

# Das buddhistische Verständnis der Wirklichkeit als paicca samuppâda

Autor(en): **Schmid, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **38 (1982)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878430>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Das buddhistische Verständnis der Wirklichkeit als paṭicca samuppâda\*

Nicht dass uns von Gautama, dem Buddha, nicht auch noch andere Analysen menschlicher Wirklichkeit überliefert wären. Gautama will erkennen, weshalb Wirklichkeit ist und weshalb sie so ist, wie sie ist. Dieser Drang zur Erkenntnis des Ganzen, der vor keiner Frage zurückschreckt und keine Konsequenz sich verbietet, führt zu immer wieder neuen Versuchen, Wirklichkeit nachzuzeichnen, auszuleuchten und in ihrem Grund und ihrer Eigenart anderen so vor Augen zu stellen, dass keiner mehr sich über die Natur des Wirklichen hinwegtäuschen kann.

Keine Klärung und Erklärung des Wirklichen analysiert aber so gründlich und zeichnet so detailliert wie das Verständnis des Wirklichen als paṭicca samuppâda, als Entstehen in Abhängigkeit.<sup>1</sup> Helmuth von Glasenapp nennt «die Formel vom «Entstehen in Abhängigkeit» ... das bedeutendste Lehrstück der alten Zeit ... , weshalb der ganze Pâli-Kanon mit ihr anhebt.»<sup>2</sup> Piyadassi Thera schliesst seinen Traktat «The Law of cause and effect» mit der Feststellung: «Paṭicca Samuppâda ... is the central conception of Buddhism, and represents the finest flower of Indian thought.»<sup>3</sup> Anagârika Dhammapâla unterstreicht die Heilsnotwendigkeit dieser Lehre: «Mit der Darlegung der Kausalitätskette

\* Gewidmet Dr. Urs Oberlin, dem Leiter der Dhamma-Gruppen in Zürich.

<sup>1</sup> Andere mögliche Übersetzungen sind: «Kausalnexus», «Ursachenkette», «Kausalitätskette», «Kausalitätstheorie». «Entstehen in Abhängigkeit», «Bedingtes Entstehen» oder «Bedingungskette» kommt aber dem Wortlaut und der Sache am nächsten. Denn «samuppajjati» ist «entstehen, hervorgebracht werden». «Paṭicca» ist «verursacht durch», «betreffend». Wenn wir – wie dies viele Interpreten tun – von «Kausalität» sprechen würden, müssten wir uns überlegen, ob und wie das aus dem Begriff «Kausalitätskette» ausgeklammert werden könnte, was die Tradition als «paṭṭhânanaya» von «paṭicca samuppâda» manchmal unterscheidet. «Paṭicca samuppâda» verfährt nach dem Schema: «Wenn A, dann B. Wenn A nicht, dann B nicht». «Paṭṭhânanaya» ist als Interdependenz zu verstehen: A und B bedingen sich gegenseitig. (Abhidhammattha-saṅgaha, A Manual of Abhidhamma II, herausgegeben von Nârada Maha Thera, Colombo 1957, 74 ff.)

<sup>2</sup> H. von Glasenapp, Pfad zur Erleuchtung, 1956, 79.

<sup>3</sup> The law of cause and effect, Buddhist Information Centre (50, Ananda Coomaraswamy Mawata, Colombo 7, Sri Lanka), o.J., 38.

kreist der Buddha alles ein, was der um sein Heil besorgte Mensch von Welt und Persönlichkeit wissen muss.»<sup>4</sup> Diese neueren Urteile entsprechen der Bedeutung, die schon der Pâli-Kanon der Lehre vom paṭicca samuppâda beimisst: «Wahrlich, wer die Bedingte Entstehung kennt, der kennt die Lehre; und wer die Lehre kennt, der kennt die Bedingte Entstehung.»<sup>5</sup>

Warum kommt unter den verschiedenen und sich oft überschneidenden Analysen des Wirklichen dem paṭicca samuppâda diese einzigartige Stellung zu? Vielleicht, weil Gautama gerade auf dem Weg des paṭicca samuppâda, im Fragen nach der Bedingungskette, zum Buddha wurde. Dhîgha-Nikâya 15,2 deutet in diese Richtung:

«Vor meiner Erleuchtung, als ich noch ein Bodhisattva war, kam mir der Gedanke: «Dem Elend ist die Welt preisgegeben. Man wird geboren, altert, stirbt, scheidet aus dem Dasein und wird wiedergeboren. Und ein Entrinnen aus diesem Leid ist nicht abzusehen. Sicherlich wird sich ein Ausweg aus diesem Leid, aus Altern und Sterben finden lassen. – Dann kam mir der Gedanke: «Was muss vorhanden sein, damit Altern und Sterben eintritt, was bedingt Altern und Sterben?» Da gewann ich durch gründliches Nachdenken die Einsicht: «Wenn Geburt vorhanden ist, kommt es zu Altern und Sterben, durch Geburt bedingt sind Altern und Sterben.» Da kam mir der Gedanke: «Was muss vorhanden sein, damit eine Geburt eintritt, was bedingt eine Geburt?»»<sup>6</sup>

In gleicher Weise wird nun jedes Glied der späteren Zwölferkette auf das Vorhergehende zurückgeführt. Nun ist kaum anzunehmen, dass bereits der Bodhisattva zu allen zwölf Gliedern der Bedingungsreihe fand. Nicht einmal der Buddha hat – wie wir sehen werden – wahrscheinlich zum System der zwölf Glieder des paṭicca samuppâda gefun-

<sup>4</sup> M. Keller-Grimm und Anagârîka Dhammapâla, *Im Lichte des Meisters*, 1970, 92.

<sup>5</sup> *Majjhima-Nikâya* 28, zit. bei Nyanatiloka, *Das Wort des Buddha*, 1978, 57. Vgl. auch *Dîgha-Nikâya* 15, zit. bei Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo 1972, 135 f. Ähnlich *Saṃyutta-Nikâya* 12,60,4: «Tief ist dieses Gesetz vom «Entstehen in Abhängigkeit». Weil es dieses Gesetz nicht kennt, versteht und begreift, ist dieses Geschlecht wirr geworden wie ein Garnknäuel und kommt nicht über den Saṃsâra hinaus» (H. von Glasenapp [A. 2], 78). Jeder Vollendete zeichnet sich dadurch aus, dass er dieses Bedingte sein des einen durch das andere durchschaut: «Ob Vollendete aufgetreten sind oder nicht, fest steht dieses Grundprinzip, diese Gesetzmässigkeit, diese gesetzliche Notwendigkeit: das Bedingte sein des einen durch ein anderes. Dies erkennt und durchschaut ein Vollendeter, und wenn er es erkannt und durchschaut hat, so teilt er es mit, zeigt es, legt es dar, stellt es fest, enthüllt es, zergliedert es und macht es offenbar» (*Saṃyutta-Nikâya* 12,20,3, zit. bei H. von Glasenapp [A. 2], 78).

<sup>6</sup> Zit. bei H. von Glasenapp [A. 2], 80.

den. Zu nahe liegt die Annahme, dass erst die Theravâda-Scholastik, der Ordnungseifer der Nachgeborenen, das System der zwölf Glieder schuf. Bedeutsam im zitierten Abschnitt ist vielmehr die Überzeugung, dass schon der Bodhisattva das *Verfahren* des pañicca samuppâda anwandte, dass er den Weg zur Klärung und Erklärung des Wirklichen entdeckte und auch beging, der später zur Reihe der zwölf Bedingungen führte. Die eingeschlagene Richtung des Denkens ist weit bedeutsamer als die Etappen, die später unterwegs unter Umständen erreicht werden. Diese offenbar schon vor der Erleuchtung eingeschlagene Grundrichtung lässt sich am besten in die traditionelle Formel fassen: «Imasmim sati, idaṃ hoti; imasmim asati, idaṃ na hoti.»<sup>7</sup> «Wenn dies ist, ist jenes. Wenn dies nicht ist, ist jenes nicht.» Dass Gautama die leidvolle und fürs erste unverstehbare Wirklichkeit klärt und sich verstehbar macht, indem er Wirklichkeit auflöst in Bedingungsreihen, zeigt sich auch in seiner ersten Predigt in Sârânâth. Auch die in ihr entfaltete Lehre von den vier edlen Wahrheiten setzt die Betrachtungsweise des pañicca samuppâda voraus. Von der Feststellung ausgehend, dass alles Leiden ist, sucht Buddha nach den Ursachen des Leidens (er findet sie in der tañhâ, in der Lebensgier und dem Lebensdurst) und erkennt die Aufhebung der Ursache als einzigen Weg zur Aufhebung des Leidens. Die erste Predigt Buddhas ist so besehen ein pañicca samuppâda in nuce, eine Bedingungsreihe in kürzester Form. Sie verbindet vorerst nur zwei Glieder miteinander. Dass aber Buddha schon in seiner ersten Predigt zum Verfahren des pañicca samuppâda greift, lässt darauf schliessen, dass er gerade dadurch zum Erleuchteten wurde, dass er dieses Verfahren – Auflösung der Wirklichkeit in Bedingungsreihen – entdeckte und konsequent anzuwenden begann.

In Gesprächen und Reden aus späterer Zeit legt Buddha immer wieder neue Bedingungsreihen vor, über mehrere Glieder sich erstreckend. Dass er nicht ausschliesslich an einer Reihe festhält, sondern den einmal entdeckten Weg des Erkennens immer wieder neu begeht, zeugt für die Lebendigkeit seines Denkens. Dem Buddha ist nicht – wie dies die Nachgeborenen anzunehmen scheinen – mit der Erleuchtung alle Erkenntnis zugeflossen. Auch als Buddha vertieft er sein Erkennen. Als Beispiel für eine dieser vielen späteren Bedingungsreihen mag uns Saṃyutta-Nikâya 4, 86 dienen:

<sup>7</sup> Z. B. Saṃyutta-Nikâya 12, 41.

«Durch Auge und Formen bedingt (paṭicca), entsteht (uppajjati) visuelles Bewusstsein. Das Zusammengehen der drei ist Berührung. Durch Berührung Empfindung. Durch Empfindung Durst. Durch das völlige Verschwinden und Aufhören dieses Durstes Aufhören des Werdens. Durch das Aufhören des Werdens Aufhören der Geburt. Durch Aufhören der Geburt hören Alter, Tod, Trauer, Klage, Leiden, Unglück und Verzweiflung auf. So kommt es zum Aufhören dieses ganzen Bündels aus Leiden (zusammengesetzt). Dies ist das Ende des Leidens.»

In diesem Ausschnitt begegnet uns eine bereits breit entfaltete Bedingungsreihe. Die Grundstruktur ist aber immer noch diesselbe wie in der ersten Predigt Gautamas: Dies ist bedingt durch jenes. Wenn jenes nicht ist, ist dies auch nicht. Deutlich zeigt auch die vorliegende Reihe, dass der Buddha nie Welterklärung oder Weltdeutung um ihrer selbst willen sucht. Die Wirklichkeit wird als Geschehen, als Bedingungsreihe gedeutet, um zu erkennen, wie dieses Geschehen zur Ruhe kommen kann. Die Welt soll nur durchschaubar werden, um nachher ganz zu verschwinden. *Einsicht ist die Vorstufe der Auflösung*. Wird ein Glied in einer Bedingungsreihe ausgelöscht, so fällt mit ihm die ganze anschließende Reihe. Der Weltprozess kommt zu seinem Ende dort, wo eine entscheidende Bedingung für weiteres Werden nicht mehr gegeben ist.

Es scheint nun, dass die Systematiker der nachfolgenden Generationen verschiedene kürzere Bedingungsreihen, die sich in Reden Gautamas finden, zu einer einzigen grossen Reihe zusammengezogen haben. Denn nur so lässt sich erklären, weshalb die «klassische» Zwölferreihe, die sich offensichtlich über drei Existenzen erstreckt, nicht jede der drei wiedergeburtlichen Existenzen wieder mit denselben Stichworten deutet, sondern z.B. einmal die Unwissenheit und einmal die Gier als Ursache für neues Geborenwerden angibt. Nur wenn wir annehmen, dass spätere Systematiker kürzere Bedingungsreihen zu einer einzigen Kette vereinten, werden diese Ungereimtheiten verständlich.<sup>8</sup>

Das Werk der Kompilatoren betrifft aber nur Sekundäres. Es bezieht sich nur auf die einzelnen Etappen am Weg. Der Weg selbst, die einmal, wahrscheinlich schon vor der Erleuchtung, eingeschlagene Grundrichtung der Erkenntnisbemühung bleiben unverändert, auch wenn die Bedingungsreihe sich nun über zwölf Glieder erstreckt:

«Durch Nichtwissen (avijjā, 1) bedingt karmagestaltende Triebkräfte (saṅkhārā, 2), durch Triebkräfte bedingt Bewusstsein (vinnāṇa, 3), durch Bewusstsein bedingt geistig-

<sup>8</sup> Vgl. H.W. Schumann, *Buddhismus*, 1976, 82 f. Kurt Schmidt, *Buddhas Reden*, Berlin 1978, 133, A.2.

leibliche Individualität (nâma-rûpa, 4), durch Individualität bedingt die sechs Grundlagen (salâyatana, 5, die fünf Sinne und das Bewusstsein), durch die sechs Grundlagen bedingt Berührung (phassa, 6), durch Berührung bedingt Empfindung (vedanâ, 7), durch Empfindung bedingt Gier (taṇhâ, Durst, 8), durch Gier bedingt Anhaften (upâdâna, 9), durch Anhaften bedingt Werden (bhava, 10), durch Werden bedingt Geburt (jâti, 11), durch Geburt bedingt Alter, Tod, Trauer, Klage, Leiden, Unglück und Verzweiflung (12).»<sup>9</sup>

Dass sich diese Zwölferreihe über drei Existenzen erstreckt, wird deutlich, wenn wir erkennen, dass mit Bedingung vier ein neues körperliches Dasein anhebt. Die dritte Existenz beginnt mit der zehnten Bedingung.

Die Reihe in der eben erwähnten Form wird «anuloma» («regulär», «direkt») genannt. Sie zeigt den Prozess des Werdens. Die umgekehrte Ordnung («paṭiloma», «umgekehrt») verändert die Diagnose zur Therapie: «Durch das völlige Verschwinden und Aufhören des Nichtwissens Aufhören der Triebkräfte, durch das Aufhören der Triebkräfte Aufhören der geistigleiblichen Individualität usw.»<sup>10</sup>

Nach diesen Bemerkungen und Beobachtungen zum Entstehen der Bedingungsreihen wenden wir uns nun zur entscheidenden Frage: Was wird mit diesen Reihen intendiert? Wo liegt ihr Sinn, ihre Eigenart, ihre unvergleichliche Bedeutung für das buddhistische Verständnis der Wirklichkeit? Wenn Buddhisten in diesen Reihen «die schönste Blüte des indischen Geistes»<sup>11</sup> entdecken, dann kann es mit dem blossen Zur-Kennntnis-Nehmen der Listen nicht sein Bewenden haben. Dann gilt es nun, die Blüte tiefster Erkenntnis und das Licht wegweisender Erfahrung zu entdecken, die sich offensichtlich in diesen Listen verbergen. Um den einzigartigen Wert dieser Listen zu entdecken, müssen wir versuchen, nochmals aufs Grundsätzliche zu achten, uns nicht in der Besinnung auf einzelne Bedingungen verlieren, sondern uns fragen, was mit der Welt und dem Menschen in diesen Listen geschieht.

In diesem Achten aufs Grundsätzliche fällt uns folgendes auf:

1. Die Bedingungsreihen zeigen uns in seltener Eindringlichkeit die ganze Welt als Prozess. Nirgends stossen wir im Strom des Werdens und

<sup>9</sup> Saṃyutta-Nikâya 2, 1.

<sup>10</sup> Piyadassi Thera, *The Law of cause and effect*, 39. Ein anderes Verständnis der «umgekehrten Ordnung» zeigt Buddhaghosa in *Visuddhimagga* 19, 11. Umgekehrte Ordnung meint hier das Ansetzen bei Nr. 12 und das konsequente Zurückfragen nach den Ursachen bis Glied Nr. 1 erreicht ist.

<sup>11</sup> Piyadassi (A. 3), 38.

Vergehens auf Entitäten, auf unveränderliche Wirklichkeit. Auch Identität ist hier nirgends zu finden. Denn kein Gewordenes ist über den Moment hinaus unverändert sich selbst. Alles ist ein ständiger Wandel, ein dauerndes Werden, Sich-Verändern und Vergehen. Das einzig Bleibende ist der Umstand, dass immer neue Bedingungen zu neuen Folgen führen, die ihrerseits Bedingung für wieder neue Folgen werden. Ewig ist allein paṭicca samuppāda als Gesetz. Es wirkt sogar dort, wo die Menschen zeitweilig diesen Zusammenhang zwischen Bedingung und Folge nicht mehr erkennen.<sup>12</sup> Alles, was wurde, ist durch ein anderes geworden. Und alles wird Ursache für neues Werden. Dies ist das einzige, was sich im Strom der Wirklichkeit nicht ändert.

2. In dieser Kette von Bedingungen und Folgen findet sich kein Anfang. Es findet sich im besten Fall ein Ende. Das Nichtwissen ist nicht das erste Glied jeder Kette, sondern nur ein sinnvoller Einstieg in die beliebteste aller Bedingungsreihen. Auf eine erste und einzige Ursache kann und will Buddha nicht rekurrieren. Denn die erste Ursache liegt jenseits aller Erfahrung und kann somit nicht Gegenstand der Erläuterung sein. Denn Gautama erläutert nur das ihm in der Erfahrung Zuteilgewordene. Erstes und Uranfängliches wäre Gegenstand der Spekulation.

Daraus folgt, dass das Verständnis der Welt als paṭicca samuppāda jede Kosmogonie, jede Schöpfungslehre und jeden Schöpfungsmythos erübrigt. Wer die Welt als einen Strom von Bedingungen und Folgen versteht, keine von ihnen über den Moment hinaus sich selbst, kann nicht so tun, als ob er irgendwo doch Uranfängliches und Grundsätzliches, Bleibendes und deshalb Wesentliches in diesem Weltprozess finden würde. Wer einmal verstanden hat, dass sich die Wirklichkeit nur auf dem Weg des paṭicca samuppāda verstehen lässt, der hat den Traum vom Ewigen im Vergänglichen und vom Wesentlichen im Wesenlosen ausgeträumt: «Ihr möchtet euch an etwas halten, das ewig, unveränderlich und dem Wandel nicht unterworfen ist, ihr möchtet eine Lehre vom Selbst annehmen, die bei dem, der sie annimmt, nicht entstehen liesse Gram und Leiden. Seht ihr ein solches Gut oder eine solche Lehre? Ich sehe sie nirgends.»<sup>13</sup> Jeder Schöpfungsmythos und jede Schöpfungslehre ist der Versuch, sich aufs Grundlegende, Uranfängliche und so oder so Bleibende zu besinnen. Gautama verzichtet

<sup>12</sup> Vgl. den in A. 5 zitierten Abschnitt Saṃyutta-Nikāya 12, 20, 3.

<sup>13</sup> Majjhima-Nikāya 22 I, p.138, zit. bei H. v. Glasenapp (A. 2), 62.

auf diesen Versuch. Die Welt ist, soweit er sie erfahren kann, Bedingungsreihe, nur dies. Die Anwälte des Ewigen im Vergänglichen müssten ihm zuerst belegen, dass ihre Erfahrung des Bleibenden mehr ist als ein frommer Wunsch.

3. In den Bedingungsreihen des alten Buddhismus gleiten psychische und physische Bedingungen ineinander über. Denn in der erfahrbaren Wirklichkeit begegnen nie grundsätzliche Gegensätze: Geist und Körper, Materie und Idee. Wirklichkeit ist – wo immer sie begegnet – ähnlich strukturiert: Wirklichkeit ist eine Kette von Bedingungen und Folgen, eine Bewegung, die anhält, solange Gier, Durst, Anhaften, Unwissen oder wie immer man die vorwärtstreibenden Kräfte nennen will, zu neuem Werden und zu neuen Geburten führen. Das neunte Glied in der Zwölferreihe beispielsweise (Anhaften, Lebenshang) wird in der frühbuddhistischen Scholastik vierfach gedeutet: Hängen an sinnlichen Wünschen (in Gier, Lust und Enttäuschung an das gebunden sein, wonach meine Sinne verlangen), Hängen an falschen Ansichten (z. B. an der Überzeugung, dass gute Taten sich sowieso nicht lohnen), Hängen an Regeln und Riten (die Überzeugung, dass ich mich selbst und mein Leben in Ordnung bringen kann, indem ich einfach vorgegebene Regeln und Riten beachte), Hängen am Glauben an ein Selbst (die Überzeugung, dass sich in oder über den vergänglichen Konstituenten meiner Person noch etwas finden könne, was ich als Ich ansprechen könnte, eine bleibende und nur mir zukommende Wirklichkeit). Anhaften ist also zumeist jene Haltung, die im Wesenlosen etwas Wesentliches zu entdecken glaubt und die nun alles daransetzt, dieses Einzige und Bleibende nicht zu verlieren. Es ist – im deutlichsten Fall – die Haltung dessen, der einen Schatz in einem Acker entdeckt und der nun hinget, alles zu verkaufen, um diesen einen Acker und mit ihm diesen einen Schatz zu kaufen. Er haftet an dem, was ihm unendlich wesentlich ist. Was aber ist unendlich wesentlich? Nichts. Und in welchem Acker lassen sich Schätze finden. In keinem. Nur in unseren Illusionen können wir uns vorgaukeln, dass Wesentliches sich finden liesse. Unsere Sucht nach Verwesentlichung zaubert uns die Illusion eines für uns oder in uns Wesentlichen vor Augen. Diese Sucht führt zu Bindung, Unfreiheit, Leiden. Sie führt aber auch nach Glied 10, 11 und 12 der Zwölferreihe zu einem neuen Werden, zu neuer Geburt und neuem Altwerden und Sterben. Eine falsche Haltung, die Sucht nach tröstlicher Täuschung, hat Konsequenzen bis weit in den Bereich physischer Wirklichkeit hinein.



4. Das Verständnis der Wirklichkeit als Reihe vergänglicher Bedingungen und Folgen ohne Wesenheiten, ohne Entitäten, ohne etwas, was über den Moment hinaus sich selber bleiben würde, diese wahrscheinlich durch Buddha selbst eröffnete Sicht der Welt stösst sich hart mit jenem anderen Verständnis menschlicher Wirklichkeit, das Buddha aus seiner Umwelt übernahm, mit dem Verständnis des menschlichen Daseins als *saṃsāra*, als eine Kette von Wiedergeburten durch Karma bewirkt und geprägt. Genau besehen stossen wir hier auf die eigentliche Achillesferse der altbuddhistischen Weltsicht. Denn diese zwei Interpretationen menschlichen Daseins – durch Karma sind wir, was wir sind – und alles, was ist, ist ein Strom von Bedingungen und Folgen, nichts Bleibendes findet sich über den Moment hinaus – lassen sich immer nur notdürftig miteinander in Einklang bringen. Denn auf der einen Seite setzt die in den Upanischaden sichtbar werdende Lehre vom Karma voraus, dass ein *Âtman*, ein *attâ*, ein Selbst als bleibende Persönlichkeitsmitte wiedergeboren wird. Die Lehre von der Wiedergeburt ist nicht zu denken ohne ein Wesentliches, in etwas Sich-gleich-Bleibendes, das die verschiedenen aufeinanderfolgenden Existenzen miteinander verbindet. Gautamas Verständnis der Welt als Bedingungsreihen erlaubt aber nicht, von einem Ich oder einem Wir zu sprechen. Es findet sich keine Identität über den Moment hinaus. Diese beiden konträren Anliegen lassen sich nur mühsam zu *einer* Lehre vereinen. Die beiden verschiedenen Traditionen, die eine vorbuddhistisch, die andere urbuddhistisch, lassen sich nur so «zusammenkleistern», dass die Bruchstelle immer noch sichtbar bleibt.

So erlaubt es das Verständnis der Welt als *paṭicca samuppâda* nicht, von einer Reinkarnation oder gar einer Seelenwanderung zu reden. Denn es findet sich kein Ich, das mein Hier mit meinem Drüben, mein Jetzt mit meinem Nachher verbindet. Die hinduistische Sicht der *Bhagavadgīta*, die das Wandern durch die Existenzen mit dem Ablegen und Anziehen von neuen Kleidern vergleicht, ist unvereinbar mit der buddhistischen Weltsicht, die Bleibendes nicht anerkennt:

«Wie die Menschen sich des frischen  
Kleides nach dem alten freuen,  
Also tauscht die Seele immer  
Alte Kleider mit den neuen.»<sup>14</sup>

<sup>14</sup> 2,22, zit. nach der Übersetzung von R. Boxberger (*Bhagavadgita*, 1955, 27).

Nichts könnte in altbuddhistischer Sicht verfehlter sein als dieses Rechnen mit einer Seele, einem attâ, einem Ich nicht nur über den Moment, sondern sogar über meine jetztige Existenz hinaus. Kein Wesen wandert von diesem Leben ins nächste. Und doch rechnet Buddha mit Wiedergeburt. Denn der Prozess der Bedingungen und Folgen bricht mit dem Tod nicht ab, es sei denn, das Unwissen und mit ihm der Lebenshang und der Lebensdurst und damit auch alle anderen Bedingungen und Folgen würden in dieser Existenz schon aufgehoben. Dann allerdings wäre nach diesem Tod nichts mehr. Der Prozess des Werdens und des Vergehens käme zum Erliegen. Im anderen Fall führt der Lebenshang unweigerlich zu einer nächsten Geburt. Dabei können wir aber nicht sagen, dass *wir* wiedergeboren werden. Denn es findet sich – wie erwähnt – keine Identität im Prozess des Werdens und des Vergehens. Nichts wandert von hier nach drüben. Denn es wandert nicht einmal jemand oder etwas vom jetztigen Moment in den nächsten:

«Niemand vollbringt eine Tat,  
Niemand den Lohn davon hat,  
Nur reine Dharmas rollen hin,  
Das ist der Lehre wahrer Sinn.

Kein Brahmâ hat durch seine Macht  
Dies Dasein hier hervorgebracht,  
Nur reine Dharmas sich bedingen,  
Die vielen Ursachen entspringen.

Das Leid ist, niemand ist, in dem's entsteht,  
Die Tat ist, doch kein Mensch, der sie begeht,  
Nirvâṇa ist, doch keiner, der verweht,  
Der Weg ist, aber keiner, der ihn geht.»<sup>15</sup>

Wie lässt sich diese «punktualistische» Weltsicht vereinen mit der Lehre von der Wiedergeburt? Auch Hilfskonstruktionen – etwa das Reden von einem Strom des Bewusstseins, der eine Existenz mit der nächsten verbindet und der erklären soll, weshalb trotz allem Punktualismus Rückerinnerungen an frühere Existenzen möglich sind –

<sup>15</sup> Visuddhi-Magga 16,91; zit. bei H. von Glasenapp (A.2), 74.

täuschen über das Ungereimte dieser Harmonisierungsversuche nicht hinweg. Wie kann ich von Wiedergeburt reden, wenn nichts und niemand ist über den jetzigen Moment hinaus?

5. Ein letztes und vielleicht das bestechendste Merkmal des paṭicca samuppâda: Weltdeutung ist nur Diagnose. Das Ziel ist die Therapie. Die Therapie aber ist die direkte Umkehrung der Diagnose: Wenn A, dann B. Wenn A nicht, dann B nicht. Die Klärung der Welt gilt zuletzt ihrer Aufhebung. Mit der Aufhebung eines Gliedes in der Kette der Bedingungen fallen alle folgenden Glieder weg. Erlösung ist die Aufhebung des Werdens. Befreiung ist Entwerden. Erlösen ist Erlöschen, Nirvâna. Der ganze Weltprozess kommt zum Erliegen, wenn die Befreiung erreicht ist. «Nirvâṇa ist, doch keiner, der verweht.» Es findet sich nichts, das ins Nirvâṇa eingeht. Nirvâṇa ist keine Vollendung. Wenn die Welt als paṭicca samuppâda wirklich ist, wenn man dieser Kette von Werden und Vergehen Sein zuschreiben darf, dann ist Nirvâna das völlig Andere zu allem, was wirklich ist. Dann können wir nur festhalten: Das Nirvâṇa ist nichts. Denn kein Begriff umklammert beide, die Kette der Bedingungen und das Erlöschen. Wenn allerdings erkannt wird, dass die Wirklichkeit als Kette von Bedingungen und Folgen in ihrer Wesenlosigkeit kein wirkliches Sein für sich in Anspruch nehmen kann, dann gilt: Nur Nirvâṇa ist. Es gibt nichts, das wäre, ausser Nirvâṇa.

Unreflektiert betrachtet, die Welt des Werdens als seiend fraglos hingenommen, gilt: Der Sinn des Werdens ist das Entwerden. Die Welt kommt an ihr Ziel, wo sie sich selbst aufhebt. Der Sinn des Lebensprozesses liegt in seinem Erliegen. Alles ist, damit es nicht mehr ist. Nichts kann sich vom Vorläufigen hinüberretten ins Endgültige. Das Nirvâṇa ist Aufhebung, nicht Vollendung. Keinem Wesenlosen wird je Wesen zukommen. Kein Unvollkommenes wird je eingehen in eine Vollkommenheit. *Der einzige Sinn alles Seienden liegt darin, dass es aufhört zu sein.* Dies ist das radikalste Verständnis der Wirklichkeit, das ich mir vorstellen kann.

*Georg Schmid, Chur*