, Herrn Ludwig Minelli (Jurist kein Arzt), wird oft vorgeworfen, sich zu bereichern (bei Exit ist das z.B. nicht der Fall). Doch vor allem die "Methoden" bei diesem Verein sind zum Teil höchst umstritten. So bietet Dignitas auch Helium + Plastiksäcke an, falls sie kein Rezept für Barbiturate erhalten. Da stülpen sich also Menschen Plastiksäcke über den Kopf und drehen den Hahn zur Helium-Flasche auf. Auch dass er Menschen auf Parkplätzen sterben ließ, weil kein entsprechendes Lokal oder eine Wohnung vorhanden waren, stößt bei vielen auf Unverständnis. Und es war sogar die Rede davon, dass in diesem Verein sogar psychisch kranken Menschen zum Suizid verholfen wurde, oder gar Druck ausgeübt wird, falls sich ein Mensch im letzten Moment doch nicht für die Selbsttötung entschließen konnte.

Man sieht, dass es selbst im Bereich der passiven Sterbehilfe erhebliche Auffassungsunterschiede zu notieren gilt, vor allem wenn in die Grauzone zur „Tötung auf Verlangen“ vorgestoßen wird. Auf [Yahoo Clever](#) gibt ein Kommentator eine Erklärung zum Thema ab, die ich hier wiedergebe:

Selbstmord und Beihilfe zum Selbstmord sind nicht strafbar. Dagegen wird die Tötung auf Verlangen nach § 216 StGB mit Freiheitsstrafe von sechs Monaten bis zu fünf Jahren bestraft.

Die Abgrenzung zwischen Beihilfe zum Selbstmord und Tötung auf Verlangen richtet sich nach der "Tatherrschaft". Flößt der Partner dem Lebensmüden die

Tabletten ein oder verabreicht er ihm die erlösende Spritze, hat der Partner die Tatherrschaft, er wird dann wegen Tötung auf Verlangen bestraft. Nimmt dagegen der Lebensmüde die von dem Partner besorgten Tabletten selbst ein, hat der Lebensmüde die Tatherrschaft und der Partner bleibt straflos.

Das gilt aber nur, wenn der Lebensmüde geistig gesund ist und frei verantwortlich handelt. Ist er dazu z.B. aufgrund von Depressionen nicht mehr in der Lage, hat der andere die Tatherrschaft, selbst wenn er nur die Tabletten besorgt hat.

Unabhängig davon hat der Bundesgerichtshof bisher angenommen, dass die Tatherrschaft in dem Augenblick auf den anderen übergeht, in dem der Lebensmüde bewusstlos wird. Das gilt nach der bisherigen Rechtsprechung als Unglücksfall, bei dem jedermann helfen muss. Leiten hinzukommende Fremde keine Rettungsmaßnahmen ein, werden sie wegen unterlassener Hilfeleistung nach § 323c StGB mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft. Unterlassen die Partner oder der behandelnde Arzt Rettungsmaßnahmen, werden sie - je nachdem, ob der Lebensmüde eigenverantwortlich gehandelt hat oder nicht - wegen Tötung auf Verlangen oder wegen Totschlags, jeweils begangen durch Unterlassen, bestraft. Man muss deshalb mit Problemen rechnen, wenn bekannt wird, dass man während des Sterbevorgangs anwesend war.

Inzwischen hat aber der Bundesgerichtshof in einem neuen Urteil zum Unterbleiben bzw. zum Abbruch lebenserhaltender oder -verlängernder Maßnahmen anerkannt, dass die von einem Patienten früher erklärte Behandlungsverweigerung auch dann noch zu respektieren ist, wenn er zu eigenverantwortlichem Entscheiden nicht mehr in der Lage ist. Danach ist die frühere Rechtsprechung zur Tatherrschaft bei bewusstlosen Lebensmüden wohl überholt.

Man sieht, dass Thema nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich kompliziert ist, und von daher eine eindeutige gesetzliche Regelung im Umfeld der Sterbehilfe wünschenswert wäre. Vor allem die Position des Helfers bedarf einer dringenden Klärung. Man informiere sich hierzu auch in dem ausgezeichneten Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung [Was riskiert der Helfer?](#)

Simbo und ich haben keine allgemein verbindliche Lösung anzubieten, weshalb wir das Thema in die Hände unserer Leser und Kommentatoren übergeben.

Die letzte Ausfahrt I



Der Anlass zu diesem Thema ist zwar schon eine Weile her, aber das Problem ist weiterhin hochaktuell. Anlässlich des Freitods von Gunter Sachs hat Wissen Bloggt den Artikel "[Gunter Sachs und die Menschenwürde](#)" veröffentlicht, der zu einigen kontroversen Diskussionen führte. Allein schon die Bezeichnungen für den Suizid, Freitod versus Selbstmord, lassen ahnen, welche Beurteilungen in der Öffentlichkeit vorherrschen. Spiegelt „Freitod“ die freie Willensentscheidung des Individuums wider, sein Leben - und damit auch notwendigerweise dessen mögliches Ende - selbst bestimmt zu regeln, impliziert „Selbstmord“ bereits eine Art kriminellen Akt, der möglicherweise gar strafwürdig ist. Doch wie will man einen Toten bestrafen? Darum kann es also wohl weniger gehen als vielmehr um „moralische“ Ächtung und Diskreditierung der Selbsttötung.

Das führt unmittelbar zur logischen Folgefrage, inwieweit und aus welchen Gründen die individuelle Selbstbestimmung eingegrenzt werden kann oder muss. Unter humanistischen Gesichtspunkten darf dabei wohl als unbestritten gelten, dass die Selbstbestimmung dort endet, wo ein Dritter geschädigt oder in seiner Freiheit beeinträchtigt werden könnte. Aus gutem Grund haben wir das in unseren „Regeln“ eindeutig deklariert:

Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris

oder

Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem andern zu

Das ist eine Selbstbeschränkung, die auch unmittelbar – sofern sich alle daran halten – dem eigenen Vorteil dient. Leider kann nicht davon ausgegangen werden, dass sich bereits jeder auf dieser humanistischen Erkenntnisstufe befindet. Gaunereien und Verbrechen jeglicher Art, die tagtäglich stattfinden, sprechen eine eindeutige Sprache. Also müssen gesetzliche Regelungen her, die die Zahl solcher Verstöße durch Abschreckung und Bestrafung minimieren, nicht immer mit dem gewünschten Erfolg, da wohl jeder Gauner glaubt, ausgerechnet er würde nie erwischt. Ich möchte an dieser Stelle aber keine Diskussion entfachen darüber, inwieweit bestehende Gesetze verschärft oder konsequenter angewendet werden müssten, um die Effizienz der Strafvereitelung zu erhöhen. Das ist ein anderes Thema. Doch auch eine mehrheitlich konsensuelle Gesetzgebung sollte stets darauf achten, ob nicht etwa Rechte und Freiheiten von Minderheiten in unzulässiger Weise beeinträchtigt werden.

Vor allem dann, wenn „moralische“ Prinzipien für die Begründung rechtlicher Eingriffe ins Feld geführt werden, sollten beim aufmerksamen Bürger sämtliche Alarmglocken schrillen. Denn diese „Moral“ wird eindeutig dominiert von den quasi-ideologischen Lobby-Gruppen, die sich in die Gesetzgebung in einem so unerhörten Ausmaß infiltriert haben, dass es den meisten inzwischen schon gar nicht mehr bewusst ist. Der in dieser „Moral“ geforderte „Respekt“ ist nichts als eine schlichte Einbahnstraße. Mit welcher Selbstverständlichkeit hier Minderheiten einer Mehrheit Regeln aufzwingen, wurde an anderer Stelle bereits deutlich gemacht (siehe den Artikel [Karfreitag](#)): „Karfreitag steht exemplarisch dafür, wie kirchliche Pressionsgruppen Besitz vom Staat ergreifen ohne sich auch nur im Geringsten darum zu kümmern, dass sie eine schwindende Minderheit repräsentieren und der Mehrheit auf dem Kopf herumtanzen. So ist es ihnen gelungen, unter Berufung auf die „schützenswerte“ Stille dieses Tages den Staat dazu zu verleiten, alle Festivitäten, die diese Andacht stören könnte, schlicht und ergreifend zu verbieten“. Doch selbst wenn es sich um eine Mehrheit der Bevölkerung handelte: mit welchem Recht will sie dem Düsseldorfer Theater verbieten, in geschlossenen Räumen eine harmlose Komödie aufzuführen? Mit Bezug auf Herrn Moses, der seinen Gott sprechen ließ: „Du sollst den Feiertag heiligen“? Was interessiert das einen Humanisten?

Ein typisches Beispiel im islamischen Raum ist der Ramadan. Auch hier wird „Respekt“ eingefordert. Wer am Ramadan nicht teilnimmt (ca. 50% der Bevölkerung in Tunesien), wird mit mehr oder weniger Druck darauf

hingewiesen, doch bitte in der Öffentlichkeit tagsüber nicht zu rauchen, zu essen oder zu trinken. Statt eindeutige Begründungen zu geben hört man allenfalls ein (aus alten Erziehungstagen nur zu bekanntes) „Das gehört sich nicht“. Wenn auch das nichts nutzt, wird die Regel halt in Gesetzesform gegossen wie zum Beispiel in Marokko. Dort wurde eine Gruppe Jugendlicher im letztjährigen Ramadan verhaftet, weil sie in einem öffentlichen Park ganz bewusst und provokativ mit Sandwiches bewaffnet gegen diese Diskriminierung protestierte.

Geradezu schizophren wirkt allerdings die Reaktion der so genannten Islamkritiker auf die beiden absolut vergleichbaren Vorgänge (ich gebe keinen Link, da er ohnehin bekannt ist). Die Verhaftung der jugendlichen Marokkaner wird in Grund und Boden verdammt und als islamistische Pression bezeichnet, aber gleichzeitig werden diejenigen, die bei uns die Aufhebung der speziellen Karfreitag-Gesetzgebung fordern, als kommunistische Unholde gebrandmarkt, die nur ihrem „Christenhass“ frönen. Was stimmt denn nun?

Es wird deutlich, wie schwierig die Situation sich gestaltet, wenn „moralische“ Kriterien zur Basis der Regelung gesellschaftlicher Normen des Zusammenlebens gemacht werden. Der Absolutheitsanspruch der Religionen und Ideologien - der sich in Christentum und Islam gleichermaßen äußert - ist dabei das größte Hindernis für eine freiheitliche selbst bestimmte Lebensführung.

Doch zurück zum Freitod. Entscheidungen kann nur ein Lebender treffen, ein Toter ist schwerlich dazu in der Lage. Mithin gehört auch die Frage, wie ich mein Leben beenden möchte, eindeutig zur selbst bestimmten **Lebensführung**. Entscheidung heißt in diesem Zusammenhang ja auch nicht Zwang zum Suizid. Natürlich kann man sich Situationen vorstellen, in denen der Kandidat sich etwa durch Erben „moralisch“ genötigt fühlen könnte, vorzeitig sein Leben zu verlassen, doch das ist wohl kaum der Normalfall - und wäre übrigens eine verachtenswerte Einstellung der lauernden Verwandtschaft. Aber ganz natürlich ist die Entscheidung, sein Leben bis hin zum (möglicherweise schweren) Ende durchzuhalten, moralisch gleichwertig mit der Entscheidung, diesen Weg abzukürzen. Daran gibt es nichts zu deuteln, es sei denn, man wolle die angeblichen Gesetze irgendeines Gottes auf den Fall applizieren.

Schwieriger und völlig anders wird die Frage zu stellen sein, wenn dem zum Suizid Entschlossenen die Möglichkeiten oder der Mumm fehlen, sich eigenhändig zu entleiben, und er sich daher in die Obhut von so genannten

„Sterbehelfern“ begibt. Doch darum werde ich mich im zweiten Teil kümmern.

Teil II: Die Crux mit der Sterbehilfe

Katholische Reaktionen auf den Freitod von Gunter Sachs kann man hier nachlesen:

Warum Selbstmord eine Sünde ist: <http://www.kath.net/detail.php?id=31406>

Gunter Sachs ist kein Held: <http://www.kath.net/detail.php?id=31397>

Buddhas Lehre V



Der lange Weg zum Nirvâna:

Die dritte „Edle Wahrheit“ des Buddhismus besagt, daß das Leiden, weil es selbst bedingt entsteht, aufgehoben werden kann. Die Grundvoraussetzung dazu liegt zuvorderst in der Aufhebung der „Unwissenheit“, d.h. in der Einsicht der

Unbeständigkeit des Weltgeschehens.

Alle die Samaas oder Brâhmaas auch, ihr Bhikkhus, die gegenwärtig das, was in der Welt lieb und angenehm ist, für vergänglich ansehen, für leidvoll ansehen, für etwas, was kein Selbst ist, ansehen, für Krankheit ansehen, für Gefahr ansehen, die geben den Durst auf. [\[i\]](#)

Zu dem Durst, der Wiedergeburten erzeugt, zählte der Buddha, das sei hier einmal erwähnt, auch das Streben bzw. die Gier nach Selbstvernichtung. Die Selbsttötung eines Unerlösten oder „Nichtwissenden“ führt nicht zur Befreiung aus dem Daseinskreislauf, sondern führt unweigerlich zu einer erneuten Existenzform, da die bisherigen karmischen Bedingungen nicht nur weiterhin fortbestehen, sondern durch das heftige Nicht-Wollen, d.h. durch die Ablehnung der zerstörten Daseinsform, die ja alles andere als Losgelöstheit bedeutet, wurden zusätzlich neue karmische Bedingungen gelegt.

Man bringt sich mit dem Schwerte um,
verschluckt auch Gift, vom Wahn gepackt,
hängt sich an einem Stricke auf,
stürzt sich von einem Fels hinab.

Wer einen Lebenskeim zerstört,
wer selber sich das Leben nimmt,
begreift nicht, was er damit tut:

Aus Zorn erwächst ihm Untergang. [\[ii\]](#)

Der Weg zur Erlösung liegt also in der Gelassenheit und Loslösung und besteht in der Umkehr des Werdeprozesses, der auf dem „Durst“ nach Lust usw. fußt.

Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung eben dieses Durstes folgt Aufhebung des Erfassens; aus der Aufhebung des Erfassens folgt Aufhebung des Werdens; aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt; durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. [\[iii\]](#)

Nun gibt es die Behauptung, der Buddha sei ein Pessimist und der Buddhismus letztlich eine Denkweise, der etwas Negatives anhafte. Der Pessimismus aber ist eine Gemütshaltung oder ein Lebensgefühl. Zweifelsfrei mag es nicht wenige pessimistische Persönlichkeiten gegeben haben und geben, die sich vom Buddhismus angezogen fühlen; das buddhistische Denken aber ist das Resultat einer Analyse der erlebten Wirklichkeit. Endlichkeit und Vergänglichkeit sind als deren Eigenheiten nicht Sache eines Lebensgefühls, sondern Fakten. Daher lassen sich die bekannten Kategorien von Optimismus und Pessimismus letztlich nicht problemlos auf den Buddhismus anwenden. Wer das Leben mit Heiterkeit und Gelassenheit nimmt, der kann Buddhist sein, ist aber dennoch kein Pessimist. Auch ist der Buddhismus keine Denkrichtung, die sich gegen die Welt richtet. Vielmehr geht es um die innere Einstellung, die der oder die einzelne sinnvollerweise in Anbetracht der Gegebenheiten des Daseins einnehmen sollte, um unnötiges Leid zu vermeiden. Der Gedanke, daß Gleiches Gleiches erzeugt, ist als solcher ebenso wertneutral wie die Vorstellung, daß die Aufhebung aller Begierden zu einem endgültigen Austritt aus dem Dasein führt. Was der Buddhismus hier lehrt, ist aus seiner eigenen Sicht nichts anderes als allgemeingültige Sachverhalte. Seinem Selbstverständnis nach ist die buddhistische Lehre ein Weg der Mitte, der die Extreme der Lebensfeindlichkeit etwa in Form von krasser Askese oder Selbsttötung ebenso ablehnt wie ein rein lustorientiertes Leben.

Hinsichtlich des Leidensgedankens, des Erlösungsbegriffs und der Frage nach dem Einfluß, den der Buddhismus aufgrund seiner besonderen Beschaffenheit, mit der er aus der Weltlichkeit hinausführt, auf das kulturelle Leben Indiens und der asiatischen Welt ausgeübt hat und noch heute ausübt, sei hier an eine Stelle des Nachwortes hingewiesen, das Helmuth von Glasenapp seinerzeit zu Oldenbergs „Buddha“ (S. 474) verfaßte:

Für die Mehrzahl der Buddhisten haben diese Einsichten genau so wenig eingewirkt, wie der Glaube von dem bevorstehenden Weltuntergang auf das Verhalten der meisten Christen. Dies um so weniger, als ja die meisten Buddhisten glaubten [und glauben], noch lange Zeit im Sansâra [im Weltgeschehen] umherwandern zu müssen, bis sie in allmählicher stufenweiser Läuterung die moralische Reife und ausreichende Erkenntnis erlangt haben würden, um vom Schauplatz des Daseins für immer abzutreten. Für diejenigen, welche noch nicht die höchste Weisheit gewonnen haben, stellt das Leben andere

Aufgaben. Hätten die Buddhisten ‚nur die Oberfläche des Lebens gestreift und sich müde von ihm abgewendet‘ [Oldenberg, ebd., S. 235], so wäre die Entstehung einer weit verzweigten, hoch entwickelten Kultur und ihre Ausbreitung über ganz Indien und darüber hinaus nach Hinterindien, China, Japan, Tibet ein völliges Rätsel.

Soweit der Buddha von der Aufhebung des Durstes oder des „Willens zur Macht“ spricht und von der endgültigen Erlösung, ist zu bedenken, daß er sich mit diesen Gedanken an seine Mönche und Nonnen wandte und nicht an Laien. Für den Laien, der sein Leben führt, in dem er diese oder jene berufliche und private Aufgaben zu erfüllen hat, und der ohnehin tiefer im weltlichen Geschehen verwurzelt ist als ein Mensch, der sich entschlossen hat, ein Leben als Mönch oder Nonne zu führen, wäre es ohnehin zuviel verlangt, sofort nach der Heiligkeit oder dem Nirvâa zu streben. Erlösung ist schließlich nach buddhistischer Vorstellung etwas, das eine entsprechende „Reife“ voraussetzt, schließlich ist die Erlösung ein Prozeß, dem aus buddhistischer Sicht zahlreiche Lebensläufe vorhergegangen sind, in denen die Keime für eine solche Erlösung gelegt wurden. So kann ein Mensch lediglich im Rahmen seiner charakterlichen Grenzen und Möglichkeiten, seiner Intelligenz und äußeren Bedingungen handeln. Daher unterschied der Buddha zwischen den ganz unterschiedlichen Belangen der Laien und denen seiner Ordensangehörigen. Seine Lehre sollte jedem zugänglich sein.

Wenn nun diese Lehre nur den Herrn Gotama und die Mönche und Nonnen, nicht aber die Laienanhänger und Anhängerinnen, enthaltsam im Hause lebend, und nicht die Anhänger und Anhängerinnen, die im Hause leben und sinnliche Freuden genießen, zum Heil führen würde, dann wäre dieser Reinheitswandel unvollkommen. Weil aber diese Lehre vom Herrn Gotama, den Mönchen und Nonnen, den enthaltsam lebenden Laien und denen, die sinnliche Freuden genießen, verwirklicht werden kann, ist sie vollkommen. (M 73 gerafft)

Neben den strengeren Regeln für Mönche und Nonnen, die aktiv der Erlösung zustreben und dabei das kontemplative Moment in den Vordergrund stellen, dienen die allgemein empfohlenen Regeln, d.h. der achtfache Pfad, auch zugleich dazu, neues Leiden nach Möglichkeit zu vermeiden. Am Anfang des „Weges der Mitte“ steht die „Rechte Erkenntnis“ (sammâ-dihî), die Einsicht in die fundamentalen Gegebenheiten des Lebens und in der Einsicht der vier Wahrheiten Buddhas. Als geistige Haltung ist mit diesem ersten Schritt die „Rechte Gesinnung“ (sammâ-sankappa) verbunden. Die rechte Gesinnung hat drei

Grundlagen: eine entsagende, haßlose und friedfertige Haltung. Aus diesem geistigen Grundlagen folgt das sittliche Verhalten, in Form der „Rechten Rede“ (sammâ-vâcâ), des „Rechten Tuns“ (sammâ-kammanta) und des „Rechten Lebensunterhalts“ (sammâ-âjîva). Die Regeln des sittlichen Verhaltens dienen insgesamt dazu, negative Auswirkungen zu vermeiden und positive zu fördern. Der Gebrauch der Sprache ist demnach sinnvollerweise frei von Lügen, frei von dem Bestreben, Zwietracht zu säen, frei von Beleidigungen und verletzenden Redensarten jeglicher Art und sinnloser Schwatzerei. Hinsichtlich des rechten Handelns gelten für die Laien einige Grundregeln:

Das Zerstören von Leben ist zu vermeiden.

Von Diebstahl ist Abstand zu halten.

Sexuelle Handlungsweisen, die den gesellschaftlichen Konventionen nicht entsprechen, sind zu vermeiden, ebenso ein Sexualverhalten, das andere verletzt, schädigt usw. (Für Nonnen und Mönche gilt völlige Enthaltensamkeit, sie haben aber die Möglichkeit, den Orden wieder zu verlassen, wenn ihnen das Ordensleben Schwierigkeiten bereitet, die sie nicht bewältigen können. Eine überaus kluge Entscheidung, diese Möglichkeit offenzuhalten; damit hat Gotama seinen Orden nicht nur von Neurotikern geschützt, die ihren Entschluß zum Zölibat bereuten, sondern auch vor den zahllosen Heuchlern, die zwar offiziell enthaltsam leben, aber tatsächlich heimliche Liebesbeziehungen pflegen, wie wir es aus unserem eigenen Kulturkreis zur Genüge kennen.)

Berausende Mittel sind zu vermeiden.

Freilich ist diese hier gegebene Aufstellung und Formulierung selbst nur eine Interpretation. Entscheidend ist bei den empfohlenen Verhaltensweisen, schädigende Auswirkungen zu vermeiden. Was nützt es, wenn jemand zwar nichts Berausendes trinkt, aber als Kettenraucher mit Lungenkrebs endet, oder wenn jemand nichts derartiges zu sich nimmt, aber dafür im Essen keine Maßhaltung übt, wie etwa der damalige König Pasenadi? Die Orientalen haben es gern gehabt, ihre Auffassungen in Zahlenreihen zu katalogisieren. Zehn Arten von Fesseln, drei Arten guten Wirkens, drei Gifte, sechs Dummheiten, sieben Gegebenheiten, die zur Erleuchtung führen, zwölf Ursachen der bedingten Entstehung, zweiunddreißig Kennzeichen usw.[\[iv\]](#) Dieser Aufbau der Gedanken hatte einen Vorteil: er ließ sich einfacher einprägen, denn all die uns überlieferten Texte

wurden auswendig gelernt. Eine zahlenmäßige Anordnung war somit naheliegend. Was also das rechte Handeln betrifft, so steht dies grundsätzlich unter dem Aspekt, sozusagen „karmisch heilsam“ zu wirken und Unheilhaftes zu unterlassen, und weniger unter dem Aspekt, genau den einzelnen, zahlenmäßig erfaßten Punkten zu entsprechen. Hinsichtlich der Rauschmittel war damals nur von alkoholischen Getränken die Rede, heute aber kennen wir entschieden mehr. Wer ein wenig Sinn für Humor hat, der kann sie nach uralter buddhistischer Sitte ordnen: drei Arten des Tabaks: Zigaretten, Zigarren, Pfeife, drei Arten von Alkohol: Bier, Wein, harte Getränke, vier Arten von Drogen: rauchbare, injizierbare, eßbare und trinkbare usw.

Das Regelwerk läßt sich letztlich auf die Formel bringen, gegenüber anderen so zu handeln, wie man selbst behandelt werden möchte, und sich selbst zu schonen. Dies gilt auch für den „Rechten Lebenserwerb“. Einkünfte, die zu Lasten anderer gehen, die allgemein schädlich wirken, auf Verbrechen basieren usw. können entsprechend der buddhistischen Karma-Lehre keine guten Früchte für denjenigen tragen, der sie ausübt.

Es ist zweifellos eine Tatsache, daß wir durchaus zu den üblichen menschlichen Schwächen neigen, die in ihren Wirkungen unangenehm sind, so daß wir uns sagen: Hätte ich das bloß gelassen! Der sechste Teil des Weges gehört zusammen mit dem siebenten und achten Teil zum meditativen Bereich des Gesamtpfades und dient der



Vermeidung solcher Schwächen. Es ist die „Rechte Anstrengung“ (sammâvâyâma). Obwohl Gotama sich damit an seine Mönche wandte, gilt das Gesagte für Laien nicht weniger. Der Buddhismus kennt vier Anstrengungen: die zur Vermeidung und Überwindung schlechter, unheilvoller Regungen und die Anstrengungen zur Erzeugung und Erhaltung heilsamer Regungen. Bei diesen Anstrengungen geht es darum, negative Gedanken und Gefühle erst gar nicht entstehen zu lassen und positive zu pflegen. Leichter gesagt als getan! Was aber ist die Voraussetzung für die erfolgreichen Anstrengungen? $\frac{3}{4}$ mag sich Gotama einst gefragt haben. Der nächste Schritt auf dem Wege ist die Antwort: „Rechte Achtsamkeit“ (sammâ-sati). Auch wenn sich Gotama mit der Pflege der rechten Achtsamkeit an seine Mönche und Nonnen wandte, ist diese Achtsamkeit für

Laien, wenn auch nicht in gleicher Intensität, angebracht. Die rechte Achtsamkeit hat vier Grundlagen: die Betrachtung des eigenen Körpers, die der Gefühle, des Denkens und der Objekte des Denkens. Hinsichtlich der Körperbetrachtung gibt es für Mönche etwa die Übung der bewußten Atmung, bei der die Konzentration auf verschiedene Weisen des Ein- und Ausatmens gerichtet ist; eine fundamentale Praktik indischer Yoga-Systeme.

Zu den weiteren Methoden der Körperbetrachtung gehört die Richtung der Aufmerksamkeit auf einzelne Teile des Körpers oder auf die Elemente, etwa das Flüssige, das Feste usw. Eine andere Übung ist die Vorstellung eines verwesenden Leichnams, die verdeutlichen soll, daß der Körper eine endliche Erscheinung ist. Die Betrachtung der Gefühle besteht darin, sich mit den vorhandenen Gefühlen nicht zu identifizieren, sondern ihnen gegenüber eine Haltung einzunehmen, in der das Aufkommen und Verschwinden der Gefühle bewußt wahrgenommen wird. Buddhistisch gesprochen müßte man hier nicht sagen, ich bin glücklich, traurig, wütend usw., sondern ich nehme wahr, daß etwas in mir als Glück, Trauer, Wut usw. wirkt. Wer vielleicht einmal kurz davor steht, sich kräftig aufzuregen, der mag genau an dieser Stelle einmal seine Gefühle beobachten. Das Ergebnis wird sein, daß er in der Lage ist, „die Ruhe zu bewahren“. Gleiches gilt für die Denktätigkeit und die Vorstellungen. Hier ließe sich sagen: nicht ich denke, sondern ich nehme Gedanken wahr. Wer solche Übungen, so schwer sie auch sein mögen, konsequent verfolgt, wird feststellen, daß er weniger geneigt sein wird, sich blind seinen Affekten und Instinkten hinzugeben. Vielmehr wird er eine Art der Selbstbeherrschung gewinnen, die dem normalen Menschen gewöhnlich nicht gegeben ist. Buddhistische Mönche (und nicht wenige Laien) kennen zahlreiche derartige Meditationsübungen, bei denen durch den Einsatz geistiger Kräfte ein enormes Maß an Selbstkontrolle erzielt werden kann. Gesetzt, um ein Beispiel hinzuzufügen, ein Mönch begegnet einer Frau mit starker erotischer Ausstrahlung, so wird er dieser Ausstrahlung nur schwerlich erliegen, wenn er über ihre Verdauungsprozesse und Blutzirkulation meditiert und sich vor seinem geistigen Auge vorstellt, wie diese Person nach einigen Jahrzehnten einmal aussehen wird. Alle derartigen Übungen verfolgen das gleiche Ziel: Selbstkontrolle und innere Distanz zu den Dingen des Lebens, die den gewöhnlichen Menschen binden.

Der Moka [d.h. die Erlösung] der Hindu ist die Versetzung von der Theaterbühne in den Zuschauerraum, es ist das unbeteiligte Betrachten des Welttheaters in dem

Bewußtsein, ein reines Spiel zu sehen, das nur von denen ernst genommen wird, die auf der Bühne stehen. [v]

Was hier in bezug auf die Hindus zutreffend artikuliert ist, gilt für den Buddhismus nicht weniger. Wenn wir zu all dem, was in unserem Körper, in unserer Gefühlswelt und in unserem Geist vor sich geht, die Haltung eines Beobachters einnehmen, dann werden wir je nach Begabung einen verschieden großen Grad an Gelassenheit wahrnehmen. Zugleich können wir feststellen, daß wir, wie es der Buddha schon vor zweieinhalb Jahrtausenden dargelegt hat, mit nichts von all dem identisch sind. Die Bewußtseinshaltung, welche bei derartigen Übungen eingenommen wird, entspricht gewissermaßen der eines Zeugen, der einen Prozeß beobachtet. Der letzte Schritt auf dem achteiligen Pfad, der gänzlich aus dem weltlichen Gebundensein herausführt, ist die „Rechte Meditation“ (sammâ-samâdhi). Daß von vier Stufen die Rede ist, ist einzig Sache der Darstellungsweise des Vorgangs. Den vier Stufen folgen noch vier weitere, tiefere Versenkungszustände. Spätere Mönche sprechen von insgesamt neun Stufen.[vi] Eine sehr anschauliche und umfangreiche Darstellung der vier Meditationsstufen bietet das Pohapâda-sutta (D IX).[vii] In diesem Sutta schildert der Buddha dem Wanderasketen Pohapâda die Stufen der Versenkung (jhâna) folgendermaßen:

1. Stufe

Sobald der Bhikkhu wahrnimmt, daß die fünf Hemmnisse [nîvaraa, Sinnlichkeit, Bosheit, geistige und körperliche Trägheit, geistige und körperliche Aufgeregtheit und Zweifel] aus seinem Innern getilgt sind, erwacht in ihm Freude und Lust, (der Eindruck) „Körper“ kommt zur Ruhe, im Besitz dieser Ruhe empfindet er Behagen, und wenn er Behagen empfindet, gelangt auch sein Geist zur Konzentration. Indem er sich losmacht von allen Sinnengenüssen und allem Üblen, erreicht er die mit energischem Denken und Erwägen verbundene, glück- und freudreiche erste Stufe der Versenkung, die durch Loslösung [vivekaja, „aus der Einsamkeit geboren“] gewonnen wird, und hält sie fest. Dann schwindet in ihm das früher vorhandene Bewußtsein, das mit dem sinnlichen Begehren zusammenhängt [kâmasaññâ]. Dadurch erwacht dann das geistig-reale [sukhuma-sacca, „fein-real“] Bewußtsein.

2. Stufe

Wenn dann der Bhikkhu, indem er Denken und Erwägung zur Ruhe bringt, die von allem Denken und Erwägen freie glück- und freudenreiche zweite Stufe der Versenkung erreicht und festhält, die Frieden im Innern und Erhebung-und-Zusammenschluß des Geistes bringt und durch Konzentration gewonnen ist, dann erlischt das vorher gewonnene geistig-reale Bewußtsein von der durch Loslösung gewonnenen Freude und Wonne. Dafür erwacht dann das geistig reale Bewußtsein von der durch Konzentration [samâdhi] gewonnenen Freude und Wonne, und er ist sich dieser geistigen Realität bewußt. [Mit dem Erlöschen eines Bewußtseinszustandes und dem Erwachen eines anderen ist] gemeint, daß man es methodisch betreiben kann, das Entstehen mancher Bewußtseinszustände und das Vergehen anderer hervorzurufen. Und das ist dieses methodische Vorgehen.

3. Stufe

Wenn dann weiter der Bhikkhu, indem er sich von der Freude läutert, [in vollem Bewußtsein in seiner Person] Glück empfindet, die dritte Stufe der Versenkung erreicht und festhält, von der die Auserwählten [ârya, auch „Weisen“] sagen, daß man voll Gleichmut, ernst besonnen und beglückt sei, dann erlischt das vorher gewonnene Bewußtsein von der durch Konzentration errungenen Freude und Wonne. Dafür erwacht das [subtile] Bewußtsein von der Wonne des Gleichmuts [und der Glückseligkeit].

4. Stufe

Wenn dann der Bhikkhu die vierte Stufe der Versenkung erreicht und festhält, wo nach dem Freiwerden von Glück sowohl als Leid, nach dem Einschlafen der früher vorhandenen Empfindung für Glück und Leid, Leid- und Glücklosigkeit herrschen und wo (der Geist) geläutert ist durch Gleichmut und ernstes sich Besinnen, dann erlischt das vorher gewonnene [subtile] Bewußtsein von der Wonne des Gleichmuts, dafür erwacht dann das [subtile] Bewußtsein von der Freiheit sowohl vom Leiden wie vom Glück, und er ist sich dieser Realität bewußt.

Den vier Stufen folgen nun noch die weiteren vier Zustände der Versenkungen bzw. „Erreichungen“ (sammâpatti):

Wenn dann weiter der Bhikkhu, indem er die Formenvorstellungen vollständig überwindet, allen Vorstellungen [von Widerstand im Raume] ein Ende macht und denjenigen von der Mannigfaltigkeit der Objekte in seinem Geiste keine Stätte mehr gewährt, nur noch den unendlichen Raum anerkennt und somit [den

Zustand] der Raumunendlichkeit erreicht und in ihm lebt, dann erlischt das vorher von ihm gehegte Formen-Bewußtsein. Dafür erwacht das [subtile] Bewußtsein, sich auf der Stufe der Raumunendlichkeit zu [befinden], und er ist sich dieser Realität bewußt.

Wenn dann weiter der Bhikkhu, indem er [den Zustand der] Raumunendlichkeit gänzlich überwindet, [erkennt], daß die Wahrnehmung [frei ist vom Widerstand im Raum] und so den in der Wahrnehmungsunendlichkeit bestehenden Zustand erreicht, dann erlischt das vorher in ihm [gewesene] Bewußtsein der Raumunendlichkeit. Dafür erwacht dann das Bewußtsein des in der Wahrnehmungsunendlichkeit bestehenden Zustands, und er ist sich dieser Realität bewußt.

Wenn dann weiter der Bhikkhu [den Zustand der] Wahrnehmungsunendlichkeit überwindet und so zur der Vorstellung kommt, daß überhaupt nichts existiere, den [Zustand des] Nichtvorhandenseins von irgend etwas erreicht, dann erlischt das vorher in ihm [gewesene] Bewußtsein. Dafür erwacht das [subtile] Bewußtsein des Nichtvorhandenseins von etwas, und er ist sich dieser Realität bewußt.

Von diesem Punkte an, wo der Bhikkhu nur noch das Bewußtsein seiner eigenen Zustände hat, steigt er allmählich zu immer höheren Zuständen des Bewußtseins hervor, bis er dessen höchsten Zustand erreicht hat. In diesem Stadium [weiß] er: Es ist für mich unangebrachter, zu denken, als nicht zu denken. Wenn ich denke und [Formen] bilde, dann werden diese meine jetzigen Bewußtseinszustände verdrängt, und andere, auf Grob-Empirisches bezügliche, treten an ihre Stelle. Und er denkt nicht und bildet nicht [Formen oder Vorstellungen]. Dann schwinden sowohl die Bewußtseinszustände dahin, in denen er sich befand, wie auf der anderen Seite keine anderen auf Empirisches bezüglichen mehr erscheinen. So erreicht er das Ende.



In diesen Bewußtseinszuständen herrscht keine Bewußtheit hinsichtlich des Körpers oder der physikalischen Dimensionen von Zeit und Raum. In der theoretischen Darstellung klingt es nahezu einfach, diese Veränderungen der Bewußtseinszustände zu erzeugen; tatsächlich aber dauert es Jahre intensiver Übung und bedarf eines kompetenten Lehrers. Obwohl dies leicht einzusehen ist, ist es wieder und wieder erstaunlich, mit welcher Naivität und

Unkenntnis sich manche westliche Autoren dieser Thematik widmen: „Die indische Yogalehre ist weder etwas Übersinnliches, noch beruht sie auf außerordentlichen Fähigkeiten. Indem sie aber psychische Erlebnisse und Fähigkeiten freilegen kann, die das Alltagsleben eher unterdrückt als fördert, gewinnt sie leicht den Charakter des Wunderbaren.“[\[viii\]](#) Dies ist schlicht falsch. Die Yogalehre und somit auch die buddhistische Meditationslehre ist erstens insofern „übersinnlich“, als daß sie über den Bereich des sinnlich Erfassbaren weit hinausgreift, und sie beruht zweitens sehr wohl auf „außerordentlichen Fähigkeiten“, da alle Praktiken jahrelang geübt und gelernt werden müssen. In der wie Sri Aurobindo, Vivekananda und andere schildern dies ausführlich, weil sie auf ihre eigenen Erfahrungen zurückgreifen. Ein theoretischer Erklärer aber vermag das nicht zu leisten.

Aus einer ganzen Reihe von Beschreibungen, wie man sie in der späteren Entwicklung der Jogapraxis, wie z.B. dem Zen-Buddhismus findet, können wir darauf schließen, daß zumindest die letzten Stufen der Versenkung durch Selbsthypnose erreicht wurden [...]. Hypnose und Autosuggestion haben nun nichts mit Zauberei oder unerklärten [sic!] Phänomenen zu tun. [\[ix\]](#)

Bei dem Yoga und den Versenkungen handelt es sich definitiv nicht um Hypnose; „übrigens sind hypnotischer Schlaf und Trance Hindernisse, die die indischen Meditationsabhandlungen sehr gut kennen und auf die sie die Praktizierenden ständig aufmerksam machen.“[\[x\]](#) Wenn schon, dann sollte sich eine erklärende Darstellung des Yoga vernünftigerweise in dem ihm selbst zugehörigen Darstellungssystem bewegen.

Wer den buddhistischen Weg der Selbsterlösung gehen will, aber ohne

Leidensphilosophie und Nirvâa [...], sollte sich [...] klarmachen, daß die Stufen buddhistischer Versenkung ebenso von christlichen Mystikern im Gebet erreicht wurden wie heute von psychologisch-physiologisch fundierten Methoden. [xi]

Abgesehen davon, daß sich die Erlösungsbedürftigkeit überhaupt erst aus Leiden ergibt und der Weg der Selbsterlösung nicht ohne eine Zielrichtung bestehen kann, ist es $\frac{3}{4}$ mit Verlaub $\frac{3}{4}$ barer Unsinn, daß angeblich „die Stufen buddhistischer Versenkung“ durch „psychologisch-physiologisch fundierte Methoden“ erlangt werden sollen. Das einzige Fundament der buddhistischen Versenkungen ist die buddhistische Tradition selbst, und die ist Teil eines Weltbildes, welches weder mit den wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Physiologie noch mit denen der westlichen Psychologie in irgend einem Zusammenhang steht. Zahlreiche Phänomene, die mit den Versenkungen (und nicht mit Selbsthypnose) verbunden sind, fallen im Westen in den Bereich der Parapsychologie, und zwar darum, weil sie sich nicht mittels Physiologie und Psychologie „erklären“ lassen. Aus indischer Sicht sind die Siddhis keine „Zaubereien“ oder „Wunder“, sondern das Ergebnis der Beherrschung und Anwendung von Gesetzmäßigkeiten und Kräften, die dem gewöhnlichen Menschen nicht zur Verfügung stehen. Die buddhistischen Versenkungen und die Methoden der einzelnen Yoga-Schulen können nur von demjenigen gelehrt und vermittelt werden, der sie beherrscht, aber nicht von einem Theoretiker, der nicht einmal in der Lage ist, für eine Minute seinen Gedankenfluß zu stoppen. „So dürfen wir hoffen, den Realbestand der Jogatradition ebenso zu erobern, wie frühere Forschung aus dem mystischen Magnetismus die rationale (!) Hypnotheorie entstehen ließ.“ [xii] Wer mit einer derartig unpassenden Geisteshaltung an den Buddhismus oder den indischen Kulturkreis überhaupt herantritt, der wird seiner Absicht gemäß zu einer rationalen Yogatheorie gelangen, und wenn er mit dieser Geisteshaltung an ein Klavier herantritt, dann wird er zu einer rationalen Klaviertheorie gelangen. Damit aber beherrscht er weder die Meditationen noch das Klavierspielen. Dennoch hat er wunschgemäß etwas für ihn Wichtiges gewonnen $\frac{3}{4}$ seine Theorie, die ihm im Kreise Gleichgesinnter persönliche Anerkennung verschafft.

Das Nirvâa

Man ist, wenn von dem Wort Nirvâa gesprochen wird, nur allzu sehr geneigt zu fragen, was denn Nirvâa ist. Wenn man daraufhin antwortet, Nirvâa ist dieses oder jenes, dann wird es automatisch zu einem Vorstellungsobjekt unter anderen.

Da aber das Nirvâa eben dies genau nicht ist, läßt es sich auf eine allgemein nachvollziehbare Weise nicht sprachlich wiedergeben. In der buddhistischen Geisteswelt ist das Nirvâa daher fast ausschließlich entweder in negativer Weise beschrieben oder im positiven Sinne als Zustand der höchsten Freiheit, des Friedens, der höchsten Sicherheit, der Unvergänglichkeit usw. dargestellt. Wie schwer es ist, Zustände und Qualitäten auszudrücken, läßt sich z.B. verdeutlichen, wenn man einmal versucht, den wahrgenommenen Geschmack einer Erdbeere zu beschreiben. Müßte diese Beschreibung ohne einen Vergleich mit anderen Geschmackswahrnehmungen stattfinden, so wäre man sprachlos. Gleiches gilt z.B. für Farben: Was ist Blau? Ein anderes Beispiel wäre es, zu versuchen, Verliebtheit als Zustand zu beschreiben, ohne dabei auf Vergleiche zurückzugreifen ³/₄ eigentlich unmöglich. Der Geschmack der Erdbeere wird ebenso wie die Farbe Blau mittelbar, durch die Sinnestätigkeit wahrgenommen. Verliebt kann man unmittelbar sein, weil es ein unmittelbarer Zustand ist, aber letztlich läßt uns die Sprache immer dann im Stich, wenn es darum geht, Qualitäten und Zustände sprachlich auszusagen. Nirvâa ist dabei keine Ausnahme.

Es gibt zahlreichen Formulierungen wie „ins Nirvâa eingehen“, es erreichen, dort hingelangen und ähnliche. Diese Begriffe deuten auf eine Art von Raum, der irgendwie zu überwinden ist, um ans Ziel zu gelangen. Dieser Raum aber ist nicht der Raum, wie wir ihn im physikalischen Sinn auffassen. Das Erlangen oder Erreichen eines Zustands spielt sich in anderen Dimensionen ab. Die Verwirklichung, d.h. die Bewußtwerdung des Nirvâa ist aus buddhistischer Sicht eine Wandlung unseres Bewußtseins. Dabei ist Nirvâa kein Zustand, der erst neu entsteht, sondern eine Realität jenseits des Zeit-Raum-Gefüges. Diese Realität ist von den Zuständen des noch nicht Erlösten unberührt. Indem aber die Bewußtheit des Nirvâa entsteht, entschwindet die Bewußtheit, eine innerhalb von Zeit und Raum isoliert existierende Person zu sein. Ânanda hatte den Buddha einmal folgendes gefragt:

Mag wohl [...] der Mönch eine solche Sammlung erreichen, daß er angesichts der Erde ohne Wahrnehmung der Erde ist, daß er angesichts [...] der Raum-unendlichkeit ³/₄ der Bewußtseinsunendlichkeit ³/₄ der Nichtsheit ³/₄ [...] angesichts dieser Welt ³/₄ ohne Wahrnehmung von all dem ist, und daß er dennoch Wahrnehmung besitzt?

Diesen Wahrnehmungszustand veranschaulichte Gotama daraufhin mit negativen

Umschreibungen:

Ja, Ânanda, das ist möglich. [...] Da hat der Mönch die Wahrnehmung: „Dies ist der Friede, dies das Erhabene, nämlich der Stillstand aller karmischen Bindungen, die Loslösung von allen Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entsüchtung, Erlöschung, das Nibbâna!“ [\[xiii\]](#)

Im Gegensatz zu den individuellen Daseinsformen und Lebensläufen, die alle bedingt sind, ist das Nirvâa frei von jeglicher Bedingtheit (asankhata, Skt: asakta). Soweit Nirvâa als ein „Erlöschen“ angesehen wird, ist dieses Erlöschen ein relatives. Es ist das Ende von Gier, Haß und Verblendung. Damit aber ist der Zustand des Nirvâa nur durch völlige Loslösung und Verzicht auf selbstbezügliches Haben-Wollen zu realisieren. Wer die Erlösung also persönlich will, dem wird sie nicht zuteil, eben weil der persönliche Wille dasjenige ist, was die Loslösung verhindert. Nirvâa liegt jenseits des Wollens oder Nicht-Wollens, des Fühlens usw.

Ein Glück, ihr Brüder, ist das Nibbâna! Ein Glück, o Brüder, ist das Nibbâna! – Wie kann denn ein Glück dort bestehen, wo es keine Gefühle mehr gibt? – Darin, o Bruder, besteht ja gerade das Glück, daß es dort keine Gefühle mehr gibt. [\[xiv\]](#)

Als das Unbedingt, Unentstandene, Unzusammengesetzte ist das Nirvâa absolut. Aber als Wahrnehmungszustand ist es gleichwohl relativ. Derjenige, der lebend das Nirvâa erlangt hat, hat entsprechend der Lehre von den Bewußtseinsstufen ein Bewußtsein, in dem er selbst wahrnimmt, daß alle Faktoren, die seine empirische Person bilden, nur Bestandteil einer relativen Wirklichkeit sind. Er ist zwar noch als Person vorhanden, hat aber sozusagen kein Ego mehr. Während der Egoist im Zustand des Ichbewußtseins zwischen seiner eigenen Person und anderen eine starke Unterscheidung macht und dabei stets aus der Perspektive der eigenen, isolierten Persönlichkeit handelt, gilt für den „lebendig Erlösten“ (jîvan-mukta), daß seine Handlungsweise unpersönlich ist. All die Faktoren, die ein persönliches Handeln bewirken, Haß, Vorlieben, Trauer, Rache, Besitzgier und andere bindende Eigenschaften, sind damit aufgehoben. Statt dessen zeichnet er sich aus durch Güte und Mitgefühl gegenüber anderen und Gleichmut gegenüber seinen persönlichen Belangen.

Das nachtodliche Nirvâa, Parinirvâa, die „gänzliche Verwehung“, bedeutet, daß alle Komponenten der Einzelperson der Auflösung preisgegeben werden und daß,

da die karmische Notwendigkeit zur Fortsetzung fehlt, der Kreislauf des individuellen Daseins beendet ist. Die Frage, ob der Erlöste nach diesem Prozeß noch existiert oder nicht, hat Gotama nicht beantwortet. Als selbstbewußte Einzelperson existiert der im Nirvâa Aufgegangene nicht mehr, sein Seinszustand ist jenseits des Werdens und Vergehens. Es ist das Ungewordene, Unentstandene, Unvergängliche.

Abkürzungen	
A	Aguttara-Nikâya
Ap	Apadâna
Cv	Cullavagga d. Vinaya
D	Dîgha-Nikâya
Dhp	Dhammapada
It	Itivuttaka
Jât	Jâtaka
LV	Lalita-vistara
M	Majjhima-Nikâya
MV	Mahâvastu
Mvg	Mahâvagga d. Vinaya
Nk	Nidâna-kathâ
P	Pâli
PTS	Pâli-Text-Society
S	Sayutta-Nikâya
Skt	Sanskrit
Sn	Suttanipâta
Therag	Theragâthâ
Therîg	Therîgâthâ
Ud	Udâna

Vin	Vinaya-Pitaka
-----	---------------

[i] S 12, 66, 31-32, Geiger 1925, S. 154.

[ii] A VII, 60, Nyânatiloka 1969, Bd. IV, S. 57.

[iii] S 12, 43, 12-16, Geiger 1925, S. 104.

[iv] Eine genaue Auflistung all dieser Zahlenreihen bietet Klimkeit 1990, S. 219ff.

[v] Klostermaier 1965, S. 191.

[vi] Im Pâli-Kanon ist in A IX, 33, von „neun stufenweise Erreichungszuständen“ die Rede. Neun Stufen der Versenkung kennt auch der Mâhayana-Buddhismus (siehe Dalai Lama 1989, S. 189ff).

[vii] Der folgende, von mir gekürzt wiedergegebene Sutta-Text, D IX, 10-17, ist die Übersetzung Frankes aus dem Jahr 1913, S. 147ff. Die Hervorhebungen sind von mir, W. S.

[viii] Lehmann 1980, S. 124.

[ix] Ebd., S. 132f.

[x] Eliade 1988, S. 181.

[xi] Lehmann 1980, S. 138.

[xii] J. H. Schultz, zitiert in: Lehmann 1980, S. 139.

[xiii] A X, 6, Nyânâtiloka 1969, Bd. 5, S. 11.

[\[xiv\]](#) A IX, Nyânatiloka 1969, Bd. 4, S. 220.

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.

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

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 folgenswer 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.“[\[i\]](#) 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 Gestaltungskräften 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, geheimnißvollen 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

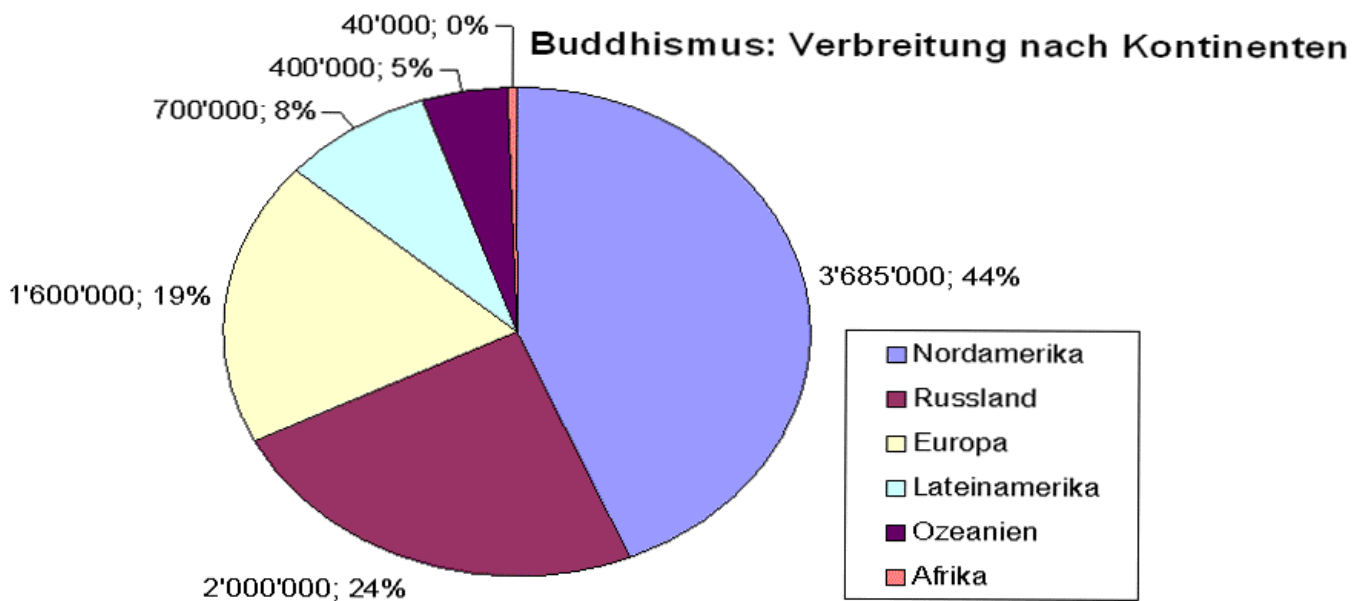
ich. Von dort nun abgeschieden, trat ich hier wieder ins Dasein.“ So erinnert er sich an manche frühere Daseinsform mit ihren besonderen Merkmalen, besonderen Kennzeichen. [\[ix\]](#)

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 dieses 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 Ururgroßeltern unserer Ururgroßeltern 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](#).

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“[\[1\]](#). 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](#).

Buddhas Lehre II



Die Edle Wahrheit vom Leiden

Die buddhistische Formel Leben = Leiden (dukkha) wirkt auf den Betrachter zunächst einmal grundsätzlich pessimistisch und erscheint vielen Europäern eher etwas befremdend. Wir führen möglicherweise ein glückliches Dasein, und das soll Leiden sein? Man muß sich, um diesem Begriff gerecht zu werden, vergegenwärtigen, daß Leiden einerseits nicht im engeren Sinne des Wortes zu verstehen ist und daß wir es andererseits mit einem Begriff zu tun haben, der Zustände beschreibt, deren Intensität sehr unterschiedlich sein kann. An verschiedenen Stellen des Kanons (siehe z.B. A III, 62, A IV, 63, M 28, D XXII, Mvg I, 6, 19) stoßen wir auf die grundlegende Leidensdefinition des Buddhismus:

Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden.

Sorge, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung sind Leiden.

Mit Unlieben vereint sein bedeutet Leiden; von Lieben getrennt sein bedeutet Leiden.

Nicht zu bekommen, was man begehrt, ist Leiden.

Kurz gesagt: Die fünf Anhaftungsgruppen (pañcupâdânakkhandhâ) sind Leiden.

Aus dieser fundamentalen Definition des Leidensbegriffs läßt sich eine gedankliche Dreiteilung erkennen. Geburt, Alter, Krankheit und Tod als körperliche Aspekte des Leidens; Sorgen, Jammer, Schmerzen, Trübsal und Verzweiflung bilden, soweit man Schmerz hier als seelischen auffaßt, die seelische Komponente; und das Nicht-Erreichen dessen, was man will, entspricht dem geistigen Aspekt des Leidensbegriffs. Geburt, Alterung und Tod sind unausweichliche Eigenheiten des individuellen Daseins. Damit ist nicht gesagt, daß das Altern und Sterben notwendig direktes Leiden bedeutet, immerhin kann man glücklich alt werden und friedlich dahinscheiden. Vielmehr besagt Dukkha hier, daß wir der Endlichkeit unausweichlich ausgesetzt sind.

Der Buddha sprach einmal von „vier Verkehrtheiten“, die Leiden verursachen:

Vergängliches für unvergänglich halten: das, ihr Mönche, ist eine Verkehrtheit in der Wahrnehmung, den Gedanken und den Ansichten.

Leiden für Glück halten . . .

Was ichlos ist, für ein Ich halten . . .

Was widerlich ist, für lieblich halten . . . (A IV, 49)

Wie sehr jemand im Laufe seines Lebens unter Sorgen, Jammer, Kummer, Verzweiflung etc. leidet, ist abhängig von der inneren Einstellung, die der oder die Einzelne den Gegebenheiten des Daseins gegenüber einnimmt. Je intensiver ein Mensch sich bindet oder sich mit seiner äußeren Umwelt identifiziert, um so größer ist der Schmerz der unausweichlichen Trennung. Soweit etwas, das man gewöhnlich als „Glück“ bezeichnet, von äußeren Faktoren abhängt, etwa eine Liebesbeziehung, ist dieses Glück lediglich temporär, denn der Gesetzmäßigkeit, daß alles, was entsteht, vergänglich (anicca) ist, kann kein derartiges Glück entkommen. Daher ist im buddhistischen Denken auch ein aufgrund äußerer Anlässe empfundener Glückszustand Dukkha. Leiden ist gehemmtes Wollen. Passen wir aber den Willen den Gegebenheiten an, so ändert sich das Maß der

Hemmnis des Willens und damit das Leiden oder die Unzufriedenheit, Enttäuschung usw. Aus den Kerngedanken der „Edlen Wahrheit vom Leiden“ wird deutlich, daß der Begriff „dukkha“ in enger Beziehung mit „Endlichkeit“ und „Vergänglichkeit“ steht, also wesentlich weiter gefaßt ist als der deutsche Begriff des Leidens. Aus dem Gedanken, daß Endlichkeit und Vergänglichkeit mit Leiden im weitesten Sinne verbunden sind, folgt, daß die „fünf Aneignungsgruppen“, aus denen sich entsprechend der buddhistischen Darstellung eine empirische Person zusammensetzt, insgesamt „Leiden“ sind. Die Einteilung einer empirischen Person ist folgende:

1) Körperlichkeits-Gruppe (rûpa-kkhandha, Skt: rûpa-skandha)

„Körperlichkeit besteht aus den vier Elementen, dem Festen oder Erdelement, dem Flüssigen oder Wasserelement, dem Feurigen oder Feuerelement, dem Flüchtigen oder Luftelement. [...]

Was sich am eigenen Körper hart und fest anfühlt, wie Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Mark, Niere, Herz [...] und was sich sonst noch am eigenen Körper hart und fest anfühlt, das nennt man das Feste oder Erdelement am eigenen Körper [...].

Was sich am eigenen Körper flüssig oder wäßrig anfühlt, wie Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Lymphe, Tränen [...] und was sich sonst noch am eigenen Körper flüssig oder wäßrig anfühlt, das nennt man das Flüssige oder Wasserelement am eigenen Körper [...].

Was sich am eigenen Körper warm oder heiß anfühlt, wie das, wodurch man sich erhitzt, wodurch man verdaut, wodurch man sich erwärmt, wodurch Speise und Trank sich verwandeln, und was sich sonst noch am eigenen Körper warm oder heiß anfühlt, das nennt man Feuriges oder Feuerelement am eigenen Körper [...].

Was sich am eigenen Körper flüchtig oder luftartig anfühlt, wie aufsteigende oder absteigende Winde, [...] die Einatmung und die Ausatmung, und was sich sonst noch am eigenen Körper flüchtig oder luftartig anfühlt, das nennt man das Flüchtige oder Luftelement am eigenen Körper.“[\[1\]](#)

Die Elemente bilden die Qualitäten der Materie, aus denen der Körper besteht.

2) Die Gruppe der Gefühle und Empfindungen (vedanâ-kkhandha, Skt: vedanâ-

skandha) Hierher gehören die Gefühle, die von Lust über Gleichgültigkeit bis hin zu Unlust reichen (siehe S 36, 1).

3) Die Wahrnehmungsgruppe (saññâ-kkhandha, Skt: sanjnâ-skandha) besteht aus der Wahrnehmung von Formen, Tönen, Gerüchen, Geschmack, Berührungen und der Wahrnehmung von Gedanken und Vorstellungen (siehe S 22, 56).

4) Die Gruppe der Geistformationen (sankhâra-khandha, Skt: sanskâra-skandha) Zu dieser Gruppe gehören vordergründig der Wille (cetanâ), die Triebregungen, Sehnsüchte und Absichten, aber auch unbewußte Tätigkeiten (M 28).

5) Das Bewußtsein (von etwas) (viññâa-kkhandha, Skt: vijnâna-skandha) Das Bewußtsein (von etwas) besteht aus der Bewußtheit des Hörens, Sehens, Riechens, Schmeckens sowie aus der Bewußtheit körperlicher und geistiger Eindrücke der Gedanken und Vorstellungen (siehe S 22, 53).

Das gesamte Zusammenspiel dieser fünf Gruppen wird als nâma-rûpa bezeichnet. Wörtlich bedeutet das soviel wie „Name und Körper“. Der Gruppe der Körperlichkeit rûpa-kkhandha werden die übrigen vier als nâma gegenübergestellt. Unter nâma werden also die immateriellen Komponenten einer Person zusammengefaßt.

Für das Bewußtsein von bestimmten Eindrücken viññâa ist entscheidend, daß es durch die Wahrnehmungstätigkeit bedingt entsteht, diese wiederum ist bedingt durch die Tätigkeit entsprechender Sinne, welche wiederum vom Willen gesteuert werden.

Was einer denkt, ihr Bhikkhus, und was er beabsichtigt, und wobei er verharret, damit entsteht eine Grundlage für den Bestand des Bewußtseins. Wenn eine Grundlage vorhanden ist, so tritt Fortdauer des Bewußtseins ein. Wenn das Bewußtsein fort dauert und zunimmt, so tritt für die Zukunft Wiedergeburt und Neuerstehung ein. Wenn für die Zukunft Wiedergeburt und Neuerstehung vorhanden ist, so entsteht für die Zukunft Geburt, Alter und Tod [...]. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. [\[ii\]](#)



Kurz

um: Die Komponenten, aus denen sich eine Person zusammensetzt, stehen in einer konditionalen Beziehung zueinander und bedingen sich gegenseitig, davon ist auch das uns gegenwärtige (Selbst-)Bewußtsein nicht ausgeschlossen. Die Gesetzmäßigkeit der bedingten Entstehung gilt also gleichermaßen für alle Faktoren, die eine empirische Person bilden. Nach A III, 134 zeichnen sich all diese Faktoren dadurch aus, daß sie vergänglich (anicca) sind und dem Leiden (dukkha) unterliegen und daß in keinem Faktor oder in keiner der Gruppen, die eine empirische Person bilden, ein beständiges „Ich“ zu finden ist. Somit gilt, buddhistisch gesprochen, für alle Gruppen, daß sie mit dem Attribut „nicht-ich“ (anattâ bzw. anâtman) zu bezeichnen sind. Für die gesamte wahrnehmbare Person ist daher zu sagen: „Das ist nicht mein, ich bin das nicht, dies ist nicht mein Ich“ (M 28). Nichts von dem, was in irgendeiner Weise als Objekt für ein Subjekt wahrnehmbar ist, kann als beständig betrachtet werden. Daher existiert auch in dem, was wir gewöhnlich als Person auffassen, kein tatsächliches „Ich“ oder „Mein“, denn alles, was wir als „Ich“ oder „Mein“ bezeichnen könnten, ist erstens durch irgend etwas bedingt und zweitens veränderlich. So ist beispielsweise unser Bewußtsein während eines Traumes ein völlig anderes als zur Tagzeit.

Der „Nicht-Ich“-Gedanke mag vielleicht ein wenig ungewohnt klingen, aber wenn wir einmal, um ein Beispiel zu nennen, die Person eines kleinen Kindes und eines alten Mannes vergleichen, dann wird leicht erkennbar, daß der alte Mann durch die Jahrzehnte hindurch insgesamt zu einer völlig anderen Person geworden ist als derjenigen, die er als Kind einmal war. Alles, was ihn als Kind einmal bewegt, erfreut, geängstigt und sein Gemüt bewegt und gefesselt hat, ist mittlerweile in weite Ferne gerückt und unwiederbringlich Vergangenheit. So aber wird einst alles, was unser Gemüt bindet, Vergangenheit sein. Andererseits ist sein Geist gereift, und sein Bewußtsein hat einen weiteren Horizont erhalten. Aufgrund zahlreicher Erfahrungen handelt er entschieden gelöster und bedachter, als es in seiner Kindheit der Fall war. Zur Veranschaulichung des „Nicht-Ich“-Gedankens vergleicht der Buddhismus das Leben mit der Flamme einer Kerze. Sie erscheint zwar als Einheit, doch in Wirklichkeit ist die Flamme ein Verbrennungsprozeß, der erlischt, wenn das Wachs verbraucht ist.

Das Dasein ist also aus buddhistischer Sicht zeitlich leidvoll, da der physische Verfall von allem Körperlichen ein Naturgesetz ist, welches alle Bindungen zerbricht; es ist räumlich leidvoll, weil physikalische Nähe und Ferne unserem inneren Empfinden von Nähe und Ferne zu dem, was wir wünschen oder ablehnen, nicht entsprechen. Es ist insgesamt leidvoll, weil es unbeständig ist. Aus dem Grunde ist Dukkha aus buddhistischer Perspektive der grundsätzliche Seinszustand alles Existierenden. Man muß sich dabei grundsätzlich vergegenwärtigen, daß Dukkha nicht ausschließlich Leiden im eigentlichen Sinne bedeutet. Ein relatives Wohlbehagen, ein Zustand lustvollen Daseins ist nicht Leiden im eigentlichen Sinne, aber dennoch Dukkha, weil er selbst bedingt ist, nur vorübergehend vorhanden ist und ohne seine zugrundeliegenden Bedingungen endet und verschwindet.

Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da eine Trinkschale wäre, (der Inhalt wäre) schön von Farbe, duftend und wohlschmeckend, aber mit Gift vermischt. Und es käme da ein Mann herbei, von Hitze gequält, von Hitze erschöpft, ermüdet, lechzend und durstig. Und man spräche zu ihm also: „Hier, lieber Mann, ist eine Trinkschale, (der Inhalt ist) schön von Farbe, duftend und wohlschmeckend, aber mit Gift vermischt. Wenn du wünschst, so trinke; wenn du trinkst, wird es dir munden durch seine schöne Farbe, seinen Duft und seinen Wohlgeschmack. Hast du aber getrunken, so wirst du infolge davon den Tod erleiden oder Schmerz, der zum Tode führt.“ Und es tränke der Mann von der Trinkschale ungestüm und

ohne zu überlegen und wiese sie nicht zurück, und er erlitt infolge davon den Tod oder Schmerz, der zum Tode führt. [\[iii\]](#)

Die Ursachen des Leidens

In einer Welt, in der alles, was entsteht, bedingt ist, ist auch das Leiden bedingt. Worin also liegen die Ursachen des Leidens, das verschiedene Grade an Intensität kennt? In modernen Worten ausgedrückt, ist es das Streben nach Lust und Befriedigung, das zum Leiden führt, um nicht zu sagen, der Egoismus. Der Durst (taḥâ) nach Leben, der je nach Umständen eine mehr oder weniger große Befriedigung findet, gilt als hauptsächliche Triebfeder des Leidens. Es ist der Durst nach Lust, Werden und Vernichtung, der, so heißt es beispielsweise in Mvg I, 6, 20, die (Wieder-)Geburt bewirkt. Der Durst aber ist selbst durch zahlreiche andere Faktoren bedingt. Der Zusammenhang dieser Faktoren wird in der buddhistischen Lehre als eine aus zwölf Gliedern bestehende Kette der „bedingten Entstehung“ dargestellt. Man kann darüber streiten, ob dieses Modell direkt auf den Buddha selber zurückzuführen ist, oder ob es von seinen Anhängern als ein Ergebnis seiner Lehre formuliert wurde.

1) Die Unwissenheit (avijjâ) hinsichtlich der drei Eigenschaften des Daseins, vergänglich (anicca), leidvoll (dukkha) und substanzlos (anattâ), erzeugt diese oder jene Handlungsabsichten und Handlungen, die Karmaformationen.

2) Die Karmaformationen (sankhâra) ihrerseits bewirken eine neue Geburt entsprechend ihrer jeweiligen Beschaffenheit. Abhängig von diesen Formationen ist das individuelle Bewußtsein.

3) Das Bewußtsein (viññâna), das man hier am besten als Wiedergeburt- oder Selbstbewußtsein versteht, bedingt wiederum „Name“ (im Sinne des geistigen bzw. seelischen Gefüges) und Körperlichkeit.

4) Name und Körperlichkeit (nâma-rûpa) legen wieder in einem neuen Dasein die Grundlage für die Wahrnehmungen durch die fünf körperlichen Sinne und das Denken.

5) Die sechs Grundlagen (sa-âyatana), die Sinne des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens gehen einher mit den Bewußtseinseindrücken, den „Berührungen“.

6) Die Bewußtseinseindrücke (phassa) lassen Empfindungen entstehen.

7) Die Empfindungen (vedanâ) von Lust, Gleichgültigkeit und Unlust bewirken, daß Lustvolles erwünscht und Unlust Erzeugendes abgelehnt wird. Die Empfindungen verursachen daher den Durst bzw. das Begehren oder die Gier.

Bei den Sinnenfreuden besteht das Verlockende darin, daß sichtbare Gestalten für das Auge, Töne für das Ohr, Düfte für die Nase, Säfte für die Zunge, tastbare Dinge für den Leib erwünscht, angenehm, lieblich, lusterregend und erfreulich erscheinen. Dies sind die fünf Sinnenfreuden, und das Wohlbehagen und Vergnügen, das aus diesen fünf Sinnenfreuden erwächst, ist das Verlockende dabei.[\[iv\]](#)

8) Der Durst (tahâ) ist der Hauptfaktor, welcher der Erlösung entgegenwirkt. Der Buddhismus spricht an dieser Stelle vom „dreifachen Begehren“:

sinnliches Begehren (kâma-tahâ),

Daseins-Begehren oder Begehren des Werdens (bhava-tahâ),

Begehren des Nicht-Werdens (vibhava-tahâ), der Wille, Ungewolltes aufzulösen, zu zerstören oder zu vernichten.

Der Durst nach Lust, Dasein und Zerstörung wiederum führt zu Neigungen, was bedeutet, daß ein Anhaften an etwas stattfindet.

9) Das Anhaften (upâdâna) seinerseits hält den Werdeprozeß der karmisch bedeutsamen Handlungen und Handlungsabsichten aufrecht.

10) Das Werden (bhava), womit hier der Karmaprozeß gemeint ist, nötigt zu (Wieder-)Geburten.

11) Die Geburt (jâti) führt aber selbst wieder unweigerlich zu Alter und Tod.

12) Alter und Tod (jarâ-maraa) sind dabei nur Teilaspekte des Kreislaufs der Geburtenkette, die mit Jammer, Trübsal, Kummer usw. behaftet ist. „So kommt diese ganze Masse der Übel zustande“, heißt es etwa in M 38.

Ein umfassendes Werk theoretischer Philosophie ist dieses überaus stark vereinfachte Modell freilich nicht, und das will es auch nicht sein. Entscheidend ist einzig seine Zweckmäßigkeit. Es veranschaulicht, daß das Dasein des

einzelnen bedingt ist und daß der Wille zur Lust und zum Dasein in Verbindung mit der „Unwissenheit“ den Werdeprozeß stets aufrechterhält. In dieser Kette der „bedingten Entstehung“ (paicca-samuppâda) steht die Unwissenheit sogar an erster Stelle, während der Durst erst an neunter Stelle folgt. Dabei ist die Unwissenheit natürlich selbst auch bedingt . . .

Nicht läßt sich [...] ein erster Anfang der Unwissenheit derart erkennen, als ob Unwissenheit vordem nicht dagewesen und erst später entstanden wäre. Wohl aber läßt sich erkennen, daß die Unwissenheit eine bestimmte Bedingung hat. [...] Nicht läßt sich [...] ein erster Anfang des Daseinsdurstes erkennen [...]. [\[v\]](#)

Die einzelnen Glieder dieser Kette sind, da sie sich alle gegenseitig bedingen, quasi austauschbar. Unwissenheit ist hier nicht zu verstehen als ein Nichtwissen im herkömmlichen Sinn, sondern als ein Mangel an Bewußtsein darüber, daß alle Lust und Unlust bereitenden Faktoren des Daseins nur vorübergehender Natur sind und somit auch die angenehmen Gefühle, die mit diesen Faktoren verbunden sind. Die Unwissenheit steht hier also für die Identifikation mit temporären Äußerlichkeiten und die Auffassung, es mit einer beständigen Realität zu tun zu haben, die auf ein „Ich“ einwirkt. Unwissenheit ist sozusagen das Verhaftetsein im Hier und Jetzt. Da der Wille oder das Begehren häufig durch Wille und Begehren anderer durchkreuzt werden,



streiten Könige mit Königen, Adlige mit Adligen, Brahmanen mit Brahmanen, Bürger mit Bürgern, die Mutter mit ihrem Sohn, [...] der Sohn mit seinem Vater, der Bruder mit seinem Bruder [...], der Freund mit seinem Freunde. Auch dies ist eine Anhäufung von Übeln im gegenwärtigen Leben, die durch das Verlangen nach Sinnenfreuden verursacht wird. [\[vi\]](#)

Die Wurzel des Übels läßt sich schlicht in zwei Worten ausdrücken: „Ich will.“ Das klingt sehr abstrakt, aber das buddhistische Denken ist gerade in der Begründung des Leidens überaus lebensnah. „Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen“, hat Georg Grimm einmal formuliert ³/₄ und was antwortet Mâra, der Geist der Welt, in der wir leben?

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde.
So ist denn alles, was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element. (Goethe, Faust)

Letztlich kann jeder die Mechanismen von Lust und Unlust in sich selbst als mehr oder weniger intensiv wirkende Kräfte feststellen, aber Lust, Seligkeit usw. einerseits und Endlichkeit andererseits sind unvereinbar. Nur zu häufig läßt sich beobachten, wie Menschen einen unheilvollen Werdeprozeß in Gang setzen, indem sie sich hier oder da Macht, einen Erfolg, Glück usw. versprechen, und zwar nicht selten zu Lasten anderer, die unter diesen oder jenen Handlungsweisen zu leiden haben. Die buddhistische Konditionalkette läßt den Verlauf der Ereignisse entsprechend den Gegebenheiten unseres Daseins mit dem Verweis auf Alter und Tod enden.

Für das indische Denken, welches den Prozeß des Anhaftens und der Verstrickung über Weltenzeitalter hinweg in Form von zahllosen Wiedergeburten im Daseinskreislauf (sasâra) bestehen läßt, ist diese Vorstellung des stetigen Werdens und Vergehens, die Vorstellung der niemals zu befriedigenden Wünsche und Sehnsüchte nicht nur ein beängstigender Gedanke, es ist vielmehr ein Gedanke, der denjenigen, der sich der Vergänglichkeit des Seienden bewußt wird, zum Streben nach einer endgültigen Erlösung führt.

[i] M 28, Schmidt 1961, S. 98ff. Dies sind die überlieferten Worte Sâriputtas.

[\[ii\]](#) S 12, 38, 2, Geiger 1925, S. 93.

[\[iii\]](#) S 12, 66, 23, ebd., S. 152f.

[\[iv\]](#) M 13, Schmidt 1961, S. 53.

[\[v\]](#) A X, 61-62, Nyânatiloka 1969, Bd. V, S. 54f.

[\[vi\]](#) M 13, Schmidt 1961, S. 53.

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.

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

Buddhas Lehre I



Buddhas Lehre - eine Philosophie?

Sobald man über den Buddhismus spricht, steht man vor dem Problem, sich einen der Begriffe Religion, Lehre oder Philosophie auswählen zu müssen. Betrachtet man den Buddhismus als eine Philosophie, so gilt dies nur unter einem gewissen Vorbehalt: Philosophie im Sinne des Wortes, namentlich „Liebe zur Weisheit“, hätte der Buddha selber als eine treffende Bezeichnung erachtet, aber Philosophie im Sinne eines reinen gedanklichen Konstrukts, welches das Weltgeschehen dadurch zu „erklären“ versucht, daß der Philosoph einen rationalen Zusammenhang herstellt und dementsprechend die Welt auf diese oder jene Art beschaffen sein läßt, mal idealistisch, mal materialistisch, mit oder ohne Dialektik, transzendentaler Kritik oder was auch immer, hätte der Buddha entschieden abgelehnt. Das Denken steht somit unter der Kritik seiner Zweckmäßigkeit. Pragmatische Aspekte standen ihm eindeutig im Vordergrund. Aus buddhistischer Sicht stellt sich die Frage, welchen Wert ein welterklärendes Gebilde denn überhaupt haben soll. Gotama Buddhas Stellungnahme zu den zahlreichen (unnötigen) Theorien ist eindeutig:

Da weiß ein [...] Weltling nicht, über welche Dinge man nachdenken soll und über welche nicht. [...] Unweise denkt man: War ich in früherer Zeit, oder war ich nicht? [...] Werde ich künftig sein, oder werde ich künftig nicht sein? [...] Oder es steigen ihm Zweifel über die Gegenwart auf, und er denkt: Bin ich denn, oder bin ich nicht? [...] Wer so unweise nachdenkt, verfällt auf eine dieser sechs Theorien: [...] „Mein Ich ist“ oder „Mein Ich ist nicht“ oder die Theorie „Mit dem Ich erkenne ich das Ich“ oder die Theorie „Mit dem Ich erkenne ich das Nicht-ich“, oder die Theorie „Mit dem Nicht-Ich erkenne ich das Ich“, oder es bildet sich bei ihm folgende Theorie: „Dieses mein Ich ist [...] unvergänglich, dauernd,

immerwährend“ [...]. Dies nennt man Theorien-Gestrüpp, Theorien-Gaukelei, Theorien-Sport, Theorien-Fessel. Mit einer Theorien-Fessel gefesselt kann ein unkundiger Weltling nicht frei werden von Geborenwerden, Altern und Sterben, von Sorge, Jammer [...] und Verzweiflung; nicht wird er frei vom Übel, sage ich. [\[i\]](#)

Die Ursache für das „Theorien-Gestrüpp“ drückt der Buddhismus in einem bekannten Gleichnis aus: Ein König habe einmal alle Blindgeborenen aus Sâvatthi zusammenführen lassen und ihnen einen Elefanten gezeigt. Die Blinden betasteten das Tier und sollten dem König daraufhin schildern, wie ein Elefant aussehe. Die einen beschrieben den Kopf, andere die Füße und wieder andere Rüssel und Ohren. Wegen der abweichenden Meinungen darüber, wie denn das Tier letztlich aussehe, gerieten die Blindgeborenen in Streit, und es kam sogar zu Handgreiflichkeiten. Die Streitereien waren nichts anderes als das Ergebnis der eigentlichen Unkenntnis des gesamten Elefanten (Ud VI, 4).

Einst kam ein Brahmane, der zur Lokâyatika-Schule gehörte $\frac{3}{4}$ einer Richtung, die man als „Sophistik“ bezeichnen kann $\frac{3}{4}$ zum Buddha und stellte ihm einige Fragen, die ihm der Samaa aus dem Land der Sakiya sofort beantwortete:

- Steht es wohl so, Herr Gotama, daß alles ist?
- Behauptet man „alles ist“, so ist das, Brahmane die erste Sophistik.
- Steht es aber so, Herr Gotama, daß alles nicht ist?
- Behauptet man „alles ist nicht“, so ist das, Brahmane, die zweite Sophistik.
- Steht es wohl so, Herr Gotama, daß alles Einheit ist?
- Behauptet man, „alles ist Einheit“, so ist das Brahmane die dritte Sophistik.
- Steht es aber so, Herr Gotama, daß alles Vielheit ist?
- Behauptet man, „alles ist Vielheit“, so ist das die vierte Sophistik. Diese beiden Enden [daß alles ist oder nicht ist] vermeidend, Brahmane, verkündet in der Mitte der Tathâgata die wahre Lehre:

Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewußtsein [...]. Auf solche Art kommt die

ganze Masse des Leidens zustande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewußtseins [von etwas ...] Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande. [\[ii\]](#)

Die Worte Buddhas vermitteln in aller Deutlichkeit, daß der Sinn einer Lehre darin besteht, zu einem nützlichen Ziel zu führen. Die Frage aber nach der allgemeingültigen „Wahrheit“ oder dem eigentlichen Zustand der Welt, dem „Ding an sich“ etc., ist aus dieser Perspektive heraus gänzlich unwesentlich.

Nimm an, ein Mensch sei von einem vergifteten Pfeil getroffen worden, und seine Freunde und Verwandten holten einen tüchtigen Wundarzt, der Verwundete aber sagte: Nicht eher will ich den Pfeil herausziehen lassen, als bis ich weiß, ob der Mensch, der mich verwundet hat, ein Adliger oder ein Brahmane oder ein Bürger [...] ist, wie er mit Vor- und Familiennamen heißt, ob er groß oder klein [...] ist, aus welchem Dorf oder aus welcher Stadt er stammt, ob er einen Bogen oder eine Armbrust benutzt hat, woraus die Bogensehne bestand, welcher Art der Pfeil ist, ob die Pfeilfedern von einem Geier oder [...] einem anderen Vogel stammen, ob die Sehne von einem Rind oder von einem Büffel [...] oder einem anderen Tier stammt, wie die Pfeilspitze beschaffen ist. Dieser Mensch würde sterben, bevor er alles dies erfahren hat. [...]

Darum, [...] lasset das, was ich nicht erklärt habe, unerklärt sein und haltet euch an das, was ich erklärt habe. Nicht erklärt habe ich, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unbegrenzt ist, ob Seele und Leib dasselbe oder Verschiedenes ist, ob ein Vollendeter nach dem Tode lebt oder nicht lebt. Ich habe es deshalb nicht erklärt, weil es nicht zum Heile beiträgt [...]. [\[iii\]](#)

„Inwieweit wären wir wohl in unserer Kultur bereit, anzunehmen, daß ein Mann, der den Beruf eines Philosophen ergreift, in den Besitz geheimnisvoller Kräfte gelange?“, hat Heinrich Zimmer einmal gefragt.[\[iv\]](#) Um ehrlich zu sein $\frac{3}{4}$ gar nicht. Die Gründe hierfür sind einfach zu benennen: Die Philosophie beansprucht, eine Wissenschaft zu sein und daher für die



„Forschung“ allgemein nachvollziehbar. Somit wird ein X zu einem Gegenstand, der in einem rationalen Darstellungssystem mittels Theorien dargelegt wird. Dieser Gegenstand wird folglich aus einer gewissen Außenperspektive erfaßt und

verarbeitet. Je nach Perspektive haben wir es mit einer bestimmten philosophischen Richtung zu tun. Warum aber der Idealist mittels Denktätigkeit zum Idealismus, der Materialist zum Materialismus und der Pessimist zum Pessimismus gelangt, ist eine Frage, die wesentlich eher eine psychologische ist.

Dabei aber ist die Philosophie heute ein reiner Selbstzweck, denn keine der gegenwärtigen Richtungen universitärer Philosophien verfolgt etwa „Weisheit“ oder einen Heilszweck. Das heißt, daß die Lebensweise und Person eines Philosophen völlig unabhängig ist von seinem Beruf. In der indischen Tradition hingegen sind Theorien nichts anderes als Beiwerk zum Zweck der Erlösung. Somit ist die Lebensweise von der jeweiligen Lehre nicht zu trennen. Dabei spielen die Praktiken, wie wir sie aus dem Yoga oder anderen Meditationsrichtungen kennen, eine entscheidende Rolle. Steht also die Person selbst im Mittelpunkt des Geschehens und greift auf derartige Methoden zurück, so kann man nicht länger von wissenschaftlicher Objektivität im westlichen Sinne sprechen, deren Resultate jedermann zugänglich sind. Die Qualität möglicher Erkenntnisse ist somit nicht zu sehen als ein Allgemeingut.

Ein Mann namens Sunakhatta hatte einmal die Lehre Buddhas verworfen mit dem Argument, sie sei ein reines Verstandesprodukt. In Vesâli hatte er verkündet:

Der Asket Gotama besitzt nicht den höchsten von Menschen erreichbaren Zustand, den Bereich der völligen Erkenntnis edlen Wissens. Der Asket Gotama predigt eine seinem Denken entsprungene Lehre, die durch seine Überlegung gewonnen ist, die aus seinem Verstande herrührt. Die Lehre, die er eben darum verkündet, führt nicht zur Befreiung von allem Übel bei dem, der nach ihr handelt. [\[v\]](#)

Nicht nur, daß hieraus die in Indien weit verbreitete Ernsthaftigkeit des Anliegens der Einheit zwischen Leben und Lehre hervorgeht, Gotama erklärte daraufhin, daß seine Einsichten und Erkenntnisse sehr wohl keine reinen Verstandesprodukte seien. Man sollte also, wenn man die Grundgedanken der buddhistischen Lehre betrachtet, bedenken, daß wir es nicht mit spekulativen Theorien, sondern vordergründig mit dem Resultat jahrelanger meditativer Praxis zu tun haben. Man kann dem Buddha als westlicher Philosoph glauben oder nicht, man kann diese Eigenheit des Buddhismus etwa mit Freud „erklären“ oder mit Kant wegerklären, aber kompetente Urteile dürften nur von demjenigen zu erwarten sein, der diese Praktiken selbst jahrelang angewandt hat, und dies tun

unsere Philosophen und Psychologen nicht. Gotama hatte sich Letzterklärungen, wie wir sie etwa bei Hegel finden, konsequent enthalten, und zwar aus der vernünftigen Einsicht, daß sie nicht möglich sind und zu nichts Verwertbarem führen. So ist kaum eine Gedankenrichtung in dem Maße praktisch und heilsspezifisch ausgelegt wie der Buddhismus.

Werden in der Lehre Buddhas Erklärungen oder Darstellungen metaphysischer Zusammenhänge gegeben, dann jeweils unter dem Aspekt ihrer Zweckdienlichkeit. Die Lehre des Buddha ist somit eher „Liebe zur Weisheit“ als Philosophie, dabei ist sie freilich ebenso perspektivischer Natur wie jede andere Weltanschauung. Der Buddhismus ist eine auf Erlösung angelegte Interpretation des Daseins. Daß sich die Welt auch auf andere Weise interpretieren läßt, ist damit nicht ausgeschlossen.

Die buddhistische Lehre in kurzen Worten

Die Grundgedanken der buddhistischen Weltanschauung lassen sich schon allein aufgrund ihres pragmatischen Charakters in recht wenigen Sätzen, den „Vier Edlen Wahrheiten“, umreißen.

1) Das Leiden: Das Dasein ist als solches mit Leiden verbunden und unterliegt dem Entstehen und Vergehen, daher ist die Endlichkeit notwendiger Bestandteil des Lebens.

2) Die Ursache des Leidens: Das Leben vollzieht sich in einem Kreislauf der Wiedergeburten, die durch das unabänderliche Gesetz des Ausgleichs bestimmt ist. Taten und Tatabsichten bedingen die Daseinsformen ihrer Qualität entsprechend. Sowohl negative als auch positive Handlungen und Absichten fallen auf den Urheber zurück. Ursache für diesen mit Leiden verbundenen Mechanismus des Daseinskreislaufs sind der Lebensdurst und die Affekte des Begehrens und Hassens des Vergänglichen, als Ergebnis der Unwissenheit über den vergänglichen Charakter desjenigen, was eine Person liebt oder haßt. Aus der Unwissenheit und den Affekten folgt das Haften am Dasein, welches notwendigerweise wieder zu einer Geburt und zu neuem Leiden führt.

3) Die Möglichkeit der Überwindung des Leidens: Die Unwissenheit läßt sich aufheben, die Leidenschaften und der Lebensdurst können überwunden werden, und der Kreislauf der Geburten kann beendet werden, indem die Grundlagen, die zu einer weiteren Geburt führen können, aufgelöst werden. Die Erlösung ist damit

realisiert.

4) Der Pfad zur Erlösung: Der Weg, der zur Erlösung führt, ist der achteilige Pfad, der die drei Gebiete des Wissen, der Sittlichkeit und der Meditation umfaßt.

Daß wir es hier im wahrsten Sinne des Wortes mit einem „Heilsweg“ oder mit einer Heilmethode zu tun haben, zeigt sich an der Analogie zur damals in Indien verbreiteten Heilmethode der Medizin. Die nämlich diagnostizierte erst die Krankheit, fragte anschließend nach deren Ursache, suchte dann nach der Möglichkeit, die Krankheit zu behandeln, und bediente sich zuletzt des geeigneten Heilmittels.

[i] M 2, Schmidt 1961, S. 17.

[ii] S 12, 48, 3-7, nach der Übersetzung Geiger 1925, S. 111 (Hervorhebungen von mir. Der zweite Teil des Textes, Aus dem restlosen . . . ist S 12, 46, 5.).

[iii] M 63, Schmidt 1961, S. 193.

[iv] Zimmer 1992, S. 69.

[\[v\]](#) Jât 94, Dutoit 1908, Jât. Bd. I, S. 395f.

Die Meinung des Gastautors muss nicht der Redaktionsmeinung entsprechen.