

**Zwischen Freiheit und Vorbestimmung:
Aspekte der frühbuddhistischen Karma-Theorie**

**Dr. Mudagamuwe Maithrimurthi
Universität Leipzig**

Zwischen Freiheit und Vorbestimmung: Aspekte der frühbuddhistischen Karma-Theorie¹

Mudagamuwe Maithirimurthi

I. Einführende Bemerkungen

Die Grundbedeutung des Wortes Karma ist nach M.M.Williams (Skt.: *karman*, n.) und nach dem Wörterbuch der Pali Text Society (Pali: *kamma*) "Tat" oder "Handlung". In der frühbuddhistischen, kanonischen Texten und Kommentaren der Theravāda-Schule hat der Karma-begriff zumeist entweder ethisch-moralische (*puñña*: positiv und *pāpa*: negativ) oder auch spirituelle (*kusala*: positiv und *akusala*: negativ) Konnotation und bezieht sich auf Handlungen, für die ein Individuum die Verantwortung trägt. Dieses Karma (im Sinne eines kollektiven Singulars als Summe der Handlungen eines Individuums) kann, entweder unmittelbar, d.h. in diesem Leben, Resultat bringen oder aber, und dies scheint die Regel zu sein, nach dem Tode in einer zukünftigen Existenz des Individuums. In den meisten indischen Religionen wird das Leben nach dem Tode in Form einer Reihe oder Kette von Wiedergeburten oder, wie dies häufig bezeichnet wird, in Form eines Kreislaufes des Saṃsāra, als Selbstverständlichkeit angenommen. Diese Wiedergeburtskette kann man jedoch aus eigener Kraft durchbrechen und dadurch zur endgültigen, absoluten Befreiung gelangen.

Nun werden nicht nur die Taten selbst als Karma bezeichnet, sondern auch ihre latente Kraft, welche zu einem späteren Zeitpunkt ihre Wirkung hervorbringt, und sogar die sich aus diesen Taten ergebende, unmittelbare oder mittelbare Frucht (*phala*) bzw. ihr Resultat (*vipāka*). Wenn in den buddhistischen Texten Karma in diesem Sinne, d.h. im Sinne einer unergründlichen Kraft benutzt wird, kommt dies unserem Begriff von "Schicksal" sehr nahe. Allerdings gibt es einen entscheidenden Unterschied: Karma wird keineswegs einer höheren Macht zugeschrieben, sondern immer als das Resultat eigener früherer Werke in den vorherigen Existenzen verstanden, ob man sich dieser nun bewusst ist oder nicht. In modernen buddhistischen Ländern wie Sri Lanka, Thailand, Myanmar etc. wird der Begriff „Karma“ zumeist mit einem leicht-negativen und fatalistisch anmutendem Unterton benutzt im Sinne von "schlechtem Karma" und es ist eine weitverbreitete Angewohnheit in diesen Ländern, jedes Missgeschick oder Unglück auf Karma, d.h. frühere Werke zurückzuführen. Daher habe ich mir die kanonischen Text-Stellen, wo die Begriffe Missgeschick (*āpadā*) oder Unglück (*upaghāta*) erwähnt werden, etwas näher angeschaut. Unter den angegebene Ursachen für die Missgeschicke taucht der Begriff Karma kein einziges Mal auf. Im Gegensatz zu der heutzutage häufig anzutreffenden Idee, dass vieles, was einem in diesem Leben passiert, dem schlechten Karma in der Vergangenheit zuzuschreiben ist, machen also die früheren Texte das Karma in weit geringerem Ausmaß verantwortlich.

Bisweilen wird der Begriff Karma aber auch im positiven Sinne benutzt, wenn einem z.B. völlig unerwartet und gleichsam „unverdient“ ein nicht unbeachtliches Glück zuteil wird.

¹ Vortragsmanuskript nur geringfügig überarbeitet. Eine vollständige und überarbeitete Fassung, so hoffe ich, wird zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht.

Dieser Kausalzusammenhang zwischen ethisch positiven bzw. negativen Taten und ihren Resultaten wird bei den heutigen Buddhisten im allgemeinen als eine natürliche Gesetzmäßigkeit verstanden (vergleichbar der Schwerkraft), nicht aber als Glaubensdogma. Ein in Sri Lanka bekannter und häufig zitierter Pälivers besagt: „Sowie man die Samen sät, so erntet man [später] ihre Früchte; ein Täter des Guten [erhält] das Gute und ein Übeltäter das Übel“. Es ist aber unwahrscheinlich, dass die Buddhisten diese Theorie der Karma-Wirksamkeit entwickelt hätten. Es ist vielmehr so, dass der Buddha selbst, bzw. die Verfasser der alten Lehrreden (*Sūtra*) dieses in Indien bereits vorhandene Konzept des Karma übernommen und im buddhistischen Sinne modifiziert hätten. Es scheint daher unumgänglich, einen Blick auf die vorbuddhistische Geschichte und Entwicklung des Karmabegriffes zu werfen. Die Brahmanen hatten ursprünglich, d.h. zu der frühvedischen Zeit (circa. 2000 v.Chr. – 800 v.Chr.) mit dem Begriff 'Karma' die ritualistischen Handlungen, die in den Veden vorgeschrieben sind, bezeichnet. Das „gute“ (bzw. „schlechte“) Karma ist die rituelle Handlung, die nach der Norm und Vorschrift korrekt (bzw. unkorrekt) durchgeführte Opferhandlung. Erst in den früheren Upaniṣaden finden sich Hinweise auf einen Karmabegriff der ethisch-moralische Konnotationen hat.

Es scheint hier auch interessant, die außerbuddhistische Geschichte und Entwicklung des Karmabegriffes kurz zu erwähnen. Ähnlich den Buddhisten, lehrten auch die Jainas einen Karmabegriff, der ethische Konnotation hat. Allerdings ist das Karma der Jainas quasi-materiell und fein-stofflich konzipiert. Aber der wirkliche Unterschied der beiden Karmabegriffe liegt darin, dass im Gegensatz zu der buddhistischen Karmalehre die Intention bzw. Motivation für eine Tat bei Jainas gar keine oder nur eine minimale Rolle spielt. Jegliche Handlung, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, mit vollem Bewusstsein oder unbewusst durchgeführt, produziert automatisch Karma. Die Buddhisten dagegen haben eher die psychologische Seite des Handelns betont und die Motivation hinter den Taten für wichtig und maßgebend gehalten. Aber nicht nur die Jainas und Buddhisten haben sich mit dem vedischen und upaniṣadischen Karmabegriff auseinandergesetzt, sondern auch andere zeitgenössische Religionsführer bzw. Glaubensrichtungen. So haben z.B. die Materialisten z.B. (Lokāyata, Cārvāka) und die sogenannten Ājīvakas den Handlungen (also dem Karma) jeglichen moralischen Wert und Heilsrelevanz abgesprochen.

Es ist mir nicht möglich, das Konzept der Karmatheorie im Buddhismus in dieser kurzen und begrenzten Zeit erschöpfend darzustellen. Dazu soll ihnen die Lektüre, die ich ihnen zu lesen empfohlen habe dienen. Ich möchte in meinem heutigen Vortrag nur einige mir wichtig erscheinende Aspekte des Karma hervorheben und diskutieren.

II Das Karma im buddhistischen Erlösungsweg

Es ist heute noch unter den Gelehrten sehr umstritten, ob die Karmatheorie von Anfang an eine wesentliche Rolle im buddhistischen Heilsweg gespielt hat oder nicht. Weder in der Beschreibung der zweiten Edlen Wahrheit ("Wahrheit vom Entstehen des Leides") wie sie sich z.B. in der ersten Predigt des Buddha in Saranath (Dhammacakkappavattanasutta: S V 420) findet, noch in der Lehre der zwölfgliedrigen kausalen Kette des bedingten Entstehens (Vin I 1) wird z.B. das Karma als Ursache der Wiedergeburt explizit erwähnt.

Warum nun ist der Karma-Mechanismus im Kontext der Vier Edlen Wahrheiten und im Kontext der Kausalkette vom bedingten Entstehen nicht erwähnt worden? Dies wird in

gewisser Weise verständlicher, wenn man bedenkt, dass in der ursprünglichen Lehre des Buddha das Karma die Wiedergeburt nicht verursacht, sondern sie nur modifiziert, d.h. Karma entscheidet nicht ob, sondern wo man wiedergeboren wird und wie die neue Existenz ausgerichtet werden soll. Demnach, wenn man „schlechtes“ Karma begangen hat, erlangt man eine ungünstige Existenz, im Falle des „guten“ Karma eine entsprechende günstige Existenz. Außerdem entscheidet das Karma die Rahmenbedingungen der neuen Existenz wie z.B. Lebensspanne, sozialen Status, Intelligenz, äußeres Aussehen und Reichtum. Allerdings ist nicht alles, was einem in diesem Leben an Glücklichem oder Leidvollen wiederfährt, dem alten Karma zuzuschreiben. Auf diesen Punkt komme ich jedoch später zurück. Karma ist also für die Begleitumstände, nicht aber für die Tatsache der Wiedergeburt verantwortlich. Nun haben aber sowohl die Vier Edlen Wahrheiten als auch die Kausalkette vom bedingten Entstehen eben zum Ziel zu erklären, aus welchem Grunde man im Samsāra immer wieder geboren wird und folglich dem Leiden unterworfen ist, und sind also in diesem Rahmen nicht an Karma interessiert.

Auch für Asketen, die auf der Suche nach der endgültigen Befreiung waren, war die Beschäftigung mit Handlungen, die zu Wiedergeburt im Himmel bzw. in der Hölle führen, keineswegs existentiell wichtig gewesen. Es sieht so aus, dass erst später, d.h. nach der Gründung des buddhistischen Ordens und nachdem Laienanhänger und -anhängerinnen als ein wesentlicher Bestandteil der Gemeinde etabliert waren, die Einführung der Karmalehre als Orientierungshilfe für ein moralisch-religiöses Leben eingeführt worden ist. Laienanhänger und -anhängerinnen sind nicht in der Lage, sich ebenso vollkommen und unmittelbar dem Erlösungsweg zu widmen wie dies Mönche und Nonnen können. Daher wurde es sehr schnell als unumgänglich empfunden, einen auch für die Laien nachvollziehbaren und praktizierbaren religiösen Weg zu zeigen. So wurden die Laien angehalten, sich zunächst unmittelbar den guten Taten widmen, die ihnen in diesem Leben wegen der gerechten und unangreifbaren Lebensführung einen Halt geben und eine zukünftige, günstige Wiedergeburt mit allen vorteilhaften Bedingungen verschaffen könnten, ohne jedoch das mittelbare Ziel des Nirvāna aus dem Auge zu verlieren. Die Hoffnung der Laienanhänger/innen war es also nicht aus dieser Existenz heraus direkt in das Nirvana einzugehen, sondern zunächst eine bessere Existenz anzustreben, die dem spirituellen Heilsweg förderlich ist, und zu einer späteren Zeit, in einer zukünftigen Existenz das Ziel des Nirvāna zu erlangen.

Dies erklärt auch einen auffallenden und nicht unbedeutenden Aspekt der frühbuddhistischen Karmatheorie: die Zukuntorientiertheit. Vereinfacht gesagt: der Frühe Buddhismus sagt nicht: „du bist jetzt krank, weil du zu einer früheren Zeit andere verletzt und gequält hast oder du bist jetzt arm, weil du in deinem früheren Leben anderen Sachen weggenommen hast“ etc., sondern: „wenn du jetzt die anderen verletzt und quälst, wirst du später krank und gebrechlich sein, wenn du anderen Sachen stiehlest, wirst du als Folge davon später als armer und elender wiedergeboren“. So ist die Karmatheorie im Buddhismus in meisten Fällen nicht als eine Welterklärung konzipiert — nur in Ausnahmefällen wird Karma ins Spiel gebracht als Erklärung für eine gegenwärtige, miserable (oder auch vorteilhafte) Situation — sondern als ein Ansporn und pädagogisches Mittel. Hier und jetzt, in der menschlichen Existenz, hat man eine außergewöhnliche, die beste Chance, seine eigene Zukunft positiv, sinnvoll, und nutzbringend zu gestalten, auch wenn man sich nicht so weit bringen kann oder will, schon im gegenwärtigen Leben das Heilsziel des Nirvāna zu erreichen. Mit der endgültigen Verwirk-

lichung dieses Heilszieles, entfällt dann schließlich auch die kausale Bedingtheit durch das Karma. Denn nur, solange man dieses Ziel noch nicht erreicht hat, muss man die Auswirkungen des Karma noch aushalten; mit der Verwirklichung des Nirvana, d.h. mit dem letzten Tode wird man dann vom „Kreislauf des Karma“ befreit.

Tilgung/Annullierung (**byantikaraṇa*) des Karma

Im Sāṅkhadhamūpamasutta (S IV 317) findet sich nun aber ein sonderbares Konzept, das hier nicht ausgelassen werden soll, nämlich die sogenannte Karmatilgung. Es heißt hier, dass für jemanden, der die vier Unbegrenzten (*apramāṇa/brahmavihāra*) übt, die "begrenzten Taten", dann bzw. dort (in der anderen Welt) nicht fortbestehen. Oder anders formuliert, die Unbegrenztheit bewirkt, dass alles begrenzte gewissermaßen unwirksam wird. Der Begriff Tilgung ist streng genommen irreführend, denn das alte Karma wird nicht annulliert, sondern einfach durch die überwältigende Unbegrenztheit der vier *brahmavihāras* unwirksam, was de facto auf eine Tilgung hinausläuft. Diese buddhistische Methode der Karmatilgung mittels meditativer Praxis ist möglicherweise als eine buddhistische Antwort auf Jainas-Praktiken konzipiert worden. Sie haben schon vorhin gehört, dass die Jainas bestrebt sind, altes Karma durch zum Teil recht extreme Askese (*tapas*) zum Schwinden zu bringen. Diese Idee, dass die Unbegrenzten altes Karma tilgen können, kommt im Kanon mehrmals vor und ist von großer Bedeutung, wenngleich sie nicht als "main stream" zu sehen ist. Leider erlaubt mir die Zeit nicht, ausführlicher auf die Problematik der Karmatilgung einzugehen.

III. Die Psychologisierung des Karma-Begriffes

Das Nibbedikasutta im Aṅguttaranikāya (A III 409), ist interessant und bedeutsam, denn hier wird erstmals die Psychologisierung des Karma explizit formuliert. Daher erscheint es mir sinnvoll, hier die Passage über das Karma in voller Länge zu zitieren: „Den Willen, ihr Mönche, bezeichne ich als das Wirken /die Tat (*kamma*), denn, nachdem man es gewollt hat, vollbringt man das Wirken in Werken, Worten und Gedanken. – Was aber ist die bedingte Entstehung des Wirkens? Durch den Sinneneindruck, ihr Mönche, ist die Entstehung des Wirkens bedingt. – Was aber ist die Verschiedenartigkeit des Wirkens? Es gibt ein Wirken, das in der Hölle reift; es gibt ein Wirken, das im Tierschoße reift; Es gibt ein Wirken, das im Gespensterreich reift; es gibt ein Wirken, das in der Menschenwelt reift; es gibt ein Wirken, das in der Götterwelt reift. Das, ihr Mönche, nennt man die Verschiedenartigkeit des Wirkens. – Was aber ist das Ergebnis des Wirkens? Dreierlei, sage ich, ihr Mönche, ist das Ergebnis des Wirkens; es hat ein Ergebnis entweder in diesem Leben oder im nächsten oder in einem späteren. Das, ihr Mönche, nennt man das Ergebnis des Wirkens. – Was aber ist das Aufhebung des Wirkens? Die Aufhebung des Sinneneindrucks ist die Aufhebung des Wirkens. –Dieser edle achtfache Pfad ist der zur Aufhebung des Wirkens führende Weg, nämlich: Rechte Erkenntnis usw.“

Der einleitende Satz dieser insgesamt sehr abhidharmisch-scholastisch anmutenden Passage enthält die Aussage: "Den Willen, ihr Mönche, bezeichne ich als das Wirken (*kamma*), ... (*cetanāhaṃ bhikkhave kammaṃ ...*)". Obwohl dies so nur an dieser einen Textstelle im Kanon formuliert ist, ist es dennoch eine der am häufigsten zitierten Aussagen, die sowohl in der Kommentarliteratur als auch in der Sekundärliteratur unproportionale Popularität genießt.

Damit, und mit der o.g. Auslegung des Karma als der Wille / Intention, ist die buddhistische Psychologisierung, die für die spätere Zeit besonders für die Kommentar-Tradition richtungweisend und maßgebend geworden ist, vollzogen. Mit der Psychologisierung des Karma-begriffes fand aber auch eine gewisse Einschränkung der Bedeutung statt, d.h. dass jetzt die Tat, i.e. Karma vor allem als „Tatabsicht (*cetanā*) [gesehen wird], nicht so sehr in der daraus folgenden sprachlichen oder körperlichen Handlungen.“.

Dies wird noch deutlicher, wenn man die folgende Formel, die der Definition einer ethisch moralisch qualifizierten Handlung dient, betrachtet:

„Ein Mönch ... zielt/wirkt(sinnt) nicht zu jener Zeit auf seinen eigenen Schaden hin, zielt / wirkt nicht auf anderen Schaden hin, zielt/wirkt nicht nach beiderseitigen Schaden hin, erfährt zu der Zeit nur die Empfindung des Nichtschädigen[wollen]s.“ (M I 90: *neva tasmim samaye attabyābādhāyapi ceteti, na parabyābādhāyapi ceteti, na ubhayabyābādhāyapi ceteti; abyābajjhaṃyeva tasmim samaye vedanaṃ vedeti*) Hier wird eine ethisch oder moralisch qualifizierte Handlung definiert und dadurch in gewisser Weise eine Art Kriterium für die gute, richtige ethisch-moralisch korrekte Handlungsweise geschaffen. Die von mir untersuchten Vorkommen dieser Formel in verschiedenen Kontexten enthalten das Verb *ceteti* (einmal mit *cetemi*), das ich mit „hinzielen“ oder „hinwirken auf“ übersetzt habe, oder das Verb *samvattati* („führen zu“). Es ist eher unwahrscheinlich, dass der reine mentale Akt genug ist, eine Handlung als eine vollbrachte / zu Ende geführte Handlung anzuerkennen. Der Text ist hier nicht explizit und soweit ich sehe ist die Frage der „mentalen Handlungen“ im Pāli-Kanon nirgends gestellt oder diskutiert worden. Nachdem die Psychologisierung des Karma-begriffes im Sinne von „Tatabsicht“ einmal erfolgt war, stand nun weiteren psychologischen Interpretationen nichts mehr im Wege. Dieser neue, psychologische Karmabegriff rückte nun in die Nähe anderer, ähnlicher psychologischer Konzepte, mit denen er z.T. sogar identifiziert und gleichgesetzt wurde.

Ein gutes Beispiel für diesen Prozess ist die Formel des Entstehen in Abhängigkeit, die ja vornehmlich eine Analyse des Wiedergeburtprozesses ist. Wie ich schon oben erwähnt habe, ist der Begriff des Karma dort nicht erwähnt, weil Karma erst einmal nicht als Ursache/Bedingung für die Wiedergeburt angesehen wird. Der „neue, psychologisierte Karmabegriff“ dagegen hat, wenngleich nicht unter dem Namen Karma aber als Konzept, gleich an zwei Stellen in die Interpretation der Formel Eingang gefunden: im Kontext der Begriffe „*samskāra*“ und „*bhava*“. Die *samskāras* bedeuten ursprünglich „der Drang/Impuls/ Wille nach Sinnesgenüssen und Wiedergeburt, besonders auf bestimmte Wiedergeburt zielende Wunschvorstellungen“. Der Zusammenhang mit Karma im Sinne von „Tatabsichten“ ist also ohne Probleme nachzuvollziehen. Schwieriger nachzuvollziehen ist der Zusammenhang mit dem zweiten Begriff, „*bhava*“ (Werden), und es wirkt etwas gezwungen, wenn nun von den Kommentatoren „*bhava*“ mit „*kammabhava*“ (dem karmischen Werdeprozess) und „*upapatti-bhava*“ (dem durch Karma bewirkten Wiedergeburt- oder Entstehungsprozess) erklärt wird. Einige Buddhismusforscher, wie z.B. Johannes Bronkhorst, gehen davon aus, dass diese Interpretation der Formel des Entstehen in Abhängigkeit nicht eine spätere Entwicklung repräsentiert, sondern im Rahmen einer allgemeinen Psychologisierung und Neudeutung von Begriffen im frühen Buddhismus zu sehen ist, die letztendlich auf den Buddha selbst zurückgeht. Daraus schließt Bronkhorst dann, dass das Karma im Rahmen der buddhistischen Soteriologie von Anfang an eine sehr wesentliche Rolle gespielt hat.

Und schließlich möchte ich noch auf eine Gruppe von Lehrreden (D II 231; M I 390; A II 230-236) eingehen, in denen Karma in verschiedene Kategorien eingeteilt wird: „schwarzes Karma“ (*kaṇha*), „weißes Karma“ (*sukka*), „schwarz-weißes Karma“ (*kaṇhasukka*) und „weder-schwarz-noch-weißes Karma“ (*akaṇha-asukka*). Diese Kategorien erinnern an das materiell oder fein-stofflich gedacht Karma der Jainas, das bei jeder Handlung, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, in die Seele hineinfließt und an ihr haftet wie Schmutz. In diesen Sutren heißt es weiter, dass die ersten drei Kategorien, die weißen, die schwarzen und die schwarz-weißen Taten für die jeweilige Wiedergeburt verantwortlich sind. Aber die letzte Gruppe, nämlich die weder guten noch schlechten (weder weiß noch schwarzen) Taten sind so konzipiert, dass sie das gewöhnliche Karma zunichte machen, und diejenigen, die solche Taten vollbringen, zum Heil führen. Dieses Karma wird nun ganz in dem Sinne der buddhistischen Heilslehre definiert als "Intention / Absicht (*cetanā*) gewöhnliches Karma aufzugeben". Denn es heißt in diesem Sutra: „Was aber, ihr Mönche, ist die weder weiße noch schwarze Tat, die weder weiße noch schwarze Frucht bringt und zu dem Erlöschen der Tat führt? Es ist jene Absicht, die zum Erlöschen derjenigen Tat führt, die schwarz ist und schwarze Früchte bringt; jene Absicht, die zum Erlöschen derjenigen Tat führt, die weiß ist und weiße Früchte bringt; jene Absicht, die zum Erlöschen derjenigen Tat führt, die teils weiß, teils schwarz ist und teils weiße und teils schwarze Früchte bringt; Das, ihr Mönche, nennt man die weder weiße, noch schwarze Tat, die weder weiße, noch schwarze Früchte bringt und zum Erlöschen der Tat führt.“ Dass dieses Karmakonzept heilsrelevante Bedeutung hat, wird auch durch andere Texte bestätigt, die erklären, dass man letztendlich beides, d.h. schlechtes Karma (*pāpa*) und gutes/verdienstvolles Karma (*puñña*) aufgeben soll. Interessanterweise wird hier sogar an der Farbsymbolik festgehalten, wenn jemand, der Karma überwunden hat beschrieben wird als "einer, der 'schwarz' und 'weiß' überwunden hat". Schmitzhaus sieht hierin "ein Bemühen, eine spezifisch buddhistische Lehre von Bindung [an] und Befreiung [vom Saṃsāra] zu entwickeln, die das Konzept des Karma zum Mittelpunkt hat". Dieser Versuch die Karmalehre in den Mittelpunkt der Soteriologie zu stellen ist möglicherweise—und Ähnlichkeiten in der Terminologie sprechen für diese Theorie—auf den zunehmenden Einfluss der Jaina-Lehre zurückzuführen, mit deren Anhängern der Buddha im ständigen Dialog war. Die zahlreichen Berührungspunkte von frühem Buddhismus und Jainismus haben sowohl Bronkhorst als auch Vetter, um nur zwei Autoren zu nennen, bereits in ihren verschiedenen Schriften aufgezeigt.

Lassen sie mich das bisher gesagte kurz zusammenfassen: In den von mir untersuchten Lehrreden laufen zwei Stränge parallel. Der eine Strang ist die Erlösungslehre, für die das Karma weitgehend irrelevant ist. Die spirituelle Entwicklung steht hierbei im Vordergrund und Karma ist nur insofern relevant als eine gewisse sittliche Reinheit für den Erlösungsweg erforderlich ist. In anderen Worten, solange ein Asket oder Mönch nicht aktuell etwas schlechtes tun, das unvereinbar mit dieser sittlichen Reinheit ist, kommt die Frage des Karma gar nicht auf.

Der zweite Strang ist die Laienreligiosität für die die Wiedergeburtstheorie, und somit auch das Konzept des Karma und der Entschluss im Todesmoment, auf den ich noch zu sprechen kommen werde, relevant ist. Erst sekundär ist eine Wiedergeburt in bestimmten, vor allem versenkungsanalogen Himmelswelten auch für Mönche erstrebenswert geworden. Man kann vermuten, dass zu Lebzeiten des Buddha die Mönche im wesentlichen um das Nirvāṇa, den

Arhat-Status, bemüht gewesen sein dürften. Aber im Laufe der Zeit trat Nirvāṇa auch bei den Mönchen als direktes Ziel in den Hintergrund und mittelfristig wurde als Ziel eine günstige Wiedergeburt, besonders in den „Versenkungshimmeln“ angestrebt.

IV. Besonderheiten und Beschränkungen des Karma-Mechanismus

Sterbemoment

Aus der Tatsache, dass Karma im Laufe der Zeit eine mehr und mehr zentrale Position einnahm, darf man jedoch nicht schließen, dass alle anderen Konzepte und Vorstellungen betreffend des Wiedergeburtmechanismus restlos eliminiert wurden. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Nebeneinander verschiedener Vorstellungen, die bisweilen als widersprüchlich oder sogar sich gegenseitig ausschließend erscheinen, ist die Rolle des Karma für die Wiedergeburt auf der einen Seite und die Rolle des Sterbemomentes auf der anderen Seite. Neben der Vorstellung, dass Wiedergeburt in einer bestimmten Existenz das Resultat der guten bzw. schlechten Taten ist, bestand eine andere Idee weiter, die dem Wunsch/Vorsatz oder dem letzten Gedanken/Affekt des Sterbenden besondere Bedeutung zumisst bei der Bestimmung der unmittelbaren Wiedergeburt. Für letzteres, d.h. das Bedeutung des Sterbemomentes für die Wiedergeburt, gibt auch spätvedische Vorläufer. Das Chāndogya-Upaniṣad spricht von dem *kāma* (Wunsch), das dem Sterbenden die entsprechende, von ihm gewollte Welt nach dem Tode ermöglicht.

Dieselbe Idee findet sich auch im Kanon, wenn zum Beispiel das Saṅkhārapattisutta (M III 99) lehrt, dass ein Mönch, der mit (gläubigem) Vertrauen, Sittlichkeit, Gelehrsamkeit, Freigebigkeit und Weisheit versehen ist, in jeder beliebigen Existenzform wiedergeboren werden kann—sei es als vermögender Adliger auf der Erde, oder als einer der Götter in den verschiedenen Himmelwelten—wenn er den auf die entsprechende Existenz gerichteten Wunsch/Vorsatz (*saṅkhāra*) ständig kultiviert (*vihāra*). Auch wenn man argumentieren könnte, dass sein Vorhaben durch gutes Karma unterstützt sein musste—die im Sutra genannten guten Eigenschaften des Mönches scheinen dies anzudeuten—ist doch der entscheidende Punkt für den Erfolg der feste Vorsatz, der vom Mönch entwickelt und gepflegt wird. Auch das Mahākammavibhaṅgasutta (M III 207) in Majjhimanikāya gibt dem letzten Gedanke/Affekt des Sterbenden besondere Bedeutung als für die unmittelbare Wiedergeburt verantwortlich. Dort heißt es, dass nicht alle Leute, die gutes bzw. schlechtes Karma begehen, notwendigerweise unmittelbar nach ihrem Tode in der Himmelwelt oder einer schlechten Existenz wiedergeboren werden. Sie erhalten die Früchte ihrer Taten entweder sofort in diesem Leben oder auch erst in dem nächsten oder in einem späteren Leben. So kommt es, dass selbst jemand, der sein ganzes Leben lang vieles Gutes vollbracht hat, in der Hölle wiedergeboren werden kann, wenn er im Sterbemoment von der Erinnerung an eine frühere schlechte Tat oder von einer falschen Ansicht ergriffen wird. Und umgekehrt: selbst jemand, der sein ganzes Leben lang vieles Schlechtes vollbracht hat, kann eine gute Existenz erringen, wenn er im Sterbemoment von der Erinnerung an eine frühere verdienstvolle Tat oder von einer richtigen Ansicht ergriffen wird. In diesen Fällen scheint Karma verdrängt zu werden von der Kraft des Willens im Sterbemoment, und Fälle von "untypischer Wiedergeburt" stellen guten Stoff für erbauliche oder warnende Geschichten dar. Man darf jedoch nicht aus dem Auge verlieren, dass diese "untypischen Wiedergeburten" bisweilen sehr kurzlebig sind und dann letztendlich doch Karma wieder das letzte Wort hat. Und

schließlich sei noch erwähnt, dass die Beschreibung des Todesvorganges im Abhidharma beide Stränge zu vereinen sucht, indem es heißt, dass die Qualität der nächsten Wiedergeburt davon abhängt, welches Karma im Todesmoment ins Bewusstsein tritt und Resultat zeigt.

Hier wird Karma in der Todesstunde in vier Kategorien eingeteilt: *garuka* (schweres Karma, das Vorrang vor allen anderen hat), *bahula-āciṇṇa* (habituelles Karma), *āsanna* (nahes Karma, d.h. Karma, das in unmittelbarer Nähe des Todes auftritt) und *kaṭattā* (Karma, das begangen ist zu irgendeinem Zeitpunkt). Hier wird also dem habituellen Karma Vorrang vor dem todesnahen Karma gegeben, oder in anderen Worten, wie man gelebt hat, so stirbt man und wird man wiedergeboren. Interessanterweise herrscht hier aber keine Einigkeit über die Reihenfolge dieser beiden mittleren Glieder, denn Abhidhammatthasamgaha (24) gibt dem Karma, das im Sterbemoment erinnert wird und ins Bewusstsein tritt (oder auch bewusst gewählt und "gewollt" wird) Vorrang vor dem habituellen Karma, was nun Tür und Tor öffnet für eine Fülle von Möglichkeiten und Geschichten.

V. Determinismus oder Handlungsfreiheit?

Determinismus

Es wird in den frühen Lehrreden sehr selten explizit thematisiert, wie weit die Menschen in ihrem Denken und Handeln frei entscheiden können. Es wird dort das frühere Karma lediglich als eine mögliche Ursache unter vielen für schlechte bzw. gute Erfahrungen im Leben wie Krankheiten und etc. oder angenehme bzw. unangenehme Gefühle postuliert. Im Gegenteil wird die Ansicht, dass man alles, was man in diesem Leben erlebt, dem früheren Taten zuzuschreiben hat, entschieden zurückgewiesen. So wird im Tithāyatanādisutta im Aṅguttaranikāya (A I 173) der Determinismus anderer Glaubensrichtungen, dass alle Empfindungen angenehmer, unangenehmer oder neutraler Art, die man hier und jetzt erlebt, bedingt seien durch: 1. die Taten der früheren Leben, 2. die Prädestination Gottes, und 3. den reinen Zufall, zurückgewiesen. Es heißt, dass alle diese Ansichten zur Untätigkeit führten und dass es denjenigen, die an einen dieser drei Punkte glauben sollten, an Willensantrieb (*chanda*) und Tatkraft (*vāyāma*) fehle, das Richtige/Gute zu tun oder das Falsche /Schlechte zu lassen. Wenn irgendeine dieser Ansichten zutreffend wäre, so hieße das, dass die Wesen keinen freien Willen und Handlungsfreiheit hätten. Jeder Mörder, Dieb, Ehebrecher, Lügner etc. wäre dann nur aufgrund früherer Taten oder durch die Prädestination Gottes oder durch den Zufall, das geworden, was er eben ist. Damit ist die Eigenverantwortlichkeit des Menschen aufgehoben. In diesen Textstellen wird also radikaler/konsequenter Determinismus zurückgewiesen.

Allerdings gibt es auch kanonische Textstellen, wenn auch nur sehr wenige, die Determinismus als Prämisse haben. So wird im Cūlakammavibhaṅgasutta im Majjhimanikāya erklärt, dass die Lebewesen, im Einklang mit ihren früheren Taten, sich bessere oder schlechtere Lebensbedingungen erwerben. Im Vordergrund steht aber durchgehend, dass man jetzt sofort anfangen muss, die zukünftige Existenz positiv zu gestalten: und zwar nicht nur nach dem Tode, sondern möglicherweise schon in diesem Leben, obgleich die Texte hier nicht sehr explizit sind. Anders formuliert, wird hier Determinismus im Hinblick auf die noch zu gestaltende Zukunft vorgegeben, also als Ansporn zur Veränderung. Ein Beispiel dafür ist die Lehrrede das Bālaṇḍitasutta im Majjhimanikāya, wo betont wird, wie wichtig es ist, jetzt klug zu handeln, damit man die eigene Zukunft positiv gestalten kann. Karma als Erklärung

für eine gegenwärtige, missliche Lage wird im Kanon selten benutzt. Dies findet sich erst später in der Kommentarliteratur wie zum Beispiel im Petavatthu und Petavatthukommentar.

Wohlgemerkt wird im alten Buddhismus die extreme Haltung, dass man alles, was man sich vornimmt, allein aus eigener Tatkraft selbst einrichten könnte (*sayamkāravāda/sayamkāvāda*) genauso zurückgewiesen wie die reine Zufallslehre (*adhiccasamuppannavāda*), nach der alles inklusive der Erleuchtung bloß zufällig, ohne jeglichen Grund spontan stattfindet. Noch weniger glauben die Buddhisten an pure Vorbestimmung (*niyatīvāda*), sei sie auch ausschließlich die Frucht und Resultat der eigenen Taten in früheren Wiedergeburten (*pubbekatahetuvāda*). Unter bestimmten günstigen Bedingungen könnte der Mensch möglicherweise seine Glückseligkeit selbst durch seinen festen Willen und Bemühungen erschaffen. Die Buddhisten nennen dieses Prinzip als das „Entstehen in der kausalen Abhängigkeit“ (*pratītya-samutpāda/paṭiccasamuppāda*).

Willensfreiheit

So wird auch generell im Kanon die Freiheit des Willens und Handelns als selbstverständlich vorausgesetzt. Jetzt möchte ich einige kanonische Textpassagen zitieren, die die buddhistische Position der Entscheidungsfreiheit und Eigenverantwortung zu illustrieren. Im Devadahasutta (M II 214:) wird der Erlösungsweg der Jainas, der darauf basiert, dass sowohl alles alte Karma zum Schwinden gebracht werden muss als auch das gesamte neue Karma verhindert werden muss, in Frage gestellt. Die Lehre der Jainas, wie sie hier dargestellt ist, wird u.a. auf drei Ebenen kritisiert: 1. existentialistisch, d.h. frühere Existenzen sind keine empirisch nachprüfbare Tatsache, 2. quantitativ, d.h. es ist nicht nachprüfbar, wie viel schlechtes Karma schon geschwunden ist, und 3. qualitativ, d.h. was ist eigentlich als *kusala* oder *akusala* definiert? Am Ende der Diskussion mit dem Jaina-Anhänger stellt der Buddha provozierend fest, dass, wenn es stimmte, dass, alles, was man empfindet das Resultat der früheren Taten gewesen sein sollte, der Tathāgata, d.h. der Buddha selbst in seinen früheren Leben viele gute Taten ausgeübt haben müsse, da er jetzt makelloso Glück empfinde. In derselben Weise argumentiert er weiter, dass der Tathāgata die Schöpfung eines guten Schöpfer-Gottes sei müsse, oder das Produkt eines guten Zufalls sei, weil er jetzt makelloso Glück empfinde. Die Essenz dieser Lehrreden ist für mich, vereinfacht gesagt: man muss sich bemühen in jeder aktuellen Situation entschieden und energisch zu handeln, selbst wenn dies zunächst zu Unannehmlichkeiten führt. Hat man den buddhistischen Heilsweg einmal betreten, wird dies immer mit Glück verbunden sein, welches mit der formelhaften Definition beschrieben wird, als Glück "das nicht sinnlich ist und an dem man dennoch nicht übermäßig hängen soll". Das Endresultat dieses Heilsweges ist ein Zustand des wünschlosen, untangierten Gleichmutes. Die meines Erachtens typische buddhistische Tendenz, die Bedeutung von Willen bzw. Wollen und Tatkraft zur Verbesserung eigener Persönlichkeit und Handlungsweisen zu betonen, war ja besonders klar formuliert im Saṅkhadhamasutta des Saṃyuttanikāya (S IV 319). Hier ist der Blick vollkommen auf die Gegenwart und auf die Zukunft gerichtet denn es wird erwartet, dass eigene Fehler eingesehen und in der Zukunft vermieden werde; Reue wegen der eigenen schlechten Taten in der Vergangenheit ist zwecklos und soll nicht kultiviert werden.

VI. Buddhismus ohne Karma?

Für die Skeptiker unter ihnen, die immer noch zweifeln, ob es Jenseits und die Regel des Karma überhaupt gibt, möchte ich zum Abschluss meines Vortrages noch aus drei Lehrreden zitieren.

Im Apannakasutta des Majjhimanikāya (M I 403) wird ausführlich erklärt, warum man nur Vorteile hat, wenn man an Karma und Jenseits glaubt, ob diese nun real existieren oder nicht: „In diesem Falle, o Hausherrn! Überlegt sich ein kluger verständlicher Mensch wie folgt: ‚wenn es keine andere Welt gibt, wird dieser gute/liebe Mensch sich beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, gerade noch retten und in Sicherheit bringen. Wenn es aber eine andere Welt gibt, wird er beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, ins Unglück, in eine ungünstige Existenz, in den Abgrund, in die Hölle stürzen‘. Nun, ob die Worte dieser guten Asketen und Brahmanen der Wahrheit entsprechen oder nicht, lass mich annehmen, es gibt keine andere Welt, dann wird dieser gute Mensch doch noch in diesem Leben von weisen/Verständigen getadelt als eine unmoralische Person, die falsche Ansichten hegt und pflegt und ein Nihilist. Aber wenn es andererseits eine andere Welt gibt, dann hat dieser gute Mensch zweimal, in allen beiden Fällen Pech gehabt, nämlich er wird getadelt von den Weisen schon in diesem Leben und er stürzt sich beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode ins Unglück, in eine ungünstige Existenz, in den Abgrund, in die Hölle.“ Dieselbe Aussage wird später noch einmal positiv ausgedrückt.

Aber auch für die ganz hartnäckigen, die ganz und gar nicht an Karma glauben wollen ist das nicht das letzte Wort, denn in A I 192 (Kālāmasutta) wird erklärt, warum jemand, der einen moralischen Lebenswandel führt (ob er nun an das Jenseits glaubt oder nicht), in jedem Falle gewinnt, denn er kann sich der folgenden vier "Zuversichtlichkeiten" gewiss sein:

„'Gibt es eine andere Welt und gibt es eine Frucht, ein Ergebnis guter und schlechter Taten, so ist es möglich, dass ich beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, in glücklichen Existenzen erscheine, in himmlischer Welt' — dieser ersten Zuversicht ist er gewiss.

'Gibt es keine andere Welt und gibt es keine Frucht, kein Ergebnis guter und schlechter Taten, so lebe ich eben hier in dieser Welt ein leidloses, glückliches Leben, frei von Hass und Übelwollen. — dieser zweiten Zuversicht ist er gewiss.

‚Wenn nun einem Übeltäter Übles widerfährt, ich aber gegen niemanden Übles im Sinne habe, wie kann da wohl mir, der ich nichts Übles tue, Unheil widerfahren?' — dieser dritten Zuversicht ist er gewiss.

‚Wenn aber einem Übeltäter nichts Übles widerfährt, so weiß ich mich hier eben beiderseits rein' — dieser vierten Zuversicht ist er gewiss.“

VI. Abschließende Bemerkungen

Da nun alle Zweifel beseitigt sind, möchte ich noch einmal kurz zusammenfassen, was heute über Karma im frühen Buddhismus gesagt worden ist.

Nach einer allgemein gefassten Einleitung (I) zu ursprünglichen Bedeutung des Begriffes Karma, hatte ich erklärt, wie im Laufe der Zeit und mit zunehmender Orientierung zur Laienreligiosität, der frühe Buddhismus die Karmatheorie in den Erlösungsweg (II) inkorporierte. Als nächstes wurde die Psychologisierung des Karma (III), welche im frühen Buddhismus erfolgte und die vor allem im Kontext des Pratītyasamutpāda von großer Bedeutung ist, diskutiert. Dies führte nun zum eigentlichen Thema dieses Vortrages, der Frage wo im Spann-

Aspekte der frühbuddhistischen Karma-Theorie

ungsfeld von Handlungsfreiheit und Vorbestimmung (V) sich der frühe Buddhismus bewegte. Auch in diesem Aspekt scheint der jainistische Einfluss nicht unbeachtlich gewesen zu sein. Und schließlich relativierten die zuletzt zitierten, an Zweifler gerichteten Lehrreden (VI) die Bedeutung der Rolle des Karma für den Erlösungsweg erheblich. Hier zeigt sich meines Erachtens die Weltanschauung des frühen Buddhismus und seine Haltung gegenüber der Karmalehre am besten.