

Karma, Wiedergeburt & Nirwana im (Früh-)Buddhismus



(Eine im historischen Park von Ayutthaya befindliche Buddha-Statue, die aus Sandstein gefertigt und von Baumwurzeln umgeben ist.

Foto by Charlie Rutz | Lizenz: [CC BY-NC-SA 3.0](#))

Dieser Beitrag, wie auch die darüber hinaus publizierten Artikel [Der historische Buddha](#) und [Unveränderliches Ich = bloße Illusion?](#), basiert auf meiner Buchveröffentlichung „Ist ein unveränderliches Selbst nur bloße Illusion?“ (Diplomica Verlag, ISBN: [978-3-8366-9079-9](#)).

In den philosophischen Schriften des Hinduismus, den Upanishaden[1. Eine Sammlung philosophischer Schriften des Hinduismus, die u.a. aussagen, dass der Mensch der Wiedergeburt unterliegt und eine ewige Seele (Sanskrit: atman; Pali:

atta) existiert.], findet sich die Vorstellung bzw. der Glaube daran, dass die als Karma (Sanskrit: karman; Pali: kamma) bezeichneten eigenen Taten (ob nun psychisch oder physisch bzw. körperlich oder geistig), die im Laufe des Lebens vollzogen werden, irgendwann auf einen selbst, den Akteur, als Verursacher dieses Handelns im Positiven oder Negativen zurückwirken: ob nun unmittelbar zu Lebzeiten oder aber nach dem Tode. Abhängig davon, ob ein Mensch bzw. der Akteur gute oder schlechte Taten vollbringt, würde sich seine weitere bzw. nächste Existenz in einem neuen irdischen Dasein gestalten. Hier nun kommt die hinduistische Brahman-Atman-Lehre ins Spiel, nach der das kosmische Prinzip Brahman (= Weltseele) und das psychische Prinzip Atman (= Individualeseele) ganz und gar identisch sind. Man glaubte daran, dass sich nach dem physischen Tode des eigenen Körpers die als Atman bezeichnete unsterbliche und ewige Individualeseele von diesem lösen und in einem neuen Körper wiedergeboren werden würde. Die individuelle Seele würde demnach in einem als Samsara bezeichneten Kreislauf der Geburten und Wiedergeburten unzählige Existenzen durchlaufen, wobei böse und gute Taten in den jeweiligen aufeinander folgenden Existenzen, gleichsam einem Läuterungsweg, vergolten werden müssen. Als dahinter stehendes Prinzip galt das Kausalitätsgesetz von Ursache und Wirkung. Damit verbunden ging die Vorstellung einher, dass jedes Dasein in der Welt durch ein vorhergehendes Dasein bedingt ist, in dem die schlechten oder guten Taten begangen wurden, die in der momentanen Existenz vergolten werden.

Die Befreiung vom Samsara, des Kreislaufes von Geburt, Tod und Wiedergeburt, gilt im Hinduismus als höchstes Ziel. Hier besteht eine Gemeinsamkeit mit dem Buddhismus. Auch dort gilt der Austritt aus dem Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt als Erlösungsziel. Allerdings gibt es zutiefst unterschiedliche Vorstellungen zwischen hinduistischem und buddhistischem Gedankengut darüber, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Denn solch spekulative Vorstellungen, wie sie der Hinduismus beispielsweise in Bezug auf die Annahme der Existenz einer ewigen Seele bzw. einer Seelenwanderung beinhaltet, sind dem sich zuvorderst auf empirische Erkenntnisse stützenden Frühbuddhismus fremd. In diesem wird – im Gegensatz zum Hinduismus – nicht behauptet, dass eine unsterbliche Seele oder ein unveränderliches Selbst bzw. Ich wiedergeboren wird. Vielmehr zerfallen laut Pali-Kanon mit dem Tod die durch die Geburt erschienenen fünf Daseinsgruppen^[2]. Die fünf Daseinsgruppen erfahren eine zweifache Gliederung: und zwar in *nama* (= Pali; übersetzt: Geist) und *rupa* (=

Pali; übersetzt: Körperlichkeit). Dieser Geist-Körper-Komplex wird als *namarupa* (= Pali) bezeichnet und besteht jeweils aus Gruppen kurzlebiger (Daseins-)Faktoren. *Rupa* steht dabei für die gleichnamige körperliche Daseinsgruppe, während sich *nama*, die geistige Seite des Daseins, aus den vier unkörperlichen Gruppen *vedana* (= Pali; übersetzt: Empfindung), *samjna* (= Sanskrit; Pali: sanna; übersetzt: Wahrnehmung), *samskara* (= Sanskrit; Pali: sankhara; übersetzt: Geistesformation) und *vijnana* (= Sanskrit; Pali: vinnana; übersetzt: Bewusstsein) zusammensetzt, die in jedem Augenblick der Erfahrung gemeinsam entstehen.] - wobei sie jedoch nicht völlig verschwinden. Demnach kommt es mit dem Tod zu einer Veränderung der körperlichen Bestandteile: Diese werden zum Teil „von anderen Lebewesen absorbiert, zum Teil kehren sie zu den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer (Hitze) und Luft zurück, aus denen sie hervorgegangen sind. Die anderen vier Daseinsgruppen, die ein Lebewesen ausmachen, lösen sich ebenfalls nicht vollständig in Nichts auf. Dies wird besonders am Menschen deutlich. Seine Gedanken, seine Gefühle, seine Willensäußerungen, sogar seine Wahrnehmungen leben in den Erinnerungen eines kleineren oder größeren Personenkreises weiter und beeinflussen deren Denken, Empfindungen, Handlungen und Sichtweisen.“[3. Wachs, Marianne: Seele oder Nicht-Ich - Von der frühvedischen Auseinandersetzung mit Tod und Unsterblichkeit zur Nicht-Ich-Lehre des Theravada-Buddhismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 169.]

Hier nun kommt das Karma, also die Taten bzw. Handlungen eines Menschen (bzw. einer Person) sowie deren Auswirkung zu dessen Lebenszeit und über dessen Tod hinaus, ins Spiel. Buddha übernahm die Grundzüge des Begriffes aus dem Hinduismus, gab ihm jedoch eine andere Ausprägung. So ist die Person (bzw. der Mensch), deren Schicksal bzw. Leben durch die Taten einer vorhergehenden Person beeinflusst wird, nicht mit der alten Person identisch. Diese Auslegung trägt der anatta-Lehre[4. Zusammen mit *dukkha* (= Pali; Sanskrit: *duhkha*) und *anicca* (= Pali; Sanskrit: *anitya*) bildet das anatta eines der drei Daseinsmerkmale im Buddhismus. Im Wesentlichen besagt die Lehre, dass allen Dingen - also nicht nur dem Menschen - jegliche dauerhafte Essenz oder Substanz fehle, die als unveränderlicher Wesenskern oder Seele bezeichnet werden könnte. Demnach existiert also weder innerhalb noch außerhalb der körperlichen und geistigen Daseinserscheinungen ein festes Selbst. Anatta bedeutet zwar, dass der „Mensch nichts Ewiges, Unteilbares und Unwandelbares in und an sich erfahren kann, nicht aber, daß er keine Persönlichkeit oder keine Charakterzüge, die sich über lange Zeit ändern, hätte.“ Wachs, S. 134-135.] Rechnung. All diesen

Überlegungen liegt das Zusammenwirken von Ursache und Wirkung zugrunde. Während dieses Prinzip im westlichen Denken überwiegend im naturwissenschaftlichen bzw. materiellen Bereich angesiedelt ist, findet es im Hinduismus und Buddhismus vermehrt auch auf der nicht-materiellen Ebene des Denkens und Fühlens seine Manifestation – Emotionen und Gedanken sind sozusagen die Vorstufe (= Ursache) des eigenen Handelns (= Wirkung), können zugleich aber auch im geistigen oder emotionalen Bereich verbleiben und bestimmen, wie unser Geistes- und Gemütszustand ausfällt. Wie das Karma laut frühbuddhistischem Verständnis über den physischen und psychischen Tod des Menschen hinaus eine Wirkung entfalten kann, möchte ich anhand eines Beispiels veranschaulichen:

Wer mit dem klassischen Poolbillard vertraut ist, weiß, dass es ein Primärziel ist, mittels der weißen Kugel eine der farbigen Kugeln (Volle oder Halbe) in eines der sechs Löcher des Billard-Tisches zu versenken. Wenn ich nun die weiße Kugel mit dem Queue (= Spielstock) in Bewegung versetze, so trifft diese im besten Fall auf die von mir anvisierte farbige Kugel und versetzt diese in Bewegung. Im physikalischen Sinne wird der Impuls und die Energie der weißen Kugel im Moment des Zusammenstoßes an die farbige Kugel übertragen und lenkt diese in eine bestimmte Richtung ... die farbige Kugel wiederum kann eine andere Kugel anstoßen und in Bewegung versetzen – bedingt durch den vorherigen Aufprall. In ähnlicher Weise entfaltet das Karma (also die Taten, Gedanken, Wünsche, Begierden usw.) eines verstorbenen Menschen im Zusammenhang mit der Wiedergeburt einen über dessen Tod hinaus wirkenden Impuls, der eine neu erscheinende Existenz, einen neu geborenen Menschen bzw. eine andere Person in bestimmter Weise beeinflusst. Bevor die weiße Billardkugel (= sterbender Mensch) ausrollt und stehen bleibt, stößt sie eine farbige Kugel (= neugeborener Mensch) an usw. Der Anstoß, der die farbige Kugel in eine bestimmte Richtung lenkt, kann demnach als Allegorie für das übernommene Karma angesehen werden, welches das einzige Bindeglied zwischen altem und neuem Wesen (= Person), alter und neuer Existenz ist.

Ein populäres Beispiel für diesen Prozess der Wiedergeburt ist auch das Kerzen-Bild: „Genau wie eine Flamme weiterbrennt, wenn sie auf eine zweite Kerze übertragen wurde, während sie im gleichen Moment bei der ersten Kerze ausgeht, wird beim Tod des einen Körpers dessen Muster von psycho-physischen Kräften auf einen neuen Körper übertragen.“[5. Wachs. S. 171.] Hier wirkt ein

buddhistisches Prinzip, das ins Deutsche häufig mit „Entstehen in Abhängigkeit“ bzw. „Bedingte Entstehung“ (Sanskrit: pratityasamutpada; Pali: paticcasamuppada) übersetzt wird. Demnach resultieren alle Erscheinungen bzw. Phänomene in der Welt aus sich gegenseitig bedingenden Voraussetzungen. Seien diese Phänomene nun geistiger oder materieller Natur – sie stehen in einem wechselseitigen Bedingungs- und Abhängigkeitsverhältnis. Daher ist es wohl auch treffender, in diesem Zusammenhang von einem Konditionalismus, anstatt von reiner Kausalität zu sprechen. Laut Buddha entstehen die Dinge und Phänomene in der Welt nicht (nacheinander) aus in sich isolierten Ursachen, sondern aus einer Vielzahl von wechselseitig sich bedingenden Faktoren oder Verknüpfungen und somit nicht aus sich selbst heraus. Es gäbe somit kein Phänomen oder Ding, das unabhängig von anderen Phänomenen oder Dingen ins Dasein tritt und zu bestehen vermag. Der Indologe und Religionswissenschaftler Helmuth Glasenapp merkt an:

„Die buddhistische Kausalitätstheorie unterscheidet sich von denen anderer Schulen darin, daß sie es für unmöglich erklärt, daß etwas entstehen könne 1. von selbst, 2. durch ein anderes Selbst (Gott) oder 3. durch einen bloßen Zufall. [...] Alle Daseinsfaktoren (dharma) [...] entstehen [...] in funktioneller Abhängigkeit von anderen, und zwar ist das Zusammenwirken einer Vielzahl von Faktoren notwendig, um einen neuen Faktor, der vorher nicht da war, hervorzubringen.“[6. Glasenapp, Helmuth von: Die Weisheit des Buddha, Baden-Baden 1946, S. 41-42.]

Dieses im Buddhismus universell geltende Prinzip steht dann natürlich auch hinter der Auffassung, dass sich im und am Menschen kein festes Selbst bzw. Ich finden lässt. Und da alle Erscheinungen in der Welt einem ständigen und sich gegenseitig bedingenden Werden und Vergehen unterliegen, kann es auch kein den physischen Zerfall und damit den Tod überdauerndes Selbst bzw. Ich (oder auch: Seele) im oder am Menschen geben. Somit geht der (Früh-)Buddhismus also nicht von in sich isolierten (Einzel-)Ursachen aus, sondern von sich wechselseitig beeinflussenden Voraussetzungen. Der Begriff der Ursache wird durch den der Bedingung ersetzt. Da nicht zuletzt aufgrund des eben geschilderten Prinzips des „Entstehens in Abhängigkeit“ keine leiblich-geistige Persönlichkeit, kein festes Selbst bzw. Ich oder keine Seele wiedergeboren werden kann, kommt dem Begriff der Wiedergeburt im Buddhismus eine völlig andere Bedeutung als beispielsweise im Hinduismus zu.

Samsara, also die ständige Wiederkehr im Daseinskreislauf der Existenzen, des

Kreislaufes von Werden und Vergehen, bezeichnet keine Wiedergeburt im ursprünglichen Sinne. Zum einen beschreibt es keine wie auch immer geartete Seelenwanderung, zum anderen ist es nicht als physiologischer Vorgang zu verstehen. Vielmehr wird damit ein Prozess verstanden, bei dem sich die noch nicht zur Ruhe bzw. zu einem Abschluss gelangte psychische Energie über den Tod hinaus fortsetzt und sich unter dem Einfluss des Karmas in einem neuen (wesensverwandten) Dasein entfaltet. Demnach bestimmen die zum Zeitpunkt des Todes „determinierenden gewohnheitsmäßigen emotionalen und geistigen Einstellungen [...] die Wiedergeburt. Auf dem Totenbett erkennen die meisten Menschen voller Panik, daß die Existenz ihres angeblichen Selbst in Frage gestellt ist und als Reaktion darauf haften sie umso fester an ihren Illusionen von einem bleibenden ‚atta‘. Dieses Haften bildet das entscheidende Bindeglied zwischen dem zu Ende gehenden Leben und einem neuen. Es wirkt zusammen mit dem Begehren nach Dasein als Ursache für eine Wiedergeburt. Vereinfacht gesagt bedeutet dies, daß der Mensch geboren wurde, weil er geboren werden wollte, weil er in früheren Existenzen ‚avijja‘ – die Verblendung, die die wahre Natur der Dinge und Wesen als unvergänglich, einheitlich und begehrenswert verkennt – noch nicht beseitigt hat.“[7. Wachs, S. 169-170.] Die Wiedergeburt ist im (Früh-)Buddhismus also in erster Linie die Folge des Wunsches eines Menschen nach der Aufrechterhaltung des eigenen Selbst bzw. Ich auch über den physischen Tod hinaus (= der Wunsch, unsterblich zu sein), wird jedoch nicht als eine Form der Belohnung oder Bestrafung für frühere gute oder schlechte Taten angesehen, sondern als notwendige Konsequenz einer karmisch etablierten Grundlage. Zwar legen die Taten „das Geburtsumfeld, die physische Gestalt und die geistigen Anlagen der wiedergeburtlichen Daseinsform fest, nicht aber deren Handlungen. Ohne die Willensfreiheit als philosophisches Problem zu erkennen, nimmt Gotama an, daß der angeborene Charakter jedem Menschen die Freiheit läßt, die seine Zukunft bestimmenden Taten zu wählen.“[8. Schumann, Hans Wolfgang: Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, München 2005, S. 80]

Darüberhinaus kann der Wiedergeburt im Buddhismus jedoch auch eine weitere Bedeutung zukommen: Zur ihr kann auch das Aufblitzen eines neuen Bewusstseinsmomentes gezählt werden. Laut Pali-Kanon ist der Bewusstseinsprozess ein Strom von Gedanken, die abwechselnd aufblitzen und wieder vergehen. Streng genommen könnte man also auch das Vergehen und Aufblitzen von Bewusstseinsmomenten bzw. Gedanken als den fortwährenden Prozess des Todes und der (Wieder-)Geburt von Bewusstseinsmomenten bzw.

Gedanken im unaufhörlichen Bewusstseins- bzw. Gedankenstrom ansehen:

„Genau genommen ist die Dauer eines Lebewesens außerordentlich kurz: Sie ist nicht länger als die Dauer eines Gedankens. So wie ein Wagenrad im Rollen wie im Stehen nur in einem Punkt den Boden berührt, in gleicher Weise existiert ein Lebewesen nur für die Dauer eines Gedankens. [...] Das Lebewesen des vergangenen Bewußtseinsaugenblicks hat gelebt, aber es lebt nicht mehr und wird nicht mehr leben. Das Wesen eines zukünftigen Bewußtseinsaugenblicks wird leben, aber es hat noch nicht gelebt, und es lebt noch nicht. Das Lebewesen des gegenwärtigen Bewußtseinsaugenblicks lebt (wirklich), hat aber nicht gelebt, noch wird es in Zukunft leben.“[9. Govinda, Lama Anagarika: Die Dynamik des Geistes: Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie und ihre systematische Darstellung nach der Tradition des Abhidhamma, Scherz, Bern, München, Wien 1992, S. 167.]

Doch trotz dieser zweiten möglichen Auslegung der buddhistischen Wiedergeburtstheorie wird im Buddhismus der Tod im konventionellen bzw. allgemeinen Sinne mit dem Ende des physischen Lebens assoziiert. Die heilsamen und unheilsamen Taten bestimmen dabei zwar darüber, von welcher Qualität die Wiedergeburt ist, wie also das zukünftige Dasein bzw. Schicksal ausfällt, jedoch führt auch die heilsamste Tat nicht automatisch zur Erlösung, höchstens zu einer Annäherung an selbige. Grundsätzlich verstricken also alle Taten in den Wiedergeburtenszyklus. Da stellt sich die Frage, ob die Erlösung nur durch einen Verzicht auf jedwede Tat zu erreichen ist? Die Antwort von Buddha darauf würde wohl lauten, dass nicht die Taten selbst für die kammische Zukunft ausschlaggebend sind, „sondern das Motiv, die geistige Einstellung des Täters: Nicht der Vollzug der Tat, sondern die Absicht zur Tat, der Willensakt (sankhara oder cetana) gestaltet die zukünftige Existenzform. Sogar wenn jemand durch äußere Umstände an der Ausführung einer Tat gehindert wird – die Tatabsicht allein reicht aus, die entsprechende kammische Wirkung hervorzubringen. Ohne kammische Auswirkung ist nur das, was man frei von Begehren (lobha oder raga), Haß (dosa) und Verblendung (moha) tut.“[10. Schumann, Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, S. 81] Die Motivation, die zu einer Handlung führt, ist also bedeutender als das Resultat einer Handlung. Ohne die rechte Gesinnung bzw. das rechte Denken ist ein Austritt aus dem Geburtenzyklus nicht möglich.

Die Auffassung, dass die Tatabsicht wichtiger als die Tatfolge ist, hat eine große Bedeutung für die (früh-)buddhistische Ethik. Einen Dualismus von Gut und Böse

gibt es im Buddhismus nicht – der Mensch ist von Natur aus weder gut noch schlecht. Einzig die heilsamen oder unheilsamen Gedanken und Taten sind für den Buddhismus relevant. Sie allein bestimmen über gute oder schlechte karmische Wirkungen. Ein wie auch immer gearteter Sündenbegriff im Sinne westlicher Religionen existiert nicht. Die Abstinenz einer Instanz, die zur Einhaltung bestimmter Normen auffordert, bedeutet jedoch nicht, dass es im Buddhismus keine sittlich-moralischen Maximen bzw. ethischen Richtlinien gäbe. Es existieren sehr wohl sittliche Regeln, wovon die „Fünf Silas“ [11. Keine Lebewesen aus Absicht töten oder verletzen. 2. Kein Diebstahl. 3. Keine sexuellen Ausschweifungen. 4. Keine Lüge, Verleumdung, barsche oder unnütze Rede. 5. Keine Trübung des Bewusstseins durch berauschende Mittel.] am wichtigsten sind. Jedoch stellen diese fünf Maximen keine strikten Gebote dar, die es einzuhalten gilt. Diese sollen allein aus der Einsicht heraus befolgt werden, dass sie davor schützen, anderen und sich selbst Leid bzw. Schaden zuzufügen. Diese Maximen sind nichts anderes als handlungsbezogene Anweisungen im Sinne eines heilsamen Verhaltens, die unabdingbar für ein fruchtbares Zusammenleben sind. Doch zurück zum Begriff der Wiedergeburt: Diese bezieht sich nicht nur auf den Menschen. Denn nach buddhistischer Auffassung befinden sich alle Lebewesen in einem Kreislauf der Existenzen. So ist neben dem Menschen auch von Höllenwesen, Tieren, Geistern und Göttern (jedoch nicht verstanden als allmächtige Wesen) die Rede, die in den fünf Reichen der Wiedergeburt durch karmischen Einfluss bedingt herumwandern. Zwar gilt die Wiedergeburt als Mensch nicht als die „höchste Existenzform, [ist] aber nach buddhistischer Meinung die für die Erlösung günstigste. Höllenwesen, Tiere und Geister sind geistig zu stumpf, Götter in ihrer Glückseligkeit zu überheblich, die Notwendigkeit der Erlösung einzusehen.“ [12. Schumann, Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, S. 78.]

Diese Erlösung wiederum gilt als höchstes Heilsziel des Buddhismus. Erlangt man diese, so ist es einem gelungen, die Wiedergeburtenskette zu durchbrechen und ins sogenannte Nirwana einzutreten. Dieser Begriff steht für die Auslöschung aller an die Vorstellung eines festen Selbst bzw. Ich sowie das Dasein überhaupt fesselnden Faktoren (wie die Skandhas, die fünf Faktoren des geistig-leiblichen Daseins). Der Zustand des Nirwana selbst ist schwerlich in Worte zu fassen. Denn da mit der Erlösung die restlose Aufhebung der Daseinsgruppen, also der Grundlagen der Sinneseindrücke, einhergehen soll, bleibt die Frage offen, ob „etwas (nämlich ein ‚atta‘!) bleibt, nichts bleibt, etwas bleibt und nichts bleibt,

weder etwas bleibt noch nichts bleibt. Erklärungen sind dann nicht mehr möglich.“[13. Wachs, S. 187.] Buddha, der bestimmte Fragen nicht zuließ bzw. beantwortete, „um übermäßiges metaphysisches Spekulieren als Ersatz für eigenes praktisches Bemühen zu vermeiden“[14. Wachs, S. 186.], soll demnach auch nur spärlich auf das Nirwana eingegangen sein.

U.a. ist folgendes überliefert:

„Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo nicht Erde ist, nicht Wasser, nicht Feuer, nicht Luft, nicht die Stufe der Raumunendlichkeit, nicht die Stufe der Erkenntnisunendlichkeit, nicht die Stufe der Nichtirgendetwasheit, nicht die Stufe von weder Vorstellen noch Nichtvorstellen, nicht diese Welt noch jene Welt, beide Mond und Sonne. Das nenne ich [...] nicht Kommen noch Gehen noch Stehen noch Sterben noch Geburt. Ohne Grundlage, ohne Fortgang ohne Halt ist es. Das ist des Leidens Ende. [...] Schwer sieht man ein des Selbst Nichtsein, denn nicht sieht man die Wahrheit leicht. Es durchschauen den Durst Weise. Kein Etwas kennt der Sehende. [...] Für das, was an anderm haftet, gibt es Wanken. Für nicht Haftendes gibt es kein Wanken. Wo kein Wanken ist, ist Ruhe. Wo Ruhe ist, ist keine Lust. Wo keine Lust ist, ist kein Kommen und Gehen. Wo kein Kommen und Gehen ist, ist kein Sterben und keine Geburt. Wo kein Sterben und keine Geburt ist, ist kein Hienieden, kein Drüben, kein Dazwischen. Das ist des Leidens Ende.“[15. Oldenberg, Hermann: Reden des Buddha - Lehre, Verse, Erzählungen, mit einer Einf. hrsg. von Heinz Bechert, Freiburg im Breisgau 2000, S. 304-305.]

In obiger Passage kommt die Grundüberzeugung des (Früh-)Buddhismus zum Ausdruck, dass die leiblich-geistigen Faktoren des Daseins nicht das Selbst sind. Zusammenfassend heißt es im Pali-Kanon, dass das Ende von Gier, Hass und Verblendung als Nirwana, das als nicht bedingt gilt, bezeichnet wird. Hinsichtlich der (früh-)buddhistischen Anschauung rund um das Nirwana darf jedoch nicht unterschlagen werden, dass „manche meinten, es sei objektiv vorgegeben und der Befreite fände zu ihm Zugang. Diese Vorstellung ist freilich selten in den frühen Texten, eher im Abhidhamma-Teil des Pali-Kanon anzutreffen. Sie betrachtet das große Ziel, zu dem der Edle Achtfache Pfad hinführt, als eine Gegebenheit, die vor dem Befreien existiert. Dies führt jedoch zu einem Widerspruch, da sie es weiterhin als das Gegenteil alles Seienden charakterisiert. Sie bringt es in eine gefährliche Nähe zu der Vorstellung von einem idealen Ort, wie sie in anderen Religionen gängig ist.“[16. Wachs, S. 188.] Eine derartige Vorstellung impliziert,

dass es einen Eintritt in ein bereits bestehendes Nirwana gibt. Diese Ansicht ist jedoch falsch.

Wenn Buddha über das Nirwana aussagte „Ohne Grundlage, ohne Fortgang ohne Halt ist es“[17. Wachs, S. 189.], bedeutet dies nichts anderes, als dass das Nirwana nicht da ist, bevor ein Eintritt in dieses erfolgt. Vielmehr tritt das Nirwana ein! Darüber hinaus gibt es auch ein Nirwana, das zu Lebzeiten eintreten kann, wobei zwar die Leidenschaften restlos verloschen, die fünf Skandhas jedoch noch vorhanden sind. Denn aufgrund „des unheilsamen Karmas, das der Befreite in der Vergangenheit angesammelt hat und das jetzt zur Reife gelangt, kann er in diesem Zustand noch Schmerzen erfahren, aber er identifiziert sie nicht mehr als ‚mein‘, sondern betrachtet sie als ein unpersönliches, vorübergehende Phänomen. Außerdem sammelt er kein neues Karma, sei es heilsam oder unheilsam, an.“[18. Wachs, S. 188.] Etwas paradox mag es erscheinen, dass das Nirwana im Pali-Kanon, z. B. von Sariputta, einem der beiden Hauptschüler Buddhas, teilweise mit „Glück“ in Verbindung gebracht wird, womit wohl vor allem die Beruhigung aller zur leidhaften Wiedergeburt führenden Tatabsichten gemeint ist.

Die Auffassung von Sariputta, dass es zum Glück gehöre, dass es im Nirwana nichts Empfundenes mehr gäbe, ist wenig überzeugend, da es nicht dem Wesen von Glück entspricht, dass es etwas unpersönliches ist. Schließlich soll mit dem Eintritt ins Nirwana das höchste Ziel erreicht sein, die Aufhebung von Leiden und Vergänglichkeit, die vollkommene Erkenntnis vom anatta, dass es keinen permanenten Wesenskern, kein festes Selbst bzw. Ich gibt. Die Auffassung von Sariputta spricht jedoch nicht gegen die Ansicht, „daß alle positiven Charakteristika des Nirvana aus einem lyrischen Schwung heraus entstanden sind“[19. Wachs, S. 188.]. Schließlich wäre es nur allzu menschlich, wenn diejenigen, die Buddhas Lehre weitergaben, wie Mönche und Nonnen, auch eigene Emotionen und Ansichten haben einfließen lassen.

[Hier die komplette Liste der Quellen und Literatur für diesen Beitrag.](#)

Wachs, Marianne: Seele oder Nicht-Ich - Von der frühvedischen Auseinandersetzung mit Tod und Unsterblichkeit zur Nicht-Ich-Lehre des Theravāda-Buddhismus, Frankfurt a. M. 1998.