Kamma und seine Frucht

Ausgewählte Essays

Nyanaponika Thera
Herausgeber

ABHIDHAMMA
Förderverein e.V.

Kamma und seine Frucht

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

Ehre dem Erhabenen, dem Befreiten, dem vollkommen Erwachten

Nyanaponika Thera
Herausgeber

Kamma und seine Frucht

Ausgewählte Essays

von

Leonard A. Bullen
Nina von Gorkom
Bhikkhu Ñāṇajīvako
Nyanaponika Thera
Francis Story

Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Neufing

ABHIDHAMMA
Förderverein e.V.

Die Erstellung dieses Buches wurde durch Spenden finanziert. Es darf nicht kommerziell vermarktet werden und wird nur durch den Abhidhamma Förderverein (www.abhidhamma.de) auf Spendenbasis abgegeben.

Sabba dānaṃ dhammadānaṃ jināti
Das Geschenk des Dhamma übertrifft jedes andere Geschenk

Titel des englischen Originals: *Kamma and its Fruit,* Nyanaponika Thera (Editor)
Erschienen bei: Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka
The Wheel Publication No. 221-4
First Edition 1975
Second Edition 1990
Reprinted 2003

Deutsche Übersetzung erfolgte mit freundlicher Genehmigung der BPS.

© der deutschsprachigen Ausgabe by Abhidhamma Förderverein e. V., Bruckmühl 2022

1. Auflage 2022

Satz, Gestaltung und Covergestaltung: Traudel Reiß
Druck: Druckerei Kleb GmbH, Wangen

Inhaltsverzeichnis

Anmerkungen zur Übersetzung 6

***Kamma* und seine Frucht** 7

Einleitung 7

Handlung 8

Kamma und Kausalität 19

Modi der Bedingtheit 22

Kausalität 23

Wie *kamma* arbeitet 26

Wiedergeburt 32

Achtsamkeit beim Sterben und im Leben 33

Aktion und Reaktion in den buddhistischen Lehren 36

Fragen und Antworten zu „*Kamma* und seine Frucht“ 55

Kamma und Freiheit 93

Kollektives *karma* 101

Überlegungen zu „*Kamma* und seine Frucht“ 106

Karma – Die reifende Frucht 117

Anhang 145

Die Autoren 145

Abkürzungen 146

Anmerkungen 147

Abhidhamma-Förderverein e. V. 151

Anmerkungen zur Übersetzung

Ich danke der Ehrwürdigen Agganyani für die Idee zu dieser Übersetzung. Weiter danke ich ihr und Herrn Raimar Koloska für ihr konstruktives Feedback zu dem Text.

Der Text von Bhikkhu Ñāṇajīvako „*Karma* – Die reifende Frucht“ versucht Parallelen der Kamma-Lehre des Buddha zu Systemen der westlichen Philosophie aufzuzeigen, zum Beispiel zu den Gedanken von Bergson und Heidegger. Er ist ohne Vorkenntnisse dieser Systeme schwer verständlich. Trotzdem habe ich mich entschlossen, ihn zu übersetzen. Einerseits der Vollständigkeit halber und andrerseits, um auch dem noch nicht komplett informierten Leser die Möglichkeit zu eigenen Nachforschungen zu geben.

Die darin enthaltenen Heidegger-Zitate wurden nicht zurückübersetzt, sondern aus dem Original übernommen.

Meine wenigen Ergänzungen sind mit {…} gekennzeichnet.

Wolfgang Neufing

Kamma *und seine Frucht*

Einleitung

Kamma – oder in seiner Sanskrit-Form *karma* – ist die buddhistische Auffassung von Handlung als einer Kraft, die das menschliche Schicksal formt und verändert. Oft missverstanden als eine okkulte Kraft oder als unausweichliches Schicksal, ist *kamma*, so wie es der Buddha lehrte, in Wirklichkeit nichts anderes als unser eigener Wille, unsere eigene Absicht, die sich in konkretem Handeln ausdrückt. Die buddhistische Lehre von *kamma* legt somit die letzte Verantwortung für das menschliche Schicksal in unsere eigene Hand. Sie offenbart uns, wie unsere ethischen Entscheidungen und Handlungen entweder zu einer Ursache von Schmerz und Unfreiheit oder zu einem Mittel der spirituellen Freiheit werden können.

In diesem Buch stellen fünf praktizierende Buddhisten, die alle einen modernen Hintergrund haben, ihre Überlegungen vor. Dabei geht es um die Bedeutung von *kamma* und seine Beziehungen zur Ethik, zur spirituellen Praxis und zur Philosophie.

Handlung

Francis Story

Kamma ist einfach Handlung oder „Tat“. Handlungen werden auf drei Arten ausgeführt: durch Körper, Geist und Sprache. Jede bedeutungsvolle Handlung wird ausgeführt*, weil der Wunsch nach einem Ergebnis besteht;* sie hat einen Zweck, ein Ziel. Man wünscht sich, dass als Ergebnis etwas Bestimmtes geschieht. Dieses Verlangen, egal wie mild es sein mag, ist eine Form von Begierde. Es drückt den Durst *(taṇhā)* nach Existenz und nach Handlung aus. Zu existieren bedeutet zu handeln, auf der einen oder anderen Ebene. Organische Existenz besteht aus chemischer Handlung, psychische Existenz besteht aus geistiger Handlung. Existenz und Handlung sind also untrennbar.

Manche Handlungen, nämlich jene, an denen der Geist beteiligt ist, sind zwangsläufig mit Absicht verbunden. Das Pāli-Wort *cetanā*, Wille, eine der mentalen Eigenschaften, drückt genau das aus. Ein weiteres Wort in diesem Umfeld ist *chanda*, das für das Wünschen, das Begehren eines Ergebnisses steht. Diese Wörter drücken alle eine Art von Verlangen aus. Und irgendeine Form von Wunsch steckt praktisch hinter jeder Aktivität des Lebens. Daher sind „leben“ und „wünschen“ ein und dasselbe. (Es gibt eine letztendliche Ausnahme zu dieser Aussage, zu der wir später kommen – den *arahat*.)

Eine Handlung *(kamma)* ist moralisch unheilsam, wenn sie durch Formen des Verlangens motiviert ist, die mit Gier, Hass und Verblendung *(lobha, dosa, moha)* verbunden sind. Sie ist moralisch heilsam (das heißt im gewöhnlichen Sprachgebrauch „gut"), wenn sie durch die entgegengesetzten Faktoren, Uneigennützigkeit (Gierlosigkeit), Freundschaft und Weisheit motiviert ist. Eine so motivierte Handlung wird eher durch „Absicht" als durch „Begierde" ausgelöst. Dennoch ist in jedem Akt des Verlangens die Absicht enthalten. Sie ist das, was der Tat Richtung und Form verleiht.

Nun ist jede Handlung, die mit Absicht ausgeführt wird, ein *kreativer Akt.* Durch den Willen, der dahintersteht, stellt sie eine Kraft dar. Es ist eine Kraft analog zu den anderen großen, unsichtbaren, physikalischen Kräften, die das Universum bewegen. Durch unsere Gedanken, Worte und Taten erschaffen wir unsere Welt von Augenblick zu Augenblick in einem endlosen Prozess der Veränderung. Und wir erschaffen unser „Selbst". Das heißt, wir formen unsere sich verändernde Persönlichkeit im Laufe der Zeit durch das Anhäufen von Gedanken, Worten und Taten. Dieses Anhäufen und das Überwiegen der einen Art gegenüber der anderen bestimmt, was wir werden, in diesem wie in den folgenden Leben.

Indem wir so unsere Persönlichkeit erschaffen, schaffen wir auch die Bedingungen, unter denen sie funktioniert. Mit anderen Worten, wir erschaffen auch die Art von Welt, in der wir leben. Der Geist ist also Herr über die Welt. So wie der Geist eines Menschen, so ist auch sein Kosmos.

Kamma, als Produkt des Geistes, ist also die wahre und einzig wahre Kraft im Lebenskontinuum, dem Fluss des Werdens. So

wird auch klar, dass der Rest der geistigen Kraft zum Zeitpunkt des Todes eine neue Geburt entfacht. Die Kraft ist die einzige wirkliche Verbindung zwischen dem einem Leben und einem anderen („Wiedergeburt"). Und da der Prozess ein kontinuierlicher ist, formt der letzte kammische Gedankenmoment zum Zeitpunkt des Todes das Wiedergeburts-Bewusstsein – das *kamma*, das sich reproduziert. Anderes *kamma*, ob gut oder schlecht, tritt zu einem späteren Zeitpunkt in Kraft, wenn die äußeren Bedingungen für sein Reifen günstig sind. Die Kraft von schwachem *kamma* kann durch Überlagerung von stärkerem *kamma* für eine lange Zeit aufgehoben werden. Manche Arten von *kamma* können sogar unwirksam sein; dies geschieht jedoch nie bei sehr starkem oder gewichtigem *kamma*. Das allgemeine Prinzip ist, dass jedes *kamma* früher oder später irgendeine Art von Frucht trägt.

Das *kamma* eines jeden Menschen ist seine eigene persönliche Handlung, seine Ergebnisse sind sein eigenes persönliches Erbe. Er allein hat die volle Kontrolle über seine Handlungen, ganz gleich, in welchem Maße andere versuchen mögen, ihn zu etwas zu zwingen. Doch eine unheilsame Tat, die unter starkem Zwang ausgeführt wird, hat nicht ganz die gleiche Kraft wie eine freiwillig ausgeführte. Unter Androhung von Folter oder Tod kann man einen Menschen zum Beispiel dazu zwingen, einen anderen zu foltern oder zu töten. In einem solchen Fall kann man davon ausgehen, dass sein *kamma* nicht so schwerwiegend ist, wie wenn er sich bewusst dafür entschieden hätte, so zu handeln. Die schwerste moralische Verantwortung liegt bei denen, die ihn zu der Handlung gezwungen haben. Aber im letztendlichen Sinn muss er dennoch eine

gewisse Verantwortung übernehmen, denn im Extremfall könnte er vermeiden, einem anderen zu schaden, indem er sich dafür entscheidet, selbst Folter oder Tod zu erleiden.

Dies bringt uns zu der Frage des *kollektiven kamma*. Wie wir gesehen haben, ist das *kamma* eines jeden Menschen seine eigene individuelle Erfahrung. Niemand kann über einen bestimmten Punkt hinaus in das *kamma* eines anderen eingreifen; daher kann auch niemand eingreifen, um die Ergebnisse des persönlichen *kamma* zu verändern. Dennoch kommt es oft vor, dass eine große Anzahl von Menschen die gleiche Art von Handlungen ausführt und die gleiche Art von Gedanken teilt; sie sind eng miteinander verbunden, sie beeinflussen sich gegenseitig. Massenpsychologie erzeugt Massen-*kamma*. Daher ist es wahrscheinlich, dass alle diese Menschen das gleiche *kamma*-Muster bilden. Das kann dazu führen, dass sie über eine Reihe von Leben miteinander verbunden bleiben und dass sie die gleiche Art von Erfahrungen teilen. „Kollektives *kamma*“ ist einfach die Ansammlung individueller *kammas*, so wie eine Menschenmenge eine Ansammlung von Individuen ist.

Und in der Tat bringt dieses Massen-*kamma* verschiedene Arten von Welten hervor – die Welt, in der wir leben, die Zustände größeren Leidens und die Zustände relativen Glücks. Jedes Wesen bewohnt die Art von kosmischer Konstruktion, für die es sich passend gemacht hat. Es ist sein *kamma* und das *kamma* von Wesen wie ihm, das sie geschaffen hat. So kommt es, dass es in der mehrdimensionalen Raum-Zeit viele *lokas* gibt – viele Welten und Weisen des Seins. Jede von ihnen repräsentiert eine bestimmte Art

von Bewusstsein, das Ergebnis von *kamma*. Der Geist hat nur die Grenzen, die er sich selbst auferlegt.

Die Ergebnisse von *kamma* werden v*ipāka* genannt, „Frucht“. Wir dürfen die Begriffe *kamma* und *vipāka* und die Ideen, für die sie stehen, nicht miteinander verwechseln. *Vipāka* ist (von uns) durch vorheriges *kamma* vorherbestimmt. Aber *kamma* selbst im eigentlichen Sinne (das heißt, wenn man allen äußeren Zwängen und aufgestauten Tendenzen widersteht) ist das Produkt von Wahl und freiem Willen: der Wahl zwischen heilsamen und unheilsamen Taten, guten oder schlechten Handlungen. Daher sagte der Buddha: „Die Absicht macht *kamma* aus.“ Ohne Absicht ist eine Tat steril, sie erzeugt keine Reaktion von moralischer Bedeutung. Mit einer Ausnahme – wenn eine Tat, die in „schuldhafter Nachlässigkeit“ ausgeführt wurde, sich als schädlich für andere erweist, ist der Mangel an Achtsamkeit, Umsicht oder Rücksicht unheilsames *kamma* und wird seinen *vipāka* haben. Obwohl der angerichtete Schaden nicht „beabsichtigt“ war, das heißt die Tat nicht durch Hass motiviert war, so war doch eine andere „unheilsame Wurzel“ im Spiel, nämlich Verblendung *(moha)*, die zum Beispiel unverantwortliche Gedankenlosigkeit einschließt.

Kamma ist die Handlung, *vipāka* ist das Ergebnis. Daher ist *kamma* das aktive Prinzip; *vipāka* ist die passive Seite des Entstehens. Die Menschen glauben an Determinismus und Fatalismus, weil sie nur die Ergebnisse sehen, aber nicht die Ursachen. Der Prozess des Abhängigen Entstehens *(paṭicca-samuppāda)* zeigt sowohl Ursachen als auch Wirkungen in ihrer richtigen Beziehung.

Ein Mensch mag taub, stumm und blind geboren werden. Das

ist die Folge eines unheilsamen *kamma*, das sich im letzten Gedanken vor seinem letzten Tod in seinem Bewusstsein manifestiert oder präsentiert hat. Während seines ganzen Lebens muss er die Folgen *(vipāka)* dieser Tat erleiden, was auch immer es gewesen sein mag. Aber diese Tatsache hindert ihn nicht daran, neues heilsames *kamma* zu bilden, das das Gleichgewicht in seinem nächsten Leben wiederherstellt. Darüber hinaus können mithilfe von etwas gutem *kamma* aus der Vergangenheit, mit starker Anstrengung und günstigen Umständen im gegenwärtigen Leben (was natürlich die mitfühlende Hilfe anderer einschließt), die vollen Auswirkungen seines schlechten *kamma* sogar hier und jetzt gemildert werden. Fälle dieser Art sind überall zu sehen, wo Menschen die größten Behinderungen weit überwunden haben. Sie haben sogar den schlechten *vipāka* in einen Gewinn für sich und andere verwandelt. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die berühmte Helen Keller. Aber so etwas erfordert fast übermenschlichen Mut und gewaltige Willenskraft. Die meisten Menschen in ähnlichen Situationen bleiben passive Leidtragende der Auswirkungen ihrer schlechten Taten, bis deren Auswirkungen erschöpft sind. So muss es auch bei denjenigen sein, die von Geburt an geistig behindert sind oder sich in den unteren Bereichen befinden. Da sie kaum die Fähigkeit zur Ausübung des freien Willens haben, sind sie völlig dem Determinismus unterworfen, bis der schlechte *vipāka* seinen Lauf genommen hat.

Indem der Buddhismus also ein gewisses Element des Determinismus anerkennt, aber gleichzeitig die *letztendliche* Vorherrschaft des Willens aufrechterhält, löst er ein moralisches Problem, das an-

sonsten unlösbar zu sein scheint. Ein Teil der Persönlichkeit und die Bedingungen, unter denen sie existiert, sind durch die Taten und die Gesamtpersönlichkeit der Vergangenheit vorherbestimmt. Aber letztendlich ist der Geist in der Lage, sich von den Fesseln vergangener Persönlichkeitskonstruktionen zu befreien und in eine neue Richtung aufzubrechen.

Wir haben gesehen, dass die drei Wurzeln unheilsamer Handlungen – Gier, Hass und Verblendung – schlechte Ergebnisse hervorbringen; die drei Wurzeln heilsamer Handlungen – Uneigennützigkeit, Freundschaft und Weisheit – bringen gute Ergebnisse hervor. Handlungen, die man automatisch oder unbewusst ausführt oder die zufällig mit einer anderen Handlung verbunden sind, die ein völlig anderes Ziel hat, führen nicht zu Ergebnissen, die über ihre unmittelbaren mechanischen Konsequenzen hinausgehen. Wenn man in der Dunkelheit auf ein Insekt tritt, ist man moralisch nicht für seinen Tod verantwortlich. Man war lediglich ein unbewusstes Instrument des *kamma* des Insekts, das dessen Tod verursacht hat.

Es gibt zwar eine große Klasse von Handlungen des letzten Typs, die man nicht vermeiden kann. Aber die wichtigeren Handlungen im Leben eines jeden werden von der einen oder anderen dieser sechs psychologischen Wurzeln, den heilsamen und unheilsamen, beherrscht. Selbst dort, wo ein Leben körperlich inaktiv ist, sind die Gedanken am Werk; sie erzeugen *kamma*. Die Kultivierung des Geistes besteht daher darin, unheilsame Geisteszustände zu entfernen (nicht zu unterdrücken) und durch heilsame zu ersetzen. Die moderne Zivilisation entwickelt sich, indem sie unheilsame „asoziale“ Instinkte unterdrückt. Folglich brechen sie von Zeit

zu Zeit in unheilsamen Eruptionen aus. Ein Krieg bricht aus und der mörderische Wahnsinnige kommt zu seinem Recht: Mord wird gelobt. Der Buddhismus hingegen zielt darauf ab, die unheilsamen geistigen Elemente zu beseitigen. Dazu sind spezielle Techniken der Meditation *(bhāvanā)* notwendig.

Gutes *kamma* ist das Produkt von heilsamen Geisteszuständen. Und um sich dessen gewiss zu sein, ist es unerlässlich, ein Verständnis der eigenen Bewusstseinszustände und der eigenen geheimsten Motive zu erlangen. Solange dies nicht geschieht, ist es nahezu unmöglich, ausschließlich heilsame Handlungen zu kultivieren, denn in jedem menschlichen Bewusstsein existiert ein Komplex von verborgenen Beweggründen. Sie sind deshalb verborgen, weil wir sie nicht wahrhaben wollen. In jedem Menschen gibt es einen eingebauten Abwehrmechanismus, der ihn daran hindert, sich selbst zu klar zu sehen. Sollte er zufällig zu plötzlich mit seinem Unterbewusstsein konfrontiert werden, kann er einen unangenehmen psychologischen Schock erleiden. Sein sorgfältig aufgebautes Bild von sich wird unsanft zertrümmert. Er ist entsetzt über die Rohheit und die unvermutete Wildheit seiner wahren Beweggründe.

Der eifrige und energische Sozialarbeiter mag feststellen, dass ihn in Wirklichkeit der Wunsch antreibt, andere Menschen zu dirigieren, ihnen zu sagen, was das Beste für sie ist und ihnen seinen Willen aufzuzwingen. Der professionelle Menschenfreund, der sich immer für die Unterlegenen einsetzt, stellt vielleicht zu seinem Leidwesen fest, dass seine Ausbrüche hoher moralischer Entrüstung über die Ungerechtigkeiten der Gesellschaft nichts anderes sind als ein Ausdruck seines Hasses. Nämlich seines Hasses auf

andere Menschen, den er für sich und andere unter dem Deckmantel der Sorge für die Opfer der Gesellschaft als ehrenhaft darstellt. Und jeder kompensiert andere versteckte Mängel seiner eigenen Persönlichkeit.

All diese Tatsachen sind den heutigen Psychologen wohlbekannt, aber wie viele Menschen unterziehen sich einer Prüfung durch einen Analytiker? Der Buddhismus lehrt uns, diese Prüfung selbst zu machen und uns gegen unangenehme oder schockierende Enthüllungen immun zu machen, indem wir im Voraus anerkennen, dass es keine unveränderliche Persönlichkeit gibt, kein „Selbst", das man entweder bewundern oder verurteilen kann.

Eine Handlung *(kamma)* ist, sobald sie ausgeführt wurde, beendet, was ihre tatsächliche Ausführung angeht. Sie ist unumkehrbar.

Der Finger schreibt, und wenn er fertig ist,
Dann geht er weiter: Weder deine Frömmigkeit noch dein Verstand
Können ihn dazu bringen, auch nur eine halbe Zeile zu löschen.
Und auch all deine Tränen können kein Wort davon auswaschen.
(Edward Fitzgerald, „Rubaiyat" von Omar Khayyam)

Der Finger ist für jemanden, der *kamma* und *vipāka* versteht, kein Geheimnis. Fragen Sie nicht, wessen Finger auf die Wand schreibt. Es ist ihr eigener.

Was von der Handlung bleibt, ist ihr Potenzial, die Unvermeidlichkeit ihres Ergebnisses. Sie ist eine Kraft, die in den Strom der Zeit freigesetzt wird, und mit der Zeit muss sie ihre Früchte tragen.

Und wenn, im Guten wie im Schlechten, diese Frucht gereift ist, muss ihre Kraft vergehen wie alles andere – und dann sind sowohl dieses *kamma* als auch jener *vipāka* nicht mehr. Aber während die alten *kammas* sterben, werden neue geschaffen – in jedem Moment jeder wachen Stunde. So wird der Lebensprozess weitergeführt und bleibt in Leiden verwickelt. Er wird von der Strömung des Verlangens mitgerissen. Er ist in seiner Essenz nichts anderes als dieses Verlangen, dieses Begehren – das Begehren, das so viele Formen annimmt, unersättlich ist und sich selbst erneuert. So vielgestaltig wie Proteus, so unsterblich wie der Phönix.

Aber wenn der Wille aufkommt, das Verlangen zu beenden, findet eine Veränderung statt. Der Geist, der sich nach Befriedigung in den Bereichen der Sinne sehnte, wendet sich nun ab. Ein anderes Verlangen, nicht nach den Sinnesdingen, gewinnt an Kraft und Schwung. Es ist das Verlangen nach einem Beenden, nach Frieden, nach dem Ende von Schmerz und Kummer – das Verlangen nach *nibbāna*.

Nun ist dieses Verlangen unvereinbar mit allem anderen Verlangen. Deshalb tötet es alle andere Verlangen, wenn es stark genug wird. Allmählich verblassen sie. Zuerst die gröberen Begierden, die den drei unmoralischen Wurzeln entspringen; dann die höheren Begierden; dann die Anhaftungen, sie alle verwelken und verblassen. Sie werden ausgelöscht durch den einen übermächtigen Wunsch nach *nibbāna*.

Und so wie sie verwelken und verblassen und keine Handlungen mehr an ihre Stelle treten, die Ergebnisse produzieren, so versiegt der Strom des Lebenskontinuums. Unheilsame Handlungen

können nicht ausgeführt werden, weil ihre Wurzeln verdorrt sind, sie haben keine Grundlage mehr. Die heilsamen Taten ihrerseits werden unfruchtbar; da sie nicht durch Verlangen motiviert sind, projizieren sie keine Kraft in die Zukunft. Am Ende ist keine begehrende Kraft mehr da, die eine weitere Geburt hervorbringt. Alles wurde verschlungen von dem Verlangen nach dem Erlöschen des Verlangens.

Und wenn das Objekt dieses Verlangens erlangt ist, kann es dann überhaupt noch ein Verlangen sein? Sehnt sich der Mensch weiterhin nach dem, was er bereits hat? Das letzte Verlangen von allen ist nicht selbst erneuernd, vielmehr zerstört es sich selbst. Denn in seiner Erfüllung liegt sein eigener Tod. Das ist die Verwirklichung von *nibbāna*.

Deshalb sagte der Buddha: „Für das endgültige Beenden des Leidens muss man *alles kamma*, das heilsame und das unheilsame, transzendieren und aufgeben. Indem man Gut und Böse beiseitelässt, verwirklicht man *nibbāna*. Es gibt keinen anderen Weg."

Der *arahat* erlebt dann nur noch den Rest seiner Lebensspanne. Und wenn dieser letzte verbleibende Impuls zu Ende geht, gehen auch die Gruppen seiner Persönlichkeit zu Ende, werden nie wieder aufgebaut, nie wieder ersetzt. Während ihrer ständigen Erneuerung war Leiden; jetzt ist Befreiung. In ihrem Zusammenkommen war Täuschung – die Täuschung des Selbst. Jetzt ist Realität.

Und die Realität ist jenseits jeder Vorstellung.

Kamma *und Kausalität*

Francis Story

„Geschieht alles in unserem Leben gemäß *kamma*?“ Diese Frage kann man nicht einfach bejahen oder verneinen, denn sie beinhaltet die ganze Frage des freien Willens versus den Determinismus oder, in der geläufigen Sprache, den „Fatalismus“. Eine einfache Antwort lautet am ehesten, dass die meisten der wichtigen Umstände und Ereignisse des Lebens durch *kamma* bedingt sind, aber nicht alle.

Wenn alles, bis hin zum kleinsten Detail, entweder durch *kamma* oder durch die physikalischen Gesetze des Universums bedingt wäre, gäbe es im Muster der strengen Kausalität keinen Platz für das Funktionieren des freien Willens. Es wäre uns unmöglich, uns vom Mechanismus von Ursache und Wirkung zu befreien; es wäre unmöglich, *nibbāna* zu verwirklichen.

Im Bereich der alltäglichen Geschehnisse und der Ereignisse des Lebens wie Krankheit, Unfälle und ähnliche alltägliche Erfahrungen benötigt jede Wirkung mehr als eine Ursache, um sie herbeizuführen. Hier ist *kamma* in den meisten Fällen der prädisponierende Faktor, der es den äußeren Einflüssen ermöglicht, sich zu kombinieren und ein bestimmtes Ergebnis hervorzubringen. Wenn eine Situation eine moralische Entscheidung beinhaltet, ist diese

selbst das Produkt von vergangenem *kamma*, aber die Reaktion des Individuums darauf ist ein freies Spiel des Willens und der Absicht. Zum Beispiel kann sich ein Mensch als Ergebnis früheren unheilsamen *(akusala) kamma* entweder im gegenwärtigen Leben oder in einem früheren in einer Situation verzweifelter Armut befinden. Er ist stark versucht, zu stehlen, einen Raub zu begehen oder auf irgendeine andere Weise die unheilsamen Handlungen der Vergangenheit in die Zukunft zu tragen. Dies ist eine Situation mit moralischem Inhalt, weil sie das Subjekt in ethische Fragestellungen verwickelt. Hier kommt die eigene Entscheidungsfreiheit des Menschen ins Spiel; er hat die Alternative, lieber weitere Entbehrungen zu ertragen, anstatt der Versuchung des Verbrechens zu erliegen.

Im *paṭicca-samuppāda*, dem Kreislauf des Abhängigen Entstehens, werden die zu früheren Leben gehörenden Faktoren, also das Unwissen und die durch sie bedingten Handlungen zusammengefasst als *kamma*-Prozess der Vergangenheit. Dieses *kamma* erzeugt Bewusstsein, Name-und-Form, die Bereiche der Sinneswahrnehmung, Kontakt und Gefühl als seine Resultate, die gegenwärtige Wirkung. Das Körperliche und Geistige *(nāma-rūpa)* ist also die Manifestation von vergangenem *kamma*, das in der Gegenwart wirkt, ebenso wie die Phänomene, die durch die Sinnesbahnen wahrgenommen und erlebt werden. Damit einher geht ein anderer Handlungsstrom, der vom Willen gesteuert wird: die gegenwärtige Willensaktivität. Er ist das Pendant des *kamma*-Prozesses der Vergangenheit in der Gegenwart. Er umfasst die Faktoren des Verlangens, des Ergreifens und des Werdens.

Und das bedeutet in der Tat, dass der Strom des „Werdens“, der

seine Quelle in vergangenem *kamma* hat, der Kontrolle des Willens unterworfen werden kann, und zwar an dem Punkt, an dem er sich als individuelle Reaktion manifestiert. Ein Beispiel wäre der Grad des Verlangens, das als Ergebnis einer angenehmen Empfindung entsteht. So hat das Subjekt zwar keine Kontrolle über die Situationen selbst, in der es sich befindet, da es sie in der Vergangenheit selbst geschaffen hat. Aber es hat eine subjektive Kontrolle über seine Reaktionen auf sie und aus dieser heraus schafft es die Bedingungen seiner Zukunft. Die gegenwärtige Willensaktivität wirkt sich dann in Form zukünftiger Resultate aus und diese sind das zukünftige Gegenstück zu den kammischen Resultaten der Gegenwart. In ganz ähnlicher Weise dominiert sie den zukünftigen Geburtszustand und die Bedingungen, die im *paṭicca-samuppāda* als Entstehen, Alter und Tod und so weiter ausgedrückt werden. Der gesamte Zyklus impliziert eine dynamische Steigerung, in dem der durch vergangene Handlungen bedingte Zustand gleichzeitig der Ursprung der gegenwärtigen Handlungen und ihrer zukünftigen Ergebnisse ist.

Kamma ist nicht nur ein integrales Gesetz des Prozesses des Werdens; es ist selbst dieser Prozess, und die wahrgenommene Person ist nur die gegenwärtige Manifestation der Aktivität des Prozesses. Das christliche Axiom, „die Sünde zu hassen, aber den Sünder zu lieben“, ist vom buddhistischen Standpunkt aus gesehen sinnlos. Es gibt eine Handlung, aber keinen Ausführenden der Handlung. Wir können „Sünde“ und „Sünder“ nicht voneinander trennen, wir sind unsere Handlungen und nichts anderes als sie.

Modi der Bedingtheit

Die Bedingungen aller mentalen und physischen Phänomene werden in vierundzwanzig Kategorien eingeordnet, in Pāli *paccaya* (Modi der Bedingtheit). Jeder der vierundzwanzig *paccayas* ist ein Faktor, der zum Entstehen bedingter Dinge beiträgt. Der dreizehnte Modus ist k*amma-paccaya* und steht für die vergangenen Handlungen, die die Grundlage oder Bedingung für etwas bilden, das später entsteht. Wie wir gesehen haben, entstehen die sechs Sinnesorgane und Bereiche der Sinneswahrnehmung, also die physischen Organe des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Berührens und des geistigen Gewahrseins bei der Geburt in Verbindung mit Name-und-Form. Und sie liefern die Bedingungsbasis für das Entstehen des späteren Bewusstseins und damit für die darauffolgenden geistigen Reaktionen. Hier sollte man Folgendes beachten: Obwohl *kamma* als Wille mit den entstandenen geistigen Phänomenen verbunden ist, sind die Phänomene selbst keine *kamma*-Ergebnisse. Der vierzehnte Modus ist die *kamma*-Ergebnis-Bedingung oder *vipāka* und steht als Bedingung für die geistigen und körperlichen Phänomene auf die Weise eines *kamma*-Ergebnisses, indem er die erforderliche Basis in den fünf Bereichen des Sinnesbewusstseins schafft.

Es gibt Ereignisse, die durch andere Ursachen als *kamma* zustande kommen, das ist durch die Naturgesetze beweisbar. Wäre es nicht so, wäre der Versuch, Krankheiten zu vermeiden oder zu heilen, nutzlos. Wenn eine Veranlagung für eine bestimmte Krank-

heit durch vergangenes *kamma* vorliegt und ebenso die physischen Bedingungen, um die Krankheit zu erzeugen, vorhanden sind, dann bricht die Krankheit aus. Es kann auch vorkommen, dass alle körperlichen Bedingungen vorhanden sind, aber durch das Fehlen der *kamma*-Bedingung die Krankheit nicht entsteht. Oder, dass bei gegebenen körperlichen Ursachen die Krankheit auch bei Fehlen einer *kamma*-Bedingung entsteht. Es wäre daher eine philosophische Unterscheidung zu treffen zwischen jenen Krankheiten, die das Ergebnis von *kamma* sind, und jenen, die allein durch physische Bedingungen hervorgerufen werden. Da es aber unmöglich ist, dies ohne Kenntnis der vergangenen Leben zu tun, müssen alle Krankheiten so behandelt werden, als wären sie durch rein physische Ursachen hervorgerufen.

Als der Buddha von Devadatta angegriffen und durch einen Stein am Fuß verwundet wurde, erklärte er das so: Die Verletzung war das Ergebnis einer in einem früheren Leben begangenen Gewalttat und der Handlung von Devadatta, die das Wirken des *kamma* ermöglichte. In ähnlicher Weise war der gewaltsame Tod von Moggallāna *Thera* das kombinierte Ergebnis seines *kamma* und der mörderischen Absicht der rivalisierenden Asketen, deren Handeln die notwendige äußere Ursache dafür lieferte.

Kausalität

Der Prozess der Kausalität, in dem *kamma* und *vipāka* nur einen Handlungs-Ergebnis-Aspekt darstellen, ist ein universelles Zusammenspiel von Kräften. Was die Frage des freien Willens in einem

kausal bedingten Universum angeht, wirft die von Henri Bergson vertretene Sicht der Realität, die seinerzeit neu für den Westen war, ein interessantes Licht auf das buddhistische Konzept. Das Leben, sagt Bergson, ist ein unaufhörliches Werden, das die Vergangenheit bewahrt und die Zukunft schafft. Es scheint feste Dinge zu geben, die stabil scheinen, die scheinbar Bestand haben. Es sieht so aus, als widerständen sie dem Fließen, als seien sie wirklicher als das Fließen. Aber in Wirklichkeit sind es Raster, Schnitte durch das Fließen, Sichten unseres Geistes auf die lebendige Wirklichkeit, von der er ein Teil ist, in der er lebt und sich bewegt. Es sind Sichten auf die Wirklichkeit, die durch die Bedürfnisse seiner besonderen Aktivität nötig und begrenzt sind.

Hier haben wir eine westliche Interpretation von *avijjā* (Unwissen) – „Sichten auf die Wirklichkeit, die durch die Bedürfnisse der jeweiligen Aktivität des Geistes festgelegt und begrenzt sind" – und von *anicca*, dem unaufhörlichen Werden, dem Prinzip der Veränderung und Vergänglichkeit. Bergson bezieht in sein System auch *anattā* (Nicht-Selbst) ein, denn in diesem Prozess der unaufhörlichen Veränderung gibt es nur die Veränderung – kein „Ding", das sich verändert. Wenn wir also, so Bergson, unser Handeln als eine Kette von komplementären Teilen betrachten, die miteinander verbunden sind, ist so gesehen jede Handlung starr konditioniert, wenn wir aber unseren ganzen Lebensstrom als eins und unteilbar betrachten, dann kann er frei sein.

Genauso verhält es sich mit dem Lebensstrom, den wir als die Realität des Universums ansehen können. Wenn wir ihn im Detail betrachten, so wie der Intellekt ihn uns präsentiert, erscheint er als

eine Ordnung realer Konditionierung, wobei jeder einzelne Zustand seinen Grund in einem vorangegangenen Zustand hat. Doch als Ganzes, als lebendiger Impuls *(kamma)*, ist er frei und schöpferisch. Wir sind frei, sagt Bergson, wenn unsere Handlungen aus unserer ganzen Persönlichkeit entspringen, wenn sie diese Persönlichkeit ausdrücken. Diese Handlungen entstehen nicht ohne Bedingungen, aber die Bedingungen sind nicht äußerlich; sie liegen in unserem Charakter, der wir selbst sind.

Mit anderen und buddhistischen Worten, unser *saṅkhāra*, die *kamma*-Formation der Vergangenheit, ist die Persönlichkeit, und diese ist durch nichts anderes bedingt als durch unseren eigenen Willen oder *cetanā*. Bergson legt eine ausgefeilte Philosophie von Raum und Zeit dar, um diese dynamische Sichtweise zu konkretisieren, die er „Schöpferische Evolution" nennt. Er folgert, die Frage nach dem Verhältnis des freien Willens zum Determinismus sei falsch gestellt. Wie die unbeantwortbaren Fragen des Buddhismus, kann auch sie nicht beantwortet werden. Und warum? Weil sie selbst ein Produkt jener eigentümlichen Schwäche ist, jener „besonderen Sicht auf die Wirklichkeit, die durch die Bedürfnisse einer bestimmten Aktivität des Geistes festgelegt und begrenzt ist", die der Buddhismus *avijjā* nennt, das ursprüngliche Unwissen.

Das Konzept der Kausalität in der Welt der Physik hat im Lichte der Quantenphysik und des wachsenden Wissens über die atomare Struktur der Materie bedeutende Modifikationen erfahren. Kurz gesagt, kann man die gegenwärtige Position folgendermaßen formulieren:

Es ist möglich, die zukünftigen Zustände einer großen Anzahl

von atomaren Einheiten quantitativ vorherzusagen, aber es ist nicht möglich, den Zustand oder die Position eines einzelnen Atoms vorherzubestimmen. Es gibt einen Spielraum für das Verhalten der einzelnen Einheit, der der Masse als Ganzes nicht gegeben ist.

In menschlicher Hinsicht mag es möglich sein, aus dem Verlauf der Ereignisse vorherzusagen, dass eine bestimmte Nation, „Gondalia“, sich zu einem bestimmten Datum im Krieg befinden wird; aber es ist nicht möglich, von einem einzelnen Bewohner von Gondalia vorherzusagen, dass er aktiv daran teilnehmen wird. Er kann ein Kriegsdienstverweigerer sein, nicht im Krieg durch seine eigene Entscheidung. Oder er kann physisch disqualifiziert sein, nicht im Krieg aufgrund von Bedingungen, über die er keine Kontrolle hat. Wir können sagen: „Gondalia wird sich im Krieg befinden“, aber nicht: „Dieser einzelne Mensch aus Gondalia wird am Krieg teilnehmen“. Andrerseits, wenn wir wissen, dass ein bestimmter einzelner Mensch aus Gondalia körperlich nicht geeignet ist, können wir mit Sicherheit sagen, dass er nicht am Krieg teilnehmen wird. Aber das Element, das wir nicht mit einem gewissen Grad an Sicherheit vorhersagen können, ist der freie Wille des Individuums, der aus ihm einen Chauvinisten und Nationalhelden oder einen Pazifisten und Insassen eines Konzentrationslagers machen kann.

Wie kamma *arbeitet*

Wenn man zu den Einzelheiten der Wirkungsweise von *kamma* kommt, muss man verstehen, dass mit *kamma* nur willentliche Handlungen gemeint sind. *Cetānahaṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi* –

„Wille, Absicht, *Bhikkhus*, das nenne ich *kamma*“, ist die Definition, die der Buddha gegeben hat. Gier, Hass und Verblendung sind die Wurzeln von unheilsamem *kamma*; Uneigennützigkeit, Freundlichkeit und Weisheit sind die Wurzeln von heilsamem *kamma*. Wie der Same ist, so müssen auch der Baum und die Frucht des Baumes sein. Aus einem unreinen Geist und einer unreinen Absicht können nur unreine Gedanken, Worte und Taten entstehen; aus solchen unreinen Gedanken, Worten und Taten können nur böse Folgen resultieren.

Die Ergebnisse selbst können im selben Leben entstehen; wenn dies geschieht, handelt es sich um *diṭṭhadhamma-vedanīya-kamma*, und die Kette der Kausalität zwischen Handlung und Ergebnis ist oft klar nachvollziehbar, wie im Fall eines Verbrechens, dem eine Bestrafung folgt.

Handlungen, die ihre Ergebnisse im nächsten Leben tragen, werden *upapajja-vedanīya-kamma* genannt, und es kommt häufig vor, dass Menschen, die sich an ihr früheres Leben erinnern, sich auch an das *kamma* erinnern, das ihre gegenwärtigen Zustände hervorgebracht hat.

Die Handlungen, die in darauffolgenden Leben reifen, werden als *aparāpariya-vedanīya-kamma* bezeichnet; es sind jene Handlungen, die durch ständiges Üben zur Gewohnheit geworden sind und dazu neigen, in aufeinanderfolgenden Leben immer wieder zur Wirkung zu gelangen. Die Wiederholungsbedingung *(āsevana-paccaya)* ist die zwölfte der vierundzwanzig *paccayas* und bezieht sich auf das *kamma*-Bewusstsein, in dem die vorangegangenen Impulsmomente *(javana-citta)* durch Wiederholung eine Bedingung für alle nachfolgenden sind. Dies ist der modernen Psychologie als

Gewohnheitsbildung bekannt und ist ein sehr starker Konditionierungsfaktor für Geist und Charakter. Der Buddhismus drängt auf die ständige Wiederholung von guten Handlungen, von Taten voller *mettā* und Güte und das ständige Beschäftigen des Geistes mit guten und erhebenden Themen, wie den Qualitäten des Buddha, des Dhamma und des Sangha. So sollen starke Gewohnheiten guter und förderlicher Art ausgebildet werden.

Die drei oben beschriebenen Arten von *kamma* können jedoch ohne Folgen sein, wenn die anderen Bedingungen fehlen, die für das Entstehen des *kamma*-Ergebnisses notwendig sind. Die Wiedergeburt in niederen Ordnungen von Wesen zum Beispiel verhindert oder verzögert die nützlichen Ergebnisse eines gewohnheitsmäßigen *kamma*. Auch *gegenwirkendes kamma* kann deren Verwirklichung hemmen, wenn es stärker ist als die anderen Bedingungen. *Kamma*, das auf diese Weise an seiner Wirkung gehindert wird, nennt man *ahosi-kamma*. So wie es Ereignisse gibt, die ohne *kamma* als Ursache auftreten, so gibt es auch Handlungen, deren Potenziale sich nicht verwirklichen. Diese Handlungen sind jedoch in der Regel die schwachen und relativ unwichtigen, Handlungen, die durch schwache Impulse ausgelöst werden und weniger moralische Bedeutung haben.

Von ihrer Funktion her gesehen, lassen sich die verschiedenen Arten von *kamma* in vier Klassen einteilen.

Die erste ist das *generative kamma (janaka-kamma)*, das den Komplex der fünf Gruppen aus Name-und-Form erzeugt sowohl bei der Geburt als auch in allen Stadien seines Entstehens während des Lebenskontinuums.

Die zweite Kategorie ist das *erhaltende kamma (upatthambhaka-kamma)*, das keine eigenen *kamma*-Ergebnisse hervorbringt und nur in der Lage ist, bereits entstandene *kamma*-Ergebnisse aufrechtzuerhalten.

In die dritte Kategorie fällt das *gegenwirkende kamma (upapīḷaka-kamma)*, das aufgrund seiner moralischen oder unmoralischen Kraft andere *kamma*-Ergebnisse unterdrückt und deren Entstehung verzögert oder verhindert.

Als letzte in dieser Klassifizierung nach Funktionen kommt das *destruktive kamma (upacchedaka-kamma)*; das ist *kamma* von solcher Kraft, dass es den Einfluss von schwächerem *kamma* vollständig zerstört und ihn durch seine eigenen Ergebnisse ersetzt. Es kann stark genug sein, um die Lebensspanne zu verkürzen, sodass es destruktives *kamma* im wörtlichen Sinne ist.

Die leichten und unbedeutenden Handlungen, die wir im Laufe unseres täglichen Lebens ausführen, haben ihre Folgen, aber sie sind keine dominierenden Faktoren, solange sie nicht Teil einer Gewohnheitsbildung werden. Wichtige Handlungen, die zur Gewohnheit werden, ob sie nun heilsam oder unheilsam sind, nennt man *bahula-kamma*, und ihre Ergebnisse haben Vorrang vor denen von Handlungen, die moralisch unbedeutend sind oder selten ausgeführt werden. Jene Handlungen, die in einem sehr starken moralischen oder unmoralischen Impuls wurzeln und eine drastische Form annehmen, sind *garuka-kamma*; sie gehören normalerweise ebenfalls zu der Klasse von *diṭṭhadhamma-vedanīya-kamma* und wirken im selben Leben oder in der nächsten Existenz. Solche Handlungen sind: das Verletzen eines Buddha, die Ermordung ei-

nes *arahat*, die Tötung der Eltern und der Versuch, den Sangha zu spalten. Obwohl dies die hauptsächlichen verwerflichen Handlungen sind, gibt es viele andere von geringerem Gewicht, die beim Fehlen von *garuka-kamma* im nächsten Leben Folgen haben. Das Gleiche gilt für gutes *garuka-kamma*[1].

Diṭṭhadhamma-vedanīya-kamma, dessen Ergebnisse noch in diesem Leben entstehen*,* liefert uns Daten, um die Wirkungsweise des Gesetzes von Ursache und Wirkung objektiv zu studieren. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge bringt ein Verbrechen seine eigenen Konsequenzen noch im selben Leben mit sich, und zwar durch eine klar nachvollziehbare Abfolge von Ereignissen, aber das geschieht nicht immer. Damit ein Verbrechen seine gebührende Strafe erhält, muss eine komplizierte Maschinerie von Ursachen und Wirkungen in Gang gesetzt werden. Zuerst muss es die Tat des Verbrechens geben, das *kamma*. Seine Bestrafung hängt dann ab von den Strafgesetzen, der Polizei, von den Umständen, die es ermöglichen, den Verbrecher zu entdecken und vielen anderen Faktoren. Nur wenn alle diese Faktoren zusammenkommen, wird das Verbrechen noch im selben Leben angemessen bestraft. Wenn die äußeren Faktoren fehlen, zieht das *kamma* allein nicht sofort seine Konsequenzen nach sich, und wir sagen, der Verbrecher sei ungestraft geblieben. Das ist jedoch nicht der Fall; früher oder später, entweder im selben Leben oder in einem späteren, verbinden sich die Umstände miteinander, wenn auch indirekt, und geben dem *kamma* eine Gelegenheit, seine Ergebnisse zu produzieren.

So oder so ist die Frage der Todesstrafe für einen Mörder eine Quelle des Streits, da Gnade gegenüber einem Kriminellen eine

soziale Ungerechtigkeit gegenüber dem Opfer und mangelnden Schutz für potenzielle weitere Opfer bedeutet. Aus buddhistischer Sicht wird diese Frage nicht aus solchen Erwägungen heraus beantwortet, sondern durch eine Betrachtung der *kamma*-Folgen für diejenigen, die dazu beitragen, den Mörder mit dem Tod zu bestrafen, da es *kamma* der schlimmsten Ordnung ist, zu töten oder einen anderen dazu zu bringen, Leben zu nehmen.

Es ist hier nicht möglich, eine Diskussion zu führen über den moralischen Unterschied zwischen einem Menschen, der einen anderen aus Gier oder Zorn tötet, und einem Menschen, der in Erfüllung seiner Pflichten gegenüber der Gesellschaft ein Todesurteil vollstreckt. Der Unterschied kann nicht bezweifelt werden, dennoch ist es für die buddhistische Psychologie klar, dass man keinen Akt des Tötens vollziehen kann, ohne dass ein Impuls des Hasses im Geist entsteht. Ein Leben ganz uneigennützig zu nehmen, wie es in der *Bhagavad Gītā* befürwortet wird, ist eine psychologische Unmöglichkeit; es muss auf jeden Fall ein Verlangen nach der Vollendung der Handlung vorhanden sein, sonst könnte sie niemals ausgeführt werden. Dies gilt für jede Handlung, mit Ausnahme derjenigen eines *arahat*. Da es keinen „unveränderlichen ātman“ gibt, können wir keine Unterscheidung zwischen der Tat und dem Handelnden treffen.

Wiedergeburt

Die Art und Weise, die Umstände und die Natur des nächsten Lebens werden durch das sogenannte *todesnahe kamma (maraṇāsanna-kamma)* bedingt, das heißt durch den Willen, der unmittelbar vor dem Tod vorhanden ist, sei er heilsam oder unheilsam. Damit verbunden ist das *paṭisandhi-viññāṇa* oder Verbindungsbewusstsein zwischen der einen Manifestation und der nächsten. In dem Moment, der dem Tod unmittelbar vorausgeht, kann das todesnahe *kamma* die Form eines Reflexes einer guten oder schlechten Tat annehmen, die der Sterbende während seines Lebens ausgeführt hat. Dieser Reflex präsentiert sich dem Bewusstsein manchmal als ein Symbol, wie die Traumsymbole der Freud'schen Psychologie. Er kann einen Hinweis auf die zukünftige Existenz geben, einen Blick auf den Bereich *(loka)*, in dem die Wiedergeburt stattfinden wird. Aufgrund des Aufkommens eines unheilsamen Bewusstseins aus vergangenem *kamma* zeigen manche Sterbende Angst. Andere, die heilsames, todesnahes *kamma* erfahren haben, sterben mit einem Lächeln auf den Lippen, weil sie sich von himmlischen Wesen oder ihren Freunden, die vor ihnen gestorben sind, begrüßt sehen. Jeder, der schon an Sterbebetten zugegen war, kennt solche Beispiele.

Wenn jedoch keine dieser *kamma*-Manifestationen entsteht, wie bei den Menschen, die in einem Zustand völliger Bewusstlosigkeit sterben, wird das nächste Leben durch das sogenannte *Vorrats-kamma (kaṭattā-kamma)* bestimmt. Dies ist das automatische Ergebnis von jeglichem *kamma* der Vergangenheit, das am stärksten

ist, sei es gut oder schlecht, und das noch keine Früchte getragen hat und seine Kraft noch nicht erschöpft hat. Es kann gewichtiges oder gewohnheitsmäßiges *kamma* sein.

Achtsamkeit beim Sterben und im Leben

Die buddhistische Psychologie betont, wie wichtig es ist, das Bewusstsein und die Fähigkeiten bis zum Moment des Todes aktiv und wachzuhalten. Ein Teil des Nutzens von *maraṇānussati*, der Meditation über den Tod, besteht darin, dass sie uns dazu befähigt, sich dem Gedanken an den Tod unverdrossen zu nähern, im vollen Besitz der eigenen Fähigkeiten und mit Kontrolle über die geistigen Regungen. Anstatt uns aufzufordern, uns an unsere Sünden zu erinnern und uns dem Tod voller Angst zu nähern, weist uns der Buddhismus an, uns unsere guten Taten ins Gedächtnis zu rufen, die Angst beiseitezuschieben und dem Tod mit dem ruhigen Vertrauen eines Menschen zu begegnen, dessen Schicksal unter seiner eigenen Kontrolle steht. Es ist eine positive Einstellung anstelle des negativen und deprimierenden Geisteszustandes, den andere Religionen fördern. Die moderne Psychologie rät dazu, eine solche optimistische Einstellung das ganze Leben lang zu kultivieren. Der Buddhismus geht noch weiter und zeigt, dass sie eine notwendige Schutzmaßnahme ist, wenn wir an der Schwelle zu einer neuen Existenz stehen.

Wir haben bereits gesagt, dass diejenigen, die sich an frühere Leben erinnern können, den Verlauf von *kamma* und *vipāka* von einem Leben zum anderen verfolgen können. Sie sind die einzi-

gen Menschen, die in der Lage sind, klar zwischen den Ereignissen zu unterscheiden, die aufgrund von *kamma* auftreten, und denen, die durch äußere Einflüsse verursacht werden. Überwiegend gutes *kamma* bewahrt uns jedoch sicher vor den meisten Schlingen und Pfeilen des schrecklichen Schicksals oder hilft uns über alle Hindernisse auf unserem Weg hinweg. *Der Mensch muss sich immer bemühen,* denn gerade durch den Genuss der Früchte von gutem *kamma* erzeugen wir eine neue Reihe von Handlungen, die in der Zukunft zu ihren eigenen Ergebnissen führen werden. Man kann es nicht oft genug und nicht nachdrücklich genug wiederholen: Das *kamma*-Gesetz ist das absolute Gegenteil von Fatalismus.

Ein Mensch, der aufgrund seiner vergangenen Taten der Nächstenliebe in Reichtum geboren wird, kann es sich nicht leisten, sich auf seinen Lorbeeren auszuruhen. Er ist wie ein Mensch mit einem beträchtlichen Bankguthaben; er kann entweder von seinem Kapital leben, bis es aufgebraucht ist, was töricht wäre, oder er kann es investieren und vermehren. Die einzige Investition, die wir aus diesem Leben in das nächste mitnehmen können, ist gutes *kamma*; es obliegt daher jedem Menschen, der, wie man so schön sagt, mit Reichtum „gesegnet" ist, diesen Reichtum weise einzusetzen, indem er Gutes tut.

Wenn jeder das *kamma*-Gesetz verstände, gäbe es ein Ende der Gier der Reichen und des Neids der Armen. Jeder Mensch würde danach streben, so viel wie möglich für wohltätige Zwecke zu spenden – oder zumindest sein Geld für Projekte auszugeben, die der Menschheit zugutekommen. Auf der anderen Seite gäbe es kein brennendes Gefühl der Ungerechtigkeit mehr aufseiten der „Habe-

nichtse“. Denn sie würden erkennen, dass einerseits ihr Zustand auf ihr eigenes vergangenes *kamma* zurückzuführen ist, und dass andrerseits dessen erdrückende Auswirkungen durch die Großzügigkeit und das soziale Gewissen der Reichen gemildert werden. Das Ergebnis wäre ein kooperatives Schema des Teilens, in dem beide gedeihen würden.

Dies ist der praktische Lebensplan, den uns der Buddhismus vorschlägt. Er ist vernünftig, ethisch und inspirierend, und er ist die einzige Antwort, die eine freie Welt den antireligiösen materialistischen Ideologien geben kann. Ihn in die Praxis umzusetzen, wäre der größte Schritt vorwärts für den sozialen wie den spirituellen Fortschritt der Menschheit. Wir müssen diesen Schritt gehen, wenn wir unsere Zivilisation vor den schrecklichen Folgen von Gier, Hass und Verblendung retten wollen. Es reicht nicht aus, das *kamma*-Gesetzt zu kennen: Es muss beim Ordnen des persönlichen und nationalen Lebens angewandt werden, um eine glücklichere, stabilere und besser geordnete Phase der menschlichen Geschichte zu verwirklichen.

Aktion und Reaktion in den buddhistischen Lehren

Leonard A. Bullen

Das ganze Universum unterliegt Gesetzen und die ununterbrochene Abfolge von Aktion und Reaktion tritt in geistigen und moralischen Prozessen ebenso strikt auf wie in physikalischen. Folglich betont die Buddha-Lehre, dass moralisch geschicktes Denken, Reden und Handeln dem Handelnden irgendwann Glück bringt und moralisch ungeschickte Handlungen zukünftiges Leiden hervorrufen.

Wie moralisch geschickt eine Tätigkeit ist – sei es im Denken, Sprechen oder körperlichen Handeln – wird bestimmt durch den Willen oder die geistige Absicht, die sie motiviert. Wenn sie auf Großzügigkeit, Wohlwollen oder selbstlosen Motiven beruht, ist sie moralisch geschickt, während sie moralisch ungeschickt ist, wenn die motivierende Absicht aus Gier, Hass oder Verblendung entspringt.

So betont die Buddha-Lehre die Notwendigkeit, ein klares Verständnis für den Zweck hinter jeder Aktivität auf jeder Ebene zu entwickeln, auf den Ebenen des Denkens, der Sprache und der körperlichen Handlung. Manche dieser Aktivitäten bauen Kräfte im Geist auf, die schließlich zu einer Steigerung des Wohlbefindens führen, andere, die ziellos oder ungeschickt sind, führen zu

Kummer oder Frustration. Wenn Sie sich also mit irgendeiner Form geistiger Kultivierung beschäftigen, sollte eines Ihrer wichtigsten Ziele sein, den letztendlichen Zweck hinter all Ihren Aktivitäten klarer zu verstehen.

In unserem wissenschaftlich-technischen Zeitalter sind Sie mit der Vorstellung vertraut, dass physische Wirkungen Ursachen haben, dass diese Wirkungen ihrerseits auch zu Ursachen werden und dass im gewöhnlichen Lauf der Dinge kein Platz für Zufall oder Glück ist. Obwohl Sie diese unveränderliche Abfolge von Aktion und Reaktion im materiellen Bereich akzeptieren, tun Sie das im moralischen Bereich nicht immer. Die Buddha-Lehre bekräftigt jedoch, dass das Gesetz von Ursache und Wirkung in der moralischen Sphäre so unveränderlich und genau gilt wie in der physikalischen Sphäre. Die Lehre betont die Tatsache, dass alles im Universum Gesetzen unterliegt und dass kein Wesen im Universum diese Gesetze außer Kraft setzen oder ungültig machen kann. Sie definiert fünf Systeme von Gesetzen *(pañca-niyāma)*.

Das erste davon ist das Gesetzessystem, das den Aufstieg und Fall – also das Wachstum und den Niedergang – der physikalischen Phänomene unter der Einwirkung von Wärme betrifft. Zweitens gibt es die Gruppe der Gesetze, die sich auf die Erzeugung oder das Wachstum der Vegetation und der Körper der Lebewesen beziehen. Das dritte Gesetzessystem bezieht sich auf die geistige Aktion und Reaktion, das heißt auf die Wirkung des Willens und dessen Ergebnisse in Form von Glück und Leid. Viertens gibt es die verschiedenen Gesetze, die die Prozesse des Geistes regeln, die Gesetze, die von den Psychologen untersucht und angewandt werden. Das

fünfte Gesetzessystem schließlich fasst die Vielzahl von Gesetzen zusammen, die sich auf physische und mentale Phänomene im Allgemeinen beziehen und nicht von den anderen Gesetzessystemen erfasst werden.

Von diesen fünf Gruppen ist es das dritte Gesetzessystem, das uns im vorliegenden Zusammenhang interessiert. Dieses System, das die willentliche Handlung und ihre Folgen regelt, ist nur eine der fünf Gruppen von Gesetzen, aber es ist direkt mit Ihrem eigenen Glück und Leid, Ihren eigenen Schmerzen und Freuden verbunden.

Die ursprünglichen buddhistischen Begriffe, die manchmal mit „moralisch“ und „unmoralisch“ oder „gut“ und „schlecht“ übersetzt werden, kann man auch mit „heilsam“ und „unheilsam“ wiedergeben. Ebenso können die Begriffe „geschickt“ und „ungeschickt“ die Bedeutung der Original-Begriffe wiedergeben. Denn eine moralische oder heilsame Handlung sieht man als geschickt an, weil sie schließlich Freude als Ergebnis bringt; eine unmoralische oder unheilsame Handlung als ungeschickt, weil sie mit der Zeit zu Leiden für den Handelnden führt.

Jede Handlung – ob moralisch gut oder nicht – bringt natürlich ihr normales physikalisches Ergebnis hervor. Wenn Sie einen Stein durch ein Fenster werfen, zerbricht das Glas, egal ob die Motivation dahinter moralisch geschickt ist oder nicht. Das zerbrochene Fenster ist das normale physikalische Ergebnis der Handlung des Werfens eines Steins.

Aber angenommen, die Handlung ist durch einen moralisch ungeschickten Willen motiviert (zum Beispiel durch Hass), dann wird es auch einen geistigen Effekt geben. Die Ausübung des Hasses

stärkt den bereits im Geist vorhandenen Hass, so wie das Training eines Muskels dessen Fasern stärkt. Infolgedessen wird der Hass zu einem dominanteren Faktor Ihrer geistigen Verfassung.

Nun gehört Hass zu einer Gruppe von geistigen Faktoren, die zu Leiden führen. Auf die eine oder andere Weise, irgendwann in der nahen oder fernen Zukunft, bringt dieser mentale Faktor Ihnen irgendeine Art von Leiden. Die Hauptursache für das Leiden ist nicht die Handlung des Werfens eines Steins, sondern der Hass oder der böse Wille, der in der willentlichen Handlung des Steinewerfens vorhanden ist.

Nun ist es denkbar, dass die Aktion, den Stein durch das Fenster zu werfen, nicht durch Hass, sondern durch irgendeine Form von gutem Willen motiviert ist. Sie könnten diese Handlung zum Beispiel ausführen, um in einem brennenden Haus Luft in einen Raum voller Rauch zu lassen, um jemanden in diesem Raum zu retten. Unter solchen Umständen würde die Uneigennützigkeit, die Sie in Ihrer heilsamen Willenshandlung ausüben, Ihren bestehenden geistigen Faktor des Wohlwollens stärken und dieser gestärkte geistige Faktor würde Sie schließlich in Umstände führen, die Ihnen Glück bringen.

So bringt eine moralisch geschickte, durch Willen motivierte Handlung irgendwann in der Zukunft Freude, eine unheilsame willentliche Handlung dagegen mündet in Leiden. Auf der anderen Seite ruft eine Handlung, die nicht willentlich ist, keine Wirkungen in Bezug auf verstärkte Geistesfaktoren und keine Wirkungen in Bezug auf zukünftiges Glück und Leiden hervor, aber natürlich normale physikalische Wirkungen. Wo es keinen Willen gibt, gibt es auch kein moralisches oder unmoralisches Element.

Der individuelle Wille oder die Absicht in ihrer Urform ist der Drang zu leben, der Drang, als Selbst zu überleben und dieses Selbstsein zu behaupten. Aus diesem grundlegenden Lebenswillen entstehen verschiedene Tendenzen: Triebe, Instinkte und Wünsche, die von Emotionen begleitet werden.

Die buddhistische Psychologie betrachtet alle Instinkte und Wünsche als Manifestationen des fundamentalen Lebenswillens. Dieser Lebenswille wird in der Regel einfach als Begierde bezeichnet: Es ist das Verlangen oder der Durst nach persönlicher Existenz, das Verlangen, als Selbst zu leben und für die Ewigkeit zu überleben. Aber die endgültige Freiheit vom Unglück kann man nur durch das Transzendieren der persönlichen Existenz finden.

Der Durst nach persönlicher Existenz, der im Unwissen verwurzelt ist, gilt als die primäre Bedingung, von der alles Leiden abhängt. Daher ist das letztendliche Ziel des praktizierenden Buddhisten die Überwindung des Verlangens durch das Erlangen der Erleuchtung.

Das bedeutet natürlich, das Verlangen zu überwinden, aber nur insofern, als das Verlangen persönlich oder egozentrisch ist. Wie gesagt:

> „Dort anzufangen, wo wir jetzt sind, und jegliches Verlangen loszulassen, hieße, zu sterben, und zu sterben bedeutet nicht, das Problem des Lebens zu lösen.“ (Houston Smith).

Die Art von Verlangen, die es zu überwinden gilt, ist also das, was man als unwissendes oder irrationales Verlangen bezeichnen könnte. Um noch einmal zu zitieren:

„Die Wünsche nach den Grundbedürfnissen des Lebens können befriedigt werden, wohingegen die selbstsüchtigen Wünsche des Egos nie gestillt werden können. Diese entspringen nicht der Chemie des Körpers, sondern sind rein mentale Konstruktionen – mehr und mehr zu sein, mehr und mehr zu haben: Geld, Besitz, Macht, Ansehen, Liebe; alle anderen zu übertrumpfen und in den Schatten zu stellen; erhaben zu sein. Es ist ein unmöglicher Traum. Würde er verwirklicht, brächte er weder Frieden noch Glück mit sich.

Die Gierigen, die Eifersüchtigen, die Neidischen können niemals zufrieden sein, denn ihre Unzufriedenheit und ihr Unglück entspringen nicht einem wirklichen Mangel an den wesentlichen Dingen des Lebens, sondern den Mängeln und Verwerfungen ihres Charakters."

Sie sehen, dass im Buddhismus der erste und letzte Feind das Unwissen ist – Ignoranz, nicht im Sinne eines Mangels an Bildung, sondern im Sinne eines Mangels an Fähigkeit zur wahren Einsicht.

Sie verstehen auch, dass der endgültige Sieg, den Sie erringen müssen, der Sieg der Einsicht oder der Erleuchtung ist, und Sie kennen die Hauptwaffe in diesem Kampf: die rechte Achtsamkeit in ihren verschiedenen Formen.

Der individuelle Wille ist also ein Aspekt des Willens zum Leben, des blinden Durstes nach persönlicher Existenz, der sich im menschlichen Leben durch verschiedene instinktive und emotionale Faktoren ausdrückt. Diese bilden zusammen die dynamischen Elemente im geistigen Leben.

Die buddhistische Psychologie verfügt über ein System zur Klassifizierung der dynamischen Geistesfaktoren, das sich etwas von den Klassifizierungen unterscheidet, die man in der westlichen Psychologie findet. Es umfasst nicht nur instinktive Elemente, sondern auch geistige Gewohnheiten, die sich aus den Instinkten entwickelt haben, sowie Gedankenmuster, die bewusst im Gegensatz zu den Instinkten kultiviert werden.

Diese Klassifizierung erscheint in der buddhistischen Literatur im Allgemeinen als eine Liste von fünfzig aktiven geistigen Faktoren (im Gegensatz zu den beiden rezeptiven geistigen Faktoren Gefühl und Wahrnehmung), und diese fünfzig bilden zusammen die dynamischen Komponenten des Geistes. Manche von ihnen leiten sich direkt aus dem grundlegenden Drang nach persönlichem Überleben ab, während andere in Opposition zu den egoistischen Tendenzen kultiviert werden, aber sie alle tragen dazu bei, das Verhalten zu bestimmen. Aus diesem Grund kann man sie praktischerweise als die fünfzig Determinanten bezeichnen.

Es ist nicht nötig, hier im Detail auf die Determinanten einzugehen. Alles, was wir in diesem Zusammenhang erwähnen müssen, sind die drei Wurzeln der ungeschickten Willensaktivität und ihre Gegensätze, die drei Wurzeln des geschickten Wollens.

Die drei Wurzeln des ungeschickten Wollens sind Gier, Hass und Verblendung, während die entgegengesetzten drei – Großzügigkeit, Wohlwollen und Einsicht – die Wurzeln der geschickten Willensaktivität sind.

Eine solche Aktivität kann die Form einer körperlichen Handlung, gesprochener Worte oder eines Gedankens annehmen; aber

von entscheidender Bedeutung ist das Motiv hinter der Aktivität, die geistige Determinante, die sie hervorruft.

Wenn Sie also aus Motiven der Gier denken, sprechen oder handeln, sei es in offensichtlicher und intensiver Form oder in subtiler und verdeckter Weise, dann verstärken Sie damit die Gier in Ihrer geistigen Verfassung. Wenn Sie andererseits aus Großzügigkeit handeln, stärken Sie damit diese Determinante in Ihrem eigenen Geist.

Genauso verhält es sich mit Hass und seinem entgegengesetzten Faktor, dem Wohlwollen. Jemand, der sich erlaubt, wütend oder gereizt zu werden, baut in seinem eigenen Geist sofort den Faktor des Hasses auf. Aber wenn er sich bemüht, tolerant und geduldig gegenüber irritierenden Menschen oder lästigen Dingen zu sein, verstärkt er den Faktor des Wohlwollens in seinem Geist.

Wenn Sie wiederum selbstzentriert denken, sprechen oder handeln, lassen Sie sich von Verblendung motivieren, denn Verblendung bedeutet in diesem Zusammenhang vor allem Verblendung bezüglich eines eigenen Selbst und damit einhergehender Über- und Unterlegenheitsgefühle. Dadurch werden Sie mehr und mehr von dieser Verblendung beherrscht, denn sie wird zu einem stärkeren Bestimmungsfaktor als zuvor.

Wenn Sie sich andererseits bemühen, die wahre Natur des illusorischen Selbst zu erkennen und sich von der Täuschung des Selbst zu befreien, stärken Sie den entgegengesetzten Faktor der Einsicht. So wird Einsicht – oder Nicht-Täuschung, wie man sie oft nennt – zu einer stärkeren Determinante Ihrer weiteren Gedankenprozesse.

Wie Sie nun sehen können, verzögern die moralisch ungeschickten Determinanten, die als Teil Ihres geistigen Aufbaus existieren, Ihren Fortschritt in Richtung der endgültigen Befreiung; daher können wir von ihnen als „Bremsern“ sprechen.

Und Sie sehen, dass die moralisch geschickten Geistesfaktoren Ihnen bei Ihrem Fortschritt zur endgültigen Befreiung helfen; deshalb können wir sie auch „Beschleuniger“ nennen.

Sie sehen, dass durch die Ausübung einer bestimmten Determinante eine unmittelbare Wirkung im Geist auftritt. Diese unmittelbare Wirkung ist eine Verstärkung dieser Determinante, was es natürlich leichter macht, sie in der Zukunft zu erwecken.

Es steckt jedoch noch mehr dahinter. Man kann sich jede der Determinanten, die wir besprochen haben, jeden der aktiven oder dynamischen Faktoren, die dazu beitragen, den Geist als Ganzes zu bilden, als eine Ansammlung von Energie im Geist vorstellen. Sie können jede einzelne Determinante – zum Beispiel Großzügigkeit auf der einen Seite oder Gier auf der anderen – als eine Ansammlung einer bestimmten Art von Kraft innerhalb des Geistes betrachten. Jede dieser Kräfte wird schließlich irgendwann in der Zukunft ihre eigene Art von Erfahrung hervorbringen.

Diese zukünftige Erfahrung ist das Ergebnis der ursprünglichen Willensaktivität – die Reaktion auf die ursprüngliche Aktion. Die Willenshandlung verursacht in erster Linie eine Ansammlung einer bestimmten geistigen Kraft, und diese Kraft bringt ihrerseits ihre Reaktion in Form von Freude oder Leid hervor. Man kann die angesammelte Kraft daher als „Reaktionskraft“ bezeichnen.

Eine Anhäufung der Reaktionskraft der Großzügigkeit führt ir-

gendwann zu irgendeiner Art von Freude, so wie die Ansammlung von Energie in einer elektrischen Taschenlampenbatterie irgendwann zu Licht führen kann. Die Energie in der Batterie kann aber nur dann zu Licht führen, wenn die Bedingungen günstig sind: Es braucht eine Glühbirne und der Schalter der Taschenlampe muss eingeschaltet sein. Dann kann der Strom durch den Glühfaden fließen, der dann leuchtet. Dabei wird – wenn der Strom nicht abgeschaltet wird oder die Batterie nicht wieder geladen wird – die Energie irgendwann vollständig verbraucht.

In ähnlicher Weise kann die Anhäufung der Reaktionskraft der Großzügigkeit nur dann zu Freude führen, wenn die Umwelt geeignete Bedingungen bietet; und bis die erforderlichen Umweltbedingungen eintreten, bleibt die Reaktionskraft sozusagen gespeichert. Wenn die geeigneten Bedingungen schließlich eintreten, ruft diese besondere Reaktionskraft die Freude glücklicher Erfahrungen hervor. In diesem Prozess wird die Anhäufung immer kleiner, bis sie vollständig aufgebraucht ist, es sei denn, sie wird durch weitere Großzügigkeit wieder aufgefüllt.

Im Allgemeinen kann ein Auffüllen während eines Abbauens stattfinden. Wenn Sie, während Sie glückliche Erlebnisse genießen, weiterhin Großzügigkeit üben, dann wird die Anhäufung dieser speziellen Reaktionskraft wieder größer, selbst wenn gleichzeitig etwas davon verbraucht wird. Es ist dann wie mit einem Wassertank, aus dem Sie Wasser abzapfen, der aber gleichzeitig durch den Regen wieder aufgefüllt wird.

Wenn Sie jedoch, während Sie die Früchte früherer großzügiger Handlungen genießen, selbstsüchtig und gierig werden, dann

gleicht Ihr Geist einem Wassertank während einer Dürre: So wie das Wasser abfließt und nicht wieder aufgefüllt wird, so wird auch Ihre Anhäufung von Glück erzeugender Reaktionskraft kleiner, bis schließlich nichts mehr davon da ist.

Wie bei dem Geistesfaktor der Großzügigkeit, so verhält es sich auch mit seiner entgegengesetzten Determinante, der Gier. Wenn man der eigenen Gier in irgendeiner Form nachgibt, wird die Anhäufung der Reaktionskraft der Gier im Geist verstärkt. Wenn zu einem späteren Zeitpunkt die äußeren Bedingungen geeignet sind, verbraucht sich diese Anhäufung in Form von Leiden. Während des Leidens kann man weiteren ungünstigen Geisteszuständen nachgeben, wie zum Beispiel Selbstmitleid, was die angesammelte Reaktionskraft noch verstärkt. Andererseits kann man Geduld und andere günstige Geistesqualitäten entwickeln, und so wird sich diese spezielle, Leid erzeugende Anhäufung schließlich vollständig verbrauchen.

Jeder Geistesfaktor steht für eine besondere Reaktionskraft. Wir können diese Kräfte im Allgemeinen in zwei große Klassen einteilen – erstens in Reaktionskräfte, die zu Glück führen, und zweitens in solche, die zu Leiden führen. Oft wird von ihnen als Verdienst und Makel gesprochen. Und so sagen wir, eine Person, die einen großen Vorrat an Verdienst hat, wird in der Zukunft großes Glück genießen. Eine andere, die viel Makel angesammelt hat, muss zu einem späteren Zeitpunkt großes Leid ertragen.

Die Reaktionskräfte, die im Geist existieren, sind sozusagen unterhalb der bewusst zugänglichen Ebene des Geistes gespeichert. Den unterbewussten Aspekt des Geistes bezeichnet die buddhisti-

sche Terminologie als „Unterstrom des Lebens“. Es ist der Strom der geistigen Energie, der unterhalb der Schwelle des Bewusstseins existiert, und in ihm werden die Resultate aller vergangenen Handlungen und Erfahrungen der Vergangenheit gespeichert.

Diesen „Unterstrom des Lebens“ kann man der Einfachheit halber als den Speicher der restlichen Reaktionskräfte aller früheren Willenshandlungen bezeichnen, aber Sie dürfen die Idee eines Speichers nicht zu wörtlich nehmen. Die Erfahrungen in unserem Leben werden nicht tatsächlich irgendwo gespeichert, so wie Wasser in einem Tank gespeichert wird, genauso wenig wie Äpfel in einem Apfelbaum gespeichert werden.

Sie glauben natürlich nicht, dass Äpfel in einem Apfelbaum gespeichert sind. Unter den richtigen äußeren Bedingungen des Klimas, des Bodens und der Ernährung bewirken die Kräfte innerhalb des Apfelbaums, dass Äpfel an seinen Zweigen wachsen. In gleicher Weise projizieren die Kräfte innerhalb des „Unterstroms des Lebens“ unter den richtigen äußeren Bedingungen Erfahrungen oder führen sie herbei, entsprechend der Natur dieser Kräfte.

Wind ist nicht irgendwo in der Luft gespeichert, sondern unter den richtigen Bedingungen von Hitze oder Kälte dehnt sich die Luft aus oder zieht sich zusammen und Wind entsteht. Genauso ist Feuer nicht im Kopf eines Streichholzes gespeichert, aber unter den richtigen Bedingungen, der Reibung zum Beispiel, erzeugt das Streichholz Feuer.

Ebenso ist Klang nicht in einer Schallplatte gespeichert; aber unter den notwendigen Bedingungen – wenn man sie auf den Plat-

tenteller eines Plattenspielers legt und so weiter – entsteht aus der Form der Platte Klang.

So sind die Erfahrungen des Lebens, zusammen mit ihrem entsprechenden Glück und Leid, nicht im wörtlichen Sinne im „Unterstrom des Lebens“ gespeichert, aber unter den richtigen Bedingungen entwickeln sie sich, wie sich Äpfel an den Zweigen eines Apfelbaums entwickeln.

Sie sehen also, dass keine Reaktionskraft wirksam werden kann, wenn geeignete Bedingungen für ihr Wirken oder ihren Verbrauch nicht vorhanden sind. Wenn die geeigneten Bedingungen in Ihrem jetzigen Leben nicht auftreten, folgt daraus, dass Sie die aus diesen Aktivitäten resultierenden Freuden und Leiden auch nicht in diesem Leben ernten können.

Das heißt, am Ende Ihres jetzigen Lebens werden viele nicht verbrauchte Reaktionskräfte vorhanden sein, für viele Ihrer Handlungen werden die entsprechenden Reaktionen noch nicht stattgefunden haben. Mit anderen Worten, wenn Sie sterben, wird es einen unverbrauchten Rest von Reaktionskräften geben, sowohl von „beschleunigenden“ als auch von „bremsenden“, die während Ihres jetzigen Lebens keine Gelegenheit hatten, sich zu verbrauchen.

Was passiert mit diesen nicht verbrauchten Reaktionskräften? Wenn Sie sterben, wird sich Ihr Körper natürlich auflösen; aber die Buddha-Lehre zeigt auf, dass verschiedene Komponenten des Geistes in Form eines Lebensstroms, eines Stroms von geistiger Energie weiterleben, und dass dieser Energiestrom aus nicht verbrauchten Reaktionskräften besteht. Und das ist der Lebensstrom tatsächlich: ein sich ständig verändernder Strom von Reaktions-

kräften. Bei Ihrem Tod wird dieser Lebensstrom ein neues Leben einleiten und so die Geburt eines neuen Wesens bewirken.

Das neue Wesen sind Sie selbst, als ununterbrochene Fortsetzung des Lebensstroms. Das neue Wesen erbt alle Reaktionskräfte – alle Möglichkeiten für Glück, für Leid und für weitere Willensaktivität – vom alten Wesen, das auch Sie selbst sind. Unter dem Gesichtspunkt der Kontinuität ist das neue Wesen dasselbe wie das alte Wesen (wenn auch in einem anderen Körper), denn die Kontinuität des Lebensstroms wird durch die Phase von Tod und Wiedergeburt in keiner Weise unterbrochen.

Sie haben gesehen, das moralische Gesetz von Aktion und Reaktion, wie es in der Buddha-Lehre dargelegt ist, besagt, dass wir Glück und Leiden in genauem Verhältnis zu den moralischen und unmoralischen Qualitäten unserer vergangenen Aktivitäten erfahren. Sie haben auch gesehen, dass moralische und unmoralische Aktivitäten Kräfte im Geist aufbauen, und dass diese Kräfte – Reaktionskräfte, wie wir sie genannt haben – schließlich Erfahrungen von Glück und Leid auslösen.

Das ist vielleicht eine zu starke Vereinfachung, denn die Buddha-Lehre besagt genauer, dass jede Ursache eine Reihe von Wirkungen hat, und jede Wirkung aus einer Reihe von Ursachen hervorgeht. Mit anderen Worten: Nichts entsteht aus nur einer Ursache und nichts führt zu nur einer Wirkung: Alles ist mit vielen anderen Dingen verwoben. Der Hauptpunkt ist jedoch, dass moralisch geschickte Aktivität eine Art von Freude mit sich bringt und moralisch ungeschickte Aktivität Leiden.

Das Konzept der Reaktionskraft ermöglicht es uns, die buddhis-

tische Idee der Wiedergeburt vom nicht-buddhistischen Glauben an die Reinkarnation zu unterscheiden, denn was nach den buddhistischen Lehren wiedergeboren wird, ist ein Lebensstrom, keine Seele im gewöhnlichen Sinne.

Das bringt uns zu der Frage nach dem Zeitpunkt, zu dem eine bestimmte Reaktionskraft wirkt, die durch eine konkrete Willensaktivität erzeugt wurde. Wenn Sie eine Bank ausrauben und Ihre Flucht verpfuschen, werden Sie sofort gefasst und bald bestraft. Wenn Sie Ihre Flucht gut planen und erfolgreich durchführen, aber trotzdem ein paar Spuren hinterlassen, werden Sie vielleicht erst in fünf Jahren erwischt. Und wenn Sie schließlich bestraft werden, können Sie den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Ihrer unmoralischen Handlung und der Bestrafung, erkennen. Es kann aber auch sein, dass Sie den Raubüberfall und Ihre Flucht so gut ausführen, dass Sie sich dem Verdacht entziehen und die Bestrafung (ein bequemes Wort in diesem Zusammenhang, aber kein sehr genaues) vielleicht erst mehrere Leben später erfolgt. Dann sind Sie nicht in der Lage, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zu erkennen.

Auch hier vereinfachen wir wieder, indem wir so tun, als ob eine Ursache nur eine Wirkung hervorriefe, aber die Frage, um die es geht, ist der Zeitpunkt, zu dem eine bestimmte Reaktionskraft wirkt.

Wie wir bereits gesehen haben, kann eine Reaktionskraft ihre Energie erst dann verbrauchen, wenn die Bedingungen für ihr Wirken vorhanden sind; und mit Bedingungen meinen wir sowohl die äußeren oder Umweltbedingungen als auch die Bedingungen im

Geist selbst. Nehmen wir an, sie ernten gerade die Früchte einer vergangenen Reihe von moralisch geschickten Handlungen. Wenn Sie nun eine moralisch ungeschickte Handlung – wie zum Beispiel einen Raubüberfall – ausführen, können Sie die negativen Auswirkungen dieser unmoralischen Handlung nicht ernten, bis jene entgegengesetzte Art der Reaktionskraft ihren Lauf genommen hat. Sie sagen, Sie genießen eine Glückssträhne, und das ist wahr genug, solange Sie erkennen, dass das Glück in Wirklichkeit die Frucht vergangener guter Handlungen ist.

In ähnlicher Weise können Sie, wenn Sie einen Akt der Großzügigkeit vollziehen, als Ergebnis eine Art von Glück erwarten, aber das wird vielleicht nicht in der nahen Zukunft passieren oder vielleicht sogar nicht in Ihrem jetzigen Leben. Vielleicht befinden Sie sich inmitten einer langen Periode der Frustration und des Versagens, der Auswirkung einer vergangenen Phase moralisch ungeschickter Aktivität, deren Reaktionskraft ihren Lauf nehmen muss, ihre Energie erschöpfen muss.

So lehrt die Buddha-Lehre, dass manche Handlungen sofort wirksam sind, da ihre resultierenden Reaktionskräfte bald nach ihrem Entstehen verbraucht werden; aber viele Willenshandlungen sind nur in der Zukunft wirksam, da die Reaktionskräfte, die sie erzeugen, ihre Reaktionen in Form von Glück oder Leid vielleicht erst viele Leben später hervorbringen.

Die Auswirkungen schwacher Willenshandlungen können durch stärkere Reaktionskräfte entgegengesetzter Natur neutralisiert werden. Wenn also einer schwachen bremsenden Reaktionskraft eine stärkere beschleunigende Reaktionskraft gegenübersteht, dann

kann die stärkere die schwächere unwirksam machen und dabei einen Teil ihrer eigenen Energie verlieren.

Dies gilt jedoch nicht für eine starke Reaktionskraft, die durch eine eindeutig moralisch geschickte oder eine eindeutig moralisch ungeschickte Aktivität erzeugt wird. Die Reaktionskräfte, die solche Tätigkeiten in die psychische Struktur einbauen, können niemals neutralisiert werden. Auch wenn die geeigneten Bedingungen für ihren Verbrauch erst viele Leben später eintreten, werden sie immer irgendwann wirksam. Man bezeichnet sie daher als unbegrenzt wirksame Reaktionskräfte, und, während sie ruhen, als Reserve-Reaktionskräfte.

Im Gegensatz zu den unbegrenzt wirksamen Reaktionskräften steht die gewichtige Reaktionskraft, die entweder durch sehr ernsthafte bremsende Willensaktivität oder durch sehr erhabene Geisteszustände erzeugt wird. Nach der Buddha-Lehre hat die Wirkung der gewichtigen Reaktionskraft Vorrang vor allen anderen Arten.

Sie können sehen, dass das Endergebnis der Willensaktivität unvermeidlich ist, wie lang auch immer die Zeitspanne zwischen der Ursache und ihrer Wirkung sein mag.

Auf den ersten Blick könnte man dies so verstehen, dass die Gegenwart und die Zukunft vollständig und unflexibel von der Vergangenheit bestimmt werden, dass Sie nur das erleben können, was Ihre vergangenen Handlungen für Sie bestimmt haben.

Diese fatalistische Sichtweise ist jedoch in Wirklichkeit nicht Teil der buddhistischen Lehre von Ursache und Wirkung. Es ist wahr, dass Sie großenteils – zu einem sehr großen Teil – von Reaktionskräften beeinflusst werden, die durch Ihre vergangenen Wil-

lensaktivitäten erzeugt wurden, aber diese sind nicht die einzigen Kräfte im Geist: Es gibt auch das gegenwärtige Wollen. Willenskraft oder Wille existiert als eine Kraft im Geist, genauso wie Aufmerksamkeit oder „Einspitzigkeit“ als Kräfte im Geist existieren. Wir lassen uns nicht auf eine Diskussion über den freien Willen ein, außer zu erwähnen, dass alles, was wir tun, durch innere und äußere Faktoren bedingt ist; aber wir müssen anerkennen, dass der Wille in dem Sinne existiert, dass er aus der Kraft des auf ein Ziel gerichteten Verlangens besteht.

Da der Wille als auf ein Ziel gerichtete Kraft eines Verlangens existiert, können wir ihn dazu benutzen, um mit den gegenwärtigen Ergebnissen vergangener Aktivitäten umzugehen. Mit „Umgang“ mit den gegenwärtigen Ergebnissen vergangener Aktivitäten meine ich nicht deren Aufheben. Ich meine, dass wir unsere gegenwärtigen Erfahrungen dazu nutzen können, um Fortschritte zu machen, oder aber wir können dieselben Erfahrungen – sowohl angenehme als auch unangenehme – unseren Fortschritt ausbremsen lassen. Aber um mit unseren gegenwärtigen Erfahrungen umzugehen – sie als Mittel zum Fortschritt zu nutzen – müssen wir die notwendige moralische Fähigkeit entwickeln.

Obwohl die Gegenwart durch die Vergangenheit bedingt ist, sowie die Zukunft durch die Gegenwart, ist die Zukunft nicht unabänderlich durch die Vergangenheit festgelegt. Denn die Zukunft hängt auch davon ab, was wir mit unseren gegenwärtigen Willenskräften tun. Unter vielen Umständen ist es wahr, dass es wenig oder keinen Spielraum für eine konstruktive oder „beschleunigende“ Vorgehensweise gibt, denn der Druck der Reaktionskräfte

aus der Vergangenheit kann zu groß und der gegenwärtige Wille zu schwach sein. Im Allgemeinen ist es jedoch so, dass man, selbst wenn keine Wahl einer äußeren Handlung möglich ist, zumindest seine geistigen und moralischen Reaktionen auf eine Situation regulieren kann, und sei es auch nur bis zu einem gewissen Grad. So können Sie sich unter schwierigen Bedingungen, die Sie nicht ändern können, zumindest in Geduld und Toleranz üben und sich der Situation stellen, ohne sich von ihr völlig überwältigen zu lassen.

Auf diese Weise bauen Sie, wenn Sie eine schwierige Periode mit schmerzhaften Ergebnissen von Reaktionskräften durchlaufen, zumindest in Ihrer mentalen Struktur neue „beschleunigende“ Reaktionskräfte auf und nutzen so die Situation zu ihrem bestmöglichen Vorteil.

Fragen und Antworten zu „Kamma und seine Frucht“

Nina van Gorkom

Teil 1

A. Wenn Menschen eine unangenehme Erfahrung machen, fragen sie gerne: „Warum musste ausgerechnet mir das passieren?“ Man kann gut und freundlich zu anderen Menschen sein und trotzdem unfreundliche Worte zurückbekommen. Stimmt es, dass gute Taten ein gutes Ergebnis bringen? Ich bezweifle es manchmal.

B. Die Menschen stellen diese Frage, weil sie nicht immer den Grund verstehen, warum sie im Leben leiden müssen. Es ist schwierig zu erkennen, welche Ursache aus der Vergangenheit diese oder jene unangenehme Erfahrung im gegenwärtigen Moment herbeiführt. Der Buddha sagte, alles, was geschieht, müsse eine Ursache haben. Wenn wir leiden, muss es eine Ursache entweder in der fernen oder in der nahen Vergangenheit geben. Wenn wir wissen, wie Ursachen und Wirkungen in unserem Leben zusammenhängen, hilft uns das, die richtige Einstellung gegenüber unangenehmen Erfahrungen und Leid zu entwickeln.

A. Sind die schlechten Taten aus der Vergangenheit, die Ursache für unangenehme Erfahrungen im gegenwärtigen Moment? Die Taten, die man bereits getan hat, gehören doch der Vergangenheit an. Wie können diese Taten zu einem späteren Zeitpunkt ein Ergebnis liefern?
B. Um ein tieferes Verständnis dafür zu bekommen, wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, müssen wir zuerst verstehen, was gute und schlechte Taten motiviert; außerdem sollten wir wissen, dass wir heilsame Tendenzen anhäufen, wenn wir heilsame Taten vollbringen, und unheilsame, wenn wir unheilsame Taten vollbringen.

A. Warum verwenden Sie die Worte „heilsam“ und „unheilsam“ anstelle von gut und schlecht?
B. Die Worte „gut“ und „schlecht“ implizieren im Allgemeinen ein moralisches Urteil. Der Buddha sprach nie über Sünde; er beurteilte die Menschen nicht als „gut“ oder „schlecht“. Er sprach über die Bedingungen ihres Verhaltens und über die Auswirkungen von heilsamen und unheilsamen Taten.

Eine unheilsame Tat ist eine Tat, die einem selbst oder anderen Menschen Schaden zufügt, entweder in dem Moment, in dem die unheilsame Tat ausgeführt wird, oder später, während eine heilsame Tat eine ist, die zu Glück führt. Unheilsam heißt in Pāli *akusala* und heilsam *kusala*. Mit unheilsamen Geisteszuständen oder *„akusala cittas“* kann man unheilsame Taten oder *„akusala kamma“* ausführen. Und mit heilsamen Geisteszuständen oder *„kusala cittas“* kann man heilsame Taten oder *„kusala kamma“* ausführen.

A. Was ist ein *citta*? Ist es eine Seele oder ein „Selbst", das die Taten lenkt? Hat man die Kontrolle darüber, ob man ein *kusala citta* hat, das *kusala kamma* ausführen kann, oder nicht?
B. Ein *citta* ist weder eine Seele noch ein „Selbst". Es gibt viele verschiedene *cittas*, die aufeinanderfolgen, und kein *citta* dauert an. Jedes *citta*, das entsteht, vergeht sofort wieder. Wir können für einen Moment erleben, dass wir ein *akusala citta* haben. Dieses ist jedoch nicht von Dauer, es vergeht wieder. In einem anderen Moment können wir erleben, dass wir ein *kusala citta* haben; auch das ist nicht von Dauer, es vergeht wieder. Es kann immer nur ein *citta* zur gleichen Zeit geben; wir können nicht im selben Moment ein *akusala citta* und ein *kusala citta* haben. *Cittas* ersetzen sich ständig gegenseitig. Wie können wir etwas für ein Selbst halten, wenn es nicht einmal eine Sekunde lang anhält?

Es liegt nicht in unserer Macht heilsame c*ittas* zu haben, wann immer wir wollen. Die Menschen wären gerne den ganzen Tag über gut, aber sie können nicht ständig *kusala cittas* haben; das haben sie nicht unter Kontrolle.

Wir können nicht umhin, bestimmte Menschen und bestimmte Dinge zu mögen und andere Menschen und Dinge nicht. Wir können nicht alle unsere Gedanken lenken; wir können geistesabwesend sein, obwohl wir es nicht sein wollen. Keine zwei Menschen können die gleichen Gedanken haben, auch wenn sie an das Gleiche denken, zum Beispiel an ein Land, in dem beide schon einmal waren. Die Gedanken hängen von vielen Bedingungen ab, zum Beispiel von Erfahrungen und angehäuften Tendenzen in der Vergangenheit, von dem Objekt, das sich im gegenwärtigen Moment

präsentiert, von guten oder schlechten Freunden oder von dem, was man gegessen hat.

Da es nicht in unserer Macht liegt, zu einem bestimmten Zeitpunkt ein bestimmtes *citta* zu haben, können wir nicht sagen, es gebe ein „Selbst", das unsere Taten lenkt. Unsere Handlungen hängen von den Tendenzen ab, die sich in der Vergangenheit angehäuft haben, und von vielen anderen Bedingungen.

A. Mir fällt auf, dass manche Menschen scheinbar immer das Falsche im Leben tun. Für andere Menschen ist es nicht schwierig, großzügig und ehrlich zu sein. Was ist der Grund dafür, dass die Menschen so unterschiedlich sind?

B. Die Menschen sind so unterschiedlich, weil sie unterschiedliche Tendenzen und Neigungen haben, die sich in der Vergangenheit angehäuft haben. Menschen, die ständig wütend sind, sammeln Wut an. Wenn die angehäufte Wut stark genug ist, führen sie unheilsame Handlungen durch Sprache oder Taten aus *(akusala kamma)*. Jeder Mensch hat sowohl unheilsame als auch heilsame Neigungen angehäuft.

A. Ist es richtig, dass gute und schlechte Taten, die in der Vergangenheit vollbracht wurden, nie verloren gehen, dass sie einen Einfluss in der Gegenwart ausüben?

B. Das ist richtig.[2] Erfahrungen, die man in der Vergangenheit gemacht hat, und gute und schlechte Taten aus der Vergangenheit haben sich angehäuft und bedingen *cittas*, die in der Gegenwart entstehen. Wenn das *citta* im gegenwärtigen Moment ein *akusala*

citta ist, vermehrt sich das Unheilsame, und wenn es *ein kusala citta* ist, das Heilsame.

Daher sind *cittas*, die entstehen, nicht nur durch das Objekt bedingt, das durch Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körpersinn oder Geist wahrgenommen wird, sondern sie sind auch durch die in der Vergangenheit angehäuften Tendenzen und Neigungen und durch viele andere Faktoren bedingt.

Cittas sind nicht kontrollierbar; sie sind, wie der Buddha sagte, „*anattā*". Als der Buddha sagte, alles sei *anattā*, meinte er damit, dass man über gar nichts Macht haben kann. Alles in unserem Leben entsteht gemäß seinen Bedingungen und alles vergeht wieder.

Unsere guten Taten und unsere schlechten Taten werden ihre entsprechenden Ergebnisse hervorbringen. Das Ergebnis wird dann eintreten, wenn es an der Zeit ist und wenn die richtigen Bedingungen dafür auftreten. Es liegt in niemandes Macht, das Ergebnis zu diesem oder zu jenem Zeitpunkt eintreten zu lassen. Ursache und Ergebnis sind jenseits der Kontrolle, sie sind *anattā*.

A. Es ist also so: *Akusala cittas*, die *akusala kamma* ausführen, sind Ursachen und sie können kein angenehmes Ergebnis bringen, sondern nur ein unangenehmes, während *kusala cittas*, die *kusala kamma* ausführen, ein gutes Ergebnis bringen.

Jede Ursache bringt nach diesem Schema ihr Ergebnis. Können Sie erklären, wie das Ergebnis herbeigeführt wird? Ist es eine Bestrafung oder eine Belohnung für die eigenen Taten?

B. Die Frage von Bestrafung oder Belohnung stellt sich nicht, weil

es niemanden gibt, der bestraft oder belohnt. Es ist der Lauf der Natur, dass man erntet, was man gesät hat.

Angehäuftes *akusala kamma* erzeugt zum richtigen Zeitpunkt ein *citta*, das ein unangenehmes Objekt erlebt. Dieses *citta* ist das Ergebnis einer schlechten Tat, die man in der Vergangenheit begangen hat. Angehäuftes *kusala kamma* erzeugt zum richtigen Zeitpunkt ein *citta*, das ein angenehmes Objekt erfährt; dieses *citta* ist das Ergebnis einer guten Tat, die man in der Vergangenheit begangen hat. Das resultierende *citta* nennt man das Ergebnis-*citta „vipāka-citta"*. Zu verschiedenen Zeitpunkten gibt es unterschiedliche Ergebnisse. Für die meisten Menschen ist es nicht möglich, herauszufinden, welche Tat der Vergangenheit das Ergebnis erzeugt, das man im gegenwärtigen Moment erhält. Es nützt jedoch nichts, im Detail zu wissen, was in der Vergangenheit geschehen ist; wir sollten uns nur um den gegenwärtigen Moment kümmern. Es reicht zu wissen, dass *akusala kamma* ein unangenehmes Ergebnis erzeugt und *kusala kamma* ein angenehmes. Das Ergebnis wird entweder kurz danach oder später erzeugt.

Wir können andere Menschen nicht für ein unangenehmes Ergebnis verantwortlich machen, das wir erleben. Ein unangenehmes Ergebnis ist die Folge unserer eigenen schlechten Taten.

A. Wie oft am Tag erleben wir *vipāka*? Gibt es *vipāka* in diesem Moment?

B. Ja, jetzt gibt es *vipāka*, weil Sie sehen und hören. Jedes Mal, wenn Sie sehen, hören, riechen, schmecken und ein berührbares

Objekt durch den Körpersinn erfahren, gibt es *vipāka*. Alle Eindrücke, die wir durch die fünf Sinne erfahren, sind *vipāka*.

A. Wie kann ich herausfinden, ob der *vipāka* angenehm oder unangenehm ist? Ich sehe gerade, aber ich habe weder ein angenehmes oder noch ein unangenehmes Gefühl dabei.
B. Es ist nicht immer möglich, herauszufinden, ob das Objekt angenehm oder unangenehm ist. Manchmal sind wir so an bestimmte Objekte gewöhnt, dass wir nicht erkennen, ob sie angenehm oder unangenehm sind.[3] Wenn wir sehen oder hören, können wir nicht immer herausfinden, ob es sich um *kusala* oder um *akusala vipāka* handelt. Wenn wir Schmerz empfinden oder wenn wir krank sind, können wir sicher sein, dass *akusala vipāka* vorliegt.

Die Dauer des *vipāka-citta* ist sehr kurz, es vergeht sofort.

Wenn wir sehen, nehmen wir zuerst die Farbe durch die Augen wahr. Wir sehen nur die Farbe. Dann mögen wir sie oder mögen sie nicht, wir erkennen sie, wir denken über sie nach. Das Sehen von Farbe ist *vipāka*. Mögen oder Nichtmögen und das Denken über das Objekt sind kein *vipāka*. Diese Funktionen werden von anderen *cittas* ausgeführt, von *akusala* oder von *kusala cittas*. Die *cittas*, die mögen oder nicht mögen, und die *cittas*, die über das Objekt nachdenken, sind keine Ergebnisse, sondern Ursachen; aber sie sind Ursachen, die ihrerseits zu Taten motivieren können, die neue Ergebnisse bringen werden.

Alle *cittas* folgen einander so schnell, dass es nur ein einziges *citta* zu geben scheint. Wir glauben, dass Mögen oder nicht Mögen und Denken noch *vipāka* sind, aber das ist eine Täuschung.

A. Erhält jeder sowohl *akusala* als auch *kusala vipāka*?
B. Jeder hat sowohl unheilsame Taten als auch heilsame Taten angehäuft; daher erhält jeder sowohl *akusala* als auch *kusala* vipāka. Wir können jedoch ein Verständnis von Ursache und Wirkung entwickeln, das uns hilft, die richtige Einstellung gegenüber den Ereignissen unseres Lebens einzunehmen, selbst unter unangenehmen Bedingungen. Ein Beispiel einer solchen Einstellung wäre Geduld. Wenn wir verstehen, was *vipāka* ist, sind wir weniger geneigt, uns selbst zu bemitleiden oder anderen Menschen die Schuld zu geben, wenn *akusala vipāka* entsteht. Wenn wir uns selbst bemitleiden oder anderen Menschen die Schuld geben, kommt es zu einer neuen Anhäufung von Unheilsamem, und das bringt uns in der Zukunft noch mehr Kummer.

A. Aber ich kann nichts dafür, dass ich unangenehme *vipāka* nicht mag. Wie kann ich meine Einstellung ändern?
B. Sie können Ihre Einstellung ändern, indem Sie verstehen, was *vipāka* ist und was nicht. Es ist sehr wichtig zu wissen, dass der Moment, in dem wir Abneigung oder Bedauern empfinden, kein Moment von *vipāka* ist. Die Menschen denken oft, die Abneigung, die nach dem *vipāka* aufkommt, sei immer noch *vipāka*. Wenn sie sagen: „Das ist eben *vipāka*“, unterscheiden sie nicht zwischen unangenehmen Gefühlen und den Momenten von *vipāka*. Wenn sie nicht wirklich wissen, was *vipāka* ist und was kein *vipāka* ist, sondern *akusala citta* oder *akusala kamma*, sammeln sie ihr ganzes Leben lang Unheilsames an. Durch Unwissen, indem man nicht weiß, wann das *citta akusala* ist, sammelt man Unheilsames an.

A. Ich neige dazu, Menschen zu tadeln, die auch dann harte Worte zu mir sprechen, wenn ich freundlich zu ihnen war. Sind diese Menschen nicht die Ursache dafür, dass ich unangenehme *vipāka* erhalte?
B. Wir denken so, weil wir noch nicht verstanden haben, was *vipāka* ist.

Lassen Sie uns analysieren, was wirklich geschieht, wenn wir harte Worte von jemand anderem hören. Wenn *akusala cittas* diese Worte produzieren, sind sie ein unangenehmes Objekt, das wir über das Ohr empfangen. Es sind nicht wirklich wir, die das unangenehme Objekt empfangen, sondern das *vipāka-citta* empfängt das unangenehme Objekt durch das Ohr. Das *vipāka-citta* ist das Ergebnis von *akusala kamma*, das in der Vergangenheit ausgeführt wurde. Das in der Vergangenheit ausgeführte *akusala kamma* verursacht das Entstehen des *vipāka-citta* im gegenwärtigen Moment. Die Person, die harte Worte zu uns spricht, ist nicht die Ursache von *akusala vipāka*; die Ursache liegt in uns selbst. Jemand, der harte Worte zu uns spricht, ist nur eine der vielen Bedingungen für das Entstehen von *vipāka-cittas*. Unser eigenes angehäuftes *akusala kamma* ist die wahre Ursache für *akusala vipāka*.

A. Es scheint, *kamma* sei das Schicksal, das unser Leben lenkt.
B. *Kamma* ist kein unabänderliches Schicksal außerhalb von uns selbst, sondern unsere eigenen angehäuften unheilsamen und heilsamen Taten. Zum richtigen Zeitpunkt wird es seine Ergebnisse in Form von *vipāka-cittas* hervorbringen.

A. Wenn ein Dritter die harten Worte hören würde, die an mich gerichtet sind, könnte er ebenfalls *akusala vipāka* erleben, obwohl die Worte nicht an ihn gerichtet sind. Ist das richtig?
B. Wenn es der richtige Moment für ihn ist, *akusala vipāka* zu haben, wird auch er das unangenehme Objekt empfangen; er könnte *akusala vipāka* durch das Ohr erleben. Ob die Worte an ihn oder an jemand anderen gerichtet sind, macht keinen Unterschied.
A. Ist es richtig, dass *vipāka* für ihn nicht so unangenehm sein muss wie für die Person, an die die harten Worte gerichtet sind?
B. Müssen wir jedes Mal Abneigung empfinden, wenn wir ein unangenehmes Geräusch hören?

A. Nein, das müssen wir nicht.
B. Aversion hat nichts mit *vipāka* zu tun. Die Überlegung, ob die Worte an einen selbst oder an eine andere Person gerichtet sind und die damit verbundenen unangenehmen Gefühle sind nicht mehr *vipāka*. Wenn wir Abneigung empfinden, sind da *akusala cittas*, die durch unsere Anhäufungen von Abneigung in der Vergangenheit bedingt sind. Es gibt ein paar kurze Momente von *vipāka* nur in dem Moment, in dem wir den Klang empfangen, bevor die unangenehmen Gefühle auftauchen. *Kamma* konditioniert die *vipāka-cittas* genau dann. *Kamma* ist die wahre Ursache von *vipāka*, nicht diese oder jene Person. Wenn wir *vipāka* richtig verstehen wollen, sollten wir nicht in Begriffen wie „ich", „diese Leute" und „harte Worte" denken; wir sollten nur in *cittas* denken.

Wenn wir an Menschen denken und wenn wir überlegen, ob harte Worte an uns selbst oder an jemand anderen gerichtet sind,

sehen wir die Wahrheit nicht. Aber wenn wir in Begriffen von *cittas* denken und wenn wir die Bedingungen für *cittas* verstehen, dann verstehen wir die Wahrheit. Wenn jemand harte Worte spricht, ist das durch seine angehäufte Abneigung bedingt. Es ist nicht wirklich wichtig, ob er diese Worte an uns oder an jemand anderen richtet.

Wenn wir *vipāka* verstehen, nehmen wir die unangenehmen Erfahrungen des Lebens weniger ernst. Es ist uns eine große Hilfe, wenn wir versuchen, uns selbst zu verstehen, wenn wir die verschiedenen *cittas* erkennen, die in verschiedenen Momenten entstehen. Nachdem wir *akusala vipāka* erlebt haben, sollten wir versuchen, nicht viel darüber nachzudenken. Wenn wir über *vipāka* nachdenken, gehört er bereits der Vergangenheit an. Es ist daher besser, ihn sofort zu vergessen.

A. Ich verstehe immer noch nicht, warum ich für meine Freundlichkeit harte Worte hören muss. Wie kann *kusala kamma* zu *akusala vipāka* führen?
B. Das kann niemals geschehen. *Kusala kamma* hat *kusala vipāka* als Ergebnis; das gute Ergebnis kann jedoch später entstehen. Es ist nicht möglich zu sagen, zu welchen Zeitpunkten *akusala* und *kusala kamma* Ergebnisse hervorbringen. *Akusala vipāka* ist nicht das Ergebnis der eigenen Freundlichkeit; es ist das Ergebnis von angehäuftem *akusala kamma*. Freundlichkeit wird sicherlich ein gutes Ergebnis bringen, aber vielleicht erst später.

A. Ich kann mich nur selbst bemitleiden, wenn ich *akusala vipāka* erlebe. Was kann ich tun, um die Anhäufung von mehr Unheilsamem zu verhindern?

B. Wenn Bedingungen für *akusala cittas* existieren, können wir ihr Entstehen nicht verhindern. Sie entstehen ganz kurz nach dem *vipāka*, bevor wir es merken. Sie sind „*anattā*“, sie gehören nicht zu einem „Selbst“, sie sind nicht kontrollierbar. Aber wir können mehr Verständnis entwickeln für die verschiedenen Phänomene, die entstehen. Die *akusala cittas*, die nach dem *vipāka* entstehen, sind nicht die gleichen wie die *vipāka-cittas* und sie unterliegen anderen Bedingungen als diese.

Wenn wir verstehen, dass Selbstmitleid und Schuldzuweisungen an andere Menschen durch *akusala cittas* erfolgen und dass wir auf diese Weise mehr Unheilsames anhäufen, werden wir uns nicht mehr so oft so verhalten. Wenn wir verstehen, dass wir in diesem Moment nichts gegen *vipāka* tun können, der seine Ursache in der Vergangenheit hat, sind wir leichter in der Lage, ihn zu vergessen. In dem Moment, in dem wir uns des *akusala vipāka* gewahr sind, ist er bereits nicht mehr und gehört der Vergangenheit an.

Das Leben ist zu kurz, um Energie damit zu verschwenden, sich über Dinge der Vergangenheit zu sorgen. Es ist besser, *kusala kamma* anzuhäufen, indem man heilsame Taten vollbringt.

Im Saṁyutta Nikāya (SN 3,5) lesen wir wie König Pasenadi den Buddha in Sāvatthī aufsuchte. Der König war eifrig mit all jenen Angelegenheiten beschäftigt, die Könige eben beschäftigen. Da fragte ihn der Buddha, was er täte, wenn er von treuen Männern hören würde, dass aus allen vier Himmelsrichtungen große Berge,

hoch wie der Himmel auf ihn zurollten und alles Leben zerstörten. Der Buddha sagte:

„Und ihr, Majestät, ergriffen von großer Furcht, ihr seht, die Zerstörung des menschlichen Lebens ist so schrecklich, die Wiedergeburt als Mensch ist so schwer zu erlangen, was könnt Ihr da tun?“

„In solch einer mächtigen Gefahr, Herr, in der die Zerstörung des menschlichen Lebens so schrecklich ist, die Wiedergeburt als Mensch so schwer zu erlangen, was könnte ich da anderes tun als rechtschaffen und gerecht zu leben und gute und verdienstvolle Taten zu vollbringen?“

„Ich sage Euch, Majestät, ich sage Euch, Majestät: Alter und Tod rollen auf Euch zu, Majestät! Da Alter und Tod auf Euch zurollen, Majestät, was könnt Ihr da tun?“

„Herr, da Alter und Tod auf mich zurollen, was kann ich da noch tun, außer rechtschaffen und gerecht zu leben und gute und verdienstvolle Taten zu vollbringen?“

Teil 2

A. Ich habe verstanden, dass die aktive Seite unseres Lebens aus unheilsamen Geisteszuständen und heilsamen Geisteszuständen oder *akusala* und *kusala cittas* besteht. *Akusala cittas* können unheilsame Taten ausführen und *kusala cittas* heilsame Taten. Das ganze Leben hindurch sammelt man sowohl Unheilsames als auch Heilsames an.

Es gibt andere *cittas*, die das Ergebnis der eigenen Taten sind – die *vipāka-cittas*. Das Ergebnis von unheilsamen Taten oder *akusala kamma* ist *akusala vipāka*; das Ergebnis von heilsamen Taten oder *kusala kamma* ist *kusala vipāka*. *Vipāka* ist die passive Seite unseres Lebens, wir erfahren *vipāka*. Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen durch Körperkontakt sind *vipāka*.

Ich kann das verstehen, weil Sinneseindrücke etwas sind, was man erfährt. Die *cittas*, die über diese Eindrücke nachdenken und die sie mögen oder nicht mögen, sind nicht mehr Ergebnis oder *vipāka*; sie sind Ursache. Sie sind *akusala* oder *kusala cittas*. Aber ich zweifle immer noch jedes Mal, ob ich das Ergebnis von *akusala* oder *kusala kamma* erlebe, das ich in der Vergangenheit gewirkt habe. Können Sie mir das beweisen?

B. Das kann man nicht theoretisch beweisen. Man kann die Wahrheit nur durch direkte Erfahrung erkennen.

Es gibt drei Arten von Weisheit. Die erste Art ergibt sich aus dem Nachdenken über die Realitäten des Lebens wie Vergänglichkeit, Alter, Krankheit und Tod. Die zweite Art ist das Verständnis, das sich durch das Studium der buddhistischen Lehren entwickelt. Und die dritte Art von Weisheit ist die direkte Erfahrung der Wahrheit.

Die erste und zweite Art von Weisheit sind notwendig, aber sie sind noch theoretisches Verständnis; sie sind noch nicht die Verwirklichung der Wahrheit. Wenn man die Lehren des Buddha akzeptiert, weil sie vernünftig zu sein scheinen, oder weil man den Buddha als Autorität akzeptiert, hat man nicht das klare Verständnis, das aus der direkten Erfahrung der Wahrheit stammt. Nur diese Art von Verständnis kann alle Zweifel beseitigen.

Wir lesen im Aṅguttara Nikāya (AN 3,65), dass die Kālāmer zum Buddha kamen, als er sich in Kesaputta aufhielt. Sie hatten verschiedene Ansichten von verschiedenen Menschen gehört, und hatten Zweifel, wer die Wahrheit und wer die Unwahrheit sprach. Der Buddha sagte:

> „Nun, Kālāmer. Lasst euch nicht durch Berichte oder Traditionen oder durch Hörensagen irreführen. Lasst euch nicht irreführen durch die Autorität von Schriften, nicht durch bloße Logik oder Schlussfolgerungen, nicht durch Abwägung von Gründen. Lasst euch nicht irreführen durch irgendeine Theorie und ihre Billigung, weil sie zum Werden passt oder aus Respekt vor einem Einsiedler, der sie vertritt.
>
> Aber, Kālāmer, wenn ihr selbst erkennt: Diese Dinge lohnen nicht, diese Dinge sind tadelnswert, diese Dinge werden von den Klugen getadelt; diese Dinge führen, wenn sie ausgeführt und unternommen werden, zu Verlust und Leid – dann, Kālāmer, lehnt sie ab.“

Daraufhin fragte der Buddha die Kālāmer, ob Gier, Hass und Verblendung und die bösen Taten, die sie hervorrufen, einen Menschen Gewinn oder Verlust brächten. Die Kālāmer antworteten, sie brächten ihm Verlust.

Und der Buddha wiederholte: Wenn sie selbst erkennen, dass diese Dinge sich nicht lohnen und zu Kummer führen, dann sollten sie sie ablehnen.

Daraufhin sprach der Buddha über Nicht-Gier, Nicht-Hass und

Nicht-Verblendung, und die Enthaltsamkeit von bösen Taten, die daraus folgt. Wenn sie selbst erkennen, dass diese Dinge vorteilhaft sind und zum Glück führen, dann sollten sie sie ausführen und unternehmen.

Wir müssen die Wahrheit selbst herausfinden, indem wir sie im täglichen Leben erfahren. Indem man sich aller Realitäten des täglichen Lebens gewahr ist, entwickelt man die dritte Art von Weisheit.

In der Praxis von *vipassanā* oder „Einsicht" lernen wir, alle Realitäten des täglichen Lebens zu verstehen, indem wir uns ihrer in dem Moment gewahr werden, in dem sie auftreten. Wir lernen, uns dessen gewahr zu sein, was im gegenwärtigen Moment geschieht. Wir werden erkennen, was Sehen, Hören, Denken und so weiter wirklich sind, wenn wir uns dieser Realitäten in dem Moment, in dem sie auftreten, gewahr sind. Nur der gegenwärtige Moment kann uns die Wahrheit geben, nicht die Vergangenheit oder die Zukunft. Wir können jetzt nicht die *cittas* erleben, die wir in der Vergangenheit hatten; wir können nicht die *cittas* erleben, die in der Vergangenheit *akusala* oder *kusala kamma* ausgeführt haben. Wir können nur die *cittas* des gegenwärtigen Augenblicks erfahren. Und wir können erfahren, dass manche *cittas akusala*, manche *kusala* und manche keines von beiden sind, dass sie unterschiedliche Funktionen haben. Wenn wir lernen, die *cittas* des gegenwärtigen Augenblicks zu erfahren, werden wir allmählich die Realitäten klarer sehen. Und wenn wir die „Erleuchtung" oder die Erfahrung von *nibbāna* verwirklichen, sind alle Zweifel an den Realitäten beseitigt. Dann sehen wir die Wahrheit.

A. Ich wäre gerne erleuchtet, um die Wahrheit zu kennen.
B. Wunschdenken nach *nibbāna* wird Ihnen nicht weiterhelfen. Der Weg, der zu *nibbāna* führt, ist die Erkenntnis des gegenwärtigen Augenblicks. Nur wenn wir den gegenwärtigen Moment kennen, sind wir in der Lage, das Unwissen über die Realitäten und die Idee des „Selbst" zu beseitigen, an der wir immer noch festhalten.

Wir sollten uns nicht an ein Ergebnis klammern, das in der Zukunft eintreten könnte. Wir sollten stattdessen versuchen, den gegenwärtigen Moment zu erkennen, und wir dürfen nicht über die Zukunft spekulieren.

A. Ist es möglich zu wissen, ob das Sehen und Hören in diesem Moment *akusala* oder *kusala vipāka* ist?
B. Manchmal kann man es herausfinden. Zum Beispiel ist das Hören *kusala vipāka*, wenn der Klang von *kusala cittas* erzeugt wird. Jemand, der mit Mitgefühl zu Ihnen spricht, erzeugt den Klang mit *kusala cittas*. Wenn Sie diesen Klang hören, ist da *kusala vipāka.* Oft ist es uns nicht möglich zu wissen, ob es sich um *akusala* oder *kusala vipāka* handelt. Außerdem ist es nicht von großem Nutzen, dies zu wissen, denn wir können nichts gegen unseren eigenen *vipāka* tun.

Es reicht zu wissen, dass *akusala kamma akusala vipāka* hervorruft und *kusala kamma kusala vipāka*. Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, dass *vipāka* durch unser eigenes *kamma* verursacht wird, dass die Ursache von *vipāka* in uns selbst liegt und nicht außerhalb von uns.

Der Aṅguttara Nikāya (AN 3,35) erzählt von einem Mann, der

nachlässig im Verrichten guter Taten gewesen war und vor Yama, den Herrn des Todes, gebracht wurde. Yama sagte zu ihm:

> „Mein guter Mann, durch Nachlässigkeit, hast du nicht edel gehandelt in Taten, Worten und Gedanken. Wahrlich, man wird dir das antun, was deiner Nachlässigkeit entspricht. Deine schlechten Taten wurden nicht von Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Freunden und Kameraden begangen, nicht von Verwandten, *devas*, Einsiedlern und Brahmanen. Sie wurden allein von dir begangen. Du allein wirst die Frucht davon erfahren."

Es ist nicht wichtig, genau zu wissen, in welchem Moment *akusala* oder *kusala vipāka* auftaucht. Aber es ist sehr wichtig, genau zu wissen, in welchen Momenten *vipāka* existiert und in welchen Momenten wir *akusala* oder *kusala kamma* ausführen. Die Momente, in denen wir *akusala kamma* und *kusala kamma* ausführen, bedingen unsere Zukunft.

A. Um zu erkennen, wie und wann wir *akusala* und *kusala kamma* ansammeln, sollte man mehr über die *cittas* wissen, die *kamma* ausführen. Ich denke der Buddha hat über *cittas* gesprochen, um den Menschen zu helfen, mehr Verständnis für ihr Leben zu gewinnen und um sie zu ermutigen, *kusala kamma* auszuführen. Deshalb denke ich, dass man sein ganzes Leben lang ein klares Verständnis der *cittas* entwickeln sollte. Können Sie ein *citta* definieren?
B. Eine Definition, die Ihnen erklärt, was ein *citta* ist, ist nicht möglich. Sie sollten *cittas* selbst erfahren, um sie zu erkennen. Es gibt

so viele verschiedene Arten von *cittas* zu verschiedenen Zeitpunkten, dass es unmöglich ist, eine einzige Definition für alle zu geben. Die allgemeinste Definition ist: Es erkennt etwas. Das *citta* ist nicht wie die Materie, die nichts weiß. Ein *citta*, das sieht, kennt Farbe, ein *citta*, das hört, kennt Klang, ein *citta*, das denkt, kennt viele verschiedene Objekte.

A. Warum sind Sehen und Hören *cittas*? Sie haben vorhin erklärt, Sehen sei nicht Denken, sondern nur die Erfahrung von Farbe durch den Augen-Sinn und Hören die Erfahrung von Klang durch den Ohren-Sinn. Sind das nicht lediglich physische Prozesse und keine *cittas*, die etwas wissen?
B. Augen-Sinn und Ohren-Sinn sind an sich keine *cittas,* es sind physische Organe. Aber Augen-Sinn und Ohren-Sinn sind Bedingungen für das Entstehen von *cittas*. Wann immer ein Objekt erfahren wird, wie zum Beispiel Farbe oder Klang, ist da ein *citta*.

Wir sollten versuchen, uns des *citta* des gegenwärtigen Moments gewahr zu werden, wenn wir wissen wollen, was ein *citta* ist. Wir sollten uns des Sehens oder Hörens gewahr sein, das in diesem Moment passiert.

Viele Menschen, die im Westen angewachsen sind, verstehen nicht, warum es nicht möglich ist, eine klare Definition von *citta* zu geben, und von allem anderen, was der Buddha gelehrt hat. Sie wollen die Dinge in der Theorie beweisen. Das ist nicht der Weg, um die Wahrheit zu finden. Man sollte die Wahrheit erfahren, um sie zu erkennen.

A. Ich denke immer noch an *citta* als einen Geist, der das Sehen, Hören, Denken und so weiter steuert. Wie kann ich herausfinden, dass es kein „Selbst" gibt, das alles steuert?
B. Wir können das nur herausfinden, indem wir uns verschiedener *cittas* gewahr werden. So erfahren wir, dass wir unsere Gedanken nicht lenken können. Wir sind geistesabwesend, wenn wir es nicht wollen; viele seltsame Gedanken tauchen auf, obwohl wir es nicht wollen. Wo ist das „Selbst", das unsere Gedanken lenken kann?

Es gibt immer nur ein *citta* auf einmal; es entsteht und vergeht vollständig, um vom nächsten *citta* abgelöst zu werden, das nicht mehr dasselbe ist. Kein einzelnes c*itta* bleibt bestehen. Zum Beispiel ist das Seh-Bewusstsein ein *citta*, aber das Hör-Bewusstsein ist ein anderes.

A. Ich verstehe nicht, warum diese Funktionen von verschiedenen *cittas* ausgeführt werden. Warum kann es nicht ein *citta* geben, das bleibt und verschiedene Funktionen ausführt? Warum ist es nicht möglich, dass verschiedene Funktionen gleichzeitig ausgeführt werden? Ich kann zur gleichen Zeit sehen, hören und denken.
B. Sehen tritt auf, wenn Farbe den Augen-Sinn kontaktiert. Das Erkennen oder das Nachdenken darüber erfolgt danach. Das Sehen wird nicht von denselben *cittas* ausgeführt wie das Denken über das Gesehene, das Sehen hat andere Bedingungen. Hören hat wiederum andere Bedingungen. Das Nachdenken über das, was man gehört hat, hat andere Bedingungen als das Hör-Bewusstsein.

Sie wären nicht in der Lage zu bemerken, dass Sehen und Hören unterschiedlich sind, wenn ein einziges *citta* diese Funktionen

gleichzeitig ausführen würde. In diesem Fall würden Sie nur einen Eindruck statt mehrerer Eindrücke erhalten. Wir erleben Sehen und Hören als unterschiedliche Eindrücke, auch wenn sie scheinbar zur gleichen Zeit auftreten. Sie entstehen an unterschiedlichen Orten, haben unterschiedliche Objekte und sie treten zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf, obwohl die Zeitpunkte so nahe beieinander liegen können, dass sie eins zu sein scheinen.

Das Nachdenken über das, was man gerade gesehen hat, erfolgt nach dem Seh-Bewusstsein, das Nachdenken über das, was man gerade gehört hat, erfolgt nach dem Hör-Bewusstsein. Das Seh-Bewusstsein tritt zu einem anderen Zeitpunkt auf als das Hör-Bewusstsein. Deshalb kann das Denken über das Gesehene nicht im selben Moment entstehen wie das Denken über das Gehörte. Das Denken erfolgt durch viele verschiedene *cittas*, die einander folgen.

Wenn wir gelernt haben, uns des *citta*, das im gegenwärtigen Moment entsteht, stärker gewahr zu sein, dann bemerken wir, dass Sehen und Hören abwechselnd entstehen, in verschiedenen Momenten. Wir nehmen zur Kenntnis, dass es nicht einen einzigen langen Moment des Denkens gibt, sondern verschiedene Momente des Denkens. Wir nehmen weiter zur Kenntnis, dass das Denken häufig durch Momente des Sehens und Hörens unterbrochen wird, und diese wiederum sind Bedingungen für neue Gedanken. Und wir stellen fest, wie sehr unsere Gedanken von verschiedenen Erfahrungen der Vergangenheit abhängen, von unheilsamen und heilsamen Tendenzen, die wir angehäuft haben, von den Objekten, die wir sehen und hören, und von vielen anderen Bedingungen.

A. Sie haben gesagt, alle *cittas* seien nicht kontrollierbar, sie seien „*anattā*“. *Akusala und kusala cittas* seien durch die eigenen Anhäufungen bedingt. Es liege nicht in jemandes Macht, dass sie entstehen. Sie sagten, auch *vipāka-cittas* seien „*anattā*“.

Manchmal scheint es, dass ich Macht über *vipāka* haben kann, dass es in meiner Macht liegt, *kusala vipāka* durch das Ohr zu haben. Wann immer ich einen angenehmen Klang hören möchte, kann ich eine Platte mit klassischer Musik auflegen.

B. Sie legen die Platte auf, weil Sie die Bedingungen für den angenehmen Klang kennen. Alles geschieht, wenn die richtigen Bedingungen dafür vorhanden sind. Es ist unmöglich, dass etwas ohne Bedingungen geschieht. Wenn es brennt, löschen wir mit Wasser. Wir können dem Feuer nicht befehlen, zu erlöschen. Und wir müssen dem Wasser nicht sagen, dass es das Feuer löschen soll, das Wasser hat die Eigenschaft, dass es das Feuer löschen kann. Ohne die richtigen Bedingungen können wir nichts tun.

Für die schöne Musik, die man abspielen kann, muss es viele verschiedene Bedingungen geben. Und selbst wenn es diesen angenehmen Klang gibt, haben Sie keine Macht über die *kusala vipāka-cittas*. Wenn Sie sie wirklich lenken könnten, dann könnten Sie sie in jedem Moment entstehen lassen, auch ohne den Plattenspieler. Wir sollten uns daran erinnern, dass Musik nicht *vipāka* ist, nur die *cittas*, die das angenehme Objekt durch das Ohr erfahren, sind *vipāka*. Haben wir wirklich Macht über diese *cittas*?

Viele Bedingungen müssen zusammenwirken, damit *vipāka* entstehen kann. Es muss einen Ohren-Sinn geben. Haben Sie Ihren eigenen Ohren-Sinn geschaffen? Sie haben ihn erhalten, bevor Sie

geboren wurden; auch dies ist ein Ergebnis, um das Sie nicht gebeten haben. Meinen Sie auch, dass Sie *kusala vipāka* haben können, solange Sie wollen und wann immer Sie wollen? Wenn Sie ein schärferes Gewahrsein entwickelt haben, werden Sie bemerken, dass die *kusala vipāka* und die anderen Arten von *cittas* abwechselnd entstehen.

Auf die *vipāka-cittas* folgen c*ittas*, die kein *vipāka* mehr sind; zum Beispiel die *cittas*, die entstehen, wenn Sie die Musik mögen, die Sie hören, und wenn Sie darüber nachdenken. Oder es mag *cittas* geben, die an viele verschiedene Dinge denken, vielleicht mit Abneigung oder mit Sorge. Oder das sind vielleicht Gedanken der Freundlichkeit gegenüber anderen Menschen.

Das *kusala vipāka* wird nicht nur von *akusala* und *kusala cittas* unterbrochen, sondern auch von *akusala vipāka*. *Akusala vipāka* entsteht, wenn draußen etwas Krach macht, wenn das Telefon laut klingelt oder wenn man den Stich einer Mücke spürt. In dem Moment, in dem es ein *akusala oder* ein *kusala citta* oder ein *akusala vipāka* gibt, kann es kein *kusala vipāka* geben.

Wenn Sie *kusala vipāka* nach Belieben entstehen lassen könnten, dann könnten Sie ihn ohne Unterbrechung haben, wann immer Sie wollen. Das ist nicht möglich. Außerdem, wenn es für Sie nicht der richtige Zeitpunkt wäre, *kusala vipāka* zu haben, könnten Sie kein angenehmes Objekt empfangen: Der Plattenspieler wäre kaputt oder etwas anderes würde passieren, sodass Sie kein *kusala vipāka* erleben könnten.

A. Wäre es kein Zufall, wenn der Plattenspieler kaputt wäre?
B. Der Buddha lehrte, dass alles aufgrund von Bedingungen geschieht. Es gibt keine Zufälle. Sie verstehen die Wirklichkeit tiefer, wenn Sie in *cittas* denken und nicht in konventionellen Begriffen wie „Plattenspieler", „diese Person" oder „jene Person". Die *cittas* sind *vipāka*, nicht der Schallplattenspieler oder der Klang an sich. Der Schallplattenspieler ist nur eine der vielen Bedingungen für *vipāka*. Die wahre Ursache von *vipāka* ist kein Zufall oder eine Ursache außerhalb von uns selbst; die wahre Ursache liegt in uns selbst.

Können Sie eine andere Ursache für *akusala vipāka* finden als Ihr eigenes *akusala kamma* oder eine andere Ursache für *kusala vipāka* als Ihr eigenes *kusala kamma*?

A. Das stimmt, ich kann keine andere Ursache finden. Ich verstehe aber immer noch nicht, wie *akusala cittas*, die in der Vergangenheit *akusala kamma* ausgeführt haben, und *kusala cittas*, die in der Vergangenheit *kusala kamma* ausgeführt haben, später *vipāka* erzeugen können.
B. Es ist nicht möglich zu verstehen, wie die Ereignisse unseres Lebens zusammenhängen, ohne die *cittas* im Detail zu studieren und ohne die *cittas* zu erkennen und zu erfahren, die im gegenwärtigen Moment entstehen. Wenn man erfährt, was die *cittas* des gegenwärtigen Augenblicks wirklich sind, versteht man mehr von der Vergangenheit. Als der Buddha erleuchtet wurde, sah er, dass alles, was im Leben geschieht, vielen Bedingungen unterliegt, und er sah, wie Dinge, die geschehen, voneinander abhängen.

Die Lehre über das bedingte Entstehen der Phänomene, das Abhängige Entstehen *(paṭicca-samuppāda),* ist schwer zu verstehen. Im Saṁyutta Nikāya (SN 6,1) lesen wir, dass der Buddha nach seiner Erleuchtung in Uruvelā dachte, der Dhamma, den er realisiert hatte, sei tiefgründig und schwer:

> „Und für jene, die sich den Dingen hingeben, sich an sie klammern, sich an ihnen erfreuen, ist diese eine Sache schwer zu begreifen, nämlich, dass dies durch jenes bedingt ist – dass alles, was geschieht, durch eine Ursache bedingt ist."

Zunächst war der Buddha nicht geneigt, den Dhamma zu lehren, da er wusste, dass Menschen, die sich am Ergreifen erfreuen, eine Lehre nicht akzeptieren würden, die „gegen den Strom des gewöhnlichen Denkens gerichtet" ist. Das Sutta fährt fort:

> „Dies habe ich durch viele Mühen erlangt:
> Genug damit! Warum sollte ich es teilen?
> Menschen, die von Lust und Hass verzehrt werden,
> Können diesen Dhamma nicht begreifen.
> Er ist gegen den Strom des gewöhnlichen Denkens gerichtet,
> Tief, subtil, fein und schwer zu sehen.
> Die Sklaven der Leidenschaft erkennen ihn nicht,
> Weil sie in der Dunkelheit des Unwissens leben."

Dennoch beschloss der Buddha aus Mitgefühl, den Dhamma zu lehren, um der Menschen willen, die ihn verstehen können. Haben Sie immer noch Zweifel an der Anhäufung von Taten?

A. Ist die Tat, die man sieht, ein geistiges oder ein physisches Phänomen?
B. *Sie* können nur die Handlung des Körpers sehen, aber die Handlung wird eigentlich von *cittas* ausgeführt. Wir können das *citta* niemals sehen, aber wir können herausfinden, was es ist, wenn der Körper sich beim Ausführen von Taten bewegt.

Und was Ihre Frage angeht, wie Taten aus der Vergangenheit ein späteres Ergebnis hervorbringen können: *Cittas* führen Taten aus. *Cittas* sind von geistiger Art und können daher angehäuft werden. Alle Erfahrungen und Taten der Vergangenheit sind in jedem *citta* angesammelt, das dann vergeht und das nächste *citta* bedingt. Wann immer die richtigen Bedingungen gegeben sind, kann das *kamma*, das sich angehäuft hat und durch ein *citta* von einem Moment zum nächsten weitergegeben wird, *vipāka* erzeugen.

Teil 3

A. Erhalten wir *vipāka* nur in diesem Leben oder auch in einem zukünftigen Leben?
B. Nach den buddhistischen Lehren erhält man die Ergebnisse seiner Taten auch in zukünftigen Leben.

Im Saṁyutta Nikāya (SN 3,20) lesen wir, wie der König Pasenadi den Buddha in Sāvatthī besuchte. Ein reicher Mann und Geizhals war gerade gestorben. Er hatte sowohl gute als auch schlechte Taten vollbracht und musste daher sowohl während verschiedener Lebensabschnitte *kusala* als auch *akusala vipāka* erfahren. Er hatte einem „*pacceka*-Buddha“[4] aus einer früheren Epoche Almosen

zukommen lassen, bereute aber später seine Gabe. Als Ergebnis seiner guten Tat des Almosengebens an einen „*pacceka*-Buddha" wurde er siebenmal im Himmel wiedergeboren, wo er angenehme *vipāka* genießen konnte. Nach seinen Existenzen im Himmel wurde er als Mensch wiedergeboren, was ebenfalls *kusala vipāka* ist. Er wurde von reichen Eltern geboren, aber sein Geiz hinderte ihn daran, die angenehmen Dinge des Lebens zu genießen. Weil er seine Gabe an den *pacceka*-Buddha bedauert hatte, nutzte er seinen Reichtum nicht zu seinem Nutzen oder dem Nutzen anderer. Obwohl er sich alles kaufen konnte, was er wollte, verweigerte er sich wegen seines Geizes gutes Essen, gute Kleidung und so weiter.

Nach seiner Existenz als Mensch war er für eine weitere Wiedergeburt bestimmt. Er hatte *akusala kamma* von schwerwiegender Art begangen und dieses brachte ihm *akusala vipāka* schwerwiegender Art: Er hatte den einzigen Sohn seines Bruders getötet, weil er das Vermögen seines Bruders haben wollte. Dieses sehr schwerwiegende *kamma* führte dazu, dass er für viele hunderttausend Jahre in der Hölle wiedergeboren wurde.

Das Sutta zeigt auf, wie man in verschiedenen Existenzen unterschiedliche Ergebnisse erhalten kann.

A. Ist die Existenz von Himmel und Hölle nicht reine Mythologie?
B. Die Menschen haben unterschiedliche Neigungen angehäuft, die sie dazu bringen, unterschiedliches *kamma* auszuführen. Kein Mensch handelt auf die gleiche Weise wie ein anderer. Jede Handlung bringt ihr eigenes Ergebnis, entweder in diesem Leben oder in den folgenden. Auf einer himmlischen Ebene oder auf der mensch-

lichen Ebene wiedergeboren zu werden, ist das Ergebnis einer heilsamen Handlung; Wiedergeburt auf einer leidvollen Ebene folgt auf eine unheilsame Handlung. Himmel und Hölle sind konventionelle Begriffe, die man verwendet, um Realitäten zu erklären. Sie erklären die Natur von *vipāka*, der durch *kamma* verursacht wird. Da sowohl *akusala* als auch *kusala kamma* verschiedene Grade haben, müssen auch *akusala* und *kusala vipāka* verschiedene Grade haben.

Um die verschiedenen Grade von *akusala* und *kusala vipāka* aufzuzeigen, gibt man den verschiedenen himmlischen und leidvollen Ebenen Namen.

„*Deva*“, was „strahlendes Wesen“ bedeutet, ist ein Name für diejenigen, die auf himmlischen Ebenen geboren werden. Im Anuruddha Sutta (MN 127) spricht Anuruddha über verschiedene Grade der Fertigkeit in der Meditation, die korrespondierende Ergebnisse bringen. Ein Mönch, der nicht fortgeschritten war, wurde als ein *deva* „mit trübem Licht“ wiedergeboren. Diejenigen, die in der Meditation fortgeschrittener waren, wurden als *devas* mit hellerer Ausstrahlung wiedergeboren. Verschiedene *devas* können verschiedene Grade von Helligkeit haben.

A. Ich finde es schwer, an *devas* auf verschiedenen Ebenen der Existenz zu glauben.
B. Sie erleben die *devas* und die verschiedenen Daseinsebenen jetzt noch nicht. Aber ist es richtig, das abzulehnen, was man noch nicht erfahren kann?

Wenn man die *cittas* des gegenwärtigen Augenblicks richtig

versteht, ist man in der Lage, mehr über die Vergangenheit und über die Zukunft zu verstehen.

Wiedergeburts-Bewusstsein kann auf jeder Ebene der Existenz entstehen. Wenn die richtigen Bedingungen vorhanden sind, kann eine gute oder eine schlechte Tat, die sich angehäuft hat, ein Ergebnis hervorbringen, sie kann Wiedergeburts-Bewusstsein auf der passenden Ebene erzeugen.

A. Was ist der erste *vipāka* in diesem Leben?
B. Im allerersten Moment des Lebens muss ein *citta* da sein. Ohne ein *citta* können wir kein Leben haben. Ein toter Körper hat kein *citta*, ist nicht lebendig. Von welcher Art ist das erste *citta*? Ist es ein *akusala* oder ein *kusala citta*, die beide ein Ergebnis hervorbringen können? Oder ist es eine andere Art von *citta*, zum Beispiel ein *citta*, das keine Ursache, sondern ein Ergebnis ist, ein *vipāka-citta*?

A. Ich denke, es muss ein *vipāka-citta* sein. Geboren zu werden ist ein Ergebnis; niemand bittet darum, geboren zu werden. Warum werden Menschen mit so unterschiedlichen Charakteren und in so unterschiedlichen Situationen geboren? Sind die Eltern die einzige Ursache für die Geburt und den Charakter eines Kindes?
B. Die Eltern sind nur eine der Bedingungen für den Körper eines Kindes, aber sie sind nicht die einzige Bedingung.

A. Was ist mit dem Charakter eines Kindes? Gibt es nicht bestimmte Tendenzen im Charakter eines Kindes, die es von sei-

nen Eltern geerbt hat? Ist das nicht durch die Wissenschaft bewiesen?

B. Der Charakter eines Kindes lässt sich nicht durch den Charakter der Eltern erklären. Brüder und Schwestern und sogar Zwillinge können sehr unterschiedlich sein. Das eine Kind lernt gerne, das andere ist faul; das eine Kind ist von Natur aus fröhlich, das andere depressiv. Die Eltern können den Charakter eines Kindes nach seiner Geburt beeinflussen, denn die Erziehung, das kulturelle Muster oder die Familientradition, in der ein Kind erzogen wird, sind Bedingungen für das Entstehen von *cittas*. Aber ein Kind erbt seinen Charakter nicht von seinen Eltern. Die Differenzierungen im Charakter werden auch durch Anhäufung von Erfahrungen aus früheren Existenzen verursacht.

A. Sind die Eltern nicht die eigentliche Ursache der Geburt?

B. Die Eltern sind nur eine der Bedingungen für die Geburt, *kamma* ist die eigentliche Ursache der Geburt.

Eine Tat, die in der Vergangenheit vollbracht wurde, bringt ihr Ergebnis, wenn der richtige Zeitpunkt gekommen ist: Sie kann das *vipāka-citta* hervorbringen, welches das Wiedergeburts-Bewusstsein ist. Im Diskurs der „Kürzeren Darlegung der Handlungen" (MN 135) lesen wir: Subha kam zum Buddha, als dieser sich in der Nähe von Sāvatthī im Jeta-Hain aufhielt, und fragte ihn:

> „Nun, guter Gotama, was ist die Ursache, was der Grund dafür, dass Niedrigkeit und Vortrefflichkeit unter den Menschen zu sehen sind? Denn, guter Gotama, es gibt Menschen mit kurzer

Lebensspanne und solche mit langer Lebensspanne; solche mit vielen und solche mit wenigen Krankheiten; hässliche und schöne; unbedeutende und bedeutende; arme und reiche; solche aus niedrigen und solche aus hohen Familien; solche mit schwacher Weisheit und solche voller Weisheit. Was nun, guter Gotama, was ist die Ursache, was der Grund dafür, dass Niedrigkeit und Vortrefflichkeit unter den Menschen zu sehen sind?"

„Ihre Taten gehören den Wesen, junger Brahmane, die Wesen sind Erben ihrer Taten, die Taten sind ihr Nährboden, die Wesen sind an ihre Taten gebunden, die Taten sind ihre Zuflucht. Die Taten trennen die Wesen, und zwar durch ihre Niedrigkeit und ihre Vortrefflichkeit."

A. Ist die Wiedergeburt auf der menschlichen Ebene dasselbe wie Reinkarnation?

B. Wenn es Reinkarnation gäbe, würde eine Seele oder ein „Selbst" weiter existieren und im nächsten Leben einen anderen Körper annehmen. Es gibt jedoch keine Seele und kein „Selbst". Es gibt *cittas*, die einander von der Geburt bis zum Tod folgen, von diesem Leben bis zum nächsten Leben. Ein *citta* ist vollständig vergangen, wenn das nächste *citta* entsteht. Es kann immer nur ein *citta* auf einmal geben und kein *citta* dauert an.

Cittas entstehen und vergehen vollständig, sie folgen einander. Der Tod ist das konventionelle Wort für das Ende der Lebensspanne auf einer Ebene der Existenz, aber tatsächlich findet in jedem Moment des Lebens Geburt und Tod statt, wenn ein *citta* entsteht und vergeht.

Es gibt kein *citta*, das man für eine Seele oder ein „Selbst“ halten kann. Da es in diesem Leben keine Seele und kein „Selbst“ gibt, wie könnte es dann eine Seele oder ein „Selbst“ geben, das im nächsten Leben wiedergeboren wird? Das letzte *citta* dieses Lebens ist das Sterbe-Bewusstsein. Es entsteht und vergeht und es wird vom Wiedergeburts-Bewusstsein des nächsten Lebens abgelöst. Das Wiedergeburts-Bewusstsein ist zwar durch das vorherige *citta*, das Sterbe-Bewusstsein, bedingt; aber es ist nicht dasselbe.

A. Es gibt Tendenzen im Charakter der Menschen, die während ihres Lebens gleich zu sein scheinen. Und es kommt zu einer Wiedergeburt im nächsten Leben. Daher muss es eine Kontinuität im Leben geben. Ich verstehe nicht, wie es diese Kontinuität geben kann, wenn jedes *citta* vollständig vergeht, bevor das nächste entsteht.
B. Kontinuität besteht deshalb, weil jedes *citta* das nächste *citta* bedingt und somit angehäufte Tendenzen von einem Moment zum nächsten Moment transportiert werden können. Alle Anhäufungen vergangener Existenzen und des gegenwärtigen Lebens bedingen zukünftige Existenzen.

Als die Menschen den Buddha fragten, ob es dieselbe Person sei, die wiedergeboren wird, oder eine andere Person, antwortete der Buddha, es sei weder dieselbe Person noch eine andere Person. Es gibt niemanden, der derselbe bleibt, auch nicht in diesem Leben, weil es kein „Selbst“ gibt. Andererseits ist es keine andere Person, die wiedergeboren wird, denn es besteht Kontinuität.

Frühere Existenzen bedingen dieses Leben und dieses Leben bedingt die folgenden Leben.

A. Was ist das letzte *vipāka* in diesem Leben?
B. Das Sterbe-Bewusstsein *(cuti-citta)* ist das letzte *vipāka* in diesem Leben.

Da viele Taten noch kein Ergebnis hervorgebracht haben, erzeugt eine dieser Taten nach dem Tod das Wiedergeburts-Bewusstsein. Solange es *kamma* gibt, wird es *vipāka* geben, und immer so weiter. Es wird zukünftige Leben geben, damit die Ergebnisse der eigenen Taten empfangen werden können.

Wenn das Sterbe-Bewusstsein vergeht, erzeugt eine Tat der Vergangenheit, oder *kamma*, sofort ein *vipāka-citta*: das Wiedergeburts-Bewusstsein *(paṭisandhi-citta)* des nächsten Lebens. Wenn das Sterbe-Bewusstsein vergangen ist, folgt das Wiedergeburts-Bewusstsein sofort darauf, und so wird alles, was sich angehäuft hat, aus der Vergangenheit in das nächste Leben getragen.

A. Was verursacht das Wiedergeburts-Bewusstsein des nächsten Lebens?
B. Jeder hat *akusala* und *kusala kamma* ausgeführt. Jede Tat bringt ihr eigenes Ergebnis mit sich. Das *vipāka-citta*, das das Wiedergeburts-Bewusstsein ist, kann also nur das Ergebnis einer Tat sein, das Ergebnis von *akusala* oder von *kusala kamma*.

A. Ist die Geburt auf der menschlichen Ebene das Ergebnis von *kusala kamma*?
B. Geburt auf der menschlichen Ebene ist immer das Ergebnis von *kusala kamma*. A*kusala vipāka*, das danach im Leben entsteht, ist das Ergebnis von anderem *kamma*, als von dem *kamma*,

das das Wiedergeburts-Bewusstsein erzeugt hat. Nach der Geburt auf der menschlichen Ebene kann es viele Momente von *akusala vipāka* geben, jedes Mal, wenn man ein unangenehmes Objekt durch einen der fünf Sinne erfährt. Diese Momente sind das Ergebnis anderer unheilsamer Taten, die in der Vergangenheit ausgeführt wurden.

Wenn das Wiedergeburts-Bewusstsein *akusala vipāka* ist, kann man nicht als Mensch geboren werden. Die Wiedergeburt muss in einer anderen Daseinsebene stattfinden, zum Beispiel in der Tierwelt oder auf einer der leidvollen Ebenen wie den Höllen oder dem Geisterreich.

A. Kann ein menschliches Wesen als Tier wiedergeboren werden?
B. Manche Menschen verhalten sich wie Tiere; wie könnten sie als Menschen wiedergeboren werden? Jeder wird das Ergebnis gemäß seiner Taten erhalten.

A. Wird man aufgrund des eigenen *kamma* unter günstigen Umständen geboren, zum Beispiel in einer königlichen oder einer reichen Familie?
B. Ja, dies ist auf eine heilsame Tat zurückzuführen, die in der Vergangenheit ausgeführt wurde.

A. Selbst Menschen, die unter den gleichen Umständen geboren werden, wie zum Beispiel in reichen Familien, sind sehr unterschiedlich. Einige reiche Menschen sind großzügig, andere sind geizig. Wie lässt sich das erklären?

B. Die Menschen sind unterschiedlich, weil sie unterschiedliche Neigungen und Tendenzen angehäuft haben, die sie dazu veranlassen, sich auf unterschiedliche Weise zu verhalten. In dem Sutta, das ich oben zitiert habe, lesen wir von einem Menschen, der von reichen Eltern geboren wurde, aber wegen seines angehäuften Geizes die angenehmen Dinge des Lebens nicht genießen konnte. Obwohl er die Möglichkeit hatte, andere Menschen an seinem Reichtum teilhaben zu lassen, wollte er dies nicht tun.

Andere Menschen wiederum, die angenehme Dinge im Leben erhalten haben, ergreifen jede Gelegenheit, Dinge zu verschenken. Die verschiedenen Neigungen, die Menschen angehäuft haben, konditionieren sie dazu, unheilsame Taten zu tun, die ihnen unangenehme Ergebnisse bringen, oder heilsame Taten zu tun, die ihnen angenehme Ergebnisse bringen.

Die Menschen nehmen unterschiedliche Haltungen gegenüber *vipāka* ein. Diese Haltung, die man gegenüber *vipāka* einnimmt, ist wichtiger als *vipāka* selbst, denn diese bedingt das zukünftige Leben.

A. Kann *kusala vipāka* eine Bedingung für Glück sein?
B. Die Dinge, die den fünf Sinnen angenehm sind, können kein wahres und dauerhaftes Glück garantieren. Reiche Menschen, die alles haben, was für die fünf Sinne angenehm ist, können trotzdem sehr unglücklich sein.

Wenn man zum Beispiel in einem schönen Garten mit duftenden Blumen und singenden Vögeln sitzt, kann man trotzdem sehr deprimiert sein. In dem Moment, in dem man deprimiert ist, sind die *cittas akusala cittas*.

Man kann nicht immer glücklich sein, auch wenn man angenehme Dinge um sich hat. Glück und Unglück hängen davon ab, wie viel Heilsames und Unheilsames man angehäuft hat.

Wenn man sich unglücklich fühlt, kommt das von den eigenen Befleckungen. Unangenehmes Gefühl ist durch Anhaftung bedingt. Wenn man nicht bekommt, was man will, fühlt man sich unglücklich. Wenn man überhaupt keine Anhaftung hat, ist man nicht unglücklich. Man kann vollkommen glücklich sein, wenn man rein ist von Befleckungen.

Im Aṅguttara Nikāya findet sich ein Sutta (AN 3,35), in dem Hatthaka in der Nähe von Alavi den Buddha trifft, der auf dem mit Blättern bestreuten Boden sitzt. Er fragte den Buddha:

„Bitte, mein Herr, lebt der Erhabene glücklich?"

„Ja, junger Mann, ich lebe glücklich. Ich bin einer von denen, die glücklich in der Welt leben."

„Aber, Herr, die Winternächte sind kalt, die dunkle Hälfte des Monats ist die Zeit des Schneefalls. Hart ist der Boden, von den Hufen des Viehs zertrampelt, dünn der Teppich aus gefallenen Blättern, spärlich sind die Blätter des Baumes, dünn die gelben Roben und eisig der Wind."

Da sagte der Erhabene: „Dennoch, mein Junge, lebe ich glücklich. Ich bin einer von denen, die glücklich in der Welt leben."

Dann führte der Buddha aus, dass ein Mann, der ein Haus mit einem Giebeldach, gut schließenden Türen, schönen Teppichen, einem bequemen Bett und vier schönen Frauen besitzt, unter Gier, Hass

und Verblendung leiden kann. Befleckungen verursachen „Qualen des Körpers oder des Geistes“. Sie sind Ursachen für Unglück. Der Buddha hatte alle Befleckungen vollständig ausgelöscht, und so war es für ihn nicht wichtig, ob es *akusala* oder *kusala vipāka* gab. Er konnte vollkommen glücklich leben, egal unter welchen Umständen.

A. Wie können wir uns läutern, damit wir die richtige Einstellung zu *vipāka* erreichen?
B. Wir können uns nur läutern, wenn wir die Ursache der Befleckungen kennen. Die Ursache für alle Befleckungen ist Unwissen. Aus Unwissen glauben wir an ein „Selbst“, wir klammern uns an ein „Selbst“. Unwissen bedingt Anhaftung und Abneigung oder Ärger, es verursacht alles Unglück der Welt. Unwissen kann nur durch Weisheit *(paññā)* geheilt werden. Mit *vipassanā* oder „Einsichtsmeditation“ wird die Weisheit entwickelt, die den Glauben an ein „Selbst“ allmählich auslöschen kann. Erst wenn dieser falsche Glaube vollständig ausgelöscht ist, können alle Befleckungen stufenweise ausgelöscht werden.

Der *arahat*, der Vollendete, der die letzte Stufe der Erleuchtung erlangt hat, hat alle Befleckungen ausgelöscht. Er hat keine Anhaftung, keine Aversion und kein Unwissen mehr. Da er keine Befleckungen hat, ist er vollkommen glücklich. Nachdem er verstorben ist, gibt es für ihn kein *vipāka* in einem zukünftigen Leben mehr, es gibt für ihn keine Wiedergeburt mehr.

In der Rede „Die Darlegung der Elemente“ (MN 140) lesen wir, dass der Buddha Pukkusāti den Dhamma lehrte, als sie sich

im Haus eines Töpfers aufhielten. Der Buddha lehrte ihn physische Phänomene und geistige Phänomene und er lehrte ihn die geistige Entwicklung, die zur Arahatschaft führt. Der *arahat* klammert sich nicht an das Leben. Um den Zustand des *arahat* zu beschreiben, benutzte der Buddha das Gleichnis der Öllampe, die aufgrund von Öl und Docht brennt, aber erlischt, wenn Öl und Docht zu Ende gehen. Genauso verhält es sich mit den Bedingungen für die Wiedergeburt. Solange es Befleckungen gibt, gibt es Brennstoff für die Wiedergeburt. Wenn sie vollständig ausgelöscht sind, gibt es keinen Brennstoff mehr für die Wiedergeburt. Das Sutta sagt weiter, die höchste Weisheit derjenigen, die die Erleuchtung erlangt haben, sei das „Wissen um die vollständige Zerstörung der Qual".

Die Weisheit, die durch *vipassanā* entwickelt wird, führt zu *nibbāna.* Und das ist das Ende allen Leidens.

Kamma *und Freiheit*

Francis Story

Die Probleme, auf die man stößt, wenn man die buddhistische Lehre von *kamma* auf die Frage von Kausalität und Freiheit untersucht, sind größtenteils solche der Bedeutung. Sie drehen sich insbesondere um die Bedeutung der Konzepte Kausalität, Konditionierung und Determinierung. Der Buddhismus leugnet nicht, dass der Mensch weitgehend durch seine Umstände und seine Umgebung konditioniert ist. Aber die Konditionierung ist nicht absolut. Sie kann sogar fast auf Determinismus hinauslaufen, mit nur wenig Spielraum für den freien Willen, aber dieser ist immer vorhanden. Die buddhistische Psychologie misst dem Gedankenmoment der Wahl große Bedeutung bei – jenem Moment der bewussten Reaktion auf eine Situation, in dem wir die Freiheit haben, auf verschiedene Arten zu handeln. Nun kann es vorkommen, dass die vorherrschenden Neigungen der Vergangenheit fast unwiderstehlich zu einer bestimmten Handlungsweise drängen. Aber man muss bedenken, dass unsere vergangenen Gewohnheiten des Denkens und Handelns nie alle von gleicher Art sind. Der menschliche Charakter ist stark im Fluss, im kritischen Moment ist es nie absolut sicher, welcher Drang in den Vordergrund tritt. Der springende Punkt einer Charakterentwicklung besteht darin,

die guten Triebe systematisch zu kultivieren und die schlechten auszumerzen.

Und wieder ist eine genaue Definition der spezifischen buddhistischen Begriffe notwendig, um zu verstehen, was mit *kamma* gemeint ist. *Kamma* ist einfach eine Handlung, eine Tat. Ihr Ergebnis wird *vipāka* genannt und die beiden sollte man nicht verwechseln oder zu einem Konzept unter demselben Wort zusammenfassen, wie es die Theosophen gerne tun oder ein paar populäre Schriftsteller, die sich mit dem Hinduismus beschäftigen. Beide Begriffe zusammen betrachtet als *kamma-vipāka*, „Handlung und Ergebnis", bezeichnen ein moralisches Prinzip in der universellen Ordnung. Weil ihr Entstehen von geistiger Art ist *(cetanā)*, reift eine grausame Handlung im Laufe der Zeit zu einer schmerzhaften Erfahrung ähnlicher Art für die Person, die die grausame Tat begangen hat. Und das passiert vielleicht in diesem Leben (der Mörder, der gehängt wird), oder in einem späteren.

Ob es *dieselbe* Person ist, die das Ergebnis erfährt – das kann man weder absolut bejahen noch verneinen. Die Antwort liegt in dem Konzept von Persönlichkeit und Identität des Buddhismus, das wir in den Schriften finden, die sich mit Wiedergeburt befassen. Die einzige Identität, die man als Persönlichkeit bezeichnen könnte, selbst über ein ganzes Leben hinaus, ist jene ihrer kammischen Kontinuität. Obwohl ein Individuum in jedem gegebenen Moment einfach das Resultat dessen ist, was seine früheren Handlungen aus ihm gemacht haben, projiziert es sich durch seine gegenwärtigen Handlungen auch in die Zukunft, und darin liegt seine Wahlfreiheit. Es ist ebenso wenig absolut durch seine eigene Vergangenheit

bestimmt wie durch seine Umwelt oder seine Vererbung. Der Buddhismus lehrt das Prinzip der multiplen Kausalität: Das heißt, jedes Phänomen ist das Produkt von mehr als einer Ursache. Und der Wille, obwohl er durch diese Ursachen stark beeinflusst wird, ist selbst frei, zwischen einer Reihe von verschiedenen Ursachen zu wählen, die aus der Vergangenheit auf ihn einwirken. *Wir sind frei, die Ursachen zu wählen, die unser Handeln im Moment der Wahl bestimmen.* Deshalb entstehen Konflikte, die manchmal schwierig und schmerzhaft zu lösen sind. In der Freiheit der Wahl liegt immer eine existenzielle Qual.

Wie sich das auswirkt, können wir jederzeit an konkreten Beispielen sehen. Ein Mensch kann zum Beispiel in einer Atmosphäre des Elends, der Not und der Angst aufgewachsen sein, in der alles in Richtung Kriminalität drängt. Aber in dem Moment, in dem er sich entscheidet, ein Verbrechen zu begehen oder nicht, sind andere, vielleicht verborgene Ursachen in ihm am Werk. Vielleicht hat man ihm früher beigebracht, dass Verbrechen moralisch falsch ist, oder ein guter Einfluss aus einem früheren Leben regt sich in ihm, oder er hat ganz einfach erkannt, dass „Verbrechen sich nicht lohnt". Vielleicht schreckt ihn auch die Erinnerung an ein schmerzhaftes Ergebnis aus seinem jetzigen Leben ab, an Gefängnis oder Auspeitschung. Ob diese abschreckenden Faktoren nun edel oder unedel sind, sie sind immer vorhanden, und er muss eine Wahl zwischen den Ursachen treffen, die sein gegenwärtiges Handeln bestimmen. Und sehr oft wird er sich dafür entscheiden, das Verbrechen nicht zu begehen. Wenn dies nicht so wäre, wäre die moralische Verbesserung des Einzelnen und der Gesellschaft nicht möglich.

Es mag schwer zu verstehen sein, dass ein Individuum aufgrund vergangener böser Taten in solche Umstände hineingeboren wird, in eine Umgebung voller Elend, Entbehrung, Unwissen, Mangel und Hunger. Aber tatsächlich ist das, was wir „nicht verstehen" können, genau das, was der Buddha lehrte. Alle Versuche, die Lehre des Buddha unter Auslassung der Wiedergeburt umzubauen, sind zum Scheitern verurteilt. Wir können uns vielleicht Wiedergeburt ohne die moralische Ordnung vorstellen, für die *kamma-vipāka* steht – in diesem Fall wäre sie nur eine unendliche Erweiterung des amoralischen, bedeutungslosen Lebensprozesses, den die Epiphänomenalisten vor Augen haben – aber ohne Wiedergeburt gibt es keine moralische Ordnung.

Warum ist das so? Ganz einfach, weil nicht alle Mörder gehängt werden! (Und man kann hinzufügen, dass auch nicht alle die bestraft werden, die durch ihre Gleichgültigkeit, ihren Egoismus und ihre Brutalität dazu beitragen, andere zu Verbrechern zu machen, zumindest nicht in demselben Leben. Zu oft kommen sie durch – aber das Prinzip von *kamma-vipāka* kann niemals übergangen werden. Irgendwann müssen sie dafür bezahlen.)

Die Welt wird heute so sehr von den Konzepten des Materialismus beherrscht, dass ein buddhistischer Kierkegaard noch ein *Abschließendes unwissenschaftliches Postskriptum* schreiben sollte, um dieses Durcheinander zu bereinigen. Nicht anti-wissenschaftlich, wohlgemerkt, sondern einfach unwissenschaftlich. Das heißt, nicht gebunden an die Dogmen des Darwin-Marx-Huxley-Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts, den man heute für Wissenschaft hält. Wir sollten bereit sein, zu akzeptieren, was an

diesem Materialismus wahr ist, ohne Angst zu haben, darüber hinauszugehen.

Und was ist wahr in diesem Konzept des Menschen? Dass er durch seine Umgebung konditioniert ist? Gewiss, niemand, der bei Verstand ist, würde das leugnen, und der Buddha tat es auch nicht. Aber kein Mensch ist durch irgendetwas *vollständig* konditioniert, nicht einmal durch seine eigenen angehäuften Gewohnheiten des Denkens und Handelns. Kein Charakter ist unwiderruflich festgelegt – mit Ausnahme des Charakters eines *ariya* (eines Edlen), dessen Schicksal bereits gewiss ist. (Man muss diese Ausnahme machen, auch wenn das hier einen kleinen Exkurs bedeutet). Wie ich schon sagte, ist der gewöhnliche Mensch ein fließender Prozess. Seine Identität von einem Moment zum anderen ist nichts anderes als die Sichtbarkeit seiner Kontinuität als Prozess in der Zeit. Folglich handelt er immer „aus dem Charakter heraus“. Sind nicht große und edle Männer aus den erbärmlichsten Umgebungen voller Not und Entbehrung hervorgegangen? Und sind umgekehrt nicht Verbrecher und Degenerierte gerade dort aufgetaucht, wo alle sozialen, wirtschaftlichen und sogar erblichen Faktoren die günstigsten waren, die die Welt zu bieten hat?

Zugegeben*, in der Mehrzahl der Fälle* sind die Menschen das, was ihre Umstände aus ihnen machen. Der Buddhismus lehrt, dass sie selbst es sind, die diese Umstände durch ihr vergangenes *kamma* geschaffen haben. Aber ihr gegenwärtiges *kamma*, das ihre Zukunft formt, liegt in ihrer eigenen Hand. Wie gering der Spielraum des freien Willens auch sein mag, er ist immer vorhanden. Ohne ihn wäre das Leben völlig sinnlos und es wäre absurd, nach ir-

gendeinem Sinn zu suchen. In der Tat wäre das unmöglich, und wir selbst würden nicht über den Buddhismus rätseln! Allein die Tatsache, dass wir uns diese Fragen stellen, zeigt, dass wir keine Automaten sind, keine kybernetischen Mechanismen, die wie eine Straßenbahn oder ein Zug auf festgelegten Gleisen fahren müssen, sondern frei bewegliche Organismen – denkende, wollende Persönlichkeiten, keine Pflanzen.

Kamma ist nicht allein für jedes Phänomen und jede Erfahrung verantwortlich. Auch die physischen Aspekte des Lebens haben ihren Anteil. Dennoch sind der Geist und der Wille in letzter Instanz in der Lage, über alles andere zu siegen. Nicht immer durch einen einzigen Willensakt, sondern durch wiederholte Handlungen der gleichen Art, die das gleiche Endziel haben. Ein Leben ohne Leiden ist unmöglich, aufgrund der physischen und psychischen Bedingungen, die unser Wunsch nach einem Leben als Person uns auferlegt, als Bedingung unseres In-der-Welt-Seins. Aber der Geist kann sich selbst entwickeln – er kann aufhören, diese Bedingungen zu schaffen, er muss sie sich nicht weiterhin auferlegen.

Wir müssen klar unterscheiden zwischen demjenigen, dem wir uns unterwerfen müssen – den Umständen der Gegenwart einerseits, die wir uns durch unsere vergangenen Handlungen geschaffen haben – und der Zukunft andrerseits, die wir uns durch unser gegenwärtiges Denken und Tun schaffen können. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig: Sie stellt den ganzen Unterschied zwischen absolutem Determinismus und freiem Willen dar. Die Wurzel der phänomenalen Existenz ist die doppelte Ursache von Unwissen in Verbindung mit Begierde, wobei jede von der ande-

ren abhängig ist. Wenn diese beiden Bedingungen beseitigt sind, hört jede andere Konditionierung auf. Das ist der springende Punkt von *paṭicca-samuppāda*, der Formel vom Bedingten Entstehen – Konditionierung kann durch wiederholte Akte der Entscheidung rückgängig gemacht werden. Der Mensch kann immer gegen den Strom schwimmen; wenn er das nicht könnte, wäre seine Evolution unmöglich.

Man sollte nicht denken, als Konsequenz aus dem oben Gesagten billige der Buddhismus Armut, Hunger und Not. Der Buddhismus heißt nichts in der Welt gut, außer dem Streben, sich von ihr zu befreien. Seine Sicht auf die Welt ist realistisch. Armut, Hunger und Unwissen existieren in der Welt. Und das wird auch so bleiben, solange die Menschen anderen Übles zufügen und damit bewirken, selber unter solchen Umständen wiedergeboren zu werden. Wir sollten versuchen, diese Übel zu vermindern, aber das kann niemals mit rein physischen Mitteln erreicht werden. Das Bemühen ist deshalb gut, weil es einen guten Willen zeigt, der in der Zukunft Früchte tragen wird, und nicht deshalb, weil es wahrscheinlich ist, dass es vollständig gelingt. Wenn die gesamte Welt nach den buddhistischen Prinzipien der Selbstlosigkeit, der Großzügigkeit und des Mitgefühls handelte, gäbe es keine Entbehrungen mehr, keine Slums, keine Unterdrückung oder Ausbeutung von Menschen durch Menschen. Das schlechte *kamma* der Vergangenheit müsste seinen *vipāka* auf andere Weise erzeugen. Würde der gesamte Reichtum der Welt eines Morgens gleichmäßig verteilt, könnten wir sicher sein, dass es am Abend wieder Reiche und Arme gibt. Das ist eine grundlegende Tatsache der Natur, die Gleichheit mehr

hasst als Vakuum. Es gibt Gleichheit, wenn alle vergangenen und gegenwärtigen Gedanken und Taten aller Menschen gleich sind – aber wann wird das sein?

Die wirtschaftliche Struktur der Gesellschaft spiegelt genau die verworrene, unlogische und egoistische Natur des Menschen wider. Sie wird sich nur dann ändern, wenn man diese Natur vollständig transformiert. Alle Verbesserung muss von innen kommen, denn „der Geist erschafft alle Phänomene" aus dem Rohmaterial des Universums. Der Stoff, aus dem die Welt besteht, ist weder gut noch schlecht, es ist das Denken des Menschen, das daraus Himmel oder Hölle macht.

Der Buddha sagte: „In diesem nicht allzu großen Körper, ausgestattet mit Sinnesorganen und Fähigkeiten, o *bhikkhus*, findet sich die Welt, der Ursprung der Welt, das Ende der Welt und den Pfad, der zum Ende der Welt führt."

Philosophisch gesehen sind diese Worte auf eine Art und Weise tiefgründig, umfassend und erhellend, die nirgendwo sonst erreicht wurde. Wir erschaffen die Welt buchstäblich. Die Welt wiederum bedingt uns, aber sie erschafft uns nicht. Das ist der große Unterschied. Da wir, jeder einzelne von uns, die Schöpfer unserer Welt sind, sind auch die Konditionierungen, die sie uns auferlegt, letztlich auf uns selbst zurückzuführen.

Kollektives karma

Francis Story

Ab und zu kommt die Frage auf, ob es „kollektives *karma*“ gibt oder nicht. Ist es möglich, dass Gruppen von Menschen – ganze Nationen oder Generationen – das gleiche *karma* haben? Oder ist *karma* eine streng individuelle und persönliche Sache?

Der Buddha behandelte *karma* überall und immer als persönliches Erbe:

> „Besitzer ihres *karma* sind die Wesen, Erben ihres *karma*, ihr *karma* ist der Schoß, aus dem sie geboren werden, ihr *karma* ist ihr Freund und ihre Zuflucht. Welches *karma* auch immer sie ausführen, ob gut oder schlecht, sie werden es erben“ (MN 135).

Weder kann jemand durch das *karma* eines anderen leiden, noch von dem *karma* eines anderen profitieren. Aber es kann vorkommen, dass große Gruppen von Menschen, die sich der gleichen Untaten schuldig machen – zum Beispiel Völkermord, Folterungen und so weiter – für sich selbst jeweils ein fast identisches *karma* erzeugen. Kann man das als „kollektives *karma*“ bezeichnen?

In gewissem Sinne schon, doch der Begriff ist trügerisch. Das sogenannte „kollektive *karma*“ besteht aus individuellem *karma*, von denen

jedes zu seinem individuellen Ergebnis führen muss. Niemand teilt notwendigerweise das *karma* anderer Mitglieder seiner Nation oder sonstigen Gruppe, nur weil er zu dieser Gruppe gehört. Er ist nur für seinen eigenen Anteil an den Taten der Gruppe verantwortlich. Wenn er daran nicht teilnimmt, wird sein eigenes *karma* ein ganz anderes sein.

Die meiste Verwirrung entsteht durch den falschen Gebrauch des Ausdrucks „das Gesetz des *karma*" – die Schreibweise des Wortes verrät die Quelle, aus der die Idee eines „Gesetzes" des „kollektiven *karma*" stammt. Das Pāli-Wort ist *kamma*.

Kamma bedeutet einfach „Handlung" – eine Tat, die durch körperliche Handlung, Sprache oder Gedanken ausgeführt wird. Ihr Ergebnis ist *vipāka*. Es gibt ein Gesetz der Kausalität und aufgrund dieses Gesetzes folgt auf *kamma*, der Ursache, unweigerlich *vipāka*, das Ergebnis. „Das Gesetz des *karma"* hat einen mystischen Klang und suggeriert eine Art Fatalismus. Menschen, die resigniert sagen: „Das ist mein *karma"*, verwenden das Wort falsch. Sie sollten sagen: „Es ist mein *vipāka.*" Es würde sie daran erinnern, dass ihr *kamma*, das wirklich Wichtige, unter ihrer Kontrolle steht: Sie gestalten es von Augenblick zu Augenblick. So wie Ihr *kamma* jetzt ist, so wird Ihr *vipāka* in der Zukunft sein. Wir sollten die Ursache nicht mit der Wirkung verwechseln.

Kamma ist individuell, denn es ist *cetanā* – willentliche Handlung eines individuellen Geistes.

> „Willen *(cetanā)*, o *bhikkhus*, ist das, was ich Handlung nenne; denn durch Willen führt man Handlungen mit Körper, Sprache und Geist aus" AN (6,63).

Bis zu welchem Ausmaß kann eine Person den Willen einer anderen beherrschen und lenken? Manchmal bis zu einem sehr gefährlichen Ausmaß, aber nur, wenn ein Willen gegenüber dem äußeren Einfluss kapituliert. Und das wiederum beinhaltet einen Akt von *cetanā*, eine freiwillige Unterwerfung unter den Willen einer anderen Person. Eine solche Unterwerfung sollte nur gegenüber einem spirituellen Guru erfolgen und selbst dann sollte der eigene moralische Sinn nicht außer Kraft gesetzt werden. Der Fall von Aṅgulimāla ist eine Warnung vor einer allzu bedingungslosen Unterwerfung unter das Diktat eines unwürdigen Lehrers. Aṅgulimāla hatte das Glück, später dem größten Lehrer von allen zu begegnen, der ihn rettete. Die Menschen von heute müssen sich vor spirituellen Quacksalbern schützen, und es ist nicht immer leicht, diese zu erkennen.

Abgesehen davon gibt es die Frage der Indoktrination, ein sehr großes Problem in der modernen Welt. Wir haben das in der Geschichte noch nie dagewesene Phänomen erlebt, dass sich ganze Nationen einem Zwang unterwerfen, der ihnen von außen auferlegt wird. Wir haben die Entwicklung von Techniken zum Schaffen eines Massengeistes erlebt, der zu unglaublichen Gräueltaten fähig ist. Propaganda, Gehirnwäsche, Massensuggestion, die zu Massenhysterie führt – all das sind Merkmale der neuen Techniken der Macht. Können diese ein „kollektives *karma*“ erzeugen? Die Antwort ist, dass sie sicherlich unterschiedliche individuelle *kammas* erzeugen können, die praktisch identisch sind; aber diese bleiben dennoch persönlich, auch wenn sie von außen angestiftet wurden. Ganz gleich, welchen Einflüssen ein Mensch unterwor-

fen ist, seine Reaktion darauf mitsamt seinem *vipāka* ist ihm zu Eigen.

Aber angenommen, man zwingt einen Menschen unter Androhung von Folter oder Tod, sich an massenhaften Grausamkeiten zu beteiligen (was heutzutage leider keine sehr weit hergeholte Annahme ist)?

Zunächst einmal muss es sein vergangenes *kamma* sein, das ihn in eine solch schreckliche Lage gebracht hat; es ist sein *vipāka* aus irgendeinem früheren unheilsamen *kamma*. Er hat zwei Alternativen: Entweder kann er sich fügen und, um sein Leben zu erhalten, weiterhin schlechtes *kamma* für sich selbst erzeugen – oder er kann sich weigern und seine Feinde tun lassen, was sie wollen. Wenn er den letzteren Weg wählt, wird er wahrscheinlich den schlechten *vipāka* in seinem jetzigen Leben mit Leiden abarbeiten. Sein Akt der Selbstverleugnung, seine Weigerung, sich an Taten der Gewalt und Grausamkeit zu beteiligen, ist ein positives Gut. Er vervollkommnet damit seine *sīla*, seine moralische Reinheit.

In jedem Fall ist sein *kamma*, sei es nun heilsam oder unheilsam, sein eigenes.

Aber was ist mit dem Teilen von Verdiensten?

Dies hängt wiederum von *cetanā* ab, einem Willensakt. Wird eine gute Tat vollbracht und der Verdienst mit anderen geteilt, muss der Wille vorhanden sein, sie zu teilen. Indem die anderen die Tat gutheißen, erzeugen sie in sich selbst eine ähnlich gute *cetanā*. Ihre Aufmerksamkeit muss auf die Tat gelenkt werden, damit sie sich daran erfreuen können und einen guten geistigen Impuls erzeugen, der mit *dāna (Freigebigkeit)* verbunden ist, oder was auch immer

die verdienstvolle Tat gewesen sein mag. Wiederum erzeugt derjenige, der teilt, sein eigenes *kamma*. Und Makel können wir nicht teilen, denn niemand wäre bereit dazu!

Die Schwierigkeiten, die wir aus den Fehlern unserer Eltern erben, sind keine Leiden, die aus ihrem *kamma* resultieren. Ein Kind, das in einem vom Krieg verwüsteten Land geboren wird, kann leiden. Und zwar deshalb, weil die Situation, in die es hineingeboren wurde, es dem eigenen schlechten *kamma* des Kindes ermöglicht, Früchte zu tragen. Es muss immer mehr als eine Ursache geben, um ein bestimmtes Ergebnis hervorzubringen. Ein anderes Kind in der gleichen Situation, dessen Eltern noch direkter für die Fehler verantwortlich waren, die zum Ruin des Landes geführt haben, kann materiell in einer viel besseren Lage sein. Seine Eltern haben vielleicht ein Vermögen im gleichen Krieg gemacht, der andere ins Elend gestürzt hat. Auch dieses Kind erfährt die Folgen seines eigenen *kamma*, nicht die des *kamma* der Eltern. Diese haben wegen ihres eigenen zu leiden.

Es gibt verschiedene Arten von Ursachen und verschiedene Arten von Wirkungen. *Kamma* ist eine Art von Ursache, *vipāka* ist ihre entsprechende Wirkung. Es ist wichtig, klar zu unterscheiden zwischen der individuellen Ursache und Wirkung, die sich von einem Leben zum anderen fortsetzt – dem persönlichen *kamma* und *vipāka* – und anderen Ketten von Ursache und Wirkung, die durch die Umstände der äußeren Welt wirken.

*Überlegungen zu „***Kamma** *und seine Frucht“*

Nyanaponika Thera

Teil 1

Die meisten Schriften über die Lehre von *kamma* betonen die strikte Gesetzmäßigkeit, die für kammische Handlungen gilt und die eine enge Übereinstimmung zwischen unseren Taten und ihren Früchten sichert. Diese Betonung ist vollkommen korrekt, aber es gibt noch eine andere Seite des Wirkens von *kamma* – eine Seite, die man oft übersieht, die aber höchst wichtig ist. Das ist die Modifizierbarkeit von *kamma*, die Tatsache, dass die Gesetzmäßigkeit, die *kamma* kontrolliert, nicht mit mechanischer Starrheit arbeitet, sondern eine ziemlich große Bandbreite an Veränderungen bei der Reifung der Frucht zulässt. Diese Tatsache wird bereits durch die Arten von *kamma* angedeutet, die man als „unterstützend“, „entgegenwirkend“ und „zerstörend“ bezeichnet, und durch eine Klassifizierung, die sich auf die unterschiedlichen Reifezeiten des Ergebnisses bezieht. Aber die Tatsache, dass *kamma*-Ergebnisse veränderbar sind, ist so wichtig, dass sie als explizites Thema betont und diskutiert werden sollte.

Würden kammische Handlungen immer gleiche Früchte tragen, wäre eine Veränderung oder Aufhebung des *kamma*-Ergebnisses

ausgeschlossen und die Befreiung aus dem *saṃsāra*-Kreislauf des Leidens wäre unmöglich; denn eine unerschöpfliche Vergangenheit brächte immer neue hinderliche Ergebnisse von unheilsamem k*amma* hervor. Daher sagte der Buddha:

> „Wenn man sagt, dass ein Mensch, egal auf welche Art und Weise er eine kammische Handlung ausführt, das Ergebnis auf genau dieselbe Art und Weise erfährt – dann wäre ein religiöses Leben[5] nicht möglich und man könnte das Leiden nicht vollständig beenden."
>
> „Wenn man aber sagt, dass jemand eine kammische Handlung ausführt und ihre Ergebnisse unterschiedlich erfahren kann und sie demgemäß erntet – dann wäre ein religiöses Leben möglich und man könnte das Leiden vollständig beenden" (AN 3,110).

Wie jedes physische Ereignis existiert auch der geistige Prozess der kammischen Handlung niemals isoliert, sondern in einem Feld. Daher hängt seine Fähigkeit, ein Ergebnis hervorzubringen, nicht nur von seinem eigenen Potenzial ab, sondern auch von den variablen Faktoren seines Feldes, die das Ergebnis auf vielfältige Weise modifizieren können. Wir sehen zum Beispiel, dass das Ergebnis eines bestimmten *kamma*, ob gut oder schlecht, manchmal durch unterstützendes *kamma* verstärkt oder durch entgegenwirkendes *kamma* geschwächt wird. Oder sogar durch destruktives *kamma* aufgehoben werden kann. Das Eintreten des Ergebnisses kann sich verzögern, wenn das für sein Reifen erforderliche Zusammentreffen der äußeren Umstände nicht komplett ist; und diese Verzöge-

rung kann wiederum eine Chance für entgegenwirkendes oder destruktives *kamma* sein.

Es sind jedoch nicht nur diese äußeren Umstände, die eine Veränderung bewirken können. Das Reifen spiegelt auch das „innere Feld" oder die inneren Bedingungen des *kamma* wider – das heißt, die gesamte qualitative Struktur des Geistes, aus dem die Handlung hervorgeht. Für jemanden voller moralischer oder spiritueller Qualitäten wird ein einzelnes Vergehen eher nicht die gewichtigen Folgen nach sich ziehen, die dasselbe Vergehen für jemanden hat, der arm an solchen schützenden Tugenden ist. Auch wird, analog zum menschlichen Gesetz, die Strafe eines Ersttäters milder ausfallen als die eines wieder verurteilten Verbrechers.

Von dieser Art der modifizierten Reaktion spricht der Buddha in der Fortsetzung der oben zitierten Rede:

> „Nehmen wir nun den Fall, dass eine geringfügige böse Tat von jemand begangen wurde und dieser in die Hölle kommt. Wenn aber eine andere Person dasselbe geringfügige Vergehen begeht, wird sie das Ergebnis vielleicht schon zu Lebzeiten erfahren und nicht einmal das geringste Ergebnis erscheint in der Zukunft, ganz zu schweigen von einem größeren Ergebnis."
>
> „Welche Art von Person wird nun durch ein geringes Vergehen in die Hölle gebracht? Es ist eine Person, die weder die Zurückhaltung des Körpers noch Tugend und Denken kultiviert hat, die keine Weisheit entwickelt hat. Sie ist engstirnig, von niedrigem Charakter und leidet selbst unter Kleinigkeiten. Es ist ein solcher Mensch, den selbst ein geringfügiges Vergehen in die Hölle bringen kann."

„Und was ist das für ein Mensch, der das Ergebnis desselben kleinen Vergehens zu seinen Lebzeiten erfährt, ohne das geringste zukünftige Ergebnis? Er ist einer, der sowohl die Zurückhaltung des Körpers als auch die Tugend und das Denken kultiviert hat, der Weisheit entwickelt hat. Er ist nicht begrenzt durch das Laster, ist ein großer Charakter und er lebt frei vom Bösen.[6] Es ist ein solcher Mensch, der das Ergebnis desselben kleinen Vergehens während seines Lebens erfährt, ohne das geringste zukünftige Ergebnis.“

„Angenommen, ein Mann wirft einen Klumpen Salz in eine kleine Tasse mit Wasser. ‚Was meint ihr, Mönche: Wird das bisschen Wasser in der Tasse durch diesen Klumpen Salz salzig und ungenießbar?‘ – ‚So ist es, Herr.‘ – ‚Und warum?‘ – ‚Das Wasser in der Tasse ist so wenig, dass ein Klumpen Salz es salzig und ungenießbar machen kann.‘ – ‚Aber angenommen, Mönche, dieser Klumpen Salz wird in den Fluss Ganges geworfen. Würde es den Fluss Ganges salzig und ungenießbar machen?‘ – ‚Gewiss nicht, Herr.‘ – ‚Und warum nicht?‘ – ‚Groß, Herr, ist die Masse des Wassers im Ganges. Es wird durch einen Klumpen Salz nicht salzig und ungenießbar.‘“

„Weiter, o Mönche, angenommen, ein Mensch muss wegen einer Sache von einem halben Groschen, einem Groschen oder hundert Groschen ins Gefängnis, und ein anderer muss deswegen nicht ins Gefängnis.“

„Was ist das für ein Mensch, der wegen eines halben Groschens, eines Groschens oder wegen hundert Groschen ins Gefängnis muss? Es ist einer, der arm ist, ohne Mittel oder Besitz. Aber der-

jenige, der reich ist, ein Mann mit Mitteln und Besitz, muss wegen einer solchen Angelegenheit nicht ins Gefängnis“ (AN 3,101).

Daher können wir sagen, dass es zwei Dinge sind, die das kammische Ergebnis beeinflussen: die Anhäufung von gutem oder bösem *kamma* eines Individuums und seine dominierenden Charaktereigenschaften, seien sie gut oder böse. Diese bestimmen das größere oder geringere Gewicht des Ergebnisses und können sogar den Unterschied ausmachen, ob es überhaupt eintritt oder nicht.

Aber selbst das erschöpft nicht die bestehenden Möglichkeiten von Modifikationen des Gewichts der kammischen Reaktion. Ein Blick in die Lebensgeschichte von Menschen, die wir kennen, zeigt uns vielleicht jemanden mit gutem und tadellosem Charakter, der in sicheren Verhältnissen lebt. Doch ein einziger Fehler, vielleicht sogar ein kleiner, reicht aus, um sein ganzes Leben zu ruinieren – seinen Ruf, seine Karriere und sein Glück – und kann zu einer ernsthaften Verschlechterung seines Charakters führen.

Diese scheinbar unverhältnismäßige Krise könnte auf eine Kettenreaktion sich verschlimmernder Umstände zurückzuführen sein, die sich seiner Kontrolle entziehen und auf einem mächtigen, entgegenwirkenden *kamma* seiner Vergangenheit beruhen. Aber die Kette schlechter Ergebnisse kann auch durch die eigenen Handlungen der Person ausgelöst worden sein – ausgelöst durch ihren anfänglichen Fehler und verstärkt durch nachfolgende Unachtsamkeit, Unentschlossenheit oder falsche Entscheidungen. Diese sind natürlich selbst ungeschicktes *kamma*.

Dies ist ein Fall, in dem selbst ein überwiegend guter Charak-

ter weder das Heranreifen von schlechtem *kamma* verhindern noch die volle Wucht der Folgen abmildern kann. Die guten Qualitäten und Taten dieser Person bleiben sicherlich nicht wirkungslos; aber ihr zukünftiges Ergebnis kann sehr wohl durch irgendwelche gegenwärtig entstehenden negativen Charakterveränderungen oder Handlungen geschwächt werden, die schlechtes, entgegenwirkendes *kamma* darstellen.

Betrachten Sie auch die umgekehrte Situation: Ein Mensch, der es verdient als durch und durch schlechter Charakter bezeichnet zu werden, kann vielleicht bei einer seltenen Gelegenheit aus einem Impuls der Großzügigkeit und Freundlichkeit heraus handeln. Diese Handlung kann unerwartet weitreichende und günstige Auswirkungen auf sein Leben haben. Sie kann eine entscheidende Verbesserung seiner äußeren Umstände bewirken, seinen Charakter mildern und sogar eine tiefgreifende „Sinnesänderung" einleiten.

Wie komplex sind doch die Situationen des menschlichen Lebens, selbst wenn sie täuschend einfach erscheinen! Dies ist so, weil die Situationen und ihre Ergebnisse die noch größere Komplexität des Geistes widerspiegeln, ihrer unerschöpflichen Quelle. Der Buddha selbst hat gesagt: „Die Komplexität des Geistes übertrifft sogar die unzähligen Arten des Tierreichs" (SN 22,100).

Für jedes einzelne Individuum ist der Geist ein Strom von sich ständig verändernden geistigen Prozessen, angetrieben von Strömungen und Gegenströmungen von *kamma*, das sich in unzähligen vergangenen Existenzen angesammelt hat. Und diese ohnehin schon große Komplexität wird noch dadurch stark vergrößert, dass jeder individuelle Lebensstrom verwoben ist mit vielen anderen in-

dividuellen Lebensströmen, und zwar durch die Interaktion ihrer jeweiligen *kammas*. Das Netz der kammischen Konditionierung ist so kompliziert, dass der Buddha das *kamma*-Ergebnis zu einem der vier „Nicht-zu-Betrachtenden“ *(acinteyya)* erklärte und davor warnte, darüber zu spekulieren.

Doch auch wenn sich die detaillierte Wirkungsweise von *kamma* unserem Intellekt entzieht, ist die praktisch wichtige Botschaft klar: Die Tatsache, dass kammische Ergebnisse veränderbar sind, befreit uns vom Fluch des Determinismus und seiner ethischen Begleiterscheinung, dem Fatalismus, und hält uns den Weg zur Befreiung ständig offen.

Die potenzielle „Offenheit“ einer gegebenen Situation hat jedoch auch eine negative Seite, ein Element des Risikos und der Gefahr: Eine falsche Reaktion auf die Situation kann auf einen Weg nach unten führen. Es ist unsere eigene Reaktion, die die Zweideutigkeit der Situation aufhebt, im Guten wie im Schlechten. Dies zeigt die *kamma*-Lehre des Buddha als eine Lehre der moralischen und spirituellen Verantwortung für sich selbst und andere. Sie ist wahrhaftig eine „menschliche Lehre“, weil sie dem breiten Spektrum an Wahlmöglichkeiten des Menschen entspricht und es widerspiegelt, einem Spektrum, das viel größer ist als das eines Tieres. Die moralische Wahl eines jeden Menschen kann durch die unterschiedliche Last von Gier, Hass und Verblendung und deren Folgen, die er mit sich herumträgt, stark eingeschränkt sein. Doch jedes Mal, wenn er innehält, um eine Entscheidung oder eine Wahl zu treffen, ist er potenziell frei, diese Last abzuwerfen, zumindest vorübergehend. In diesem prekären und kostbaren Moment der Wahl hat er die Möglichkeit,

sich über all die bedrohlichen Komplexitäten und Belastungen seiner unergründlichen kammischen Vergangenheit zu erheben. In der Tat kann er in einem kurzen Moment Äonen kammischer Knechtschaft überschreiten. Durch rechte Achtsamkeit kann der Mensch diesen flüchtigen Moment erkennen, und wiederum Achtsamkeit befähigt ihn, diesen für eine weise Entscheidung zu nutzen.

Teil 2

Jede kammische Handlung wirkt, sobald sie ausgeführt wird, zuallererst auf den Handelnden selbst. Das gilt für körperliche und verbale Taten, die auf andere gerichtet sind, ebenso wie für willentliche Gedanken, die keinen äußeren Ausdruck finden. Bis zu einem gewissen Grad können wir unsere eigene Reaktion auf unsere Handlungen kontrollieren, aber wir können nicht kontrollieren, wie andere darauf reagieren. Ihre Reaktion kann ganz anders ausfallen als das, was wir erwarten oder wünschen. Eine gute Tat von uns kann auf Undankbarkeit stoßen, ein freundliches Wort kann kalt oder sogar feindselig ankommen. Obwohl diese guten Taten und freundlichen Worte dann für den Empfänger verloren sind, zu seinem eigenen Nachteil, sind sie das nicht für den Handelnden selbst. Die guten Gedanken, die sie inspiriert haben, werden seinen Geist veredeln, umso mehr, wenn er auf den negativen Empfang mit Vergebung und Nachsicht reagiert, anstatt mit Ärger und Groll.

Eine Handlung oder ein Wort wiederum, getan oder gesprochen, um einem anderen zu schaden oder ihn zu verletzen, provoziert diesen vielleicht nicht zu einer feindseligen Reaktion, sondern trifft

nur auf selbstbeherrschte Gelassenheit. Dann fällt dieses „nicht angenommene Geschenk auf den Geber zurück“, wie der Buddha einmal zu einem Brahmanen sagte, der ihn beschimpft hatte. Die schlechte Tat und die Worte und die Gedanken, die sie motivieren, verletzen den anderen vielleicht nicht, aber ihre schädigende Wirkung auf den Charakter des Handelnden bleibt nicht aus; und es trifft ihn noch schlimmer, wenn er auf die unerwartete Antwort mit Wut oder einem Gefühl nachtragender Frustration reagiert.

Daher sagt der Buddha, die Wesen seien die verantwortlichen Besitzer ihres *kamma*, das ihr unveräußerliches Eigentum ist. Sie sind die einzigen legitimen Erben ihrer Handlungen und erben deren Vermächtnis an guten oder schlechten Früchten.

Es ist eine heilsame Übung, sich oft daran zu erinnern, dass die eigenen Taten, Worte und Gedanken zuallererst auf den eigenen Geist wirken und ihn verändern. Das Nachdenken darüber gibt einen starken Anstoß zu echtem Respekt vor sich selbst, den man dadurch bewahrt, dass man sich vor allem Gemeinen und Bösen schützt. Und es wird sich ein neues, praktisches Verständnis eines tiefgründigen Ausspruchs des Buddhas ergeben:

„In diesem nicht allzu großem Körper mit seinen Wahrnehmungen und Gedanken findet sich die Welt, der Ursprung der Welt, das Ende der Welt und der Weg zum Ende der Welt“ (AN 4,45).

Teil 3

Die „Welt“, von der der Buddha spricht, ist in dieser Verbindung aus Körper und Geist enthalten. Denn nur durch die Aktivität unse-

rer körperlichen und geistigen Sinnesorgane kann eine Welt überhaupt erfahren und erkannt werden. Die Bilder, Geräusche, Gerüche, Geschmacksempfindungen und körperlichen Eindrücke, die wir wahrnehmen, und unsere verschiedenen geistigen Funktionen, bewusste und unbewusste – das ist die Welt, in der wir leben. Und diese unsere Welt hat ihren Ursprung in eben jenen physischen und mentalen Prozessen, die den kammischen Akt des Verlangens nach den sechs materiellen und mentalen Sinnesobjekten hervorbringen.

> „Wenn, Ānanda, in der Sphäre der Sinne kein *kamma* heranreifen würde, gäbe es dann dort überhaupt eine Existenz?" – „Sicherlich nicht, Herr" (AN 3,76).

Kamma ist also der Schoß, aus dem wir entspringen *(kamma-yoni)*, der wahre Schöpfer der Welt und von uns selbst als denjenigen, die die Welt erfahren. Und durch unsere kammischen Handlungen in Taten, Worten und Gedanken beteiligen wir uns unaufhörlich am Aufbau und Wiederaufbau dieser Welt und der Welten darüber hinaus. Selbst unsere guten Handlungen, solange sie noch unter dem Einfluss von Gier, Einbildung und Unwissen stehen, tragen zur Erschaffung und Erhaltung dieser Welt des Leidens bei. Das Rad des Lebens ist wie eine Tretmühle, die durch *kamma* in ständiger Bewegung gehalten wird, vor allem durch seine drei unheilsamen Wurzeln – Gier, Hass und Verblendung. Das „Ende der Welt" kann man nicht erreichen, indem man in einer Tretmühle läuft, das ist nur eine Illusion von Fortschritt. Nur durch das Stoppen dieser vergeblichen Anstrengung kann das Ende der Welt erreicht werden.

„Durch die Beseitigung von Gier, Hass und Verblendung kommt das Anreihen von *kamma* zu einem Ende“ (AN 10,174). Und dies kann nirgendwo anders geschehen als in derselben Verbindung von Körper und Geist, in dem das Leiden und seine Ursachen ihren Ursprung haben. Es ist die hoffnungsfrohe Botschaft der dritten Edlen Wahrheit, dass wir aus dem mühsamen Kreislauf von vergeblicher Anstrengung und Elend aussteigen *können*. Und wenn wir trotz unseres Wissens um die Möglichkeit der Befreiung weiter in der Tretmühle des Lebens bleiben, dann liegt das an einer uralten, schwer zu durchbrechenden Sucht, der tief verwurzelten Gewohnheit, an den Begriffen „ich“, „mein“ und „selbst“ festzuhalten. Aber auch hier gibt es die hoffnungsvolle Botschaft der vierten Edlen Wahrheit mit ihrem Edlen Achtfachen Pfad, der Therapie, die die Sucht heilen und uns allmählich zum endgültigen Beenden des Leidens führen kann. Und alles Erforderliche für die Therapie finden wir wiederum in unserem eigenen Körper und Geist.

Die eigentliche Behandlung beginnt mit dem richtigen Verständnis der wahren Natur von *kamma* und damit unserer Situation in der Welt. Dieses Verständnis liefert eine starke Motivation zum Erzeugen von gutem *kamma* im eigenen Leben. Und wenn diese sich vertieft, weil man den menschlichen Zustand noch klarer sieht, wird das gleiche Verständnis zum Ansporn, die Ketten der kammischen Fesseln zu sprengen. Es treibt uns an, fleißig auf dem Pfad voran zu streben und alle Handlungen und deren Früchte dem größten Ziel des Handelns zu widmen – der endgültigen Befreiung von sich selbst und allen fühlenden Wesen.

Karma – *Die reifende Frucht*[7]

Bhikkhu Ñāṇajīvako

Teil 1

Mit dem Niedergang der Physik von Newton und dem Aufkommen der Quantentheorie und der Relativitätstheorie zentrierte sich das physikalische Weltbild im Westen um ein *Prozesskonzept*. Die Naturwissenschaften und die wissenschaftlich orientierte Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts waren auf der Suche nach neuen Kriterien. Man benötigte etwas, das besser an ihre spezifischen Ziele angepasst werden konnte. Besser als die krude kausale Interpretation der ganzen Welt „mit ihren Menschen und Göttern" (wie der Buddha sagen würde) als bloße Analogie zur „toten Materie", wie sie dem gesunden Menschenverstand in ihrem makroskopischen Aspekt erschien. Es war das Ende des starren mechanistischen Absolutismus, der auf dem Glauben an „Substanz" basierte, mit seiner Vorstellung von Kausalität als universellem Muster des blinden Determinismus der Natur. Eine vorwiegend biologische Orientierung war dabei, die dominante Rolle der Physik zu ersetzen. Zumindest war dies die Tendenz der neuen vitalistischen Philosophie, deren herausragender Vertreter Henri Bergson war.

Mit dieser entscheidenden Wendung schien die moderne Philo-

sophie auf Wege zurückzukehren, die deutlich, wenn auch nicht explizit, bestimmten spezifischen Merkmalen des Buddhismus ähnelten, die bereits viel früher in anderen Kontexten entstanden waren.

Der erste, der sich im Sinne einer neuen Kulturphilosophie explizit auf diese Analogie berief, war Friedrich Nietzsche. Die von der frühen griechischen Philosophie übernommene Idee der „ewigen Wiederkehr" kosmischer und historischer Zyklen reichte für seine dynamische „Umwertung aller Werte" nicht aus. Doch der Weg war nicht sehr lang von der frühen ionischen Weltanschauung zum indischen Erbe in den sich auflösenden Zivilisationen des Nahen Ostens, aus denen schließlich die ionische Renaissance hervorgegangen war. So entdeckte Nietzsche in der Lehre des Buddha ein archetypisches Modell für seine eigene vitalistische Haltung als Philosoph. Seine Interpretation des Buddhismus wurde zu einem paradoxen Kontrapunkt seiner antithetischen Position zum Christentum.

Trotz ihrer eher seltsamen Position in der Struktur von Nietzsches eigenem Denken ist seine Interpretation des Buddhismus weder vage noch verfälscht. Nietzsche fand seinen Zugang zum Buddhismus über den Basistext *The Dhammapada* (wahrscheinlich in Fausbölls meisterhafter lateinischer Übersetzung von 1855, der ersten in Europa).

Das Kapitel I, Vers 5 zitiert den Buddha mit den Worten: „Feindschaft wird nie durch Feindschaft besänftigt, sondern durch Nicht-Feindschaft. Dies ist ein ewiges Gesetz." In Nietzsches Interpretation ist diese Aussage „der bewegende Refrain des ganzen Buddhismus … und ganz richtig: Gerade diese Aversion wäre im

Hinblick auf das Hauptziel durch und durch *ungesund*", denn der Buddhismus „spricht nicht vom ‚Kampf gegen die Sünde', sondern ganz der Wirklichkeit entsprechend vom ‚Kampf gegen das *Leiden*'." Das Leiden ist in Nietzsches existenzieller Interpretation „ein Zustand der Depression, der aufgrund *physiologischer* Bedingungen entsteht: Gegen diese Depression ergreift der Buddha *hygienische* Maßnahmen." Für ihn war der Buddha ein „tiefgründiger Physiologe, dessen ‚Religion' richtiger *Hygiene* genannt werden sollte … deren Wirkung vom Sieg über die Aversion abhängt: Die Seele davon freizumachen – das ist der erste Schritt zur Gesundheit. ‚Feindschaft wird nicht durch Feindschaft beendet' … das ist kein moralischer Rat, sondern ein physiologischer."[8]

So brutal einseitig diese Interpretation auch für Buddhisten erscheinen mag, greift sie doch einen wesentlichen Punkt heraus, dessen tiefere Implikationen für die Entwicklung des späteren philosophischen Denkens das Hauptthema der vorliegenden Arbeit sein soll.

Auf der anderen Seite priesen Missionare populärer Versionen des Buddhismus gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts, und auch noch viel später, diesen für seine eminent rationalen Vorzüge. Nämlich als eine Religion, die gegründet ist auf der „soliden wissenschaftlichen Basis" des universell gültigen „Kausalitätsprinzips", fast in seiner Newtonschen Bedeutung. Sie waren sich des entscheidenden Inhalts der neuen wissenschaftlichen und philosophischen Weltanschauung, die in ihrem eigenen kulturellen Umfeld aufkam, noch nicht bewusst. Denn damals wurde der Begriff *paṭicca-samuppāda*, das „Abhängige Entstehen" aller Phänomene

(dhamma), in Analogie zu den „harten Fakten“ der Physik und der physikalisch orientierten „positiven“ Wissenschaften interpretiert. Dieses Verständnis des Kausalitätsprinzips schien auszureichen, um die allgemeine indische Lehre von *karma*, dem Grundprinzip des moralischen Determinismus, zu erklären. Und es schien auch ihre spezifisch buddhistische Version verständlich zu machen, die sich dadurch auszeichnet, dass der Buddha eine dauerhafte Seele *(attā)* im Prozess des Werdens verneint. Dieser Prozess wird als „Strom“ der Lebenserfahrungen *(saṃsāra)* visualisiert und entspricht, wie wir sehen werden, am ehesten Bergsons *flux du vecu.*

Es scheint, dass damals und für lange Zeit danach niemand außer Nietzsche daran interessiert war, eine andere bescheidene historische Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, nämlich, dass die Einstellung des Buddha zur Welt als Ganzes betont negativ war: *Sabba-loke anabhirati*, Abscheu vor der ganzen Welt. Und das nicht nur, weil der Tod *(Māra)* die Welt beherrscht, die im Wesentlichen Qual oder Leiden *(dukkha)* ist. Sondern auch, weil der tiefere Grund für diese existenzielle Qual die „Leerheit“ *(suñña)* unseres-Selbst-Seins-in-der-Welt ist, oder die Nihilation, um es in einem Begriff des zwanzigsten Jahrhunderts auszudrücken.

> „Da ein Wesen wie der Buddha in diesem Leben nicht der Wirklichkeit gemäß identifiziert werden kann, ist es angemessen, zu sagen, er sei der Vollendete, das höchste Wesen, das das höchste Ziel erreicht hat. Und ist es weiter angemessen, ein solches Wesen, wenn es denn bezeichnet werden muss, nicht mit einem dieser vier Begriffe zu bezeichnen: „Ein solches Wesen existiert

nach dem Tod“ oder „Es existiert nicht nach dem Tod“ oder „Es existiert und existiert nicht nach dem Tod“ oder „Es existiert weder nach dem Tod noch existiert es nicht nach dem Tod““

„Sicherlich, Ehrwürdiger Herr.“

„Gut, Anurādha. Früher wie heute ist es nur das Leiden, das ich verkünde, und das Beenden des Leidens.“[9]

Teil 2

In den ältesten buddhistischen Texten des Abhidhamma (über die Phänomene) konzentrierte sich die zentrale Vorstellung der phänomenologischen Analyse *(vibhajjavāda)* auf die Idee eines „Stroms der Existenz“ *(bhavaṅga-sota)*, oder, in einer freien Übersetzung, des Auftauchens von fluktuierender Artikulation. So musste man im frühen Buddhismus wie in der modernen Philosophie das Denken in „Substanzen“ durch das Denken in „Prozessen“ ersetzen. Lange vor dem Buddha formulierte man den Substanzgedanken in der Vedānta, die neben so vielen anderen Weltanschauungen in den frühesten Upanischaden enthalten ist und die Lehre von einem absoluten, allumfassenden Wesens, von Brahman vertritt. Brahman wird beschrieben als „unveränderlich, alles durchdringend, unbeweglich, unumstößlich, ewig“. Indem er all diese Attribute negierte, forderte der Buddha den Herrschaftsanspruch der Vedānta heraus und nahm die alternative Lösung an, alles „Sein“ in Fluss und Leere *(suññatā)* aufzulösen. Das heißt, er bestritt ein dauerhaftes oder statisches Seelenprinzip und führte *anattā* ein, die Negation von ātma, dem Selbst der Vedānta.

So besteht der Kern des Abhidhamma-Konzepts des „Stroms der Existenz“ aus einer Theorie der Momenthaftigkeit *(khaṇikavāda)*. Seine moderne Analogie hat ihre erste und beste Formulierung in der Philosophie von William James gefunden, insbesondere in seinem Essay „Does Consciousness Exist?“. Dort bezieht James sich auf seine grundlegende Theorie der „reinen Erfahrung“, übernimmt deren Begriff „Strom des Bewusstseins“ oder „Strom des Denkens“ und definiert ihn als „das momentane Feld der Gegenwart … diese Aufeinanderfolge von Leere und Fülle, die sich aufeinander beziehen und von einem Fleisch sind“ – einer Aufeinanderfolge „in Pulsen, die klein genug sind“, und die „das Wesen eines Phänomens ist.“ („Bei näherer Betrachtung dieses Stroms zeigt sich, dass er hauptsächlich aus dem Strom meines Atems besteht.“) Als „Ergebnis unserer Kritik des Absoluten“ wird im gleichen Zusammenhang die metaphysische und metapsychische Idee eines „zentralen Selbst“ von James reduziert auf „das bewusste Selbst des Augenblicks“.[10] Man vergleiche dies mit Whiteheads weiterer Ausarbeitung in seiner metaphysischen Konzeption von „tatsächlichen Anlässen“ und „pulsierenden Wirklichkeiten“. Diese werden als „Pulse der Erfahrung“ verstanden, deren „Tropfen“ oder „Existenzen“, die, von der inneren Teleologie ihrer „Konkretheit“ geleitet, sich dem „Strom der Existenz“ anschließen (analog zu den buddhistischen *saṅkhārā* als *kamma*-Formation).[11]

All dies fasste Bergson in einer Aussage zusammen, die für einen Buddhisten wie eine Formulierung in den einfachsten und authentischsten Begriffen klingt, die allen Schulen und Perioden des buddhistischen Denkens gemeinsam sind:

> Es gibt Veränderungen, aber darunter gibt es keine Dinge, die sich verändern: Die Veränderung braucht keine Stütze … Die Bewegung impliziert nichts, was sich bewegt.[12]

In seiner Einleitung zur französischen Übersetzung des *Pragmatismus* von William James sagt Bergson: „James nimmt den Standpunkt der reinen Erfahrung ein, des ‚radikalen Empirismus'. Von diesem Standpunkt aus gesehen fließt die Wirklichkeit … fließt, ohne dass wir sagen können, ob sie in eine einzige Richtung fließt, oder sogar, ob es immer und überall derselbe Fluss ist, der fließt".[13] Und in seiner eigenen Einführung in die Metaphysik sagt er: „Die ganze Wirklichkeit ist also Tendenz, wenn wir damit einverstanden sind, eine aufkommende Richtungsänderung Tendenz zu nennen."[14]

Bergsons Ansatz für eine biologisch orientierte Lebensphilosophie unterschied sich völlig von Nietzsches Intentionen. Die kulturellen Folgen dieser biologischen Neuausrichtung der Naturphilosophie hat er erst in der letzten Periode seines Wirkens explizit in Betracht gezogen (*Die zwei Quellen von Moral und Religion,* 1932). Bergsons wichtigstes Werk, *Schöpferische Evolution,* das 1907 erschien, beginnt mit der Frage: „Was ist die genaue Bedeutung des Wortes ‚existieren'?" Die Antwort, am Ende des ersten Abschnitts, lautet:

> Wenn wir nach der genauen Bedeutung suchen, die unser Bewusstsein dem Wort „existieren" gibt, finden wir, dass „existieren" für ein bewusstes Wesen bedeutet, sich zu verändern,

dass sich zu verändern bedeutet, zu reifen, und dass zu reifen bedeutet, sich selbst endlos weiter zu erschaffen.[15]

In einer solchen Reifeprozess, einer solchen „Erschaffung des Selbst durch das Selbst", die „umso vollständiger ist, je mehr man überlegt, was man tut"[16], besteht das *Problem der Freiheit.* In diesem Prozess „lebt und entwickelt sich jedes einzelne Bewusstsein eines Selbst als Wirkung seines eigenen Zögerns, bis sich eine freie Handlung von ihm ablöst, als wäre sie eine überreife Frucht".[17]

Der Buddha spricht auch von Anleitung oder schützenden Fürsorge „von sich selbst durch sich selbst" in demselben Prozess der „reifenden Frucht der Handlung", also: „Man selbst ist der Hüter seiner selbst. Welchen anderen Hüter gäbe es?" (Dhp 160).

„Wenn, Ānanda, kein *kamma* (*karma*, Handlung) in der Sphäre des Sinnesdaseins reifen würde, gäbe es dann irgendein sinnliches Werden?"

„Gewiss nicht, Herr."

„… und wo immer die Handlung reift, dort erfährt das Individuum die Frucht dieser Handlung, sei es in diesem Leben, im nächsten Leben oder in zukünftigen Leben.

Die Ergebnisse von *kamma* sind unvorstellbar, nicht zu erwägen."[18]

Hier ist Bergsons Erklärung der These:

> Was sind wir eigentlich, was ist unser *Charakter*, wenn nicht die Verdichtung der Geschichte, die wir seit unserer Geburt gelebt haben – ja sogar schon vor unserer Geburt, da wir pränatale Dispositionen mitbringen? Zweifellos agieren wir nur mit einem kleinen Teil unserer Vergangenheit, aber es ist unsere gesamte Vergangenheit, einschließlich der ursprünglichen Neigung unserer Seele, mit der wir wünschen, wollen und handeln. Unsere Vergangenheit als Ganzes manifestiert sich uns also in ihrem Impuls … Aus diesem *Fortleben der Vergangenheit* folgt, dass das Bewusstsein nicht zweimal denselben Zustand durchlaufen kann. Unsere Persönlichkeit, die in jedem Augenblick mit den gesammelten Erfahrungen aufgebaut wird, verändert sich ohne Unterlass … Deshalb ist unsere Dauer unumkehrbar … So schießt, wächst und reift unsere Persönlichkeit ohne Unterlass.[19]

Bergsons Konzeption von Kausalität und Motivation weicht von den klassischen Theorien des Determinismus und der Handlungsfreiheit ab. Dabei nähert sie sich der indischen (nicht ausschließlich buddhistischen) Idee von *karma* in zwei wesentlichen Punkten: ihrem psychologischen Ursprung und ihrem schöpferischen Charakter. Sie basiert auf Bergsons Kritik sowohl an mechanistischen als auch an finalen Theorien in der Biologie:

> Die Evolution erweist sich also als etwas ganz anderes als eine Reihe von Anpassungen an die Umstände, wie das Denken des Mechanismus behauptet. Und auch ganz anders als die Verwirklichung eines Plans des Ganzen, wie es die Lehre der Finalität

annimmt … Eine solche Lebensphilosophie … behauptet, sowohl den Mechanismus als auch die Finalität zu überwinden, aber … sie ist der zweiten Lehre näher als der ersten.[20]

Was diese zweite Lehre angeht, so behauptet Bergson:

„Die Interpretation gemäß dem Finalismus, die wir vorschlagen, kann niemals eine Antizipation der Zukunft sein … Wie könnten wir eine Situation im Voraus kennen, die einzigartig in ihrer Art ist, die noch nie stattgefunden hat und nie wieder stattfinden wird? In der Zukunft kann man nur das voraussehen, was der Vergangenheit gleicht oder mit Elementen aus der Vergangenheit nachgebildet werden kann. So verhält es sich mit astronomischen, physikalischen und chemischen Tatsachen, mit allen Tatsachen, die zu einem System gehören, in dem vermeintlich unveränderliche Elemente lediglich zusammengefügt werden, in dem die einzigen Veränderungen Positionsveränderungen sind. … Aber eine ursprüngliche Situation, die ihren Elementen etwas von ihrer eigenen Ursprünglichkeit verleiht … Wie kann man eine solche Situation beschreiben, bevor sie tatsächlich erzeugt worden ist? Man kann nur sagen, dass sie, einmal produziert, einzig durch Analyse erklärt werden kann. Nun, was für das Entstehen einer neuen Spezies gilt, gilt auch für das Entstehen eines neuen Individuums und, allgemeiner, für jeden Moment einer beliebigen Lebensform.“[21]

Vergleichen Sie die einfachere Aussage des Buddha, mit striktem Bezug auf karmische, das heißt auf moralisch relevante Handlungen:

> Wenn jemand sagen würde: „Dieser Mensch begeht eine Handlung und er *wird* entsprechend leiden" – wenn das der Fall wäre, führte ein Leben der Heiligkeit zu keinem Nutzen, und es gäbe keine Möglichkeit, dem Leiden ein Ende zu setzen. Wenn jedoch jemand sagen würde: „Diese Person begeht eine Tat, für die sie es *verdienen* würde, entsprechend zu leiden" – wenn das der Fall wäre, führte ein Leben der Heiligkeit zu einem Nutzen, und es gäbe eine Möglichkeit, dem Leiden ein Ende zu setzen.[22]

Der vitalistische Versuch, die Probleme von Kausalität, Finalität und Willensfreiheit von Bergsons Standpunkt des „Transformalismus"[23] aufs Neue zu untersuchen, führte zu einem umfassenderen erkenntnistheoretischen Problem: Welche adäquaten Beziehungen zwischen Wissenschaft, Geschichte und Philosophie sind sinnvollerweise zu etablieren? Eine Frage, die die spätere existenzialistische Philosophie ausführlich diskutierte:

> *Wissenschaft* kann nur an dem arbeiten, was sich wiederholt … Alles, was in den aufeinanderfolgenden Momenten einer *Entwicklung* unumkehrbar ist, entzieht sich der Wissenschaft. Um eine Vorstellung von dieser Irreversibilität zu bekommen, müssen wir mit den wissenschaftlichen Gewohnheiten brechen, die an die Grundvoraussetzungen des Denkens angepasst sind. Wir

müssen dem Verstand Gewalt antun und *der natürlichen Neigung des Intellekts zuwiderhandeln.* Genau das ist die Funktion der *Philosophie*.[24] Die moderne Wissenschaft ist die Tochter der Astronomie; sie ist auf der schiefen Ebene Galileis vom Himmel auf die Erde herabgekommen, denn durch Galilei sind Newton und seine Nachfolger mit Kepler verbunden … Jeder materielle Punkt wurde zu einem rudimentären Planeten … Moderne Wissenschaft muss sich vor allem durch ihr Bestreben definieren, die Zeit als unabhängige Variable zu betrachten.[25]

Aber für den Künstler, der ein Bild erschafft, indem er es aus der Tiefe seiner Seele schöpft, ist die Zeit nicht länger ein Beiwerk … Die Dauer seiner Arbeit ist ein Teil seines Werkes. Sie zu verkürzen oder zu verlängern würde bedeuten, sowohl die psychische Entwicklung, die sie ausfüllt, als auch die Erfindung, die ihr Ziel ist, zu verändern. Die Zeit, die die Erfindung in Anspruch nimmt, ist eins mit der Erfindung selbst. Es ist der Fortschritt eines Gedankens, der sich in dem Maße und in dem Grad verändert, in dem er Form annimmt. Es ist ein vitaler Prozess, so etwas wie die Reifung einer Idee.[26]

Man vergleiche dazu die Aussage von Buddhaghosa in der *Atthasālinī*: „Mit der Zeit beschreibt der Weise den Geist, und mit dem Geist beschreibt er die Zeit.“[27]

Das „Abspalten“ des *Intellekts von der Intuition*[28] wird von Bergson (und späteren Existenzialisten) mit der „praktischen Natur der Wahrnehmung und ihrer Ausdehnung in Intellekt und Wissenschaft“ erklärt; man könnte fast sagen, mit dem *Mangel an kontem-*

plativem Interesse in der modernen, technisch orientierten Wissenschaft. In einer Deduktion, die an Heideggers Grundthese über die Reichweite der Metaphysik erinnert, formuliert Bergson also die Frage:

> Aber hat die Metaphysik ihre Aufgabe verstanden, wenn sie einfach in die Fußstapfen der Physik getreten ist, in der trügerischen Hoffnung, in der gleichen Richtung weitergehen zu können? Müsste es nicht im Gegenteil ihre Aufgabe sein, die Schräge, die die Physik hinabstieg, wieder zu erklimmen, die Materie zu ihren Ursprüngen zurückzubringen und schrittweise eine *Kosmologie* aufzubauen, die sozusagen eine *umgekehrte Psychologie* wäre?[29]
>
> An der Idee der Schöpfung ist alles dunkel, wenn wir an *Dinge* denken, die geschaffen werden, und an ein *Ding*, das erschafft, wie wir es gewohnheitsmäßig tun, wie es der Geist nicht anders kann … Es ist natürlich, dass unser Intellekt, dessen Funktion im Wesentlichen praktisch ist, dazu gemacht ist, uns Dinge und Zustände vorzustellen und nicht Veränderungen und Handlungen. Aber Dinge-und-Zustände sind nur Ansichten, die unser Geist vom Werden einnimmt. *Es gibt keine Dinge, es gibt nur Handlungen*.[30]

Epoché, der Verzicht auf Urteile aufgrund solcher „Ansichten" (Griechisch *doxa*, Sanskrit *dṛṣṭi*, Pāli *diṭṭhi*) ist eine philosophische Methode, die Pyrrho von Elis zur Zeit Alexanders des Großen aus Indien mitbrachte. Sie ist im zwanzigsten Jahrhundert zur grund-

legenden Methode von Husserls „meditierendem Philosophen“ in der phänomenologischen Analyse geworden. Es ist eine „Wissenschaft der Phänomene, die weit entfernt ist von unserem gewöhnlichen Denken und daher bis zu unserer Zeit nicht versucht hat, eine … so außerordentlich schwierige … neue Weise der Anschauung von den Dingen zu entwickeln. Eine Art und Weise, die in jedem Punkt mit der natürlichen Haltung der Erfahrung und des Denkens kontrastiert“, deren Entwicklung aber als „dringendes Bedürfnis unserer Zeit“ empfunden wird.[31]

Die Lehre des Buddhas spricht von einem noch weiter gesteckten Ziel, von der „rechten Anstrengung“ *(sammā vāyāmo)*. Gemeint ist die Anstrengung „gegen den Strom“ bestimmter Ansichten der Welt zu schwimmen, das heißt gegen „die Art von Ansichten, die man das Dickicht der Ansichten, die Wildnis der Ansichten, die Verdrehung der Ansichten, das Schwanken und die Fessel der Ansichten nennt.“[32]

Bergson deutet das „Schwimmen gegen den Strom“ in seiner Theorie der Intuition mit seinem französischen Grundbegriff der „Torsion“:

> Versuchen wir zu sehen, nicht mehr mit den Augen des Intellekts allein, der nur das bereits Gemachte erfasst und von außen anschaut, sondern mit dem Geist. Damit meine ich jenes Sehvermögen, das dem Handlungsvermögen immanent ist und das gewissermaßen durch *das Drehen, die Torsion des Willens um sich selbst* entsteht, wenn das Handeln in Wissen verwandelt wird, so wie Hitze in Licht.[33]

> Unter Intuition verstehe ich Instinkt, der uneigennützig und selbstbewusst geworden ist, der fähig ist, über seinen Gegenstand nachzudenken und ihn unendlich zu erweitern. Eine solche Anstrengung ist nicht unmöglich, das beweist das Vorhandensein eines ästhetischen *Vermögens* im Menschen neben der normalen Wahrnehmung … Gerade diese Absicht versucht der Künstler wiederzugewinnen, indem er sich durch eine Art von *Sympathie* in den Gegenstand zurückversetzt, indem er durch eine Anstrengung der Intuition die Schranke niederreißt, die der Raum zwischen ihm und seinem Modell aufbaut.[34]

Die letztendlichen metaphysischen Konsequenzen einer Kausaltheorie, die auf dem biologischen Phänomen der „reifenden Frucht" beruht, wurden erst später in einigen Spielarten des Existenzialismus angemessen berücksichtigt. Dennoch bleibt das frühe vitalistische Stadium der modernen Philosophie für eine indische Neuinterpretation der *karma*-Theorie wichtiger, als es innerhalb der strengen europäischen Grenzen eingeschätzt werden kann. Denn hier ist die Bedeutung des fehlenden Bindeglieds zwischen dem vitalistischen und dem existenzialistischen Stadium – eine neue Theorie der Kausalität – noch nicht vollständig und explizit erkannt worden. Schließen wir also den Überblick über diesen Ideenzyklus ab, indem wir auf die unterste Ebene zurückkehren, auf der Bergsons vitalistische Interpretation der kosmischen Materie einen neuen Ausgangspunkt schaffen musste:

> Erinnern wir uns nur daran, dass Ausdehnung verschiedene Grade zulässt, und dass alle Empfindungen in einem bestimmten Maß ausgedehnt sind. Und weiter, dass die Vorstellung von nicht ausgedehnten Empfindungen, die künstlich im Raum lokalisiert sind, eine bloße Ansicht des Geistes ist, nahegelegt mehr durch unbewusste Metaphysik als durch psychologische Beobachtung. Zweifellos machen wir nur die ersten Schritte in Richtung des Ausgedehnten, selbst wenn wir so weit gehen, wie es uns möglich ist. Aber nehmen wir für einen Moment an, dass die Materie aus eben dieser weiter getriebenen Bewegung besteht und dass *Physik einfach umgekehrte Psyche* ist.[35]

Die Vorstellung von „Kosmologie als einer umgekehrten Psychologie“ oder einer Physik, die „einfach als umgekehrte Psyche“ verstanden wird, sollte zum Dreh- und Angelpunkt eines Übergangs von einer physikalischen zu einer historischen Orientierung anderer zeitgenössischer Philosophien werden. Dieser Übergang ist auch in Whiteheads späteren Werken deutlich sichtbar: „Physische Ausdauer ist der Prozess der kontinuierlichen Vererbung einer bestimmten Identität des Charakters, die durch eine historische Folge von Ereignissen übertragen wird.“[36]

Bergson drückt das in Begriffen aus, die ihn noch näher an einen spezifischen Aspekt des späteren existenzialistischen Denkens heranführen: die vorherrschende Bedeutung der Zukunft für die (karmische) Gestaltung der Gegenwart durch die Vergangenheit. Heideggers Kritik an Bergsons Idee des „Stroms der Erfahrung“ konzentrierte sich auf den Punkt, wo Bergson in einer ersten Me-

tapher einen „geistigen Zustand, der auf der Straße der Zeit fortschreitet und mit der Zeit kontinuierlich anschwillt“ vergleicht mit „einem Schneeball, der über den Schnee und damit über sich selbst rollt“ und sich so vergrößert. Und doch finden wir schon ein paar Seiten weiter, im ersten Kapitel der *Schöpferischen Evolution* eine andere Aussage, die Heideggers Einwand in gewisser Weise vorwegnimmt: „Dauer ist das kontinuierliche Fortschreiten *der Vergangenheit, die sich in die Zukunft hinein nagt* und dabei anschwillt.“[37]

Teil 3

Martin Heidegger scheint in seinem grundlegenden Werk *Sein und Zeit*[38] die Reflexion über „die reifende Frucht“ an dem kritischen Punkt zu übernehmen, den Bergson mit seiner Analyse ihrer weitreichenden biologischen Tragweite erreicht: der karmischen Zwangslage der menschlichen Existenz. Aus Heideggers zahlreichen kritischen Hinweisen auf Bergson (denen ich allerdings in vielen Fällen nicht zustimme) geht hervor, was inzwischen offensichtlich geworden war: Der Prozessphilosophie war mehr zu entlocken, als die biologisch orientierten Denker der vitalistischen Periode sich träumen ließen.

Die existenzialistische Philosophie nahm die Arbeit daran in ganz anderen Dimensionen auf. Insbesondere Heidegger hat sehr sorgfältig und ausdrücklich zwei Dinge an eine von der Naturwissenschaft unabhängige phänomenologische Analyse adaptiert: sowohl die von Dilthey eingeführten neuen Methoden des eigenstän-

digen historischen Denkens in der Kulturphilosophie als auch die von seinem Lehrer Husserl vorgegebene neue Struktur einer transzendentalen Logik. In diesem neuen Rahmen treten die Ähnlichkeiten mit dem buddhistischen Denken noch deutlicher hervor, vor allem im Umfeld des Themas „Leiden/Sorge" und der Notwendigkeit von *karma* in einer prozesshaft-multiplen Kausalitätsstruktur.

Der zweite Teil von *Sein und Zeit* befasst sich insbesondere mit Problemen des menschlichen *Daseins* und der *Zeitlichkeit*. Im ersten Kapitel wird die Möglichkeit des menschlichen Seins erörtert, zur vollen Reife zu gelangen während einer Existenz, die ein „Sein zum Tode" ist. („Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode"). Das fünfte Kapitel widmet sich der „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit" als wesentlichen Konstituenten des menschlichen Wesens[39], das in diesen vielschichtigen Prozess verwickelt ist.

> Die unreife Frucht zum Beispiel geht ihrer Reife entgegen. Dabei wird ihr im Reifen das, was sie noch nicht ist, keineswegs als Noch-nicht-vorhandenes angestückt. Sie selbst bringt sich zur Reife, und solches Sichbringen charakterisiert ihr Sein als Frucht. Alles Erdenkliche, das beigebracht werden könnte, vermöchte die Unreife der Frucht nicht zu beseitigen, käme dieses Seiende nicht *von ihm selbst her* zur Reife. Das Noch-nicht der Unreife meint nicht ein außenstehendes Anderes, das gleichgültig gegen die Frucht an und mit ihr vorhanden sein könnte. Es meint sie selbst in ihrer spezifischen Seinsart. Die noch nicht volle Summe ist als Zuhandenes gegen den fehlenden unzuhandenen Rest „gleichgültig". Streng genommen kann sie weder

ungleichgültig, noch gleichgültig dagegen sein. Die reifende Frucht jedoch ist nicht nur nicht gleichgültig gegen die Unreife als ein Anderes ihrer selbst, sondern reifend *ist* sie die Unreife. Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend *ist* auch das Dasein, solange es ist, *je schon sein Noch-nicht.* [40]

Die implizite Betonung des Unterschieds zur „klassischen" europäischen mechanistischen Theorie der Kausalität ist offensichtlich genug.

Der karmische Prozess in seiner buddhistischen Bedeutung kann als ein Teufelskreis von „Abhängigem Entstehen" *(paṭicca-samuppāda)* definiert werden. Dieses besteht aus einer Kette von zwölf Gliedern *(nidāna*), von denen das erste *avijjā*, „Unwissen" ist. Oder besser, metaphysisches Nichtwissen eines menschlichen Wesens (von Heidegger „*Dasein*" genannt) von seinem eigenen Auftauchen im Fluss der Existenz. Das letzte Glied der Kette ist „Tod". Heideggers Analyse der menschlichen Wirklichkeit als ein „da sein" in der Welt ist nicht weniger deutlich von der Spannung derselben Polaritäten bestimmt und abgegrenzt – von Unwissen und Tod:

Ursprünglich existenzial gefaßt, besagt Verstehen: *entwerfend-sein zu einem Seinkönnen, worumwillen je das Dasein existiert.* Das Verstehen erschließt das eigene Seinkönnen dergestalt, daß das Dasein verstehend je irgendwie weiß, woran es mit ihm selbst

ist. Dieses „Wissen“ aber ist kein Entdeckthaben einer Tatsache, sondern das Sichhalten in einer existenziellen Möglichkeit. Das entsprechende Nichtwissen besteht nicht in einem Unterbleiben des Verstehens, sondern muß als defizienter Modus der Entworfenheit des Seinkönnens gelten. Die Existenz kann fragwürdig sein. Damit das „In-Frage-stehen“ möglich wird, bedarf es einer Erschlossenheit. Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert. Zukunft ermöglicht ontologisch ein Seiendes, das so ist, daß es verstehend in seinem Seinkönnen existiert. Das im Grunde zukünftige Entwerfen erfaßt primär nicht die entworfene Möglichkeit thematisch in einem Meinen, sondern wirft sich in sie als Möglichkeit. Verstehend ist das Dasein je, wie es sein kann. Als ursprüngliches und eigentliches Existieren ergab sich die Entschlossenheit. Zunächst und zumeist freilich bleibt das Dasein unentschlossen, das heißt in seinem eigensten Seinkönnen, dahin es sich je nur in der Vereinzelung bringt, verschlossen. Darin liegt: die Zeitlichkeit zeitigt sich nicht ständig aus der eigentlichen Zukunft. Diese Unständigkeit besagt jedoch nicht, die Zeitlichkeit ermangele zuweilen der Zukunft, sondern: die Zeitigung dieser ist abwandelbar.[41]

Dies scheint das „Zögern“ des Selbst etwas besser zu erklären, „bis sich eine freie Handlung als überreife Frucht löst“, wie Bergson die Grenzen der Freiheit als Freigabe *(mokṣa)* im Rahmen eines karmischen Determinismus ausdrückt.

„Mit der Reife *vollendet* sich die Frucht. Ist denn aber der Tod, zu dem das Dasein gelangt, eine Vollendung in diesem Sinne? Das Dasein hat zwar mit seinem Tod seinen „Lauf vollendet". Hat es damit auch notwendig seine spezifischen Möglichkeiten erschöpft? Werden sie ihm vielmehr nicht gerade genommen? Auch „unvollendetes" Dasein endet. Andererseits braucht das Dasein so wenig erst mit seinem Tod zur Reife zu kommen, daß es diese vor dem Ende schon überschritten haben kann. Zumeist endet es in der Unvollendung oder aber zerfallen und verbraucht. Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden. Die Frage wird dringlicher, *in welchem Sinne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß.*" [42]

Karma wird implizit als „*vorlaufende Entschlossenheit*" in der „konkreten Ausarbeitung der Zeitlichkeit" empfunden, die auf ein „eigentliches Geschehen des Daseins" abzielt. Es wird aus oben gesagtem heraus als existenzielles Problem des „Ganzseinkönnens des Daseins" weiter diskutiert.[43]

Da gilt: „Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen … muß gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das Dasein faktisch entwirft." Die Antwort lautet:

Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene übernimmt. Das entschlossene Zurückkommen auf die Gewor-

fenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als überkommener*.[44]

Es gibt eine Koinzidenz des Ausdrucks „als überkommener“ (vom Autor gekennzeichnet) mit der wörtlichen Bedeutung des häufigsten Attributs des Buddha – *Tathāgata.* Dies scheint ein weiterer von vielen beiläufigen Fällen zu sein, in denen eine moderne Philosophie, die im Wesentlichen in die gleiche Richtung geht wie unsere archaische, bis zu einem gewissen Grad die gleichen Begriffe verwendet, um Ideen der gleichen Art auszudrücken. Was hier mit der gleichen Richtung gemeint ist, werden wir später erläutern. Lassen Sie uns zunächst die spezifische Bedeutung dieses wichtigen Begriffs in diesem besonderen Kontext herausarbeiten.

Das Wort *Tathāgata* wird in seiner weitesten Bedeutung in der frühen Pāli-Literatur als Bezeichnung für „menschliches Wesen“ im Allgemeinen verwendet. Sein logischer Zusammenhang mit der bekanntesten Definition des Buddha vom Menschen als „Erbe seiner eigenen Handlungen“ ist offensichtlich, auch wenn es als höchstes Epitheton des Buddha verwendet wird.

Heidegger möchte hier darauf hinweisen, dass das „Erbe“ eines *Tathāgata* nicht als passive Tatsachen historisch „objektivierter“ sozialer Tradition oder kollektiver Verhaltensweisen zu verstehen ist. In Heideggers Begriffen wäre das ein „uneigentliches“ Erbe. Anders als in der Gemeinschaft der äußeren Geschichte kommt Dasein in seiner intimen Reifung in seiner „Situation“ „nie hinter seine Geworfenheit zurück“. Mit anderen Worten: In der persönlichen Geschichte ist es nicht möglich ein und dieselbe Situation

genau zu wiederholen. Das ist das Grundgesetz der karmischen Entwicklung, das sowohl Bergson als auch Heidegger auf verschiedenen Ebenen ihrer Untersuchungen zu bestätigen versuchen.

In diesem Punkt erscheint in Heideggers Philosophie „Geworfenheit“ als ein kritischer Begriff. Angesichts der Tatsache, dass es eine offensichtlich christliche Chiffre für eine karmisch bestimmte Situation ist, muss seine Bedeutung besser herausgearbeitet werden. Diese historische Verbindung zur existenzialistischen Grundterminologie könnten Kritiker sogar als offensichtlichen Mangel unserer Analogie deuteten. Aber Heidegger hat sie, zum Glück für uns, im gleichen Zusammenhang mit einer „Bestimmtheit“ erklärt, die gleichbedeutend ist mit der grundlegenden ersten Edlen Wahrheit des Buddha, *dukkha*, „Qual“ oder „Sorge“. „Bevor wir überschnell entscheiden, ob das Dasein seine eigentlichen Existenzmöglichkeiten aus der Geworfenheit schöpft oder nicht, müssen wir uns des vollen Begriffes dieser Grundbestimmtheit der Sorge versichern.“

„Charakter des Daseins“ ist die grundlegende „existenziale“ oder praktische Kategorie, auf der Heideggers gesamte Ontologie aufgebaut ist. Deren wichtigstes Attribut, das deutsche Wort „Sorge“ ist mit „care“ nur unzureichend übersetzt. Von unserem Standpunkt aus ist „worry“ {Kummer} oft vorzuziehen. Doch Heidegger selbst hat keinen Zweifel an der Bedeutung dieses Begriffs gelassen, und zwar am Ende des ersten Teils von *Sein und Zeit,* dessen Ziel es ist, „Sorge als Sein des Daseins“ zu zeigen. Das heißt „für das Seiende, das wir je selbst sind und das wir ‚Mensch‘ nennen“, wird die grundlegende „ontologische“ Bedeutung von *Sorge* als „worry“ und „grief“ {Gram} interpretiert und durch eine alte Fabel illustriert.[45]

Die Fortsetzung der Untersuchung zeigt, wie das karmische Phänomen im Rahmen dieses zentralen Themas zu fassen ist – wie das Wesen von Sorge und Trauer als Antwort auf den „Ruf des Gewissens“ offenbart wird. Zunächst einmal ist Heideggers Philosophie keine Philosophie des Bewusstseins mehr, sondern eine Philosophie des Gewissens. (Das Wort „Bewusstsein“ wird von Heidegger nie verwendet, außer in kritischen Auseinandersetzungen, vor allem mit den Kantianern.) Hier offenbart sich das Gewissen als der Weckruf, der einzige, der uns aus unserer Verlorenheit befreien kann, aus der Geworfenheit in *avijjā* (Unwissen), dem metaphysischen „Nichtwissen“. Nur in der Beherzigung dieses Rufs begreift sich „das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen“, als seine karmische Last. In Heideggers Worten: „Die Entschlossenheit wurde bestimmt als das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein.“[46] Dies ist der letztendliche moralische Aspekt des „Zögerns in der reifenden Frucht“ der Bergsonschen „schöpferischen Tätigkeit.“

Die letzte metaphysische (oder besser: eschatologische) Frage, zu der Heideggers Untersuchung des Phänomens des *karma* oder der „reifenden Frucht“ gelangt, betrifft den Ursprung jener seltsamen Erfahrung, des Urphänomens aller Religionen: das schuldig sein.

> „Der Ruf [des Gewissens] ist Ruf der Sorge. Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen. In der Unheimlich-

keit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen. Sie bringt dieses Seiende vor seine unverstellte Nichtigkeit, die zur Möglichkeit seines eigensten Seinkönnens gehört."[47] … „*Der Anruf ist vorrufender Rückruf, vor*: in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, *zurück*: in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat."[48]

Die von mir gekennzeichnete Aussage *(Der Anruf ist hervorrufender Rückruf)* ist die beste Kurzdefinition von *karma*, die ich mir vorstellen kann, auch wenn sie von einem Meister der Zen-Kunst in Japan (die Heidegger keineswegs unbekannt war) zu stammen scheint. Die nächste Aussage trägt nicht weniger tiefe orientalische Bedeutung:

Wir haben gesehen, dass Sorge der Grundzustand des Daseins ist.

Die ontologische Bedeutung des Ausdrucks „Sorge" drückt folgende Definition aus: „Sich vorweg – schon sein in einer Welt – als Sein bei innerweltlichem Seienden."[49]

Heidegger besteht auf einem impliziten Bewusstsein von *karma*[50] in der Erfahrung von Sorge oder Kummer als des Daseins „Sichverstehen im Schuldigsein."[51] Ebenso besteht er darauf, dass „Phänomene, die der vulgären Gewissensauslegung allein vertraut sind, ontologisch angemessen verstanden, auf den ursprünglichen Sinn des Gewissensrufes zurückweisen; sodann, daß die vulgäre Auslegung der Begrenztheit der verfallenden Selbstauslegung des

Daseins entspringt und – weil das Verfallen zur Sorge selbst gehört – auch *bei aller Selbstverständlichkeit keineswegs zufällig ist*."[52] „Daher ist dieses Rufen ein Schweigen. Die Gewissensrede kommt nie zur Verlautbarung. Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück."[53]

Ein japanischer Student in Heideggers Seminar hat diesen Gedankengang einmal als Zen-Koan interpretiert.[54] Ein Anhänger von Ramana Maharshi in Indien könnte das ebenso, und zwar zu Heideggers voller Zufriedenheit.

Da Heidegger leider kein besseres Wort als „Schicksal" hat, um die ganze Bandbreite der Kategorie *karma* zu bezeichnen (obwohl er sich des weiten Horizonts, den sie umfasst, durchaus bewusst ist), bringt er schließlich folgende Zusammenfassung wesentlicher Fragen zu diesem Thema:

> Um so rätselhafter bleibt jedoch, in welcher Weise dieses Geschehen als Schicksal den ganzen „Zusammenhang" des Daseins von seiner Geburt bis zu seinem Tode konstituieren soll. Was vermag der Rückgang auf die Entschlossenheit an Aufklärung beizubringen? Ist ein Entschluß denn nicht je nur wieder *ein* einzelnes „Erlebnis" in der Abfolge des ganzen Erlebniszusammenhangs? Soll etwa der „Zusammenhang" des eigentlichen Geschehens aus einer lückenlosen Folge von Entschlüssen bestehen? Woran liegt es, daß die Frage nach der Konstitution des „Lebenszusammenhangs" nicht ihre hinlänglich befriedi-

gende Antwort findet? Ob die Untersuchung am Ende nicht in der Übereilung allzusehr an der Antwort hängt, ohne zuvor die *Frage* auf ihre Rechtmäßigkeit geprüft zu haben?[55]

Wie steht es nun um das Problem des Wiederauftauchens oder der „Wiederkehr" existenzieller Situationen in ihrer essenziellen Abhängigkeit vom „Schicksal" während des „geschichtlichen" Verlaufs des Daseins? Hier versucht Heidegger nicht einmal indirekt, eine Hypothese zu formulieren, die der „Wiedergeburt" im indischen religiösen Denken *(punabbhava)* analog ist (wie es zum Beispiel Nietzsche auf seine Weise getan hat). Und das, obwohl seine Sensibilität für den „rätselhaften" Rest des Problems, wie oben nachgezeichnet, eine nähere Annäherung an diese komplexe Frage durchaus erlauben würde: „Das Dasein kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil es im Grunde seines Seins in dem gekennzeichneten Sinne Schicksal ist … in dem es sich … einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert."[56]

Ich schlage die kategoriale Bezeichnung „*karma*" für eine ganze Reihe von Problemen vor, *die die organische Verbundenheit von Lebensprozessen betreffen, deren Reifen in schöpferischer Aktivität mündet.* Aber ich bin weit davon entfernt, irgendeine vorschnelle Lösung oder ein Muster vorzuschlagen, das man an den transzendenten Schemata irgendeiner spezifischen asiatischen Philosophie oder Religion, wie zum Beispiel dem Buddhismus, verifizieren könnte. Obwohl für den Zweck der vorliegenden Untersuchung der Buddhismus als *tertium comparationis* gewählt

wurde, haben wir als bekannt vorausgesetzt, dass der historische Ursprung der kategorialen Bezeichnung *karma* in der indischen Philosophie wesentlich älter ist als seine spezifische Auslegung durch den Buddha.

Anhang

Die Autoren

Francis Story (1910-1971) war ein britischer Buddhist, der fünfundzwanzig Jahre lang in Asien lebte und die buddhistische Lebensphilosophie tief in sich aufnahm. Seine gesammelten Schriften über den Buddhismus in drei Bänden wurden von der BPS veröffentlicht.

Leonard A. Bullen war einer der Pioniere der buddhistischen Bewegung in Australien, wo er den Dhamma bis zu seinem Tod im Jahre 1984 im Alter von sechsundsiebzig Jahren aktiv propagierte. Am bekanntesten ist sein Buch *A Technique of Living* (Wheel Nummer 226/230).

Nina van Gorkom ist eine niederländische Buddhistin, die dem Buddhismus zum ersten Mal in Thailand begegnete. Sie ist eine eifrige Schülerin des Abhidhamma und die Autorin von *Buddhism in Daily Life* und *Abhidhamma in Daily Life*, beide in Bangkok veröffentlicht.

Nyanaponika Thera (1901-1994) wurde in Deutschland geboren und ist 1936 in Sri Lanka ein buddhistischer Mönch geworden. Er ist Gründungspräsident der BPS und Autor zahlreicher Werke über den Buddhismus in englischer und deutscher Sprache.

Bhikkhu Ñāṇajīvako (Cedomil Veljacic) war viele Jahre lang Dozent für asiatische Philosophie an der Universität Zagreb in seiner Heimat Jugoslawien. Er war ein produktiver Autor wissenschaftlicher Werke über buddhistisches und indisches Denken in seiner Muttersprache und lebte als buddhistischer Mönch in Sri Lanka.

Abkürzungen

AN Aṅguttara Nikāya
MN Majjhima Nikāya
SN Saṁyutta Nikāya

Anmerkungen

1 *Niyata micchādiṭṭhi* (chronischer Skeptizismus und hartnäckig gehaltene verderbliche Ansichten) ist ebenfalls verwerfliches *garuka-kamma.*

2 Taten können aber auch „unwirksam“ *(ahosi-kamma)* sein, „wenn die für das Zustandekommen des *kamma*-Ergebnisses erforderlichen Umstände fehlen oder wenn sie durch das Überwiegen von gegenwirkendem *kamma* und ihrer eigenen Schwäche kein Ergebnis hervorbringen können“. (Nyanatiloka, Buddhistisches Wörterbuch) –Herausgeber.

3 Zahlreiche Sinneseindrücke rufen ein neutrales oder indifferentes Gefühl hervor (Pāli: weder-angenehm-noch-unangenehm). Sie sind natürlich ebenfalls *kamma*-Ergebnisse *(vipāka)*, aber ihre Wahrnehmung ist nicht mit angenehmen oder unangenehmen Gefühlen verbunden. – Herausgeber

4 Ein *pacceka*-Buddha ist ein Buddha, der aus eigener Kraft erleuchtet ist, aber nicht so viele Tugenden angesammelt hat wie ein *„sammā-sambuddha“.* Anders als ein *sammā-sambuddha* kann ein *pacceka*-Buddha anderen aber nicht zur Erleuchtung verhelfen.

5 Kommentar: „Ein religiöses Leben, das geführt wird, um Kamma auszulöschen.“ *(kammakkhaya-brahmacariyā)*

6 Dem Kommentar zufolge bezieht sich dies auf den triebbefreiten *(khīṇāsavo) arahat*, im Hinblick auf Vergehen, die er entweder in diesem Leben vor dem Erreichen der Befreiung oder in früheren Existenzen begangen hat. In seinem Fall ist er frei von den begrenzenden Kräften der Gier, des Hasses und der Verblendung.

7 Nachdruck aus *Main Currents in Modern Thought*, Band 29, Nummer 1 (1972)

8 Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*, §20 (Penguin Classics) Seiten 129–130, and *Ecce Homo*, §6

9 SN 12, 85-86.

10 Zitiert aus *Classic American Philosophers*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1951, Seiten 160, 155, 161, 163f.

11 Kenneth K. Inada findet Analogien zwischen Whitehead und dem Buddha in *Whitehead's Actual Entity and the Buddha's Anātman*, in *Philosophy East and West*, Juli 1971. Professor Inada erwähnt eingangs, dass Whitehead „vor allem in seinen späteren Werken mehrfach auf den Buddha Bezug nimmt", obwohl dessen Kenntnis des Buddhismus eher oberflächlich und in bestimmten Punkten grundsätzlich falsch war. Unabhängig von solchen gelegentlichen direkten Anspielungen zeigt Whiteheads Philosophie in ihrer ursprünglichen Struktur „bemerkenswert ähnliche Gedanken wie die des Buddha". Einige von Inadas impliziten Verweisen könnten auch für einen breiteren Vergleich von Bergson mit dem gleichen asiatischen Standpunkt aus von großem Nutzen sein. Der Artikel befasst sich nicht mit dem Thema „Karma".

12 *The Perception of Change* in *The Creative Mind*, (N. Y. Philosophical Library, 1946), Seite173.

13 Vergleiche *The Creative Mind,* Seite 250.

14 Ebenda, Seite 222

15 H. Bergson, *Creative Evolution,* übersetzt von A. Mitchell (N.Y. Modern Library, 1944) S. 3, 10. (In der Fortsetzung mit C.E. bezeichnet).

16 Ebenda, Seite 9

17 *Essai sur les Donnees Immediates de la Conscience*, 68. Auflage, (Presses Universitaires de France), Seite 132.

18 AN 3,76, 3,33 4,77. Vgl. Übersetzung von Nyanaponika Thera, (Kandy, The Wheel Publication, Nr. 155-158), Seiten 51, 23, 92

19 C.E. Seite 8. Sartre hat dieses Problem auf einer tieferen existentiellen Ebene neu formuliert in seinem *Das Sein und das Nichts*, übersetzt von H. R. Barnes (N.Y., The Citadel Press, 1966), S. 114 folgende.: „Es gibt keinen absoluten Anfang, der, ohne jemals Vergangenheit zu haben, Vergangenheit wird. Da das Für-sich, qua Für-sich, seine Vergangenheit sein muss, kommt es mit einer Vergangenheit in die Welt. Diese wenigen Bemerkungen mögen uns erlauben, das Problem der Geburt in einem etwas anderen Licht zu betrachten. … Es gibt ein metaphysisches Problem bezüglich der Geburt, nämlich dass ich wissen möchte, wieso ich zufällig aus diesem *bestimmten* Embryo

geboren worden bin …“ Bergsons Betonung liegt auch immer auf der Konkretheit und Einzigartigkeit jedes schöpferischen Aktes selbst auf der untersten biologischen Ebene.

20 Ebenda, Seiten 113,57

21 Ebenda, Seiten 59,33

22 AN 3,99. Sartres Analyse der „menschlichen Wirklichkeit“ als „Projekt des Seins“ führt ihn zu dem Schluss: „Wir können genauer feststellen, was das Sein des Selbst ist: Es ist Wert.“ (*Das Sein und das Nichts*, S. 92)

23 Vergleiche C.E Seiten 27-35

24 Ebenda, Seite 34 folgende. Kursivsetzung in diesem und den folgenden Zitaten teilweise vom Autor.

25 Ebenda, Seite 364

26 Ebenda, Seite 370

27 Vergleiche die Diskussion von „Das Problem der Zeit“ in Nyanaponika Thera: *Abhidhamma Studies* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1965), Kapitel V.

28 C.E., Seite 380

29 Ebenda, Seiten 227 folgende

30 Ebenda, Seite 270

31 E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, übersetzt von W. R. Boyce Gibson (New York: Macmillan, 1931), Seiten 41-43.

32 MN 2, Sabbāsava Sutta.

33 C. E., Seite 273

34 Ebenda Seite 194

35 Ebenda Seite 221

36 *Science and the Modern World*, Seite 156.

37 C.E., Seiten 4, 7

38 {Der Autor bezieht sich auf} Martin Heidegger, Being and Time, übersetzt von J. Macquarrie und E. Robinson (New York: Harper and Row, 1962). {Der Text zitiert im folgenden Martin Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 11. unveränderte Auflage, 1967, unten abgekürzt als SZ.}

39 Heideggers Bezeichnung des Menschen als Dasein („Hier sein“, das heißt in der Welt, die immer „die Eigene“ ist), wurde von Sartre in

Das Sein und das Nichts als „menschliche Wirklichkeit“ interpretiert, ein Begriff, der in der Fortsetzung gelegentlich verwendet wird.

40 SZ, Seite 243
41 SZ, Seite 336
42 SZ, Seite 244
43 SZ, Seite 305
44 SZ, Seite 383
45 SZ, Seiten 196 ff.
46 SZ, Seite 382
47 Vgl. Nāgārjunas Aussage im *Madhyamaka-Kārikā* 24:14: „Für den, der die Nichtigkeit zugibt, scheint alles möglich zu sein. Für den, der keine Nichtigkeit zugibt, scheint nichts möglich zu sein.“
48 SZ, Seite 287
49 SZ, Seite 202
50 Wie wir in der Fortsetzung sehen werden, verwendet Heidegger in Ermangelung eines besseren Wortes in der europäischen Tradition das Wort „Schicksal“ in einer Bedeutung, die „*karma*“ am nächsten kommt. Schopenhauer, der die spezifische Bedeutung dieser Kategorie in der indischen Philosophie (im Vedānta und im Buddhismus) kannte, konnte in den europäischen Sprachen keinen besseren Begriff finden und bemühte sich, die Bedeutung von „Schicksal“ an die indische Grundidee von „*karma*“ anzupassen. Ein analoges Bemühen findet sich oft auch bei Heidegger.
51 SZ, Seite 292
52 SZ, Seite 294
53 SZ, Seite 296
54 Tsujimura Koichi (Universität Kyoto), im Jahre 1957. Die Übersetzung seiner Seminararbeit über „Das Nichts im Zen“ habe ich in meinem jugoslawischen Buch über Orientalische Philosophie veröffentlicht (vgl. C. Veljactc, Filozofija Istocnih Naroda, Band II, Zagreb 1958).
55 SZ, Seite 387
56 SZ, Seite 384

Abhidhamma-Förderverein e.V.

www.verein.abhidhamma.de
E-Mail: verein@abhidhamma.de

Ziele

Ziel des Vereins ist es, die Philosophie und Psychologie des Buddhismus (Theravāda-Abhidhamma) in Theorie und Praxis im deutschsprachigen Raum bekannt zu machen, zu fördern und zu vertiefen. Dieses Ziel wird verwirklicht insbesondere durch:

1. Übersetzungen der Abhidhamma-Originalwerke, der klassischen Kommentare und von neuzeitlichen Büchern und Texten in die deutsche Sprache
2. Verfassung neuer Schriften und Präsentationen direkt in deutscher Sprache, Publikationen als Print-Medien oder elektronisch aufbereitet
3. Pflege und Ausbau von Abhidhamma-Websites, derzeit www.abhidhamma.de
4. Auskunft- und Kontaktstelle für Fragen zum Abhidhamma
5. Pflege des wissenschaftlichen Austausches mit Abhidhamma-Lehrern und -Organisationen
6. Organisation von Abhidhamma-Kursen, -Vorträgen und Medi-

tations-Veranstaltungen (Retreats) auf der Grundlage des Abhidhamma sowie deren Bewerbung
7. Gewinnung von qualifizierten Abhidhamma-Lehrern, z.B. auch aus Myanmar, als Referenten für Veranstaltungen in Deutschland
8. Finanzielle Unterstützung oder Auszeichnung von Personen, die sich für den Abhidhamma in Deutschland engagieren, mit nachweislich qualifizierter Ausbildung und mehrjährigen Erfahrungen im Abhidhamma
9. Unterstützung von Organisationen, Vereinen oder Stiftungen, die den Abhidhamma unterstützen.

Projekte

Der Abhidhamma-Förderverein unterstützt bereits laufende Projekte. Dazu gehören:

1. Kurse zum Abhidhamma:
   - Kurse mit Ayya Agganyani in Deutschland
   - Kurse mit Sayadaw Dr. Nandamālābhivaṃsa in Myanmar
2. Aufsätze und Charts bzw. Tabellen über Abhidhamma
3. Druck eigener Publikationen
4. Nachdruck vergriffener Abhidhamma-Bücher
5. Die deutsche Web-Seite www.abhidhamma.de
6. Die englische Web-Seite www.abhidhamma.com
7. Online-Version Abhidhammatta-saṅgaha von Nyāṇatiloka mit neuen Tabellen und Grafiken

Bereits erschienen (dhamma-dāna)

- **Handbuch der Buddhistischen Philosophie**
  (Abhidhammattha-Saṅgaha) von Ācariya Anuruddha, übersetzt und erläutert von Nyāṇatiloka Mahāthera (2. Auflage, 2014)
- **Dhammasaṅgaṇī – Das Kompendium der Dingwelt**
  Das erste Buch des Abhidhamma-Piṭaka aus dem Pāḷi übersetzt von Nyāṇapoṇika Mahāthera (2017)
- **Paṭṭhāna – Bedingungszusammenhänge**
  (Paccayaniddesa & Kusalattika-Pañhāvāra), aus dem Pāḷi übersetzt und kommentiert von Agganyani (2. Auflage, 2018)
- **Abhidhamma, die buddhistische Philosophie, Psychologie und Erfahrungslehre**
  Agganyani (2., erweiterte Neuauflage 2017)
- **Kamma at death and rebirth**
  Dr. Nandamālābhivaṃsa (Englisch, 2016)
- **Fußpfade durch die wilden Nebel des Berges der Illusion**
  Die Praxis der Einsichtsmeditation im Licht der elementaren buddhistischen Metaphysik (Abhidhamma), Bhante Sujiva, Deutsche Übersetzung von Josef Wilgen (2018)
- **Consciousness enlarged.**
  A course on citta, given by the Venerable U Thiṭṭila (Englisch, 2018)
- **Bedingte Entstehung (Paṭiccasamuppāda)**
  Nyāṇatiloka Mahāthera (2018)

- **Führer durch den Abhidhamma-Piṭaka**. Eine Übersicht über die philosophischen Sammlungen des buddhistischen Pāḷi-Kanons nebst einem Essay zum Paṭicca-Samuppāda, Nyāṇatiloka Mahāthera. Deutsche Übersetzung von Dr. Julian Braun (2. Auflage 2020)

- **Bewußtsein**
  Eine erweiterte Darstellung des ersten Kapitels des Abhidhammatthasaṅgaha, Sayadaw U Thittila, Deutsche Übersetzung von Josef Wilgen (2021)

Abhidhamma Webseiten

www.abhidhamma.de
www.abhidhamma.com (Englisch)
www.verein.abhidhamma.de

Spenden

Wenn Sie diese Arbeit unterstützen wollen, können Sie auf das folgende Konto des gemeinnützigen Abhidhamma-Fördervereins e.V. spenden.

Bankverbindung des Abhidhamma-Fördervereins e.V.:
Abhidhamma-Förderverein e.V.
GLS-Bank München
IBAN: DE85 4306 0967 8221 2145 00
BIC: GENODEM1GLS