

# Sterblichkeit und ihre Überwindung

Ein Beitrag zur Diskussion um Reinkarnationslehren aus der  
Perspektive des christlich-buddhistischen Dialogs.

Von Perry Schmidt-Leukel

## 1. Die Vielfalt der Reinkarnationslehren

Der im Untertitel dieses Beitrags gewählte Plural soll gleich zu Beginn nochmals deutlich auf das hinweisen, was allen mit dieser Diskussion Befassten inzwischen vertraut ist, nämlich daß es *die* Reinkarnationslehre nicht gibt, sondern eine Vielzahl höchst unterschiedlicher *Reinkarnationslehren*, die keineswegs nur hinsichtlich der Erklärung von Einzelmodalitäten der Wiedergeburt, sondern vor allem in ihren ontologischen und anthropologischen Implikationen differieren, sowie oft eng damit verbunden — in ihrem soziologischen Stellenwert und der entsprechenden Einbettung in ein jeweils religiös bzw. weltanschaulich relevantes System. Damit gilt, daß aus der blanken Aussage von oder dem bloßen Glauben an Reinkarnation durchaus nicht zwangsläufig auf eine bestimmte weltanschauliche Position geschlossen werden kann, sondern jede Reinkarnationslehre je für sich auf diese hin befragt, untersucht und beurteilt werden muß. Auch wenn diese These vielleicht insofern einer Einschränkung bedarf, als sich vermutlich der Reinkarnationsgedanke wohl kaum mit jeder Weltanschauung bzw. Religion verträgt — und die Mehrzahl der Theologen zählt offensichtlich zu diesen mit Reinkarnation essentiell unvereinbaren Religionen die christliche —, scheint also damit zumindest im negativen Sinn doch mit dem Reinkarnationsgedanken eine bestimmte Option verbunden, weil eben gewisse Positionen durch ihn ausgeschlossen sein könnten, so verlangt auch angesichts dieses Aspekts die Vielfalt der Reinkarnationslehren eine am Einzelfall orientierte Auseinandersetzung. Denn eine globale christliche Ablehnung von Reinkarnationslehren, die sich formal auf diese negative Eingrenzbarkeit stützte, beginge den gewichtigen hermeneutischen Fehler, die Reinkarnationslehren allein von der Abwesenheit und Unverträglichkeit eines Reinkarnationsgedankens im »mainstream« des Christentums her verstehen und beurteilen zu wollen, ihnen also von vornherein einen für ihr Verständnis konstitutiven, inhaltlich negativen Bezug zu christlicher Lehre und Glaube zu unterstellen, ohne sie zunächst aus ihrem eigenen Kontext und Anliegen heraus zu verstehen versuchen. Mag, trotz aller grundsätzlichen hermeneutischen Bedenken gegenüber einem Verständnis des anderen aus dem, was es nicht ist bzw. auf den ersten Blick nicht zu sein scheint, dieses Vorgehen dort weniger deutlich als problematisch erscheinen, wo es sich um Reinkarnationsvorstellungen handelt, die in direkter Begegnung mit dem Christentum zu diesem alternativ, ablehnend oder es verändern wollend formuliert wurden und werden, so zeigt sich sein völliges Ungenügen bei den Reinkarnationsvorstellungen asiatischer Religionen, die sich aus zeitlichen und räumlichen Gründen unabhängig vom Christentum entwickel-

ten, was freilich auf neuere Formen von Reinkarnationslehren in diesen Religionen nicht mehr unbedingt zutreffen muß. Aber gerade auch hier wären die älteren Wurzeln und Kontexte mit zu berücksichtigen.

Weil heute jedoch die immer stärker florierende interkulturelle Zirkulation kaum noch irgendeine Idee in der Verborgenheit ihres ursprünglichen Ortes beläßt, alles in die Gefahr stellt, aus seinem genuinen Kontext gerissen und auf die Reise durch andere Kontexte geschickt zu werden, wobei die unumgängliche Folge davon nicht nur eine permanente Metamorphose der Ideen, sondern auch eine Entleerung ihrer genuinen Kontexte ist, die diese zunehmend selbst aufzulösen droht bzw. in die Reservate wissenschaftlich-archivarischer oder sakral-orthodoxer Hüter der reinen Lehre verdrängt, bleibt zur musealen Verstaubung oder weltblinden Penetranz nur die Alternative, mit dem Hinweis auf die *ursprünglichen* Kontexte in die Diskussion einzusteigen, motiviert von der Hoffnung, doch die eine oder andere, etwas Ordnung in das weltanschauliche Kauderwelsch bringende Linie beisteuern zu können, und in der Haltung des *Dialogs* als dem angemessenen Weg jenseits des in den esoterischen Abteilungen der Bücherläden und vielen Köpfen bereits herrschenden Synkretismus auf der einen und dem anachronistischen Beharren auf der Abgeschlossenheit alter Weltbilder auf der anderen Seite. Mehr als nur für legitime wissenschaftliche Neugier und Ordnungsliebe vermag dieser Dialog dann fruchtbar zu sein, wenn er in der Diskussion der weltanschaulichen bzw. religiösen Ideen und Kontexte diese auf jene Themen bezieht, die Menschen aller Orte und Zeiten ebenso betroffen haben wie heute, wenn auch gegenwärtig in einer dabei nicht zu übersehenden konkreten Eigengestalt, die markiert ist von der zivilisatorischen, technischen und wissenschaftlichen Situation. Eines dieser Themen ist unsere *Sterblichkeit*, und ihr Bezug zu Reinkarnationsvorstellungen, die eben dadurch charakterisiert sind, daß sie etwas über den Tod sagen, liegt auf der Hand.

Was nun spezifisch buddhistische Reinkarnationsvorstellungen angeht, so ist zunächst festzuhalten, daß Wiedergeburtsvorstellungen bereits geraume Zeit vor der Entstehung des Buddhismus in Indien verbreitet waren.<sup>1</sup> Was der ältere Buddhismus daher zur Wiedergeburt sagt, gibt somit bereits eine Auseinandersetzung mit vorhandenen Vorstellungen wieder. Die kritische Haltung Buddhas<sup>2</sup> sowohl gegenüber brahmanischer Religiosität als auch gegenüber anderen, ebenfalls antibrahmanisch ausgerichteten Asketenbewegun-

<sup>1</sup> *Frauwallner* sieht die Anfänge indischer Reinkarnationsvorstellungen in der Brähmana-Zeit (vgl. *E. Frauwallner*, Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I, Salzburg 1953, 50f.), *Glaserapp* will gar die — wenn auch unbeweisbare — Möglichkeit ihrer vorarischen Ursprünge offen lassen (vgl. *H. v. Glaserapp*, Die Philosophie der Inder, Stuttgart 1949, 38f.). In den älteren Upanishaden bilden sich Systematisierungen der Wiedergeburtsvorstellungen, die Idee des Karmas als des Regulativs der Wiedergeburt und Ansätze zur Erlösung vom Wiedergeburtenskreislauf heraus. Zur Zeit Buddhas, nach der bislang vorherrschenden Meinung also im 6.—5. Jhd. v. Chr., nach neuerer Auffassung im 5.—4. Jhd. v. Chr., waren systematisierte Formen von Wiedergeburtstheorien durchaus weit verbreitet (zum Problem der Datierung Buddhas vgl. *H. Bechert*, Die Lebenszeit des Buddha — das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. philologisch-historische Klasse [1986], 129—184).

<sup>2</sup> Nachdem es bis heute noch nicht gelungen ist, einen wissenschaftlichen Konsens über ein einigermaßen kohärentes Bild des urbuddhistischen, also mit dem Stifter selbst verbundenen, Lehrgefüge zu erzielen, wird, wenn hier von »Buddha« die Rede ist, nicht der Anspruch auf Wiedergabe seiner »ipsissima vox« erhoben, sondern auf den Buddha des Vinaya-Pitaka und Sutta-Pitaka des Pāli-Kanons zurückgegriffen.

gen und gegenüber den materialistischen Schulen seiner Zeit, zeigt sich auch in seiner Beurteilung der Wiedergeburtstheorie, d. h. er übernimmt Elemente der Wiedergeburtsvorstellungen nur, sofern sie seinem eigenen Verständnis des Heilsweges entgegenkommen, entwickelt folglich eine von seiner eigenen soteriologischen Orientierung abhängige ambivalente Beurteilung und kreiert damit eine *genuine Form von Reinkarnationslehre*, die auch in späteren Entwicklungen des Buddhismus trotz mancher schulenspezifischer Modifikationen zentrale Grundcharakteristika beibehält: die buddhistische Lehre vom *Samsâra*, als dem die Unheilssituation bezeichnenden »Kreislauf der Existenzen«, seine exhortative, heilspolitische Funktion und seine ethischen Konnotationen.

## 2. *Samsâra und »dukkha«: die buddhistische Analyse der Unheilssituation*

Mit der Entfaltung der Wiedergeburtsvorstellung im indischen Denken entstand nicht nur die Frage, wie eine jeweils bessere Wiedergeburt zu erzielen sei, sondern auch das Bewußtsein von der Unerträglichkeit beständiger Wiedergeburt, da immer neue Geburt auch immer neuen Tod bedeutet — Wiedergeburt wurde schon bald als etwas erkannt und gefürchtet, das notwendig »*Wiedertod*« (punarmrtyuh) beinhaltet. Das relativ kurzfristige Streben nach Verbesserung der Existenz durch bessere Wiedergeburt wurde überboten durch das Streben nach Erlösung von endloser Wiedergeburt als endlosem Wiedertod.

Lange Zeit glaubte man in der westlichen Buddhismusforschung das buddhistische Erlösungsstreben ausschließlich als ein Streben nach der Freiheit von Wiedergeburt verstehen und erklären zu können. Mit dem Wegfall der Annahme der Wiedergeburt wäre somit auch die buddhistische Erlösungslehre erledigt, oder anders gesagt, der buddhistischen Analyse der Unheilssituation komme ausschließlich unter der Voraussetzung der Wiedergeburtstheorie Relevanz zu. Wenn Buddha von der Leidhaftigkeit (dukkha) des Daseins spreche, so meine er die Leidhaftigkeit beständiger Wiedergeburt bzw. Wiedertodes, und die Erlösung vom Leid sei daher nur indirekt über die Erlösung von der Wiedergeburt zu erreichen. Diese Interpretationstradition greift jedoch zu kurz und wird einer eingehenden Betrachtung der buddhistischen Unheilsanalyse nicht gerecht.

In der ersten der »Vier Edlen Wahrheiten«<sup>3</sup>, die die »Leidhaftigkeit« beschreibt<sup>4</sup>, wird die Wiedergeburt überhaupt nicht explizit erwähnt, sondern erst in der »Zweiten Edlen Wahrheit«, die vom »Durst« (tanhâ) als der Ursache des »Leides« (dukkha) handelt, wird

<sup>3</sup> Die »Vier Edlen Wahrheiten« stellen den Inhalt der ersten Predigt des Buddhas nach seiner Erleuchtung dar. Nach dem Schema altindischer Medizin — Krankheitsbild, Diagnose, Prognose und Therapie — wird in der ersten Wahrheit die Unheilssituation (= dukkha) benannt, in der zweiten ihre Ursache (= tanhâ; »Durst«), in der dritten die Beseitigung der Ursache und in der vierten der Weg zur Beseitigung der Ursache (der »Edle Achtfache Pfad«). Insofern stellen die »Vier Edlen Wahrheiten« eine Kurzfassung der buddhistischen Erlösungslehre dar, auf die in der einen oder anderen Weise, teils offen, teils verborgen, immer wieder in der weiteren Entfaltung der buddhistischen Erlösungslehre Bezug genommen wurde.

<sup>4</sup> »Dies nun, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit vom Leiden (dukkha): Geburt ist leidvoll. Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, Sterben ist leidvoll; mit Unliebem vereint zu sein, ist leidvoll; von Liebem getrennt zu sein, ist leidvoll; nicht zu erlangen, was man begehrt, ist leidvoll. Kurz gesagt, die fünf Anhaftungs-Gruppen sind leidvoll (pañcupādânakkhandhâ dukkhâ).« (Vinâya-Pitaka, Mahāvagga I,6).

als eine von mehreren Bestimmungen des »Durstes« auch genannt, daß er »Wiedergeburt erzeuge«<sup>5</sup>. Die in der »Ersten Edlen Wahrheit« genannte *Trias* von *Alter, Krankheit und Tod* durchzieht als eigenständige Figur nicht nur den gesamten Pāli-Kanon, sondern hat sich so auch in den verschiedensten Entwicklungen des Buddhismus erhalten. Die Konfrontation mit Alter, Krankheit und Tod stellt den Inhalt der ersten drei jener berühmten »vier Ausfahrten« in der Buddha-Legende dar<sup>6</sup>; Alter, Krankheit und Tod sind die »drei Götterboten«, die den Menschen an seine Vergänglichkeit gemahnen.<sup>7</sup> In der Erzählung von den »vier Ausfahrten« des zukünftigen Buddhas schließt dieser von der Leidhaftigkeit des Alters, der Krankheit und des Todes auf die Leidhaftigkeit der *Geburt*: »Verflucht, wahrlich, sage ich, soll Geburt sein, wo doch an der Geburt das Altern zutage treten muß, die Krankheit zutage treten muß, das Sterben zutage treten muß.«<sup>8</sup> Die Leidhaftigkeit, von der die »Erste Edle Wahrheit« spricht, ist zentral auf die existentiell im Tod kulminierende und mit der Geburt ihren Anfang nehmende *Vergänglichkeit bzw. Sterblichkeit* der menschlichen Existenz bezogen. Wenn also hier der *Trias* von Alter, Krankheit und Tod die *Geburt* vorangestellt ist, dann kann darin zwar auch ein impliziter Hinweis auf die *Wiedergeburt* erblickt werden, doch ist der Wiedergeburtenskreislauf, der *Samsāra*, nicht unmittelbar die Ursache des Leides, sondern nur insofern, als er die unendliche Wiederholung der Leidhaftigkeit des vergänglichen Daseins *an sich* darstellt!

Nun erhebt sich gegen diese These der Einspruch, daß das Dasein ja keineswegs durch und durch »leidvoll« sei und Buddha offensichtlich pessimistisch über die erfreulichen Seiten des Lebens hinweggehe. Dieser Einwand beruht zum einen auf einem Mißverständnis, das aus der einseitigen Übersetzung von »*dukkha*« durch »leidvoll« oder »Leiden« generiert. »*Dukkha*« umfaßt jedoch das gesamte Spektrum *unbefriedigender Existenz*, vom leichtesten Unwohlsein bis hin zum extremen Leid<sup>9</sup>. Zum anderen fungiert »*dukkha*« als ein *terminus technicus* zur Bezeichnung der buddhistischen Deutung der Unheilssituation, die zwar jegliche Leiderfahrung einschließt, aber keineswegs immer von dem im Unheil Lebenden als leidvoll erfahren wird. Drittens schließlich ist die weitverbreitete Übersetzung von »*pañcupādānakkhandhā dukkhā*« (»die fünf Anhaftungs-Gruppen sind ›*dukkha*«) durch »alles Dasein ist leidvoll« definitiv unzutreffend. Die fünf »Gruppen« oder Daseinsfaktoren (*khandhā*)<sup>10</sup> sind an sich nicht unbefriedigend bis leidvoll, sondern

<sup>5</sup> »Das nun, ihr Mönche, ist die Edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens: Es ist dieser Wiedergeburt erzeugende, von Wohlgefallen und Lust begleitete Durst (*tanhā*), der bald hier, bald dort sich ergötzt, das will sagen: der Durst nach Sinnenlust, der Durst nach Werden, der Durst nach Vernichtung [Entwerden].« (ebd.)

<sup>6</sup> Prinz Siddhartha, der zukünftige Buddha, unternimmt nach einem von allem Leid der Welt abgeschirmten Leben in den väterlichen Palästen vier Ausfahrten, auf denen er erstmals einem alten Menschen, einem Kranken, einem Leichenzug und schließlich einem heiter und gelassen wirkenden Asketen begegnet. Bei jeder der drei ersten Ausfahrten fragt er seinen Wagenlenker, ob auch er dem Alter, der Krankheit und dem Tod unterworfen sei und entschließt sich nach der vierten Ausfahrt zu einem religiösen Leben der Suche nach Freiheit von Alter, Krankheit und Tod.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. *Anguttara-Nikāya* III,35 und *Majjhima-Nikāya* 130.

<sup>8</sup> *Dīgha-Nikāya* 14.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu *A. Bareau*, Die Erfahrung des Leidens und der menschlichen Lebensbedingungen im Buddhismus. in: *Concilium* 14 (1978) 348–352.

<sup>10</sup> Diese sind: 1. Körperlichkeit (*rūpa-kkhandha*), 2. Empfindung bzw. Gefühl (*vedanā-kkhandha*), 3. Wahrnehmung (*saññā-kkhandha*), 4. verschiedene Geistesformungen (*sankhāra-kkhandha*) 5. Bewußtsein (*viññāna-kkhandha*).

erst als »Anhaftungs-Gruppen«, d. h. unter dem Aspekt des Hängens an oder positivem wie negativem Fixiertseins auf sie<sup>11</sup>. »Anhaftung« (upâdâna) aber ist die Folge des »Durstes« (tanhâ)<sup>12</sup>, den die »Zweite Edle Wahrheit« dementsprechend als Ursache von »dukkha« nennt. Für sich genommen sind die fünf »khandha« somit zunächst nicht »dukkha«, sondern »anicca«, d. h. vergänglich, und die Trias von Alter, Krankheit und Tod ist die existentiell signifikanteste Erscheinung ihrer Vergänglichkeit. Was vergänglich ist, erweist sich aber als unbefriedigend bis leidvoll («dukkha»), wenn man daran »haftet«, sich also eine bestimmte Intentionalität darauf richtet, d. h. wenn »Durst« da ist. In Majjhima-Nikâya 26 werden das »edle« und das »unedle Streben« einander entgegengestellt: »unedles Streben« sei das Streben nach dem, was der Vergänglichkeit unterliegt, »edles Streben« hingegen sei, »wenn man, obwohl man selbst dem Gesetz von Geburt, Alter, Krankheit und Sterben, von Sorgen und Fehlern unterliegt, das Nachteilige darin erkennt und nach dem strebt, was nicht diesem Gesetz unterliegt, nämlich nach dem höchsten Frieden, nach dem Nirvâna.«<sup>13</sup> Der »Durst« ist nichts anderes als jenes »unedle Streben«. Er ist insofern die Ursache von »dukkha«, die Ursache einer unbefriedigenden bis leidvollen Existenz, als er die Ausrichtung des menschlichen Daseins auf das Vergängliche bezeichnet, die Erwartung der Befriedigung vom Vergänglichen, die dieses nicht zu geben vermag. Der Bildgehalt ist hier durchaus sprechend: die immer nur vorübergehende momentane Stillung des Durstes kann diesen nicht grundsätzlich löschen. Von daher erschließt sich auch der tiefere Sinn der über Geburt, Alter, Krankheit und Tod hinausgehenden Bestimmungen von »dukkha« in der »Ersten Edlen Wahrheit«: »mit Unliebem vereint« und von »Liebem getrennt sein« ist nicht nur im allgemeinen Sinn solcher Erfahrungen »leidvoll«, sondern es geht in diesen Frustrationen letztlich um die grundsätzliche Unfähigkeit des Vergänglichen, die menschliche Sehnsucht zu stillen, um das »nicht erlangen dessen, was man begehrt«!<sup>14</sup> »Anhaftung« aber ist die jeweils konkrete Aktualisierung des »Durstes«, das Festhalten am Vergänglichen bis hin zur Identifikation mit diesem.

Nun gehört es eben auch zu »dukkha« i. S. des *terminus technicus* für die Unheilssituation, daß sie nicht jeder als solche erkennt, d. h. nicht sieht, daß Vergängliches keine letzte Befriedigung zu geben vermag (also nicht »das Nachteilige darin erkennt«). Das Prinzipielle dieser Situation kann jedoch an den Leiderfahrungen im engeren Sinn deutlich werden. Der Tod, in dem die Vergänglichkeit als menschliche Sterblichkeit kulminiert, ist leidvoll für den, der im Tod notwendig verliert, was er festzuhalten trachtet. In dieser Hinsicht zieht Buddha immer wieder die Erfahrung des Todes zur Illustration sei-

<sup>11</sup> Diese Unterscheidung wird explizit in Samyutta-Nikâya XXII, 48 gezogen.

<sup>12</sup> So auch nach dem »paticcasamuppâda«, der zwölfgliedrigen Kette des bedingten Entstehens, wo »Anhaftung« als 9. Glied auf den »Durst« als 8. Glied zurückgeführt wird.

<sup>13</sup> Kurt Schmidt, Buddhas Reden, Berlin 1978, 86.

<sup>14</sup> So erläutert Dîgha-Nikâya 22 diesen letzten Ausdruck: »Was aber ist das Leiden beim Nichterlangen dessen, was man wünscht? Da steigt in den Wiedergeburt unterworfenen Wesen der Wunsch auf: ›Ach, daß wir doch nicht mehr der Wiedergeburt unterworfen wären...‹ Den dem Altern, der Krankheit und dem Sterben... unterworfenen Wesen steigt der Wunsch auf: ›Ach, daß wir doch nicht mehr diesen Dingen unterworfen wären. Daß uns doch diese Dinge nicht mehr bevorstünden!‹ Solches aber läßt sich nicht durch Wünschen erreichen.« Übersetzung aus: Nyanatiloka, Das Wort des Buddha. 4. rev. Aufl., Konstanz 1978, 19.

ner Unheils-Analyse heran.<sup>15</sup> Wäre aber angesichts dieser Analyse nun nicht gerade die Wiedergeburtstheorie ein Ausweg aus dem Leid der Vergänglichkeit, da ja nach ihr nicht nur auf jede Geburt der Tod, sondern auf jeden Tod auch eine neue Geburt folgt, da sie also einen potentiell ewigen Lebensgenuß ermöglichen würde? Für Buddha ist das Gegenteil der Fall. Die Vorstellung bereits unermesslich viele Existenzen hinter sich und potentiell unendlich viele vor sich zu haben, lasse erkennen, daß gerade auch eine *unendlich verlängerte Vergänglichkeit* unbefriedigend ist: »Unausdenkbar ist ein Anfang dieser Daseinsrunde, nicht zu entdecken ist ein Beginn der von Unwissenheit gehemmten und von Begehren gefesselten Wesen, die immer wieder den Samsāra durchwandern. Was glaubt ihr, o Jünger, was ist wohl mehr: der Tränenstrom, den ihr auf dieser langen Daseinsrunde, mit Unerwünschtem vereint und von Erwünschtem getrennt, klagend und weinend vergossen habt oder das Wasser der vier Weltmeere? Lange Zeit hindurch habt ihr den Tod von Vater und Mutter, Sohn und Tochter erfahren, den Verlust von Verwandten und Schätzen, das Unglück der Krankheit. Und dabei habt ihr mehr Tränen vergossen, als sich Wasser in den vier Weltmeeren befindet. So habt ihr durch lange Zeiten hindurch Leiden erfahren, Qualen erfahren, das Unglück der Krankheit erfahren und das Leichenfeld vergrößert, wahrlich genug, um sich von allen Daseinsgebilden abzuwenden, loszulösen und zu befreien!«<sup>16</sup> Es ist die *prinzipielle* Unfähigkeit des Vergänglichen, die menschliche Sehnsucht zu stillen, die gerade durch die Vorstellung einer unendlichen Vergänglichkeit deutlich wird.<sup>17</sup>

Die buddhistische Vorstellung vom Samsāra als einer potentiell ewigen Vergänglichkeit beruht darauf, daß der Buddhismus Vergänglichkeit nicht als eine *akzidentelle Eigenschaft* des Seienden versteht, sondern als dessen *innerste Wesensstruktur*.<sup>18</sup> Es ist ihm undenkbar, daß irgendein Seiendes nicht-vergänglich sein könnte; als ewig Seiendes wäre es ein ewig Vergängliches. Existieren ist Werden und Vergehen: »In der Veränderung nur hat diese Welt Bestand!«<sup>19</sup> Es ist ihm ein mit dem »Durst« einhergehender Grundirrtum, zu glauben, daß nur das Vergehen der Dinge zu »Leiden« führt und alles gut wäre, wenn sie nicht vergingen. Dieser Irrtum hypostasiert ein von der Vergänglichkeit unabhängiges

<sup>15</sup> Vgl. dazu unsere Untersuchung: Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pāli-Buddhismus, München, St. Ottilien 1984.

<sup>16</sup> Samyutta-Nikāya XV,3. Übersetzung aus: *Nyanatiloka*, Das Wort des Buddha. A. a. O., 30.

<sup>17</sup> Eine wenn auch anscheinend vom buddhistischen Umkreis unabhängige literarische Entfaltung dieses Motivs findet sich in *Simone de Beauvoirs* Roman »Alle Menschen sind sterblich«. Der durch einen Zauberspruch unsterblich gewordene Romanheld Prinz Fosca hat, nachdem er über mehrere Jahrhunderte hinweg sich alle erdenklichen Wünsche realisierte, schließlich nur noch den einen sehnlichen Wunsch zu sterben, da ihn nichts mehr befriedigen kann.

<sup>18</sup> *Dharmakīrti* (7. Jhd. n. Chr.) begründet die Wesentlichkeit des Vergehens damit, daß es ursachelos ist. Das Vergehen von »etwas« ist sein Zunichtwerden. Das Nichtsein eines Dinges kann jedoch keine Wirkung sein. Nichtsein zu bewirken ist das gleiche wie nichts wirken. Das Feuer, das das Holz verbrennt, bewirkt nicht dessen Vergehen, sondern vielmehr die Entstehung von Asche. Wenn aber das Vergehen der Dinge ursachelos und daher ihnen wesentlich ist, so vergehen sie ständig. Ist das Vergehen somit von den Dingen nicht verschieden, so ist es, wenn man überhaupt die Kategorien von Identität und Differenz verwenden will, mit ihnen identisch. Vgl. *T. Vetter*, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti (Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 1), Wien 1964, 1–118; hier S. 14 ff.

<sup>19</sup> Sutta-Nipāta 805c, Nyanaponika, Sutta-Nipāta, 2. rev. Aufl., Konstanz 1977, 177.

Wesen der Dinge, das theoretisch auch unvergänglich sein könnte, an dem sich also Vergänglichkeit nur akzidentell vollziehe. Die buddhistische Negation eines der Vergänglichkeit enthobenen Substrats des Vergänglichen führte denn auch bald zu der mit der *Dharma*-Theorie verbundenen Auffassung des permanenten *augenblicklichen* »Todes« aller Dinge, d. h. alles Seiende sei in Wirklichkeit nur ein fortgesetzter Strom von augenblicklich entstehenden und im gleichen Moment wieder vergehenden Daseinspartikeln (Dharmas).<sup>20</sup> Der Mahâyâna-Buddhismus ging über diese Theorie noch hinaus, indem er auch die Vorstellung von nur momentan existierenden Dharmas als einen mit der Vergänglichkeit unvereinbaren Restbestand des Essentialismus ablehnte.<sup>21</sup> So ist das »Vergehen« als das Wesen der »Dinge« (die sich der buddhistischen Philosophie darin abgestuft als immer wesensloser enthüllten) das, was sie selbst dann noch für das menschliche Streben nach dem, was nicht dem Gesetz der Vergänglichkeit unterliegt, unbefriedigend macht, wenn sie sich unendlich erstrecken. Insofern ist für Buddha das Streben nach besserer Wiedergeburt für sich genommen von vornherein kein Schritt zur Erlösung von »dukkha«, sondern ein Verbleiben in der »Anhaftung«.<sup>22</sup>

Das »edle Streben«, also das Erlösungsstreben, muß vielmehr bewußt auf das gerichtet werden, was nicht vergänglich ist, das Nirvâna, das häufig auch als das »*Todlose*« (amata) bezeichnet wird. Die buddhistische Reinkarnationsvorstellung unterstützt somit die Auffassung, daß eine Existenzweise, deren Intentionalität so auf Vergängliches gerichtet ist, daß sie von diesem letzte Befriedigung erwartet, grundsätzlich unbefriedigend und leidvoll ist. Die im Rahmen der Wiedergeburtstheorie gegebene Möglichkeit ewiger Verlängerung des Lebens wäre weder eine Lösung der existentiellen Problematik der Sterblichkeit, noch eine wirkliche Transzendierung der Vergänglichkeit, ohne die für den Buddhismus auch ersteres nicht möglich ist. *Hinsichtlich dieses Aspekts* der Analyse der Unheilssituation ist die Wiedergeburtstheorie für den Buddhismus eine wichtige, da erhellende, *Denkbewegung*. Von dieser Denkbewegung sollte die Diskussion der buddhistischen Unheilsanalyse im christlich-buddhistischen Dialog nicht absehen, aber die Frage der Gültigkeit dieser Analyse selbst ist nicht prinzipiell abhängig von der Frage, ob es denn nun wirklich Reinkarnation gibt. Sich auf dieses Gleis zu begeben würde bedeuten, den eigentlichen Kern des buddhistischen Anliegens zu verfehlen!<sup>23</sup>

<sup>20</sup> *Buddhaghosa* bezieht dies in seinem großen Kompendium theravädischer Dogmatik »*Visuddhi Magga*« deutlich auf die Todesproblematik: »Im höchsten Sinne (paramatthato) haben die Wesen nur einen sehr kurzen Augenblick zu leben, nur solange wie ein Bewußtseinsmoment dauert. Gleichwie das Wagenrad beim Rollen wie beim Stillstehen sich jedesmal bloß auf einem einzigen Punkt der Peripherie befindet: genau so währt das Leben der Wesen nur für die Dauer eines einzigen Bewußtseinsmomentes. Sobald dieser Bewußtseinsmoment erloschen ist, gilt auch das Wesen als erloschen.« (*Nyanatiloka*, *Der Weg zur Reinheit*, Konstanz<sup>3</sup> 1975, 278).

<sup>21</sup> Nach dem Mahâyâna-Philosophen *Nâgârjuna* kann Vergänglichkeit weder als Vorgang an einem für sich seienden, der Vergänglichkeit enthobenen Wesen konsequent gedacht werden, noch auch ohne ein solches, was für ihn einer der Aufweise der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer adäquaten Wirklichkeitserfassung durch das notwendig mit solchen Unterscheidungen arbeitende begriffliche Denken ist.

<sup>22</sup> Anders verhält es sich, wenn grundsätzlich die Befreiung erstrebt, diese jedoch im momentanen Leben nicht erreicht wird. Unter dem, wenn auch auf ein entferntes Ziel gerichteten, aber dennoch bewußt in Angriff genommenen Erlösungsstreben, kann sich die geistige Entwicklung auf das Ziel hin über mehrere Wiedergeburten erstrecken.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung *G. Rothermundts* mit dem positivistischen, neo-buddhistischen Ansatz *K. N. Jayatillekes* (*G. Rothermundt*, *Buddhismus für die moderne Welt*, Stuttgart 1979). Zu Recht fragt *Ro-*

In diesem Sinne optiert der buddhistische Philosoph *Keiji Nishitani* dafür, daß ihrem konkreten Inhalt nach »... die Vorstellung von *samsâra*, von Geburt-und-Tod als dem Kreislauf der Wiedergeburten, › mythologischen ‹ Charakters« sei und »daher ohne weiteres als eine vorwissenschaftliche Illusion abgetan werden« könne.<sup>24</sup> Unverzichtbar aber sei, was die Vorstellung des Samsâra an existentieller Einsicht vermitteln: »das Offenbarwerden des Wesens von Endlichkeit *als* Endlichkeit«, das nur in der Form »unendlicher Endlichkeit« ausgesagt werden könne. Wenn Endlichkeit nicht in diesem Sinne *wesentlich* gedacht werde, wenn »mit dem Schwinden meines Lebens auch der Tod entschwinde«, werde die Endlichkeit nicht als durchgängiger Grundzug menschlicher Existenz erfaßt und damit »jeder Weg zum Transzendieren von Geburt-und-Tod und jeder Zugang zu *dem* Ort, der jenseits von Geburt-und-Tod liegt, versperrt.«<sup>25</sup> Ein solches Verständnis des Samsâra nötigt freilich das Christentum, sein Verständnis des »ewigen Lebens« gegenüber dem Buddhismus zu präzisieren, da es in der Gefahr steht, diesem im Sinne der »unendlichen Endlichkeit« weder als erstrebenswertes, noch als eigentlich transzendentes Heilsziel zu erscheinen, und im Sinne eines »ewig Seienden« bestenfalls als schlechte Philosophie zu gelten.

Das »Todlose«, von dem Buddha beanspruchte, es in seiner Erleuchtung erlangt zu haben, ist die *Befreiung vom Samsâra*. Dies beinhaltet einen doppelten Aspekt. Erstens ist es die *Freiheit von »dukkha«*, d. h. der »Durst«, der zur Anhaftung am Vergänglichen führt, ist erloschen, und damit ist die Existenz des so Freigewordenen nicht länger unbefriedigend und leidvoll: »... der Durst, der zu Wiedergeburt führt, schwindet dahin, und damit schwinden auch die körperlichen und seelischen Nöte und Bedrängnisse. Körperlich und seelisch fühlt er sich wohl.«<sup>26</sup> Zweitens aber ist er, da der »Durst« nicht nur Ursache von »dukkha, sondern auch Ursache der Wiedergeburt ist, *frei vom Zwang neuer Wiedergeburt*. Er ist dem Gesetz der Vergänglichkeit, dem Unterworfensein unter den Tod, entronnen. So steht in der buddhistischen Analyse der Unheilssituation der Samsâra

---

*thermundt*, ob nicht *Jayatillekes* Verständnis der Wiedergeburtstheorie als einer wissenschaftlich verifizierbaren und nur so akzeptablen Aussage »die Absicht der Buddha-Lehre vom Ansatz her verfehlt« (ebd. 60), und kann sich dazu unter anderem auf die Meinung des Buddhisten *M. Wickramasinghe* stützen, der »den › Versuch, die Wahrheit der buddhistischen Wiedergeburtstheorie durch empirische Evidenz zu beweisen ‹ für › eine aus dem Westen entlehnte Idee.« hält (ebd. 155 Anm. 75). Und konsequent postuliert daher *Rothermundt* für den Dialog: »die Kritik an Jayatilleke kann sich nicht auf den Einspruch gegen das behauptete Faktum der Reinkarnation konzentrieren. ... Der rationale Gegenbeweis würde den Wiedergeburtsglauben nicht weniger verfehlen als der Versuch Jayatillekes« (ebd. 64).

Zur wissenschaftstheoretischen Problematik der Frage einer »Beweisbarkeit« von Reinkarnation vgl. die vorzügliche Zusammenstellung der relevanten Gesichtspunkte bei: *L. de Silva*, *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought*, Colombo 1968.

<sup>24</sup> *K. Nishitani*, Was ist Religion? Frankfurt a. M. 1982, 271 f.

<sup>25</sup> Ebd. 268.

<sup>26</sup> *Majjhima-Nikâya* 149 (*K. Schmidt*, *Buddhas Reden*, A. a. O., 321. Vgl. auch *Majjhima-Nikâya* 38: »Anschaulich ist diese Lehre, sie wirkt *nicht erst nach dem Tode*, sie lädt zum Schauen ein. ...« (ebd. 131), und *Majjhima-Nikâya* 63: »... auf jeden Fall gibt es Geburt, Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung, deren Überwindung *schon in diesem Leben* ich lehre« (ebd. 193). Zwar hat auch der Erleuchtete noch Alter, Krankheit und Tod zu gewärtigen, doch erlebt er sie nicht mehr in jener unbefriedigenden und leidvollen Weise, da seine Sehnsucht gestillt und der höchste Frieden gefunden ist (vgl. *Samyutta-Nikâya* III,3).



für die Abgrenzung des Heils von jenen zwei Kennzeichen des Unheils: dem Eingebundensein in das Vergängliche und dem unbefriedigenden wie leidvollen Charakter einer auf das Vergängliche gerichteten Existenz.

### 3. *Samsâra und »anattâ«: der buddhistische Heilspragmatismus*

Nicht alle Buddhisten vertreten den Standpunkt *Nishitanis*, der die Wiedergeburtstheorie entmythologisiert sehen will. Nicht nur der bereits erwähnte *Jayatilleke* (vgl. oben Anm. 23) hat für eine positive Beweispflicht und -möglichkeit optiert, sein Schüler *G. Dharmasiri* hat die Argumentation positivistischer Religionskritik soweit aufgegriffen, daß er vertritt, der Buddhismus sei eine sinnvolle, da falsifizierbare Religion, denn durch eine Widerlegung der Reinkarnationstheorie sei er als Erlösungsreligion falsifiziert.<sup>27</sup> Diesem Ansatz ist durch den buddhistischen Philosophen *A. D. P. Kalansuriya* heftig widersprochen worden, da die aus dem westlichen Wissenschaftsbegriff entlehnten Kriterien dem ethisch-religiösen Kontext buddhistischer Aussagen, in dem diese einen jenseits der Verifikationsfrage liegenden Sinn besäßen, nicht gerecht werde.<sup>28</sup> Nach *Kalansuriya* ist die im buddhistischen Kontext intendierte Wahrheit keine korrespondenztheoretische<sup>29</sup>, sondern die einer existentiellen Anleitung (»It guides one to act . . .«<sup>30</sup>). Auch *Nishitani*, der es angesichts seines Entmythologisierungsvorschlages nicht versäumt, auf Bultmann zu verweisen, nimmt dafür jedoch primär eine Kontinuität mit der buddhistischen Tradition in Anspruch: »Die Triebkraft einer derartigen Entmythologisierung wirkt in der gesamten Geschichte des Buddhismus . . . Sie war schon in seinem Beginn als Religion enthalten. Und darin liegt wohl die Einzigartigkeit des Buddhismus, durch die er sich von allen Religionen unterscheidet.«<sup>31</sup> Worauf der Theravâda-Buddhist *Kalansuriya* und der Mahâyâna-Buddhist *Nishitani* gleichermaßen rekurrieren, ist die existentielle, *heilspragmatische Tendenz* der buddhistischen Lehre, von der Buddha selbst sagt: »Nicht erklärt habe ich, ob die Welt ewig oder nicht ewig, begrenzt oder unbegrenzt ist, ob Seele und Leib dasselbe oder verschieden sind, ob ein Vollendeter nach dem Tod lebt oder nicht. Ich habe es deshalb nicht erklärt, weil dies nicht zum Heile beiträgt, nicht einen reinen Wandel begründet, nicht zum Aufhören, nicht zur Beruhigung, nicht zu hohem Wissen,

<sup>27</sup> Vgl. *G. Dharmasiri*, *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, Colombo 1974, 211. *Dharmasiri* versäumt jedoch zu sagen, wie eine solche Widerlegung aussehen müßte. Solange aber fraglich ist — und aus guten Gründen fraglich bleiben muß —, ob diese über rein logische Argumente hinaus überhaupt empirisch möglich sein kann, ist auch der Anspruch auf ihre Sinnhaftigkeit durch Falsifizierbarkeit ungerechtfertigt.

<sup>28</sup> Vgl. *A. D. P. Kalansuriya*, *Philosophical Reflections on Modern Empirico-Buddhist Claims in: Dialogue (NS)*, vol. III (1976) 6—11.

<sup>29</sup> » . . . Buddhism does not find truth in the agreement of one's statements with the objective fact or defines truth in terms of correspondence with fact. Basically, not touching on similar epistemological issues, truth was found to be logically connected with ethically designed *majjhimâ patipadâ*. The concept of truth is not epistemological but basically ethical or moral or religious.« ( *A. D. P. Kalansuriya*, *Ethico-Religious Nature of the Conceptual Framework of Buddhism*, in: *Dialogue (NS)*, vol. IV (1977) 51—60; hier S. 55).

<sup>30</sup> Ebd. 59.

<sup>31</sup> *K. Nishitani*, *Was ist Religion?*, A. a. O., 273.

nicht zum Erwachen, nicht zum Nirvâna führt. Dagegen habe ich erklärt, was das Leid ist, woraus das Leid entspringt, wie das Leid aufhört und auf welchem Weg das Leid zum Aufhören gebracht wird. Ich habe das deshalb erklärt, weil es zum Heile beiträgt, einen reinen Wandel begründet, zum Abwenden (usw.) . . . zum Nirvâna führt. Darum lasset das, was ich nicht erklärt habe, unerklärt sein und haltet euch an das, was ich erklärt habe.«<sup>32</sup>

Die heilspragmatische Tendenz der buddhistischen Lehre vermag einiges Licht in die schier endlose Diskussion zu bringen, wie sich im Buddhismus die Lehre von der *Wiedergeburt* (samsâra) mit der Lehre von der *Ich-Losigkeit* (anattâ; wörtlich: »Nicht-Ich« oder »Nicht der Âtman«) vertrage. Halten wir zunächst nochmals fest, was die Stützpfiler der buddhistischen Unheilsanalyse sind: Alle Dinge sind vergänglich (anicca) und als solche nicht in der Lage, die menschliche Sehnsucht nach dem »Todlosen«, dem wahrhaft Nicht-Vergänglichen, zu befriedigen. Insofern ist das, was vergänglich ist, unbefriedigend und leidvoll (dukkha). Zur Befreiung von »dukkha« muß das auf Vergängliches gerichtete Streben, der »Durst« (tanhâ), grundsätzlich und in seiner Konkretion als »Anhaftung« (upâdâna) aufgegeben werden. Die erste Voraussetzung dazu ist, daß das Vergängliche wirklich als solches erkannt und seine Realität nicht verdrängt wird. Die Wiedergeburtstheorie zeigt, daß die Hoffnung auf die nächste Geburt nichts anderes als eine Form der Todesverdrängung ist, da selbst unendlich viele Wiedergeburten keine Transzendierung des Vergänglichen und keine Lösung der existentiellen Todesproblematik wären.

Die »Anhaftung« am Vergänglichen trägt zunächst begehrliehen, *possessiven* Charakter: man will es haben und festhalten. Ihre stärkste Form jedoch ist nach buddhistischer Auffassung die *Identifikation* mit dem Vergänglichen, d. h. es als sein »Ich« anzusehen. Daraus zieht Buddha den Schluß, daß zur Erlangung der Erlösung von »dukkha«, zur Verwirklichung echter Transzendenz, zum Finden des »Todlosen«, nichts mehr possessiv (»das gehört mir«) und identifikativ (»das bin ich«) betrachtet werden darf. Die »Anhaftung« an den fünf Daseinsfaktoren (»khandhas«, vgl. oben Anm. 10) ist dann überwunden, wenn sie nicht mehr als das »Ich« oder als dem »Ich« gehörend angesehen werden. Dies ist der Grundgedanke der »Nicht-Ich«-Lehre (anattâ).<sup>33</sup>

Wird, wie in der mit der upanishadischen Wiedergeburtstheorie eng verbundenen *Brahman-Âtman-Lehre*, das »Ich« (Âtman) mit dem die Welt durchdringenden Göttlichen (Brahman) als dem Ewigen identifiziert, so ist nach buddhistischer Auffassung die Konsequenz unvermeidlich, ein unvergängliches Wesen ins Vergängliche hineinzuprojezieren oder aus diesem herauszudestillieren. In beiden Fällen wird gemäß der buddhistischen Kritik die Einsicht in die Allvergänglichkeit verstellt bzw. verdrängt. Es komme nicht zur

<sup>32</sup> Majjhima-Nikâya 63 (K. Schmidt, Buddhas Reden, A. a. O., 193 f.). Es handelt sich hier um ein Zitat aus dem Sutta, das das berühmte Pfeilgleichnis enthält: Ein von einem vergifteten Pfeil getroffener Mann würde, wenn ein kundiger Arzt zur Stelle ist, zu diesem nicht sagen, er lasse sich den Pfeil nicht eher entfernen, als bis er ihm erkläre, wer den Pfeil abgeschossen habe, mit welcher Art Bogen, von welcher Sehne usw.

<sup>33</sup> Vgl. auch das in Majjhima-Nikâya 22 gegebene Beispiel: »Was meint ihr: wenn in diesem Jetahain ein Mann Reisig und Blätter zusammenkehrt, verbrennt oder sonst etwas damit macht, würdet ihr dann denken: Uns kehrt er zusammen, uns verbrennt er, mit uns macht er sonst etwas?« — »Nein, Herr, denn das sind ja nicht wir, das gehört nicht uns.« — »Ebenso, gebt das auf, was nicht euer ist! Das Aufgeben wird euch für lange Zeit zum Heil und Glück gereichen.« (K. Schmidt, Buddhas Reden, A. a. O., 77).

Befreiung von der in der »Ich«-Identifikation gipfelnden Anhaftung und folglich auch nicht zur Befreiung von »dukkha«: »Wer am Unerfreulichen haftet, dem Unerfreulichen unterliegt, dem Unerfreulichen zugetan ist, indem er denkt: Dies ist mein, ich bin dies, dies ist mein Ich (bzw. der 'Âtman'; Anm. v. uns), kann der wohl das Unerfreuliche oder das Übel richtig erkennen, kann er das Übel ringsum von sich fernhalten?« . . . »Nein, wie wäre dies möglich!«<sup>34</sup>. So sagt Buddha, er kenne keine Form des »Ich-Glaubens«, aus dem nicht letztlich Leid resultiere, und die Theorie »die Welt und das Ich sind ein und dasselbe, nach dem Tod werde ich beständig, ewig, immerwährend und unvergänglich sein und immer als derselbe fortleben« ist ihm »eine ganz und gar närrische Lehre.«<sup>35</sup> Buddha beabsichtigt jedoch *nicht*, eine *metaphysische Gegentheorie* zur Brahman-Âtman-Lehre aufzustellen, was ihn unweigerlich auf die Seite der Materialisten und Nihilisten seiner Zeit stellen würde und von ihm explizit zurückgewiesen wird.<sup>36</sup> Die Grundstruktur seiner Nicht-Ich-Lehre ist nicht die einer anthropologischen oder metaphysischen Theorie, sondern liegt in ihrer heilspragmatischen Funktion: Wer sich darin übe, die fünf »khandhas« nicht als sein »Ich«, nicht als diesem gehörend und nicht als den Âtman anzusehen, wende sich von diesen ab. »Indem er sich abwendet, verlangt er nicht mehr danach. Verlangt er nicht mehr danach, dann wird er frei; ist er frei geworden, so wird er sich der Befreiung bewußt. Er weiß dann, daß ihm keine Geburt mehr bevorsteht. . . .«<sup>37</sup>

Unter dem heilspragmatischen Aspekt der buddhistischen Lehre zeigt sich also eine deutliche *existentielle Kohärenz* von Samsâra- und Anattâ-Lehre: beide dienen der »Abwendung«, der *Befreiung von »Anhaftung«*! Aber aus ihren impliziten deskriptiven Elementen erwachsen gerade dem heilspragmatischen Ziel Gefahren. Innerhalb der Wiedergeburtstheorie tendieren sie zur Annahme eines die *Wiedergeburten durchlaufenden ewigen Ichs*<sup>36</sup> und innerhalb der Anattâ-Lehre zu einem *materialistischen Nihilismus*.<sup>39</sup> Diese beiden Tendenzen sind nicht nur je für sich der heilspragmatischen Intention gegenläufig, sondern auch untereinander widersprüchlich. Gerade jene Konstellation aber hat den

<sup>34</sup> Majjhima-Nikâya 35 (ebd. 115).

<sup>35</sup> Majjhima-Nikâya 22 (ebd. 75 f.).

<sup>36</sup> »Weil ich dies sage und erkläre beschuldigen mich manche Samanas und Brahmanen fälschlich, lügenhaft und unwahr, ich sei ein Nihilist, ich lehre die Zerstörung, die Vernichtung, die Nichtexistenz des wahren Wesens. Dessen, was ich *nicht* lehre, beschuldigen mich manche Samanas und Brahmanen fälschlich, lügenhaft und unwahr. Nach wie vor lehre ich nur, was Leiden oder Übel ist, und wie es aufhört.« Majjhima-Nikâya 22 (ebd. 77).

<sup>37</sup> Ebd. 76; vgl. auch die Formulierung in Majjhima-Nikâya 35, wo an die »anattâ«-Lehre angeschlossen wird: »Ein so frei gewordener Bhikkhu verehrt den Vollendeten, indem er sagt: Erwacht ist der Vollendete, zur *Erwachung* verkündet er die Lehre. . . . hinübergekommen ist der Vollendete, *zum Hinüberkommen* verkündet er die Lehre. . . .« (ebd. 117).

<sup>38</sup> Vgl. dazu Dîgha-Nikâya I,1, 30f., wo die Wiedergeburtstheorie und die meditativ gewonnene Einsicht in vorangegangene Geburten ausdrücklich als Gründe genannt werden, die zu der abgelehnten Theorie eines ewigen Selbst führen könnten.

<sup>39</sup> Vgl. Majjhima-Nikâya 22: » . . . es hat z. B. jemand den Glauben: Die Welt und ich sind ein und dasselbe, nach dem Tode werde ich beständig, ewig, immerwährend und unvergänglich sein und immer als derselbe fortleben. Der hört die Lehre des Vollendeten oder eines seiner Jünger von der Entwurzelung aller Vorliebe und Neigung für Theorien aller Art, . . . vom Nirvâna. Dann denkt er: Ach, ich soll zerstört und vernichtet werden, ich soll nicht existieren! So trauert er und klagt, schlägt sich an die Brust und verzweifelt.«

Buddhismus zu reflektiven Anstrengungen geführt, die vielleicht seine philosophisch tiefsten und fruchtbarsten, sicherlich aber auch provokantesten genannt zu werden verdienen.

Der Buddhismus bezieht die Tendenzen zu *Eternalismus* und *Nihilismus* auf den »Durst« selbst als ihre Wurzel zurück.<sup>40</sup> Die in der »Zweiten Edlen Wahrheit« gegebenen Bestimmungen »Durst nach Werden« und »Durst nach Vernichtung« (vgl. oben Anm. 5) zeigen eine positive und negative Weise der Fixierung auf das Vergängliche an. Die auf das Vergängliche gerichtete Intentionalität will erhalten, was ihr angenehm, und beseitigen, was ihr unangenehm ist.<sup>41</sup> Im Bild, das der »dürstende« Mensch sich von der Wirklichkeit entwirft, schlägt nun die eine oder andere Tendenz durch. Die »Anhaftung« des Eternalisten verkennt die Realität der Allvergänglichkeit und schafft sich das gedankliche Trugbild eines unvergänglichen Seienden<sup>42</sup>, während die »Anhaftung« des Nihilisten zwar die Allvergänglichkeit sieht, nicht aber die reale Erlösungsmöglichkeit.<sup>43</sup> Die buddhistische Ablehnung beider Theorien gründet darin, daß sie beide den Charakter der Erlösung metaphysisch zu bestimmen suchen, dadurch aber am Entscheidenden, der »Nicht-Anhaftung«, vorbeisehen.<sup>44</sup> So sind beide Theorien im Sinne der heilspragmatischen buddhistischen Intention nicht in der Lage zur existentiellen Verwirklichung echter Transzendenz zu führen.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu das Brahmanjāla-Sutta (Dīgha-Nikāya I): »Was diejenigen betrifft, die so und so denken, so ist ihr Glaube bloße (Äußerung) des Gefühles urteilsloser Blinder, eine erregte Gebärde unruhigen Verlangens solcher, die sich vom begehrenden Interesse [tanhā = »Durst«; Anm. v. uns] (an der Welt des Empirischen) leiten lassen.« (R. O. Franke, *Dīghanikāya*, Göttingen 1913, 41 ff.).

<sup>41</sup> Vgl. dazu auch die Formulierung in der »Ersten Edlen Wahrheit« (oben Anm. 4): »mit Unliebem vereint zu sein, ist leidvoll, von Liebem getrennt zu sein, ist leidvoll«.

<sup>42</sup> Vgl. zu dieser Kritik Buddhas am Eternalismus DN II,34 ff. (R. O. Franke, *Dīghanikāya*, A. a. O., 62 ff.).

<sup>43</sup> Vgl. Itivuttaka 43: »Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes, Ungestaltetes. Wenn es, ihr Jünger, dieses Ungeborene, Ungewordene, Unerschaffene, Ungestaltete nicht gäbe, so wäre hier ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Erschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. . . . Das Geborene, Gewordene, Entstandene, Geschaffene, Gestaltete, Unbeständige, aus Alter und Tod Gebildete, das Nest des Siechtums, das Gebrechliche, aus dem Strom der Nahrung Entsprungene: es reicht nicht hin, um daran Wohlgefallen zu finden. Der Ausweg aus ihm ist der Friede, das dem Sinnen Unzugängliche. Beständige, die ungeborene, unentstandene Stätte, frei von Kummer und Leidenschaft, die Aufhebung der Leidenserscheinungen, das selige Zurruhekommen der Prozesse.« (Itivuttaka, übers. v. K. Seidenstücker, ohne Ort u. Datum, 27).

<sup>44</sup> Vgl. Itivuttaka 49: »Unter Göttern und Menschen, ihr Jünger, die von zwei irrigen Ansichten besessen sind, bleiben die einen unten hängen, die anderen laufen (am Ziel) vorbei, aber die Augen haben, die sehen. Und wie, ihr Jünger, bleiben die einen unten hängen? Götter und Menschen, ihr Jünger, haben Freude am Werden, sind des Werdens froh, sind durch das Werden ergötzt; wenn ihnen die Lehre zur Aufhebung des Werdens verkündet wird, so schnell ihr Geist nicht empor, wird nicht ruhig, nicht fest, nicht geneigt. So nun, ihr Jünger, bleiben die einen unten hängen. Und wie, ihr Jünger, laufen die andern (am Ziel) vorbei? Einige nun, die im Gegenteil über eben das Werden niedergeschlagen sind, Unbehagen darüber empfinden, von Abneigung dagegen erfüllt sind, haben ihr Wohlgefallen an der Vernichtung. Da nun, wie sie sagen, dies Ziel darin besteht, daß man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes ausgerottet, vernichtet wird, jenseits des Todes nicht mehr ist, so wännen sie: »Dies ist das Friedvolle, dies das Hoherhabene, dies das Gewisse.« So nun, ihr Jünger, laufen die anderen (am Ziel) vorbei. Und wie, ihr Jünger, sehen die, die Augen haben? In diesem Falle sieht ein Jünger das Gewordene als Gewordenes an, und indem er das Gewordene als Gewordenes ansieht, ist er auf dem Weg begriffen, die Lust am Gewordenen zu verlieren, sich von ihm abzuwenden, es zur Aufhebung zu bringen. So nun, ihr Jünger, sehen die, die Augen haben.« (ebd. 31. Entsprechend der buddhistischen Formel, daß alles, was geworden ist, vergeht, steht das »Gewordene« immer auch für das »Vergängliche«.)

Mit der Ablehnung dieser Positionen aber verschärfen sich zwei Fragen: 1. *Wer oder was wird dann überhaupt wiedergeboren?* 2. *Was ist mit dem »Vollendeten«, der den Sam-sâra transzendiert hat, nach seinem Tod?* Buddha lehnte es ab, die erste Frage direkt zu beantworten. In Majjhima-Nikâya 109 antwortet er auf die Frage, wen die karmischen Wirkungen treffen, wenn doch nichts als das »Ich« anzusehen sei, mit dem stereotypen Hinweis, er habe gelehrt, nichts als das »Ich« zu betrachten und dadurch die Freiheit von »dukkha« zu erlangen. In Majjhima-Nikâya 38 antwortet er auf die Frage, ob das Bewußtsein das sei, was wiedergeboren werde, mit dem Hinweis auf den kontingenten (bedingt entstandenen) und somit vergänglichen Charakter des Bewußtseins. Selbst die von der Lehre vermittelte Erkenntnis dürfe nicht als Besitz angesehen und festgehalten, also zum Gegenstand der »Anhaftung« gemacht werden. Diese »Antworten« Buddhas auf die erste Frage bewegen sich somit in den von seinem Heilspragmatismus gezogenen Grenzen: »... lasset das, was ich nicht erklärt habe, unerklärt sein und haltet euch an das, was ich erklärt habe.« Wenn man erkenne, worum es in seiner Lehre gehe, so fragt Buddha seine Jünger zurück, »... möchtet ihr da noch in die Vergangenheit zurückforschen, ob ihr in vergangenen Zeiten wart oder nicht wart, was ihr in vergangenen Zeiten wart, wie ihr wart, was ihr wart, nachdem ihr vorher was gewesen wart? ... Oder möchtet ihr noch in die Zukunft hinein forschen, ob ihr künftig sein werdet oder nicht sein werdet, was ihr sein werdet, wie ihr sein werdet, nachdem ihr vorher was gewesen wart? ... Oder möchtet ihr noch für die Gegenwart über euch selbst fragen, ob ihr seid oder nicht seid, was ihr seid, wie ihr seid, woher dieses euer Wesen gekommen sei und wohin es einst gehen werde?« Auf all diese Fragen antworten die Jünger im Sinne ihres Meisters mit »Nein!«<sup>45</sup>

In der Entwicklung buddhistischer Philosophie ist auf der Basis dieser Position das Problem weiter vertieft worden. Auf die Frage, wer wiedergeboren werde, gibt das Milindapañña<sup>46</sup> die Antwort: »Weder derselbe noch ein anderer« und erläutert dies damit, daß man so auch auf die Frage antworten müsse, ob der alte Mensch noch derselbe sei, der er als Kind oder Erwachsener war. Durch weitere Beispiele (eine Flamme, die die ganze Nacht hindurchbrennt; Milch, die zu Dickmilch, Butter und schließlich Butteröl wird) wird die Frage auf das grundsätzliche Problem der Bestimmung von *Identität* und *Kontinuität* in fließenden Prozessen zurückgeführt.<sup>47</sup> An diese Problemstellung aber knüpft der Mahâyâna-Philosoph *Nâgârjuna* (2. Jhd. n. Chr.) an, der hierin eine — durchaus an *Kants* Entdeckung der Antinomien erinnernde — grundsätzliche Aporetik des begrifflichen Denkens erblickt. Bewegungsprozesse, wie sie nun einmal das entscheidende Merkmal der Vergänglichkeit sind, entziehen sich bei genauerer Analyse einer begrifflich stringenten Erklärung. Die Statik von Identität und Differenz vermag einen Bewegungsprozeß nur zu zerstückeln, aber nicht adäquat und logisch widerspruchsfrei zu beschreiben.

<sup>45</sup> Majjhima-Nikâya 38 (K. Schmidt, Buddhas Reden, A. a. O., 131).

<sup>46</sup> Ein Werk, dessen älteste Teile nach H. Bechert ins zweite vorchristliche Jahrhundert zu datieren sind, und das ursprünglich der Sarvâstivâda- oder auch der Dharmagupta-Schule zuzuordnen ist, jedoch in der Theravâda-Schule zu hohem, semikanonischem Ansehen gelangt ist (vgl. dazu die Einleitung von H. Bechert in der deutschen Ausgabe: *Nyanaponika* [Hg], Milindapañña. Die Fragen des Königs Milinda, Interlaken 1985).

<sup>47</sup> Vgl. ebd. 65f.

Weder der Anfang einer Bewegung ist exakt bestimmbar<sup>48</sup>, noch ihre strukturelle Qualität.<sup>49</sup> Nun aber schlägt *Nāgārjuna* den entscheidenden Bogen zur buddhistischen Ausgangsproblematik: Wenn die abgelehnten Theorien als Ausdruck des »Durstes« angesehen werden und die Fragen, auf die diese antworten, nicht zum Heil führen und, wie sich schon andeutete, gar nicht erst gestellt werden sollen, dann muß im Sinne der heilspragmatischen Intention der buddhistischen Lehre von dieser selbst das aufgehoben werden, was diese Fragen immer wieder hervorbringt und somit zu den abgelehnten Antworten führt! Was auf existentieller Ebene der »Durst nach Werden« und der »Durst nach Vernichtung« ist, findet auf der damit untrennbar verbundenen Ebene des Denkens seinen Ausdruck in den Kategorien von Identität und Differenz, bzw. Sein und Nichts. Ist deren grundsätzliche Inadäquatheit hinsichtlich der Wirklichkeit bzw. Vergänglichkeit erwiesen, so sind auch die sich aus ihnen konstituierenden Fragen und Antworten als von vornherein notwendig abwegig erledigt. Da aber jedes Reden, auch die buddhistische Lehre, unvermeidbar mit solchen begrifflichen Unterscheidungen operiert, ist letztlich nur noch jenes Reden »adäquat«, das zu deren Überwindung im Sinne der Überwindung von begrifflicher wie existentieller »Anhaftung« führt: das heilspragmatische Reden der buddhistischen Lehre, die sich zur *Verwirklichung ihrer Intention* schließlich selbst aufheben muß!<sup>50</sup> Auch die letzte religiöse Grundunterscheidung von Unheil und Heil, Samsāra

<sup>48</sup> Dieses Problem stellt sich sowohl in zeitlicher, als auch in kausaler Hinsicht: Die *aktuelle* Bewegung beginnt nicht in der Zukunft, weil sie so noch nicht da wäre, nicht in der Vergangenheit, weil die vergangene Bewegung bereits vorbei ist, nicht in der Gegenwart, da sie als solche schon da ist (vgl. dazu *Mūlamadhyamakakārikās* [abk. MK], 2; in engl. Übers. bei *F. Streng*, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville, New York 1967, 183–220). Gäbe es zwischen der Ursache einer Bewegung und dieser (als ihrer Wirkung) etwas Identisches, dann wäre das Identische selbst dem Ursache-Wirkungs-Verhältnis entzogen und müßte auf seine Ursachen hin befragt werden, was auf einen infiniten Regress hinausläufe. Wäre zwischen Ursache und Wirkung nichts Identisches, dann würde eine bestimmte Ursache jegliche Wirkung hervorbringen, was nicht der Fall ist (vgl. MK 1,12; 4,6 u. 7,19).

<sup>49</sup> Um Bewegung zu denken, werden Begegnung und Bewegtes vorausgesetzt und unterschieden. Eines läßt sich jedoch nicht ohne das andere bestimmen, und beide können weder als identisch noch als verschieden gedacht werden. Als verschieden gedacht, ergäbe sich eine vom Bewegten unabhängige Bewegung und ein von der Bewegung unabhängiges Bewegtes, als identisch gedacht, würde die Aussage, daß sich etwas bewegt, zu einem analytischen, tautologischen Urteil, das synthetisch-empirisch untauglich wäre (vgl. MK 2 u. 5). Eine logische Priorität von Bewegung und Bewegtem läßt sich nicht festlegen. Sie bleiben in ihrer Bestimmung relativ voneinander abhängig. Eine Rückführung beider auf ein Drittes gerät vor das Ursache-Wirkungs-Problem (vgl. MK 10,10).

<sup>50</sup> Hierin liegt u. E. der Sinn, in dem *Nāgārjuna* von einer »doppelten Wahrheit« spricht. Während die »Wahrheit im höchsten Sinn« (*paramārtha-satya*) der eigentlichen Realität der Befreiung entspricht (d. h. sowohl der Realität des Befreiten, als auch der Realität an sich, die erst von diesem wirklich erfaßt wird, wobei jedoch diese hier gemachte begriffliche Distinktion die Realität schon wieder verfehlt), aber begrifflich nicht faßbar ist, ist die »relative Wahrheit« (*samvrti-satya*), die notwendig mit an sich unzulänglichen begrifflichen Unterscheidungen arbeitet, dennoch eine Form der »Wahrheit«, wenn sie zur Realisation (Erkenntnis und Verwirklichung in untrennbarer Einheit) der »höchsten Wahrheit« hinzuführen vermag. Das Konzept der »doppelten Wahrheit« bei *Nāgārjuna* liegt im allgemeinen Trend des buddhistischen Heilspragmatismus der im Mahāyāna unter dem Stichwort des »geschickten Mittels« (*upāyakaushalya*) reflektiert ist, d. h. die Geschicklichkeit dessen, der die Lehre verkündet, mit an sich falschen Begriffen (die jedoch eben der begrifflichen Verhaftung des Unerlösten entsprechen) den Angesprochenen zur Befreiung zu führen (vgl. dazu die vorzügliche Untersuchung von *M. Pye*, *Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism*, London 1978, sowie: *A. L. Herman*, *An Introduction to Buddhist Thought. A Philosophic History of Indian Buddhism*, Lanham, New York, London 1983).

und Nirvâna besitzt nur jenen heilspragmatischen relativen Wert, insofern sie zum Erstreben des Nirvânas motiviert. Zur *Verwirklichung des Nirvânas* ist sie jedoch schließlich aufzugeben. Die vom Mahâyâna-Buddhismus seither vertretene *Ununterscheidbarkeit von Nirvâna und Samsâra* zielt somit weder auf einen metaphysischen Monismus, noch soll sie Heil und Unheil negieren, sondern ist vielmehr eine auf die Spitze getriebene Konsequenz der heilspragmatischen Intention buddhistischer Lehre, die durch die Negation aller begrifflichen Unterscheidungen zur Verwirklichung des Nirvânas führen will.

Im Hinblick auf die oben angesprochene zweite Frage nach dem *postmortalen Schicksal des »Vollendeten«* läßt sich nach *Nâgârjuna* nun freilich nichts antworten, was in irgendeiner Weise von den Kategorien des Seins oder Nicht-Seins abhängig bliebe. Damit holt er ein, was bereits im Pâli-Kanon als Antwort Buddhas auf diese Frage wiedergegeben ist: Man könne weder sagen, daß ein Vollendeter wiederkehre, noch daß er nicht wiederkehre, nicht, daß beides zugleich gelte, und auch nicht, daß beides zugleich nicht gelte. Diese vierfache Verneinung nimmt Buddha jedoch nicht nur für die Frage nach dem postmortalen Schicksal des »Vollendeten« in Anspruch, sondern auch für den Versuch, seine *Identität* bereits zu Lebzeiten zu bestimmen. Auch hier könne man nicht sagen, der »Vollendete« sei mit den fünf »khandhas« identisch, nicht-identisch, identisch und nicht-identisch zugleich oder weder identisch, noch nicht-identisch.<sup>51</sup> Wer durch Aufgabe von »Durst« und »Anhaftung« sich mit nichts mehr als seinem »Ich« identifiziert, ist dadurch unidentifizierbar geworden: Er ist »unauffindbar«<sup>52</sup>, »unerkenbar«<sup>53</sup>, »unbegreifbar wie das große Meer«<sup>54</sup>. Er hat den Samsâra als Ausdruck von »dukkha« und Eingebundensein in die Vergänglichkeit (anicca) transzendiert, in einer Weise, die so radikal gedacht ist, daß diese »Transzendenz« sich auch nicht adäquat durch das Begriffspaar Transzendenz/Immanenz erfassen läßt. Kann somit die Überwindung des Todes, die »Todlosigkeit« des Nirvânas, nicht mit den Begriffen von Sein oder Nicht-Sein gefaßt werden, so läßt sich doch auf existentieller Ebene noch einiges sagen, was *in ihre Richtung verweist*.

Die sich existentiell in der Sterblichkeit zuspitzende Vergänglichkeit erreicht den Höhepunkt ihrer leidhaften Krisis darin, daß sie das »Ich« des Menschen bedroht. Wer sich mit dem Vergänglichen (und dazu rechnet der Buddhismus schlichtweg alles, dem ein phänomenaler Wert zukommt) als seinem »Ich« identifiziert, für den ist der Tod die zentrale Bedrohung. Erst jene »Ich«-Identifikation bindet den Menschen ins Vergängliche. Ist sie aufgegeben, dann ist der Tod, ohne daß er verdrängt wäre, überwunden, da nichts Vergängliches mehr als »Ich« gilt. Kein »Ich« ist von vornherein als »ewiges« dem Tod entzogen, aber auch kein »Ich« wird vom Tod vernichtet, das nicht bereits vorher in einem Akt der *Freiheit* aufgegeben werden könnte. Erscheint der Tod dem »Anhaftenden« geradezu als die absolute Negation seiner Freiheit, da er seine Sterblichkeit weder gewählt hat, noch ihr entgehen zu können meint, so enthüllt sich die Freiheit in Wirklichkeit als das, was dem Tod überlegen ist. Die sich in der Aufgabe der »Ich«-Identifikation vollziehende Freiheit kann vom Tod nicht bedroht werden: er bedroht nur das, woran Unfreiheit gebun-

<sup>51</sup> Vgl. z. B. Samyutta-Nikâya 22,85.

<sup>52</sup> Majjhima-Nikâya 22.

<sup>53</sup> Z. B. Sutta-Nipâta, 911, 914, 1074, 1076.

<sup>54</sup> Majjhima-Nikâya 72.

den ist. In der Freiheit, die sich nicht als Besitz eines »Ichs«, sondern als Befreiung von aller »Ich«-Identifikation vollzieht, und somit durchaus *subjektlos* ist, *ereignet sich Transzendenz*. Freiheit vom Samsâra, »Todlosigkeit«, ist Freiheit vom *Zwang* des Unterworfen-seins unter Geburt-und-Tod, unter das Gesetz der Vergänglichkeit. In dieser Freiheit »ist« das Nirvâna, und ebensowenig wie sich diese Freiheit identifizieren läßt, weil sie gerade darin verfehlt wäre, lassen sich das Nirvâna und der es verwirklicht habende »Vollendete« identifizieren. Solange bis man sie selbst erlebt, muß man dem Anspruch Buddhas glauben: »In der Enge hat frei Bahn gefunden der Hochweise, der Buddha!«<sup>55</sup>, doch zu ihrem Erleben will der buddhistische Heilspragmatismus hinführen.

Für den Fortgang des christlich-buddhistischen Dialogs wird dieser Heilspragmatismus, in dem sich ein ganz spezielles Verständnis »*religiöser Wahrheit*« kundtut, in Zukunft stärkerer Aufmerksamkeit und gedanklicher Auseinandersetzung bedürfen<sup>56</sup>. So wird z. B. nicht wie bisher, aus einer Nichtbeachtung dieses Heilspragmatismus heraus immer noch üblich, die längst als vergeblich erwiesene Suche nach einem *deskriptiven* Äquivalent des christlichen Gottesbegriffs weiterzuführen, sondern zu fragen sein, ob der buddhistische Heilspragmatismus den Menschen *in Kontakt* mit jener Wirklichkeit *zu bringen vermag*, die wir »Gott« nennen. Angesichts der notwendigen Wechselseitigkeit des Dialogs impliziert die Konsequenz des buddhistischen Heilspragmatismus aber auch die Anfrage an das Christentum, ob es jemals in vergleichbarer Konsequenz aus der christlichen Offenbarung heraus auch philosophisch gedacht hat, wie der Buddhismus aus den »Vier Edlen Wahrheiten«, oder aber sich nicht immer nur aus fremden Systemen entlehnter Philosophien bedient habe.<sup>57</sup>

#### 4. Samsâra und Karma: die buddhistische Ethik

Die heilspragmatische Funktion der buddhistischen Wiedergeburtstheorie erschöpft sich nicht in ihrem Beitrag zur Analyse der Unheilssituation und zum Transzendenzverständnis. Der von Buddha gelehrt Weg zur Realisation der Transzendenz enthält einen integralen *ethischen Aspekt*, zu dem die Wiedergeburtstheorie ebenfalls in Bezug steht. Doch auch hier bleibt Buddhas Haltung zur Wiedergeburtstheorie ambivalent, auch hier »übernimmt« er nur, was der heilspragmatischen Intention seiner Lehre förderlich ist, und gestaltet dabei die genuin buddhistische Form der Wiedergeburtstheorie.

<sup>55</sup> Samyutta-Nikâya 2,7.

<sup>56</sup> Im Dialog mit dem Theravâda-Buddhismus liegen Ansätze in dieser Richtung bei *D. Swearer*, im Dialog mit dem Mahâyâna bei *H. Waldenfels* vor. *L. de Silva* erkannte die Bedeutung dieses Ansatzes für das Verständnis des Buddhismus und den Dialog mit ihm erst kurz vor seinem Tod, zu spät, um ihn noch weiter fruchtbar machen zu können (vgl. *L. de Silva*; Buddhism and Christianity Relativised, in: Dialogue [NS], vol. IX [1982] 43–72). Im Hinblick auf den Gleichnisgebrauch bei Buddha und Jesus haben wir versucht, diesen Aspekt zu verdeutlichen: *P. Schmidt-Leukel*, Zur Funktion der Gleichnisrede bei Buddha und Jesus, in: MThZ 73 (1986) 116–133.

<sup>57</sup> Vgl. zur Formulierung dieser Anfrage: *J. van Bragt*, Begegnung von Ost und West. Buddhismus und Christentum, in: *H. Waldenfels/T. Immoos* (Hg.), Fernöstlicher Weisheit und christlicher Glaube. Mainz 1985, 268–288; bes. 277 f.



Der ethische Aspekt ist untrennbar mit dem buddhistischen Heilsweg verbunden, weil die Intention des Heilsweges die Überwindung von Vergänglichkeit und »*dukkha*« ist. »*Dukkha*«, obwohl weiter gefaßt, schließt die direkten Leiderfahrungen ein. In diesem Sinne ist der »Durst« als Ursache von »*dukkha*« nicht nur die Ursache *subjektiver Leiderfahrung*, sondern auch der *intersubjektiven wie kollektiven Leidenszufügung*.<sup>58</sup> *Gier* und *Haß*, als die mit dem »Durst« einhergehenden Weisen positiver und negativer Fixierung (»Anhaftung«), gelten gemeinsam mit der *Verblendung*<sup>59</sup> als die Wurzeln des sittlichen Übels. Daher hat die Überwindung des »Durstes« notwendig eine ethische Komponente, die jedoch dem primären Heilsziel eingegliedert ist: »Wären, ihr Mönche, nicht drei Dinge in der Welt anzutreffen, so würde der Vollendete . . . nicht in der Welt erschienen und die vom Vollendeten verkündete Lehre und Zucht würde nicht in der Welt leuchten. Welches sind diese drei Dinge? Geburt, Alter und Tod . . . Ohne drei Dinge überwunden zu haben, ihr Mönche, ist man außerstande, Geburt, Alter und Tod zu überwinden. Welches drei? Gier, Haß und Verblendung.«<sup>60</sup>

Die traditionell ethische Komponente der Wiedergeburtstheorie liegt in der Vorstellung vom *Karma* als dem Regulativ der Wiedergeburt. Karma bezeichnet dabei das Handeln bzw. die »Tatbilanz« eines Lebens, und die Regel lautet: gutes Karma führt zu guter Wiedergeburt, übles Karma führt zu übler Wiedergeburt.<sup>61</sup> Wie gezeigt, kann nach Buddha das eigentliche Streben jedoch nicht der »guten Wiedergeburt«, sondern nur der Freiheit vom Samsâra gelten. Angesichts dieses Zieles aber zieht Buddha nicht den Schluß, daß man sich hierzu jeder Tat, übler wie guter, zu enthalten habe<sup>62</sup>, sondern er legt in der Beurteilung des Karmas (Pâli: »*kamma*«) und seiner Wirkung den Schwerpunkt auf die *Gesinnung*: »Den Willen, ihr Mönche, bezeichne ich als das Wirken (*kamma*), denn nachdem man gewollt hat, vollbringt man das Wirken in Werken, Worten und Gedanken.«<sup>63</sup> Da für ihn die Ursache der Wiedergeburt der »Durst« ist, gilt es zur Befreiung vom Sam-

<sup>58</sup> Vgl. hierzu besonders das »Mahâdukkhakkhandhasuttam« (Majjhima-Nikâya 13), wo diese Ebenen deutlich voneinander unterschieden werden, sowie: P. Schmidt-Leukel, *Individual and Collective Aspects of Buddhist Ethics*, in: *Dialogue (NS)*, vol. XII (1985) 17–27.

<sup>59</sup> Mit »Verblendung« (*moha*) oder »Nichtwissen« (*avijjâ*) ist das Nichterkennen der Unheilssituation und des Heils gemeint. Gemeinsam mit »Gier« und »Haß« stellt es deren Metaprinzip dar, insofern Gier aus der verblendeten Haltung gegenüber Angenehem und Haß aus der verblendeten Haltung gegenüber Unangenehem entspringt (vgl. dazu etwa *Anguttara-Nikâya III*. 69).

<sup>60</sup> *Anguttara-Nikâya X*, 76 (Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Aus dem Pâli übersetzt von *Nyanatiloka*. Überarbeitet und herausgegeben von *Nyanaponika*, Freiburg i. Br. 1984, Bd. V, 69).

<sup>61</sup> Im Buddhismus sind i. U. zu anderen Systemen die Bereiche der Wiedergeburt an die Fähigkeit des Bewußtseins gebunden, d. h. nur bewußte Wesen befinden sich im Kreislauf des Samsâra. Solche gibt es 1. in den verschiedenen Höllewelten, 2. in der Welt der Dämonen und Geister, 3. im Tierreich, 4. in der Menschenwelt, 5. in den verschiedenen Himmelswelten. Die Existenz in allen diesen Welten ist vergänglich, auch in den Hölle und Himmeln wird gestorben, wenn auch erst nach unvorstellbar langen Zeiträumen. Grundsätzlich üble Formen der Wiedergeburt ereignen sich in den Bereichen 1–3, grundsätzlich angenehm ist die Wiedergeburt in einer Himmelswelt. Die Erlösung zu Lebzeiten kann jedoch nur als Mensch erlangt werden, weshalb die Wiedergeburt als Mensch zwar nicht unbedingt die angenehmste, aber die soteriologisch beste ist.

<sup>62</sup> Explizit abgelehnt wird diese Position z. B. in *Anguttara-Nikâya VIII*, 12.

<sup>63</sup> *Anguttara-Nikâya VI*, 63 (Die Lehrreden des Buddha . . ., A. a. O., Bd. III, 241). Aufgrund dieser Verlagerung des Schwerpunkts in die Gesinnung des Menschen, kann nach Buddha das Unterlassen guter Taten ebenso Anlaß zu übler Wiedergeburt werden, wie die Ausführung schlechter (vgl. *Anguttara-Nikâya II*, 17).

sâra eine Gesinnung zu entwickeln, die frei von »Durst«, in sittlicher Hinsicht also frei von Gier, Haß und Verblendung ist. Taten, die einer solchen Gesinnung entspringen, erzeugen keine karmische Wirkensverkettung (kamma-nidâna-sankhaya)<sup>64</sup> und keine neue Wiedergeburt.<sup>65</sup> Es bleibt für Buddha dabei, daß üble Taten, die übler Gesinnung entspringen, zu übler Wiedergeburt und gute Taten, die guter Gesinnung entspringen, zu guter Wiedergeburt führen. In letzterem Fall sind es jedoch die Reste von »Durst« und »Anhaftung«, auch in subtilen Formen des Begehrens und der Aversion, die dafür verantwortlich sind, daß es überhaupt noch zu einer Wiedergeburt kommt.<sup>66</sup> Wer dagegen die völlige Freiheit von Gier, Haß und Verblendung erreicht hat, hat das Nirvâna verwirklicht<sup>67</sup> und führt ein äußerlich wie innerlich sittlich vollkommenes Leben. Nur unter der Zielsetzung »guter Wiedergeburt« ist die »karmische« Ethik eine Art des Verdienststrebens. Mit dem Ziel der Befreiung von Wiedergeburt, das über die Befreiung auch von subtilen Formen der Gier erlangt wird, fällt das Motiv des Verdienstes für die Ethik aus. Die Sittlichkeit des Vollendeten ist für den Buddhismus die vollkommene, und sie ist, da das Ziel erreicht ist, eine absolut selbstlose! Die graduelle Annäherung an dieses Ziel (gutes Karma) bemißt sich nach dem Grad der Selbstlosigkeit, dem Grad der Freiheit von Gier und Haß. Gute Taten aber, die noch um des Lohnes guter Wiedergeburt getan werden, haben diese Vollkommenheit noch nicht erreicht und daher auch die »gute« Wiedergeburt zur Folge.

Indem Buddha einen Einfluß des Karmas auf die Wiedergeburt bestätigt, behält er in seinem Verständnis von Karma den Aspekt einer *Rückwirkung* des Existenzvollzugs (in Gedanken, Worten und Werken) auf den Menschen bei. Diese erstreckt sich allerdings keineswegs nur über mehrere Geburten hinweg, sondern bezeichnet ebenso auch die spirituelle Dynamik innerhalb einer einzelnen Existenz.<sup>68</sup> Da es für ihn auch in der Karma-Frage entscheidend um »Durst« und »Anhaftung« geht, die sich hier als Gier, Haß und Verblendung zeigen, bestimmt sich die karmische Rückwirkung als Verstärkung oder Lockerung von »Durst« und »Anhaftung«. Diese Rückwirkung hat einen *disponierenden* Charakter; ein deterministisches Verständnis karmischer Rückwirkung lehnt Buddha ausdrücklich ab.<sup>69</sup> Es kann sowohl eine graduelle Verstärkung der Anhaftung geben, bei der der Mensch mittels der disponierenden Rückwirkung seines Existenzvollzugs den eigenen

<sup>64</sup> Vgl. Anguttara-Nikâya X, 174.

<sup>65</sup> Vgl. Anguttara-Nikâya III, 34.

<sup>66</sup> Besonders deutlich zeigt sich dies an der Lehre von den vier Heiligkeitsgraden. Wer nicht die Arahatschaft, die vollkommene Erleuchtung, erreicht, wird nochmals wiedergeboren, weil in ihm noch Reste der »Daseinsfesseln« (samyojana), subtile Formen des Begehrens, der Aversion und der Ich-Identifikation, erhalten sind. Ein anderes Beispiel dafür gibt Anguttara-Nikâya VII, 49, wo am konkreten Fall der Almosengabe gezeigt wird, wie die verschiedenen Motive des Gebens je nach dem Grad ihrer Selbstlosigkeit das Ausmaß und die Form der zu erwartenden Wiedergeburt beeinflussen. Der selbstlos Gebende hat die dritte Heiligkeitsstufe erreicht und geht nach einer weiteren Wiedergeburt in den Himmelswelten ins Nirvâna ein.

<sup>67</sup> Vgl. z. B. Itivuttaka 68.

<sup>68</sup> Die Standardformel hierzu lautet: »Dreierlei ist das Ergebnis des Wirkens: es hat ein Ergebnis entweder in diesem Leben oder im nächsten oder in einem späteren.« (vgl. z. B. Anguttara-Nikâya VI 63).

<sup>69</sup> Vgl. Anguttara-Nikâya III, 62. Im Milindapañha werden die als »Toren« bezeichnet, die behaupten, daß alles, was geschieht, als karmisch bedingt erklärt werden könne (vgl. Milindapañha... A. a. O., 153 f.).

Freiheits- und (Heils-)Erkenntnispielraum immer weiter eingrenzt, als auch eine graduelle Lockerung, bei der jede Befreiung von Anhaftung den Freiheits- und (Heils-)Erkenntnispielraum vergrößert bis hin zur völligen Freiheit des Nirvânas.

Buddha mahnt jedoch zur Vorsicht in der Anwendung seiner Karma-Lehre. Ist zwar der Schluß, daß aus einer üblen Gesinnung üble Taten entspringen, eindeutig, so ist der Umkehrschluß von den Taten eines Menschen auf dessen Gesinnung problematisch.<sup>70</sup> Die karmische Rückwirkung der Taten ist vom komplexen Gesamtgefüge der jeweiligen psychologischen Konstitution des Einzelnen abhängig. Ebenso wie ein Klumpen Salz das Wasser einer Tasse versalze, aber nicht das Wasser des Ganges, so haben die gleichen Taten keineswegs jeweils die gleichen Rückwirkungen.<sup>71</sup> Wer auf die Möglichkeiten eines weiteren spirituellen Fortschritts im nächsten Leben vertraut, läuft Gefahr, der Lässigkeit zu verfallen.<sup>72</sup> Die Spekulation über karmische Wirkungen, so mahnt Buddha, könne zu Wahnsinn führen.<sup>73</sup> Es reicht, um die prinzipielle Rückwirkung des Existenzvollzugs auf die eigenen Chancen zur Erlösung zu wissen und sich dadurch der Verantwortung für sein Leben bewußt zu werden: »Eigner und Erbe meiner Taten bin ich...«<sup>74</sup> Entscheidend bleibt allein das Ziel der Freiheit von »dukkha«, und so kann Buddha sogar die Wiedergeburt selbst in Frage stellen: »gibt es aber keine andere Welt und keine Frucht, kein Ergebnis guter oder schlechter Taten, so lebe ich eben hier in dieser Welt ein leidloses, glückliches Leben, frei von Haß und Übelwollen.«<sup>75</sup>

Da die buddhistische Karma-Lehre unter dem Aspekt des spirituellen Fortschritts in den spirituellen Gesamtduktus der buddhistischen Erlösungslehre integriert ist, läßt sich u. E. die in der westlichen Buddhismus-Interpretation weit verbreitete These einer scharfen Trennung zwischen dem allein für Mönche und Nonnen geltenden Erlösungsweg, der das Nirvâna anzielt, und einem für Laien geltenden Weg der Karma-Verbesserung, der lediglich auf die gute Wiedergeburt ausgerichtet sei, nicht aufrechterhalten. *W. King*, der diese These aufgegriffen und aus ihr eine unüberwindliche Differenz zum integralen Heilsweg des Christentums abgeleitet hat, ist darin von *H. B. Aronson* mit einer Fülle von kanonischen Belegen überzeugend widerlegt worden.<sup>76</sup> *L. de Silva* vertrat im Unterschied zu

<sup>70</sup> Vgl. z. B. *Anguttara-Nikâya* X, 75.

<sup>71</sup> Vgl. ebd. III, 101.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. IX, 12, sowie das Gleichnis in *Majjhima-Nikâya* 121: Wer die spirituellen Chancen, die die menschliche Existenz bietet, leichtfertig vertue und somit in niedere Bereiche der Wiedergeburt zurückfalle, dessen Aussicht, erneut die menschliche Geburt zu erreichen, gleiche der Wahrscheinlichkeit, mit der eine einäugige Schildkröte, die im »großen Weltmeer« schwimmt und nur alle hundert Jahre einmal auftaucht, dabei zufällig ihren Kopf in eine Reuse stecke, die irgendwo auf diesem Meer schwimmt!

<sup>73</sup> Vgl. *Anguttara-Nikâya* IV, 77.

<sup>74</sup> Ebd. X, 48.

<sup>75</sup> Ebd. III, 66.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu *W. King*, *Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding*, London 1963; *ders.*, *In the Hope of Nibbana. An Essay on Theravada Buddhist Ethics*. LaSalle, Illinois 1964, sowie *H. B. Aronson*, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*, Delhi 1980. *King* widerspricht sich selbst, wenn er durchgängig die Unversöhnlichkeit von Karma-Weg und Nirvâna-Weg postuliert, dann jedoch am Rande bemerkt, die Wege seien doch nicht ganz getrennt, da die auf dem Karma-Weg vollbrachten Taten, wenn sie im Hinblick auf das nirvânische Heilsziel ausgeführt würden, nicht nur eine gute Wiedergeburt bewirken, sondern auch zum Nirvâna führen könnten (vgl. *Buddhism and Christianity*, 223 f.). *Aronson* kommt auf der Basis seiner gründlichen Textstudien zu dem berechtigten Ergebnis: »The division of Theravada-Buddhism into nibbanic and kammatic Buddhism is doctrinally unfounded« (*Love and Sympathy*, 79).

King die Auffassung, daß gerade der Akzent, den die buddhistische Wiedergeburtstheorie auf die spirituelle Entwicklungsdynamik legt, eine Brücke zum Christentum bilde (». . . it contains the mythic truth that self-transcending perfection is a process.«)<sup>77</sup> Entscheidend sei dabei, daß der Fortschritt nicht durch »physische Wiedergeburt« gemacht werde, sondern die »Stationen der Wiedergeburt« als Etappen des spirituellen Wachstums angesehen werden könnten.<sup>78</sup> Auf buddhistischer Seite hat diese Interpretation *Buddhadāsa Indapañño* vorgelegt. »Hölle« ist für ihn »Zorn, der wie Feuer brennt«, dämonische »Hungergeister« sind »Ehrgeiz, der auf Begehren beruht und Sorgen, die vom Verlangen entstehen. Mit diesen Zuständen behaftet zu sein, wird mit der Geburt als »hungriger Geist« bezeichnet.« »In jedem Augenblick, da sich ein Mensch gedankenlos oder dumm wie ein Tier verhält, wird er im Reich der Tiere wiedergeboren. Dies geschieht hier und jetzt.«<sup>79</sup> Wer in diesem Leben danach strebe, solche Zustände (Varianten also von Gier, Haß und Verblendung) zu vermeiden, der könne sicher sein, daß er auch im physischen Sinn nicht in derlei Existenzformen wiedergeboren werde.<sup>80</sup> Es sei, so sagt *Buddhadāsa* im Sinne des buddhistischen Heilspragmatismus, überhaupt nicht nötig, danach zu fragen und darüber zu reden, was nach dem Tod geschehe.<sup>81</sup>

Wenn *de Silva* den Kern des spirituellen Entwicklungsprozesses in der *Transzendierung des Selbst* erblickt (»self-transcending perfection«), so trägt er damit der buddhistischen Auffassung Rechnung, daß die »Anhaftung« in der »Ich«-Identifikation kulminiert. In ethischer Hinsicht stellt sich die »Ich«-Identifikation als latent wie offen Unheil und Leid stiftende Egozentrik dar. Die Überwindung des »Persönlichkeitsglaubens« ist die erste Voraussetzung zur Überwindung von Gier, Haß und Verblendung.<sup>82</sup> Während Moral gewöhnlich nur einzelne Fälle des Begehrens negiere, zielt nach Meinung des Buddhisten *Takeuchi* die buddhistische Ethik auf das Zentrum des Begehrens, das Ich-Konzept: »Basically, the entire śhīla complex (»śhīla« = Sanskrit für das buddhistische »Sittlichkeitsprinzip«; Anm. v. uns) presents this struggle for self-denial and self-overcoming.«<sup>83</sup>

Während mit der »Ich«-Identifikation eine Abgrenzung von den Mitwesen einhergeht, ist die Überwindung jener Abgrenzung die »goldene Regel« der Sittlichkeit: »Wie ich bin, so sind diese auch; wie diese sind, so bin auch ich.« Wenn so dem andern er sich gleichsetzt, mag er nicht töten oder töten lassen.<sup>84</sup> Und auch hier läßt sich wieder eine existentielle Kohärenz von Samsāra- und Anattā-Lehre aufzeigen. Beide zielen auf je eigene Weise die *Überwindung der »Ich«-Abgrenzung* an.

<sup>77</sup> *L. de Silva*, Reflections on Life in the Midst of Death, in: Bulletin (Sekretariat für die Nicht-Christen) 1982 — XVII/2 (51) 220—229; hier S. 227. Vgl. auch, *ders.*, Reincarnation in Buddhist and Christian Thought, A. a. O., 162.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 156.

<sup>79</sup> *Buddhadāsa Bhikkhu*, Zwei Arten der Sprache, Zürich 1979, 34 f.

<sup>80</sup> Ebd. 36.

<sup>81</sup> Ebd. 36 u. 67 f. Im Anschluß an *Buddhadāsa* hält *A. Fernando* diesen spirituellen Aspekt der Wiedergeburtstheorie für ihre eigentliche Stärke (vgl. *A. Fernando*, Buddhism and Christianity, their inner affinity, Colombo<sup>2</sup> 1983, 41 ff.). Für ihn repräsentieren Samsāra und Nirvāna »two states of personality or two behavioural patterns. They are two states of life that the same individual can experience here and now« (ebd. 49).

<sup>82</sup> Vgl. Anguttara-Nikāya X, 76.

<sup>83</sup> *Y. Takeuchi*, The Heart of Buddhism, New York 1983, 24.

<sup>84</sup> Sutta-Nipāta 705 (Sutta-Nipāta, A. a. O., 157).

*Buddhaghosa* (5. Jhd. n. Chr.) empfiehlt im Visuddhi-Magga demjenigen, der den Haß gegenüber einer bestimmten Person nicht überwinden kann, daran zu denken, daß diese in dem unermeßlich langen Geburtenkreislauf einst die eigene Mutter, der Vater, Bruder, Schwester, Sohn und Tochter war.<sup>85</sup> Dieser Ratschlag entspringt dem buddhistischen Grundkonzept, daß die Entfaltung der Güte (*mettā*) den Haß überwindet. Setzt dieser Rat noch bei den gewöhnlichen Liebesbindungen an, so soll die Entfaltung der Güte schließlich zu einer nicht-differenzierenden Liebe zu allen Wesen ausgeweitet werden, da nur jene Liebe frei von selbstbezogener Anhaftung ist, die keine Präferenzen macht. Im Standardtext über die Entfaltung der gütigen Gesinnung heißt es: »und so verharret er, indem er, in allem sich wiedererkennend, die ganze Welt mit einem von Güte begleitetem Geist durchdringt, mit weitem, erhabenem, unbeschränktem, frei von Groll und Bedrückung.«<sup>86</sup> *Buddhaghosa* kommentiert zu diesem kanonischen Vers: »In allem sich wiedererkennend · bedeutet: alle Wesen, niedrige, mittlere, erhabene, Feinde<sup>87</sup>, Freunde, Gleichgültige usw., wie sein eigenes Ich betrachtend, d. h. alle sich selber gleichsetzend, ohne zu untersuchen, ob dieser oder jener ein fremdes Wesen sei.«<sup>88</sup> Ziel ist die Transformation der Egozentrik zum Altruismus:

»Jedwede Richtung mit dem Geist durchstreifend  
Traf keinen ich, den mehr man liebe als sich selbst:  
So ist den andern allen lieb ihr eignes Selbst.  
Drum, allen Gutes wünschend, tu man keinem weh.«<sup>89</sup>

»Sie mögen glücklich und voll Friede sein, die Wesen alle! Glück erfüll' ihr Herz!«<sup>90</sup> lautet der den Geist nicht-differenzierender Güte ausdrückende buddhistische Segenswunsch und entspricht der Einsicht, daß alle Wesen Leid verabscheuen und Glück ersehnen.<sup>91</sup>

Die *Verbundenheit aller Wesen* in der gleichen Unheilssituation des Samsāra und dem prinzipiell für alle gleich geltenden Heilsweg scheint auch in *Buddhas Erleuchtungserfahrung* auf. Sie vollzog sich in drei Phasen einer meditierend durchwachten Nacht. Während

<sup>85</sup> »Dieser also war in der Vergangenheit meine Mutter, die mich zehn Monate lang in ihrem Schoße trug, die mir Harn, Kot, Speichel, Rotz usw. entfernte, als wäre es gelbes Sandelpulver; die mich auf ihrer Brust tanzen lassend oder auf der Hüfte tragend mich aufgezogen hat. Als jener Mensch mein Vater war, opferte er selbst sein Leben für mich... Auch als Bruder, Schwester, Sohn und Tochter tat er mir diese und jene Dienste. Nicht recht ist es also für mich, gegen jenen Groll in meinem Herzen zu hegen.« (Der Weg zur Reinheit. Visuddhi Magga, übers. v. *Nyanatiloka*, 3. verb. Auflage, Konstanz 1975, 349). Das mit der buddhistischen Wiedergeburtstheorie verbundene Motiv einer verwandtschaftlichen Verwobenheit aller Wesen als Ansporn zu ethischer Gesinnung zieht sich durch bis hin zum Jōdo-Shin-Buddhismus *Shinrans*. So heißt es z. B. im Tannishō: »... alles Lebende verhält sich im Kreislauf des Lebens wie Eltern und Geschwister. So soll man ... hier allen zur Buddhaschaft verhelfen.« (R. *Okochi/K. Otte*, Tan-ni-sho. Die Gunst des Reinen Landes, Bern 1979, 29).

<sup>86</sup> Der Weg zur Reinheit..., A. a. O., 352.

<sup>87</sup> Ein drastisches Beispiel für die Radikalität buddhistischer Feindesliebe findet sich in Majjhima-Nikāya 21, wo Buddha sagt, daß derjenige seine Lehre nicht erfülle, der selbst dem gegenüber von der gütigen Gesinnung ablasse und dem Haß Raum gebe, der dabei sei, ihm mit einer scharfen Säge Glied für Glied vom Leibe abzuschneiden.

<sup>88</sup> Der Weg zur Reinheit..., A. a. O., 352.

<sup>89</sup> Ebd. 340. *Buddhaghosa* zitiert diesen Vers aus Samyutta-Nikāya 3,8.

<sup>90</sup> Sutta-Nipāta 145, A. a. O., 58.

<sup>91</sup> Vgl. Majjhima-Nikāya 94.

Buddha in der ersten Nachtwache seinen eigenen Geist durchschaut und die Fährten seiner vorangegangenen Reinkarnationen erkennt, erblickt er in der zweiten Nachtwache das Karma-Gesetz als das Prinzip der Entwicklung und Wiedergeburten aller Wesen. In der dritten Nachtwache erfaßt er schließlich die »Vier Edlen Wahrheiten«. In der Abfolge dieser drei Nachtwachen steigert sich die dreigliedrige Erleuchtungserkenntnis von der Selbsterkenntnis über das Verstehen der anderen Wesen zur Erkenntnis des universalen Leidzusammenhangs und der Erlösungsmöglichkeit. Der Pāli-Kanon enthält eine Begriffsreihe, die die innere Dynamik dieser Klimax weiter verdeutlicht. Es handelt sich um das Schema von den »sechs höheren Geisteskräften« (abhiññā), die häufig ebenfalls zur Beschreibung der Erleuchtungserkenntnis dienen. In diesem Schema erscheint der Inhalt der drei Nachtwachen als vierte, fünfte und sechste »Geisteskraft« wieder. Die diesen vorausgestellte dritte »Geisteskraft« ist die Fähigkeit, mittels des eigenen Geistes den Geist der anderen Wesen zu durchschauen. Diese »Geisteskraft« wird in einer stereotypen Gleichnisreihe mit dem Blick in einen klaren Spiegel verglichen.<sup>92</sup> Und damit ergibt sich das gleiche Bild wie im Standardtext über die Entfaltung der Güte: »in allem sich wiedererkennend«. Von diesem Bild her läßt sich die Dynamik von Buddhas Erleuchtungserfahrung so verstehen, daß der Erleuchtete sich in den anderen Wesen wiedererkennt und diese in sich — in der existentiellen Verbundenheit aller in der gleichen Situation des Unheils und der Heilsmöglichkeit, was dann seinen Ausdruck in der umfassenden Formulierung der »Vier Edlen Wahrheiten« findet.

Die Überwindung der »Ich«-Abgrenzung wird zur ethischen *Selbstlosigkeit*, wo die Sorge um das eigene »Ich« aufgehoben ist in der nicht-differenzierenden Güte zu allen. Das Motiv des liebenden Lebensopfers ist dem ganzen Buddhismus geläufig:

»Wie eine Mutter ihren eigenen Sohn,  
Ihr einzig Kind mit ihrem Leben schützt,  
So möge man zu allen Lebewesen  
Entfalten ohne Schranken seinen Geist!«<sup>93</sup>

Seine stärkste Ausprägung hat es im mahāyanistischen *Bodhisattva-Ideal* gefunden, in der Vorstellung, daß die Verwirklichung des eigenen Heils nur möglich ist, wenn der Wunsch danach dem Streben nach dem Heil aller eingeordnet ist. So verbleibt der Bodhisattva freiwillig im Samsāra, um alle Wesen zur Erlösung zu führen und realisiert gerade darin seine Befreiung: »Die glücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach dem Glück der anderen . . . Um das eigene Leid zu stillen, gebe ich deshalb das Selbst den anderen hin und nehme die anderen an als mein Selbst.«<sup>94</sup> Für *Shāntideva* (8. Jhd. n. Chr.), der in seiner kostbaren Schrift »Bodhicāryavatāra« dieses Prinzip entfaltet, weisen Samsāra- und Anattā-Lehre beide in die gleiche Richtung der Überwindung der »Ich«-Abgrenzung. Im Sinne der Anattā-Lehre kann der eigene Körper nicht mehr als das »Ich« oder dem »Ich« gehörend angesehen werden. Schützt man ihn dennoch, warum

<sup>92</sup> Vgl. Dīgha-Nikāya II, 92.

<sup>93</sup> Sutta-Nipāta 150 (A. a. O., 59).

<sup>94</sup> *Shāntideva*, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicāryavatāra), übers. v. E. Steinkellner, Düsseldorf, Köln 1981, 107 (Bodhicāryavatāra VIII, 129b u. 136).

dann nicht auch Leib und Leben der anderen Wesen?<sup>95</sup> Wenn man die anderen nicht schütze, nur weil man deren Leid nicht selbst empfinde, warum bemühe man sich dann um bessere Wiedergeburt, wo doch der Wiedergeborene nicht derselbe sei, wie der Gestorbene?<sup>96</sup> Gemäß ihrer Intention, die »Anhaftung« zu überwinden, führt für *Shântideva* die Anattâ-Lehre konsequent bis zur Bereitschaft zum Lebensopfer: »Zu Anfang hält der Meister an zur Gabe von Gemüse und anderem. Dann wirkt er allmählich dahin, daß man später auch sein eigenes Fleisch hingäbe. Wenn sich auch dem eigenen Fleisch gegenüber eine Auffassung einstellt wie gegenüber den Gemüsen, ist es dann wohl schwierig für den, der Fleisch und Knochen hingibt?«<sup>97</sup> Im Sinne der Verwirklichung des Nirvânas als Nicht-Anhaftung und universaler Güte folgert er: »Das Erlöschen (nirvâna) ist das Aufgeben von allem: und mein Geist strebt nach dem Erlöschen. Wenn ich alles aufgeben soll, ist es besser, es den Wesen hinzugeben.«<sup>98</sup> Was der Tod sowieso entreißen wird, gibt der nach Erlösung Strebende freiwillig in Güte den Wesen und verwirklicht, in dieser Freiheit und Güte dem Tod zuvorgekommen, das »Todlose«. Die Überwindung des Todes geschieht in der selbstlosen, nicht-differenzierenden, anhaftungslosen Güte. Sie ist es, die bereits im Pâli-Kanon das Prädikat »gemüterlösend« (ceto-vimutti) trägt: »Wer vollbesonnen unermessliche Liebe erweckt, für ihn, der das Hinschwinden der sterblichen Natur schaut, werden die Fesseln dünn.«<sup>99</sup>

Unsere Ausführungen wollten vor allem illustrieren, wie die Frage der Wiedergeburtstheorie im christlich-buddhistischen Dialog nur im Kontext der buddhistischen Heilslehre verstanden und diskutiert werden kann. Was aber, so wäre nun abschließend noch zu fragen, trägt die Berücksichtigung des Kontextes der buddhistischen Wiedergeburtstheorie über deren Verständnis hinaus zur aktuellen Diskussion um Reinkarnationsvorstellungen bei? U. E. ist es gerade die sich vom buddhistischen Heilspragmatismus her bestimmende ambivalente Haltung Buddhas zur Wiedergeburtstheorie, die hier relevant werden könnte. Sie lenkt das Augenmerk auf den *spirituellen Effekt*, den Wiedergeburtsvorstellungen auf ihre Träger ausüben. Eine Leichtfertigkeit gegenüber dem Wert und den Chancen des jeweiligen menschlichen Lebens findet in der buddhistischen Wiedergeburtstheorie keine Unterstützung. Selbstgerechtigkeit, die sich für das eigene »gute Karma« auf die Schulter klopft und am Leid der anderen vorbeisieht, da jene sich dieses selbst »karmisch« zuzuschreiben hätten, läuft der Intention der buddhistischen Karma-Lehre diametral entgegen. Vor allem aber wäre festzuhalten, daß nach Auffassung Buddhas der Umstand des Wiedergeborenwerdens allein uns nicht über das *Problem der Sterblichkeit* hinausführt, sondern dieses nur radikalisiert. Angesichts des sich in der Sterblichkeit existentiell zeigenden Problems der Vergänglichkeit, kann die kurzsichtige Hoffnung auf Wiedergeburt gar

<sup>95</sup> Vgl. Bodhicâryavatâra VIII, 111 ff.

<sup>96</sup> Vgl. Bodhicâryavatâra VIII, 97f. Freilich geht *Shântideva* mit dieser Einseitigkeit (»nicht derselbe«) über die Formel aus dem Milindapañha (»weder derselbe noch ein anderer«) hinaus.

<sup>97</sup> *Shântideva*, Eintritt . . . A. a. O., 83 (Bodhicâryavatâra VII, 25 f). Die »Gabe von Gemüse und anderem« bezeichnet die in der buddhistischen Ethik als Grundtugend angesehene Freigebigkeit, die das Gegenstück zur »Anhaftung« bildet.

<sup>98</sup> Ebd. 38 (Bodhicâryavatâra III, 11).

<sup>99</sup> Itivuttaka 27, A. a. O., 18.

der Verdrängung unserer Sterblichkeit Vorschub leisten und so den Weg zu echter Transzendenz versperren.<sup>100</sup> In dieser Hinsicht wären so manche moderne westliche Pop-Formen von Reinkarnationslehren vor die Frage zu stellen, ob sie mit ihrer »Ach wie gut, wir werden ja wiedergeboren«-Mentalität nicht einfach nur im Trend der allgemeinen Todesverdrängung liegen und in gefährlicher Weise den Blick für den Ernst der Sterblichkeit und die Chancen des jeweiligen Lebens vernebeln. Die buddhistische Wiedergeburtstheorie sagt nichts über das, was jenseits des Todes liegt. Mit der Wiedergeburt verbleibt man innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod. Im Gegensatz zum modernen Trend, sich durch detailliertes Wissen über postmortale Zustände der existentiellen Verunsicherung, die von unserer Sterblichkeit ausgeht, entziehen zu wollen, bleibt im Buddhismus die absolute Geheimnishaftigkeit dessen, was jenseits von Geburt und Tod »ist«, radikal gewahrt. Wer aber will beurteilen, daß diese nicht mit jenem »heiligen Geheimnis« zu tun hat, das wir »Gott« nennen? Drängt uns nicht vielmehr die selbstlose, von aller weltlichen Verkettung freie Güte, die nach buddhistischer Auffassung der Realisation jener Transzendenz entspricht, dazu, hier durchaus den am Werk zu sehen, der die Liebe ist? Kann es nicht auch für Christen eine heilsame Übung sein, den Gedanken der Mutter, des Vaters, des Sohnes oder der Tochter auf andere Menschen zu übertragen, wo ihm doch sowieso gesagt ist, daß sie seine Brüder und Schwestern sind? Und glauben wir nicht Christus als den, der den Tod durch selbstlose Liebe überwand?

---

<sup>100</sup> Vgl. Udāna VII, 10: »Die in den Banden des Wahns gehaltene Welt sieht so aus, als ob sie für die Zukunft bestehen werde; in den Fesseln der Beilegungen, von Finsternis umhüllt, hält der Tor sich gleichsam für ewig. . .« (*K. Seidenstücker*, Udāna. Das Buch der feierlichen Worte des Erhabenen, München-Neubiberg, ohne Datum, 92).