

BHIKKHU SUJATO

**Wiedergeburt und Zwischenzustand im
frühen Buddhismus**

(Übersetzt von Andreas Hubig)

Veröffentlicht in

Form ist Leere – Leere Form

Buddhistische Themen und Lehrbegriffe Band 9

Buddhistischer Studienverlag Berlin

www.buddhistischer-studienverlag.de

Inhalt

Vorwort der Herausgeberin	7
Bhikkhu Sujato Wiedergeburt und Zwischenzustand im frühen Buddhismus	29
Alfred Weil Einfach nur Licht aus? Der Tod und was danach kommt	51
Hans Wolfgang Schumann Hatte der Buddha Lehrvorgänger?	82
Roland Berthold Weder derselbe, noch ein anderer – Die Lehre von der Wiedergeburt im Suttapiṭaka des Pāli-Kanons	88
Yudo J. Seggelke Das Karma – Ursache und Wirkung im Zen-Buddhismus bei Meister Dōgen	116
Roland Berthold Die eigene und die andere Kraft. Die Bedeutung des Karma in der Schule des Lauteren Landes	148
Sylvia Wetzel Wiedergeburt: Fluch, Segen oder frommer Glaube?	169
Dagyab Kyabgön Rinpoche Sterben und Neubeginn. Buddhistische Praxis an der Lebensgrenze	181
Marianne Wachs Eine Fahrt auf der Achterbahn: Die Rezeption des Tibetischen Totenbuches im Westen	191
Peter Gäng Gestorben als Mensch – Als Buddha wiedergeboren Wiedergeburt in der Meditation des tantrischen Buddhismus	217

BHIKKHU SUJATO

Wiedergeburt und Zwischenzustand im
frühen Buddhismus¹

(Übersetzt von Andreas Hubig)

Einleitung

Ich wurde gebeten, über die Vorstellung von der Wiedergeburt aus der Perspektive des frühen Buddhismus zu sprechen und insbesondere darüber, wie man sie zu der bereits thematisierten empirischen Forschung in Bezug setzen kann bzw. nicht kann. Um auf dieses Thema einzugehen, ist es zunächst notwendig, den Umfang dessen zu betrachten, was wir „früher Buddhismus“ nennen. Dann müssen wir einen Blick auf einige der allgemein üblichen Arten werfen, wie die Wiedergeburt im frühen Buddhismus behandelt wird. Danach wird es uns möglich sein, die Texte heranzuziehen, die die Realität des „Zwischenzustandes“ untermauern können. In der Schlussbemerkung werde ich das zusammenfassen, was meiner Ansicht nach einige der wichtigeren Charakteristika zu sein scheinen, die diesen Artikel

¹ Diese Arbeit wurde 2008 für die *Closer-to-Reality*-Konferenz (C2RC) in Kuala Lumpur angefertigt. Sie gründet sich hauptsächlich auf die Forschung und Übersetzungen von Piya Tan, insbesondere auf seinen Artikel „Is Rebirth Immediate? A study of canonical sources“ (siehe hierzu <http://dharmafarer.googlepages.com>). Für den Majjhima Nikāya beziehe ich mich auf Bhikkhu Anālayo's *A Comparative Study of the Majjhima Nikāya* (erscheint demnächst).

mit einer „wissenschaftlichen“ Orientierung in Einklang bringen können.

Der frühe Buddhismus

Allein durch den Hinweis, dass es so etwas wie den „frühen Buddhismus“ gibt, aber auch dadurch, dass er von den akzeptierten Lehren der buddhistischen Schulen in wichtigen Dingen abweicht, begeben wir uns in ein schwieriges politisches Gewässer. Natürlich glauben alle Schulen des Buddhismus, dass ihre Lehren in irgendeiner Art und Weise vom historischen Buddha abstammen - und irgendwie haben sie alle recht. Zweifelsohne können wir eine tiefe Kontinuität bei den buddhistischen Schulen beobachten, so dass sie alle rechtmäßig als Erben der Lehren des Buddha betrachtet werden können. Doch gleichzeitig wäre es eigenartig, wenn nicht sogar beispiellos, wenn sich einige Dinge in der 2500 Jahre alten Geschichte des Buddhismus nicht verändert hätten. Zu verkünden, dass der Buddhismus sich nie verändert, ist im Übrigen absolut unbuddhistisch!

Die früheste Periode des Buddhismus war einheitlich, ohne klar definierte separate Schulen. Diese Periode reichte im Großen und Ganzen bis zur Zeit Aśokas, also ungefähr 200 Jahre nach dem Parinibbāna des Buddha.² Die frühbuddhistische Gemeinschaft hat sich nach und nach in die verschiedenen „Schulen“, die traditionell mit der Zahl 18 angegeben werden, aufgeteilt. Die Schule, die wir als „Theravāda“ kennen, war eine dieser 18 Schulen, während die als „Mahāyāna“ bekannte Schule später entstanden ist. Alle uns heute vorliegenden Texte wurden in ihrer gegenwärtigen Form von den Schulen herausgegeben, die die gemeinsame Masse an textlichem Material

² Das exakte Datum der ersten Ordensspaltung ist umstritten. Die meisten Gelehrten datieren sie zwischen dem Zweiten Konzil und der Zeit Aśokas, während ich mich in meinem Buch *Sects & Sectarianism* dafür ausspreche, dass die erste Ordensspaltung erst nach Aśokas Zeit erfolgt sein muss.

verwenden, das durch die frühbuddhistische Gemeinschaft überliefert wurde. Das frühe Material ist hauptsächlich in den Suttas zu finden, die in den vier oder fünf Āgamas bzw. Nikāyas versammelt sind, auf die ich mich als die Āgama-Suttas beziehen werde.³ Die Vinayas enthalten viel gemeinsames Material (z. B. den *pāṭimokkha*), aber auch zahlreiche spätere Hinzufügungen. Die Abhidhammas sind spätere Zusammenstellungen. Jeder ernsthafte Versuch, den frühen Buddhismus zu untersuchen, muss daher primär auf Grundlage der Āgama-Suttas erfolgen.

Indem wir die Quellen aus dem Pāli, dem Chinesischen und anderen Sprachen vergleichen, hoffen wir, einen Blick in die Zeit werfen zu können, bevor sich die Schulen in separate Lager aufsplitteten. Von einem streng wissenschaftlichen Standpunkt aus ist es das Höchste, was wir uns erhoffen können. Wir wären aber unaufrichtig, wenn wir nicht zugeben würden, dass der wirkliche Zweck dieser Übung darin besteht, nicht das zu offenbaren, was die frühe buddhistische Gemeinschaft dachte, sondern was der Buddha selbst gedacht hatte. Wie nahe wir der Sache kommen werden, wird wahrscheinlich immer eine Angelegenheit des Glaubens bleiben.

³ Dies betrifft die fünf Nikāyas der Pali-Sammlungen; die vier Āgamas und verschiedene Texte im chinesischen Kanon, sowie verschiedene Sanskrit- und in anderen indischen Sprachen verfasste Suttas, die aus alten Manuskripten rekonstruiert wurden. Es betrifft auch Texte, die an einigen Stellen des tibetischen Kanons gefunden wurden. Vieles von dem Material der Āgamas stammt aus der (Mūla-) Sarvāstivāda-Schule, obwohl andere Schulen, insbesondere die Dharmaguptaka, auch repräsentiert sind. Aufgrund von Zeitbeschränkungen bin ich nicht in der Lage, jeden Punkt in diesem Essay auf einer vergleichenden Grundlage zu erforschen. Ich habe jede von mir gefundene Passage, in der die chinesischen Texte oder andere Quellen wesentlich von der Pāli-Version abweichen, gekennzeichnet. Ich liste nicht alle Parallelversionen auf, da es sich in einigen Fällen um ziemlich viele handelt. Parallel-Suttas können über www.suttacentral.net ausfindig gemacht werden. Verweise auf die Majjhima- und Dīgha Nikāyas (MN, DN) beziehen sich auf die Nummer des Sutta und den Abschnitt der Übersetzung von Wisdom Publication. SĀ, MĀ, usw. verweisen auf Saṃyukta Āgama (T no. 99), Madhyama Āgama (T no, 26) usw.

Wir sollten hier vorab zur Vorsicht ermahnen. Die Suttas sind alte Texte, die in einem sehr unterschiedlichen kulturellen Kontext geformt und von Vorstellungen und Werten, die für uns manchmal nicht nachvollziehbar sind, geprägt wurden. Es ist schon schwer genug, Stellen zu verstehen, an denen sich diese Texte auf konkrete Objekte wie Pflanzen oder Gebäudestile beziehen. Um wie viel schwieriger ist es aber, wenn Vorstellungen über „das Jenseits“ vermittelt werden! Wir können sicher sein, dass wir uns nur zu einem kleinen Teil zu den linguistischen und philosophischen Strömungen dieser Zeit Zugang verschaffen können. Darüber hinaus waren die Suttas die Arbeit vieler Hände, und wir können nicht annehmen, dass sie eine zusammenhängende Lehre lehren. Es ist sogar möglich – obwohl man dies vielleicht nicht glauben mag –, dass der Buddha während seines Lebens seine Meinung geändert oder unzusammenhängend gelehrt hatte. So wollen wir vorsichtig vorgehen und unsere Schlussfolgerungen nicht auf die leichte Schulter nehmen.

Wiedergeburt und die Vier Edlen Wahrheiten

In seiner ersten Lehrrede, die mindestens in 17 Versionen in allen buddhistischen Sprachen schriftlich fixiert worden ist, präsentiert der Buddha die Vier Edlen Wahrheiten: Leiden, dessen Ursache, dessen Beendigung und den Pfad zu dessen Beendigung. Der erste in der Definition vorkommende Begriff lautet *jāti*, was wir mit „Geburt“ übersetzen, obwohl „Konzeption/Empfängnis“ präziser sein mag. Man beachte, dass die Geburt ein existenzielles Problem ist, das überwunden werden muss, und sich daher nicht ausschließlich auf die eigene Geburt in diesem Leben beziehen kann. Es muss sich – wie die allgemeinen Aussagen der buddhistischen Traditionen bestätigen – auf die Wiedergeburt im *samsāra* beziehen, als Teil eines endlosen Stromes von Leben. Daher heißt es in der zweiten

Edlen Wahrheit *yāyam taṇhā ponobbhavikā*, „das die künftige Existenz betreffende Verlangen“, und in der dritten Wahrheit ist es „das vollständige Schwinden und Beenden eben dieses Verlangens“ (*yo tassāyeva taṇhāya asesavirāgaṇirodho...*). Diese kurzen Sätze begründen die Wiedergeburt als zentralen Aspekt der fundamentalen Lehren des Buddha. Daraus können wir einige wichtige Schlussfolgerungen ziehen:

- (1) Die Wiedergeburt wird als ein andauernder Prozess betrachtet, dem man bei der Suche nach der Befreiung entkommen kann.
- (2) Die Wiedergeburt wird durch den eigenen Geist bestimmt, insbesondere durch die eigenen getroffenen ethischen Entscheidungen.
- (3) Die buddhistische Praxis hat das Ende der Wiedergeburt zum Ziel.

Genau diese drei Prinzipien wurden von McEvelley als die grundlegenden Bestandteile eines „Reinkarnations-Glaubenskomplexes“ eingeführt, der von vielen Philosophen im alten Griechenland und Indien und nirgendwo anders geteilt wurde (außer an Orten, bei denen man sich dieser Quellen bedient hatte⁴). Natürlich haben viele Kulturen irgendeine Art von Glauben an Wiedergeburt oder Reinkarnation, jedoch finden wir diese zentralen Vorstellungen nur an diesen Orten gebündelt. Es ist nun klar, dass die buddhistischen Vorstellungen hinsichtlich der Wiedergeburt in der Kultur der Zeit des Buddha gebräuchlich waren. Tatsächlich haben auch die bekanntesten indischen Religionen unserer Zeit – der Hinduismus und Jainismus – diesen Glaubenskomplex miteinander gemeinsam. Das macht uns auf einen wichtigen Punkt aufmerksam: Die Weise, wie der Buddha über Wiedergeburt gesprochen hat, ist - wie die in Zusammenhang damit verwendeten Konzepte und das Vokabular - Teil des breiteren kulturellen Diskurses seiner

⁴ McEvelley, *The Shape of Ancient Thought* (Allworth Press, 2002), S. 98ff.

Zeit. Dennoch kann der Buddha die Worte in einer ganz eigenen Weise verwendet haben. Dies bedeutet, dass wir uns fragen müssen: „Was haben die von ihm verkündeten Lehren über die Wiedergeburt den damaligen Menschen, die seinen Reden lauschten, bedeutet?“

Es wäre jedoch nicht korrekt zu behaupten, dass der Buddha einfach nur den allgemeinen indischen Glauben an die Wiedergeburt übernommen hat. Tatsächlich wird in den alten Veden⁵ nur wenig über die Wiedergeburt gesprochen und sie taucht nur selten in der post-vedischen Literatur auf. Die radikalen *śramaṇa*-Bewegungen, zu denen sich der Buddha zählte, lehnten die Autorität der brahmanischen Tradition als Ganzes ab, und viele der *śramaṇas* lehnten die Wiedergeburt kategorisch ab.⁶ Zweifelsohne hätte der Buddha die Wiedergeburt abgelehnt, wenn er nicht daran geglaubt hätte. Außerdem sagen die *Āgama*-Suttas regelmäßig, dass der Buddha die Wahrheit der Wiedergeburt durch seine eigene direkte Einsicht verwirklicht hatte. Er hat ausdrücklich festgestellt, dass er die Wiedergeburt nicht nur deshalb bestätigt, weil er sie durch andere kennen gelernt hatte.⁷ Historisch gesehen sind die *Āgama*-Suttas die ältesten Texte, die diesem Wiedergeburtskomplex eine zentrale Position zuweisen, und wir können wohl behaupten, dass der Wiedergeburtsglaube der Hindus eher durch den buddhistischen Glauben an Wiedergeburt bedingt war und nicht andersherum.

So bekommen wir jetzt ein gutes Gespür für die soteriologische Bedeutung der Wiedergeburt innerhalb des frühen Buddhismus. Wir haben jedoch wenig von deren Mechanismen erfahren: Wie geht sie vonstatten? Was lässt sie wirken? Wie analysieren wir den Prozess im Detail? Wir müssen zugeben, dass die *Āgama*-Suttas uns keine detaillierte Erklärung solcher

⁵ Siehe aber Jeanine Miller, *The Vedas: Harmony, Meditation, and Fulfillment* (Rider, 1974), 3. Abschnitt.

⁶ Z. B. Ajita Kesakambali in DN 2.23.

⁷ Itivuttaka 70, 71.

Sachverhalte geben. Aber auch das ist nicht ohne eine Bedeutung: Für die Āgama-Suttas ist die zugrundeliegende Ursache der Wiedergeburt nicht das Problem. Das Problem ist, dass Wiedergeburt Leiden bedeutet und eine Praxis vonnöten ist, um die Freiheit davon zu erlangen. Ein detailliertes „wissenschaftliches“ Verständnis der Wiedergeburt ist im Verhältnis zu den befreienden Lehren der Āgama-Suttas unbedeutend. Die Hauptbedeutung einer „wissenschaftlichen“ Untersuchung der Wiedergeburt besteht vielleicht darin, dass sie die buddhistische Lehre auf eine zeitgenössische Ebene des Diskurses hebt. Dies hat bestimmte Vorteile, nicht zuletzt deshalb, weil es einige Menschen mit einbezieht, die ansonsten wichtige Aspekte der buddhistischen Lehre als „unwissenschaftlich“ abtun würden.

Die Wiedergeburt und die Daseinsgruppen

Die Definition der ersten Edlen Wahrheit fasst das Problem zusammen: „Kurz, die fünf Anhaftungsgruppen sind Leiden“ (*saṅkhittena pañcūpādānakkhandhā dukkhā*). Was genau sind diese fünf Daseinsgruppen und in welche Rolle spielen sie bei der Wiedergeburt?

Die grundlegende Einteilung der Daseinsgruppen ist wohl bekannt: physische Form (*rūpa*), Gefühl (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), Willensaktivitäten (*saṅkhārā*), Bewusstsein (*viññāṇa*). Dies sind alles erkennbare Aspekte bewusster Erfahrung. Wir sind an den Gedanken gewohnt, dass an der Wiedergeburt irgendeine mysteriöse Entität, wie z. B. eine Seele, beteiligt ist, und so erscheint die nüchterne Natur dieser Gruppen ein wenig überraschend. Der Saṅgyutta Nikāya sagt uns aber: „Welche Asketen oder Priester es auch gibt, die sich an ihre vielfältigen vergangenen Leben erinnern, sie alle erinnern sich an die fünf Anhaftungsgruppen oder an eine davon.“⁸ Dies deutet an, dass

⁸ SN 22.79.

die Daseinsgruppen empirische Realitäten sind, die nicht nur dieses Leben beschreiben, sondern auch vergangene Leben. So teilt uns der Saṃyutta Nikāya mit, dass das unerwachte Individuum auf dem Weg von einem Leben zum nächsten um diese fünf Daseinsgruppen kreist und irrt.⁹ Oft finden wir Theorien anderer Schulen oder nicht-buddhistische Kontexte, in welchen die „Seele“ als eine oder andere der Daseinsgruppen interpretiert wird. Nach dem *Brahmajāla-Sutta* – um das bekannteste Beispiel zu nennen – soll das Selbst „geformt“ (*rūpī*) sein, oder „Vergnügen-Erfahren“ (*sukhapatisamvedī*) oder nach dem Tode „wahrnehmend“ sein.¹⁰ Genau so wird auch *saṅkhārā* mit der Wiedergeburt¹¹ in eine enge Verbindung gebracht und eine Lehrrede beschreibt, wie man *saṅkhārā* benutzen kann, um die eigene Wiedergeburt zu steuern.¹² Und vom Bewusstsein spricht

⁹ SN 22.99,100.

¹⁰ DN 1.2.38. Ähnliche Ansichten werden in SN 24.37-44 beschrieben, obwohl diese die Beschreibung als „wahrnehmend“ auslassen.

¹¹ Saṅkhārā wird in SN 22.56,57 mit *cetanā* „Absicht“ definiert: *Chayime, bhikkhave, cetanākāyā: rūpasāñcetanā, saddasañcetanā, gandhasāñcetanā, rasasañcetanā, phoūūhabbasāñcetanā, dhammasāñcetanā. Ime vuccanti, bhikkhave, saṅkhārā.*; SA 41 und 42 definieren beide *saṅkhārā* als „Absicht“ obwohl die Formulierung etwas anders ist. AN 6.63 definiert *kamma* als „Absicht“: *Cetanāhaṃ, bhikkhave, kammaṃ vadāmi. Cetayitvā kammaṃ karoti kāyena vācāya manasā.* „Es ist die Absicht, Ihr Mönche, die ich *kamma* nenne. Nachdem man beabsichtigt hat, handelt man durch Körper, Sprache, Geist.“ *Saṅkhārā* und *kamma*, die aus derselben Wurzel gebildet worden sind, würden demnach in der Bedeutung identisch erscheinen und so wird die Beziehung zwischen *saṅkhārā* und Wiedergeburt unterstrichen. Der Unterschied besteht darin, dass *saṅkhārā* meist in philosophisch/existenziellen Kontexten wie den Daseinsgruppen oder dem Bedingten Entstehen Verwendung findet, während *kamma* in ethischem Zusammenhang verwendet wird.

¹² MN 120. Diese Lehrrede ist merkwürdig, weil sie nur die eigene, auf heilsames *kamma* beruhende Ambition als die Bedingung für die Wiedergeburt selbst in den Brahmā-Bereichen betont, obwohl man normalerweise glaubt, dass dazu die Entwicklung der Jhānas erforderlich ist. Die einzige chinesische Parallele dieser Lehrrede (MĀ 168) weicht beträchtlich davon

man regelmäßig als von dem Phänomen, welches die Wiedergeburt erlebt - und das nicht nur in einem buddhistischen Kontext¹³, sondern auch durch die Menschen, die es fälschlicherweise für etwas Dauerhaftes halten.¹⁴

Mir scheint, dass die fünf Daseinsgruppen in der Kultur des Buddha als ein Schema zur Klassifizierung von Seelentheorien verwendet worden sein müssen. Dies soll die fünf Daseinsgruppen nicht auf ein bloßes mechanistisches Klassifizierungsschema reduzieren, sondern einen Aspekt hervorheben, von dem ich glaube, dass er von vielen Zuhörern des Buddha angenommen wurde, uns aber nicht sofort ins Auge springt. Damals waren verschiedene mehr oder weniger ausgeklügelte Vorstellungen von Wiedergeburt im Umlauf und die intellektuellen Theoretiker müssen diese geordnet und miteinander verbunden haben. Ich habe außerhalb des buddhistischen Kontextes nirgendwo eine Passage gefunden, in der die fünf Daseinsgruppen eine derart anerkannte Lehre darstellen; dennoch werden in den Lehrreden regelmäßig Sektierer/Andersgläubige beschrieben, die mit den Daseinsgruppen vertraut waren.¹⁵ Außerdem werden bestimmte vorbuddhistische Selbst-

ab und ist ohne diese Eigenart. Einige unveröffentlichte Gandhārī-Fragmente entsprechen in Teilen MN 120.

¹³ Daher gibt es auch Wortschöpfungen wie: „Orte des Bewusstseins“ z. B. in DN 15.33, oder *viññāṇaṭṭhiti* (d.h. Wiedergeburtsbereiche), oder *viññāṇasota* (Bewusstseinsstrom) in DN 28.7 oder *saṃvattanikaviññāṇa* (weiterfließendes Bewusstsein) in MN 106.3. Obwohl es purer Zufall sein mag, weist dieser Begriff auf das Konzept des *mūlavijñāna* (Wurzelbewusstsein) der Mahāsaṅghikas hin, welches nach Vasubandhus *Karmasiddhiprakaraṇa* eine Rolle als Basis der Wiedergeburt spielt, so, wie das *bhavaṅga* der Theravādins oder das *ālayavijñāna* der Yogacārin. Siehe Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu* (Motilal Barnasidass, 1998), S. 114.

¹⁴ MN 38.3; die Parallele in MĀ 201 ist ähnlich.

¹⁵ Z. B. SN 22.59 *Anattalakkhaṇa-Sutta*, MN 35 *Cūlasaccaka-Sutta*. Die chinesischen Parallelen zu MN 35 (SĀ 110 in T II 35a-37b und EĀ 3710 in T II 715a-717b) weichen geringfügig im Wortlaut ab, aber alle deuten

Theorien klar in Begriffen der Daseinsgruppen beschrieben: Z. B. erklärte der in den Upaniṣaden erwähnte Heilige Yajñavalkya das Bewusstsein zum höchsten Selbst.¹⁶ Diese Theorien stammen zum einem zweifelsohne von einfachen animistischen Vorstellungen ab und sind zum anderen aus theoretischen Spekulationen hervorgegangen. Zumindest manchmal waren aber diese Theorien auf eine direkte Erfahrung gegründet. Aber selbst die meditative Erfahrung könnte der Fehlinterpretation unterworfen sein.¹⁷

Wenn wir mit der Annahme, dass die fünf Daseinsgruppen ein Schema für die Kategorisierung von Selbst-Theorien darstellen, recht haben, würde dies erklären, warum die Lehre vom Nicht-Selbst in diesem besonderen Zusammenhang mit derart viel Nachdruck betont wurde. Die Lehrreden sagen, dass die fünf Daseinsgruppen den möglichen Umfang der Selbst-Theorien erschöpfen,¹⁸ und der Buddha verhielt sich schonungslos kritisch gegenüber jedem, der danach fragte, inwiefern sich die Nicht-Selbst-Daseinsgruppen auf das Selbst auswirken.¹⁹

an, dass Saccaka mit den Daseinsgruppen vertraut war und tatsächlich verkündete, dass sie das Selbst seien.

¹⁶ *Bṛhadāraṇṇaka* 2.5.12.

¹⁷ Z. B. DN 1 *Brahmajāla-Sutta*, MN 136 *Mahākammavibhaṅga-Sutta*. Die chinesischen Versionen sind in dieser Beziehung ähnlich.

¹⁸ SN 22.47: *Ye hi keci, bhikkhave, samanā vā brāhmaṇā vā anekavibhitaṃ attānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbete pañcupādānakkhandhe samanupassanti, etesaṃ vā aññatarāṃ*. Ähnlich auch in SĀ 45 in T II 11b4:

若諸沙門 . 婆羅門見有我者。一切皆於此五受陰見我; und SĀ 65 in T II 16b16: 若沙門 婆羅門計有我。一切皆於此五受陰計有我。

¹⁹ SN 22.82. Der chinesische Wortlaut variiert geringfügig: „Wenn es nun kein Selbst gibt, wer wird dann in der Zukunft die Resultate des vom Nicht-Selbst gewirkten *kamma* erhalten?“ SA 58 in T II 15c. Übers. Choong Mun-keat, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*, Harrasowitz Verlag, 2000, S. 67.

Der Zwischenzustand

Nachdem wir durch die Betrachtung einiger weniger vorherrschender Kontexte in den Āgama-Suttas einen allgemeinen Eindruck von der Rolle der Wiedergeburt gewonnen haben, können wir nun einen Blick auf die kontroverse Frage des „Zwischenzustands“ werfen. Das grundsätzliche Problem ist, ob ein Leben unmittelbar auf ein anderes folgt oder ob zwischen zwei Leben eine Zeitspanne liegt. Diese Frage war unter den frühbuddhistischen Schulen strittig. Alle Parteien haben in ihren Debatten die Lehrreden als maßgeblich akzeptiert und sie zitiert, um ihre eigenen Positionen zu untermauern. Wenn die frühen Buddhisten sich nicht einigen konnten, dann geschah dies aus dem Grunde, dass diese Frage in den Āgama-Suttas nicht in einer verständlichen oder deutlichen Art und Weise angesprochen wurde. In diesem Fall lehnten die Theravādins den Zwischenzustand ab, obwohl andere Schulen ihn bejahten.²⁰

Es sollte angemerkt werden, dass der Zwischenzustand, entgegen der Tatsache, dass er „offiziell“ als häretisch gilt, von vielen modernen Theravādins tatsächlich akzeptiert wird. Soweit mir bekannt ist, akzeptiert der populäre Glaube die Vorstellung eines Zwischenzustands. Dies ist die Meinung der Waldmönche in Thailand, die sich auf ihre Mediationserfahrungen gründet, und dies ist auch die Meinung der meisten mir bekannten Mönche und Gelehrten, deren Vorstellungen sich auf die Lehrreden gründen.

²⁰ Nach Thich Thien Chau, *The Literature of the Personalists of Early Buddhism* (Motilal Barnasidass, 1999), S. 208, n. 764 lehnten bestimmte Zweige der Mahāsaṅghikas und der frühen Mahīśāsakas die Übergangsphase ab, während die Puggalavādins, Sarvāstivādins, bestimmte Zweige der Mahāsaṅghikas, spätere Mahīśāsakas und Darstantikas sie akzeptierten.

Das Hauptargument der kanonischen Schriften gegen den Zwischenzustand stützt sich auf das Kathāvatthu²¹. Dort hat der Buddha nur drei Existenzbereiche (*bhava*) erwähnt: die Sinneswelt, die Formenwelt und die formlose Welt. Wenn ein Zwischenzustand existiert, dann sollte er in eine dieser Welten passen, was aber nicht der Fall ist. Daraus schließt man, dass es so etwas nicht gibt. Dieses Argument stützt sich jedoch auf rein sprachliche Pedanterie. Wenn ich sage, in meinem Haus gibt es drei Zimmer, könnte jemand einwenden, dass es auch noch einen Korridor hat, bei dem es sich um ein „Zwischen-Zimmer“ handelt. Stellt der Korridor ein viertes Zimmer dar oder handelt es sich bloß um den Raum, der die Zimmer miteinander verbindet? Es hängt schlicht und einfach von meiner Definition ab, sowie davon, als was ich den Korridor zählen will. Vielleicht ist meine Definition falsch oder verworren – aber das lässt den Korridor nicht verschwinden!

Das Kathāvatthu bietet ein weiteres auf der Vorstellung des *ānantarikakamma* beruhendes Argument. Hierbei handelt es sich um bestimmte Klassen von Taten (wie z. B. das Ermorden der Eltern, usw.), von denen man glaubt, dass sie ein karmisches Resultat „ohne Intervall“ nach sich ziehen: Das bedeutet, wenn man sie begeht, landet man direkt in der Hölle. Aber auch dieses Argument ist nicht überzeugend, denn der Sinn von *ānantarika* ist hier sicherlich, dass man einfach keine dazwischen liegenden Wiedergeburten durchläuft, bis man die Resultate dieses schlechten *kamma* erfährt. Es hat nichts mit dem Zeitintervall zwischen einer Geburt und der nächsten zu tun.

Die Argumente der Zwischenzustandsgegner klingen verdächtig nach *post hoc*-Argumenten. Der wahre Grund für die Ablehnung des Zwischenzustands scheint wohl eher der zu sein, dass er bedenklich nach einer animistischen Seelen/Selbst-Theorie klingt. Die alten Theravādins waren strikte Gegner der Selbst-

²¹ Kathāvatthu 8.2 (*Points of Controversy*, S. 212-3).

Theorie: Die Kritik der These, dass eine „Person“ wirklich existiert und wiedergeboren wird, wird sowohl im ersten Teil als auch im Hauptteil ihrer doxografischen Abhandlung des „Kathāvatthu“ abgehandelt. Eine ähnliche, wenn auch kürzere Debatte wird im „Vijñānakāya“ der Sarvāstivādins dem Autor des „Kathāvatthu“, Moggaliputtatissa, zugeschrieben.²² Die Vorstellung von einer unmittelbaren Wiedergeburt erscheint mir als eine rhetorische Strategie, um die Möglichkeit eines Selbst, das durch die Lücke schlüpfen könnte, zurückzuweisen. Dies stimmt mit der allgemeinen Tendenz des Theravāda-Abhidhamma überein, der immer darauf aus ist, das Phänomen Zeit zu minimieren und Grauzonen zu eliminieren. Philosophisch erreicht man dadurch gar nichts: Worum es sich auch bei dem handelt, das sich durch den Zwischenzustand bewegt, es ist unbeständig und bedingt, es wird von Verlangen angetrieben und kann daher kein „Selbst“ sein.

In den Lehreden gibt es einige Stellen, an denen „wahre Lebensgeschichten“ von Menschen erzählt werden, die gestorben waren und dann wiedergeboren wurden. Im *Anāthapiṇḍika-Sutta* heißt es z. B., dass sich Sāriputta und Ānanda zum sterbenden Anāthapiṇḍika begaben und: „Sobald sie ihn verlassen hatten, starb der Haushälter Anāthapiṇḍika und erschien im Tusita-Himmel wieder.“²³ Obwohl hier kein Zwischenzustand erwähnt wird, wird er doch nicht ausgeschlossen. Wenn ich sagen würde: „Ich verließ das Kloster und ging ins Dorf“, würde niemand meine Worte so interpretieren, dass ich an einem Ort verschwunden und an einem anderen Ort sofort wiedererschienen bin! Derartige narrative Episoden sind zu

²² T XXVI, no. 1539. Siehe <http://en.wikipedia.org/wiki/Vijñānakāya>. Eine neuere Diskussion der Auseinandersetzung mit der Kategorie der Zeit im „Vijñānakāya“ findet sich auf <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ADM/bastow.htm>.

²³ MN 143: *Atha kho anāthapiṇḍiko gahapati, acirapakkante āyasmante ca sāriputte āyasmante ca ānande, kālamakāsi tusitaṃ kāyaṃ upapajji.*

vage, um zu bestimmen, ob sie einen Zwischenzustand annehmen oder nicht.

Die ausführlichste Aussage, die den Zwischenzustand untermauert, ist wahrscheinlich das *Kutuhalasāla-Sutta*, in dem davon die Rede ist, wie ein Wesen seinen Körper abgelegt hat, aber noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren wurde.

„Vaccha, ich erkläre, dass es die Wiedergeburt für jemanden mit Brennstoff [mit Anhaften]²⁴ gibt, nicht für jemanden ohne Brennstoff [ohne Anhaften]. Vaccha, so, wie ein Feuer nur mit Brennstoff und nicht ohne Brennstoff brennt, ebenso erkläre ich, Vaccha, dass es die Wiedergeburt nur für jemanden mit Brennstoff [mit Anhaften] gibt und nicht für jemanden ohne Brennstoff [ohne Anhaften].“

„Wenn aber, Meister Gotama, eine Flamme vom Wind fortgetragen wird und dabei einen langen Weg zurücklegt, was erklärt Meister Gotama dann zu deren Brennstoff?“

„Vaccha, wenn eine Flamme vom Wind fortgetragen wird und dabei einen langen Weg zurücklegt, dann erkläre ich diese als von Luft aufrecht erhalten. Denn in diesem Moment, Vaccha, ist die Luft der Brennstoff der Flamme.“

„Und wenn, Meister Gotama, darüber hinaus ein Wesen seinen Körper abgelegt hat, aber noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren wurde, wie erklärt Meister Gotama dann dessen Brennstoff?“

„Vaccha, wenn ein Wesen seinen Körper abgelegt hat, aber noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren wurde, dann wird es von Verlangen aufrecht erhalten, sage ich.²⁵ Denn in diesem Moment, Vaccha, ist das Verlangen der Brennstoff.“²⁶

²⁴ *Upādāna* kann entweder „Brennstoff“ oder „Anhaften“ bedeuten. Diese Passage spielt mit diesen beiden Bedeutungen.

²⁵ *Yasmiṃ kho, vaccha, samye imaṅca kāyaṃ nikkhipati, satto ca aññā-taraṃ kāyaṃ anupapanno hoti, tamaḥaṃ taṅhūpādānaṃ vadāmi.*

²⁶ SN 44.9. Die chinesische Parallele SĀ 190 in T II 443b04 ist ähnlich: 身死於此。意生於彼。於其中間。誰為其取 (Wenn dieser Körper stirbt und es gibt den Wunsch, woanders wiedergeboren zu werden, was erhält dann den Zwischenzustand?) SĀ 957 in T II 244b4 ist jedoch nicht so

Hieraus können wir schließen, dass der Buddha, entsprechend der in seiner Zeit vorherrschenden Ideen – denn Vacchagotta war ein nichtbuddhistischer Wanderasket (*paribbājaka*) – akzeptiert hatte, dass es zwischen einem Leben und dem nächsten eine Art von Intervall gibt. Wenn jemand in dieser Zeit seinen Körper „abgelegt“ hatte, aber noch nicht in einem anderen Körper wiedergeboren war, dann wird er – wie die vom Wind fortgetragene und durch Luft aufrecht erhaltene Flamme – vom Verlangen aufrecht erhalten. Dieses Gleichnis deutet vielleicht an, dass das Intervall ein kurzes ist; aber der Zweck dieses Gleichnisses war, die Bedingtheit der Zwischen-Periode darzustellen und nicht die Dauer der benötigten Zeit. Sowohl hier wie auch in den anderen Zusammenhängen, die wir später untersuchen werden, ist es nicht wirklich möglich, irgendeine Schlussfolgerung über die Dauer der Zeit im Zwischenzustand zu ziehen. Normalerweise wird ein brennendes Feuer von einem Komplex an Faktoren, wie z. B. Brennstoff, Sauerstoff und Hitze, aufrechterhalten. Wenn aber eine Flammzunge plötzlich von der Feuerquelle fortgerissen wird, dann kann sie nur eine kurze Weile überdauern, und während dieser Zeit wird sie ununterbrochen durch den Nachschub von Sauerstoff aufrechterhalten. Ebenso werden wir in unserem Leben von Nahrung, Sinnesreizen usw. aufrechterhalten, aber im Zwischenzustand ist es nur noch der dünne Faden des Verlangens, der uns weiterrückt. Der Unterschied besteht natürlich darin, dass die Flamme leicht ausgeht, während der unerwachte Mensch vom Brennstoff des Verlangens unerbittlich in die künftige Wiedergeburt getrieben wird.

Es gibt eine Standardbeschreibung für die verschiedenen Grade erwachter Wesen, die von jemand zu sprechen scheint,

deutlich: 眾生於此處命終。乘意生身生於餘處。(Wenn man zum Ende des Lebens gelangt, dann ist es das Wünschen, durch das man einen neuen Körper ergreift.) Diese Passage findet in der Besprechung des „Kathāvatthu“ keine Beachtung.

der das Nirvana zwischen diesem und dem nächsten Leben verwirklicht. Diese Passage beginnt mit der Erwähnung eines Menschen, der noch zu Lebzeiten vollkommen erwacht ist, beschreibt dann jemanden, der Nirvana im Augenblick des Todes verwirklicht hat und erwähnt dann eine Art von Nicht-Wiederkehrer:

„... mit der völligen Vernichtung der fünf niederen Fesseln wird man zu einem, der Nirvana im ‚Zwischenstadium‘ erreicht (*antarāparinibbāyī*).“²⁷

Die nächste Art von Nicht-Wiederkehrer verwirklicht Nirvana „bei der Landung“ (*upahaccaparinibhāyī*). Aufgrund des Kontextes – zwischen Sterben und „Landen“ in den Reinen Bereichen – scheint es möglich, dass sich diese Passage auf eine Person bezieht, die als Nicht-Wiederkehrer stirbt und im Zwischenzustand volles Nirvana verwirklicht. So wurde diese Passage sowohl von den Puggalavādins und den Sarvāstivādins²⁸ als auch in modernen Studien von Harvey und Bodhi interpretiert.²⁹

Das *Purisagati-Sutta* macht diese Kategorien mithilfe einer Reihe von Gleichnissen noch viel anschaulicher, indem es den *antarāparinibbāyī* mit einem Funken heißen Eisens vergleicht, der, nachdem man [„gegen einen tagsüber erhitzten Eisentopf schlägt...“], abspringt, durch die Luft fliegt und, noch bevor er auf den Boden trifft, „erkaltet“.³⁰ Auch hier ist es schwierig,

²⁷ DN 33.1.9, SN 46.3, SN 48.15, SN 48.24/5, SN 48.66, SN 51.26, SN 54.5, SN 55.25.8, AN 3.86.2 (wo nur die ersten und die letzten erwähnt werden), AN 3.87.3, AN 4.131, AN 7.16, AN 7.17, AN 7.52, AN 7.80, AN 9.12, AN 10.63, AN 10.64. Eine chinesische Parallele SĀ 736 in T II 196c16 ist ähnlich: 而得五下分結盡。中般涅槃。

²⁸ Siehe Thien Chau, S. 208-9.

²⁹ Peter Harvey, *The Selfless Mind* (Curzon Press, 1995), S. 100; Bikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha* (Wisdom, 2000), S. 1902, n. 65.

³⁰ AN 7.52.

dies nicht in irgendeiner Weise als einen Zwischenzustand zu interpretieren.³¹

Wie in der vorangegangenen Passage wird die Beschreibung hier durch die Schmerz und Gefangensein symbolisierende Feuer-Metapher verstärkt. Da das „Verlöschen der Flamme“ das Ziel der buddhistischen Praxis ist, trifft die mit der Wiedergeburt assoziierte feurige Bildersprache völlig zu. Die Tatsache, dass das Nirvana anscheinend während dieser Phase eintreten kann, deutet darauf hin, dass sie von spiritueller Bedeutung ist. Es könnte so verstanden werden, dass der Prozess – anders als beim „unmittelbareren“ Gefühl, das wir bei dem Bild der „fortgeworfenen Flamme“ bemerkt haben – eine bestimmte Zeit benötigt. Dennoch handelt es sich hier bei dem „Ausgehen“ einfach nur um das natürliche Abkühlen, um den Höhepunkt eines Prozesses, der bereits fast abgeschlossen war. Es deutet somit nicht darauf hin, dass man dem Zwischenzustand als einem Bereich für die Dhammapraxis irgendwelche besondere Bedeutung beimessen sollte.

Es gibt offensichtlich eine Anspielung auf den Zwischenzustand im *Channovāda-Sutta*, wo Channa, der Vajjīer, von Mahācunda mit dem folgenden Zitat des Buddha belehrt wird:

Bei einem, der abhängig ist, gibt es Unentschlossenheit (*calita*); bei einem, der unabhängig ist, gibt es keine Unentschlossenheit. Wo es keine Unentschlossenheit gibt, ist Stille. Wo Stille ist, da gibt es keine Neigung (zum Anhaften oder zum Dasein) (*nati*). Wo es keine Neigung gibt, da ist kein Kommen und Gehen (*agatigati*). Wo es kein Kommen und Gehen gibt, da ist kein Sterben und Wiedererscheinen (*cutūpapāta*). Wo es kein Sterben und Wiedererscheinen gibt, ist weder ein Diesseits noch ein Jenseits noch etwas

³¹ Harvery, *The Selfless Mind*, S. 101; Peter Masefield, *Divine Revelation in Pali Buddhism* (Allen & Unwin, 1986), S.116, 120; vgl. Alex Wayman 'The Intermediate-State in Buddhism' in *Buddhist Studies in Honour of I.B. Horner*, ed L. Cousins et al. (Dordrecht & Boston: D. Reidel, 1974), S. 227-239.

42 Bikkhu Sujato

zwischen den beiden (*na ubhayam antarena*). Eben dies ist das Ende des Leidens.³²

Obwohl die hier verwendete Terminologie vielleicht etwas zu vage ist, um sie als eine definitive Interpretation aufzufassen, ist es dennoch im Licht der vorangegangenen Passagen vernünftig, dies als eine weitere Anspielung auf einen Zwischenzustand zu betrachten.

Auch die etwas mysteriöse Verwendung des Begriffes *gandhabba* wurde als Hinweis auf den Zwischenzustand verstanden.³³ Vor der Zeit des Buddha hatte das Wort *gandhabba* fast ausschließlich seine traditionelle Bedeutung als eine Klasse von musizierenden Himmelswesen erlangt. Der Gebrauch in früheren vedischen Schriften variierte und seine Bedeutung scheint genauso vage gewesen zu sein wie die beim Wort „Geist“ in unserer Kultur.³⁴ Diese quasi-animistische Bedeutung erscheint in der folgenden Passage.

Bhikkhus, der Übergang eines der Geburt zustrebenden Wesens (*gabbhassāvakkanti*) findet durch die Vereinigung von drei Dingen statt. Da ist die Vereinigung der Mutter mit dem Vater; aber die Mutter hat nicht ihre fruchtbaren Tage und das der Geburt zustrebende Wesen (*gandhabba*) ist nicht anwesend. In diesem Fall kann der Übergang eines der Geburt zustrebenden Wesens nicht

³² MN 144.11 = SN 35.87 = Udāna 81; vgl. SN 12.40. Siehe auch das *Mālunḅyāputta-Sutta*, SN 35.95.

³³ MĀ 201 in T I 769b24 hat 香陰 „Duft“, ganz offensichtlich vom indischen *gandha* (vl. 生陰 „Geburts-Gruppe“) abgeleitet, obwohl EĀ 21.3 in T II 602c19+20 外識 „äußeres Bewusstsein“ oder ‘欲識 „Verlangens-Bewusstsein“ hat. Die EĀ-Version wurde von Thích Huyên-Vi und Bikkhu Pāsādika in Zusammenarbeit mit Sara Boin-Webb übersetzt und ursprünglich im *Buddhist Studies Review* 20.1, 2003, p. 76-80 publiziert. Auf der Website <http://ekottara.googlepages.com/ekottaraagama21.22> zu beziehen.

³⁴ Siehe Oliver Hector de Alwis Wijesekera, R.N. Dondekar, M. H. F. Jayasuriya. *Buddhist and Vedic Studies: A Miscellany*. (Motilal Banarsidass, 1994), S. 175-212.

stattfinden. Gibt es jedoch die Vereinigung der Mutter mit dem Vater und die Mutter hat ihre fruchtbaren Tage und das der Geburt zustrebende Wesen ist anwesend, dann findet durch die Vereinigung dieser drei der Übergang eines der Geburt zustrebenden Wesens statt.³⁵

Das *Assalāyana-Sutta* schreibt dieselbe Lehre den Brahmanen der Vergangenheit zu und zeigt damit, dass der Buddha nichts dagegen hatte, die damals vorherrschenden Ansichten über Wiedergeburt in seine Lehre aufzunehmen, so lange sie nicht ein Selbst postulieren.³⁶ Die Akzeptanz des konventionellen Begriffes *gandhabba* deutet darauf hin, dass alles, was sich im Zwischenzustand befindet, in gewissem Sinne eine funktionierende „Person“ ist und nicht bloß ein bewusstseinsloser mechanistischer Prozess oder ein energetischer Fluss. Die Verwendung des Begriffes ist jedoch so willkürlich und ungenau, dass es unvernünftig wäre, ihm eine zu große Bedeutung beizumessen.

Eine Standardpassage über die vier Arten der „Nahrung“ (d.h. vier Arten physischer oder geistiger Nahrung des Lebens) führt den Begriff *sambhavesī* ein. Obwohl er von den Kommentaren mit der Bedeutung „nach Wiedergeburt suchend“ interpretiert wird, ziehen es moderne Grammatiker vor, diesen Begriff als „jemand, der wiedergeboren wird“ aufzufassen.³⁷ In beiden Fällen scheint er sich auf das Wesen zu beziehen, das sich im Zwischenzustand befindet.

Bhikkhus, es gibt diese vier Arten von Nahrung für die Aufrechterhaltung der Wesen, die sich bereits im Entstehen (*bhūtā*) befinden, und für die Unterstützung von Wesen, die nach einer neuen Existenz suchen (*sambhavesī*). Welche vier? Es sind physische Nahrung, grob oder fein; der Kontakt als zweites; geistiges Wollen als drittes und Bewusstsein als viertes.³⁸

³⁵ *Mahātanhāsaṅkhaya-sutta*, MN 38.26.

³⁶ MN 93.18.

³⁷ Siehe Bodhi, *Connected Discourses*, S. 730-1, n. 17.

³⁸ SN 12.11, 12.12, 12.63, 12.64, MN 38,15/1:261. Vgl. das *Metta-Sutta*, Sn 1.8 = Kh Nr. 9.

Obwohl uns die frühen Lehrreden keine weiteren Informationen geben, deutet die Kontrastierung der Begriffe *sambhavesī* und *bhūta*, welche klar auf die Bedeutung eines Seinszustandes (*bhava*) hinweisen, darauf hin, dass mit *sambhavesī* ein potentieller Zustand gemeint ist.³⁹ Der Zwischenzustand befindet sich wirklich „dazwischen“, er ist lediglich durch die Abwesenheit substanzieller Formen der Existenz definiert und es scheint, dass ein sich in diesem Zustand Befindlicher ausschließlich auf eine voll verwirklichte Inkarnation hin orientiert.

Wir haben bereits auf die Verwendung von Gleichnissen hingewiesen, die den Zwischenzustand anschaulicher machen. Eine Standardpassage, die im *Sāmaññaphala-Sutta* zu finden ist, in welchem die Erinnerung an das Weiterwandern der Wesen aufgrund ihres *kamma* (*cutūpapātañāṇa*) erklärt wird, verwendet folgendes Gleichnis:

„Es ist, großer König, als ob es [in einer Stadt] einen Palast auf einem zentralen Platz [an dem vier Straßen aufeinandertreffen] geben würde und ein Mann mit gutem Sehvermögen stünde auf dessen Dach und würde Menschen dabei beobachten, wie sie ein Haus betreten (*pavisanti*), es wieder verlassen (*nikkhamanti*), sich entlang der Kutschenstraße bewegen (*sañcaranti*) und sich auf dem zentralen Platz niedersetzen (*nisinnā*). Er könnte denken: ‚Diese Menschen betreten ein Haus, verlassen es wieder, gehen die Straßen entlang und setzen sich auf dem zentralen Platz nieder.‘“⁴⁰

Natürlich kann ein Gleichnis immer nur auf etwas hinweisen. Dennoch ist es schwer zu verstehen, warum der Buddha für den

³⁹ Im *Abhidharmakośa*, einem in Sanskrit verfassten buddhistischen Werk, ist der Begriff *sambhavaśīn*, zusammen mit *manomaya*, *gandharva* und (*abhi*)*nirvṛtti*, einer der fünf Namen für die zwischengeburtliche Existenz (Abhk:P3.40c-41a/2:122).

⁴⁰ DN 2.96. Die Sanskrit-Parallele in Konrad Meisig, *Das Śrāmaṇyaphala Sūtra* (Otto Harrassowitz, 1987), S. 352. Vgl. MN 39.19, in den zwei entsprechenden chinesischen Versionen MĀ 182 in T I 724c-725c und EĀ 49.8 in T II 801c-802b fehlt jedoch der Abschnitt mit diesem Gleichnis.

Wiedergeburtprozess eine solche Beschreibung verwenden würde, wenn er die Möglichkeit eines Zwischenzustandes hätte ausschließen wollen. Peter Harvey interpretiert diese Passage auf der Grundlage des *Kimsuka-Sutta*:⁴¹

Hier bezieht sich die Verwendung der Begriffe Betreten (*pavisanti*), Verlassen (*nikkhamanti*) und Entlanggehen (*sañcaranti*) entsprechend auf jemanden, der wiedergeboren wird, stirbt und einer neuen Geburt entgegenstrebt. Das Haus repräsentiert den Körper oder die Form der Wiedergeburt, und das Hinsetzen (*nisinnā*) auf dem zentralen Platz [an dem sich die vier Straßen treffen] bezieht sich auf das Bewusstsein, welches in der Sinnenwelt (die vier Straßen repräsentieren die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer, Wind) eine neue Geburt findet. Hier verweist das Hinsetzen im Gleichnis auf die Wahrnehmung [das Bewusstsein], die sich in einer neuen Persönlichkeit niederlassen wird, nachdem sie auf der Suche „nach dieser“ umhergewandert ist.⁴²

Schlussbemerkung: Die Daseinsgruppen, der Zwischenzustand und der Stand der Wissenschaft

Wenn die fünf Daseinsgruppen eine Möglichkeit sind, die Wiedergeburt in verschiedenen Seinszuständen zu verstehen, dann wäre es nur plausibel, darauf hinzuweisen, dass sie auch an dem Prozess der Zwischengeburten beteiligt sind.⁴³ Ein wenig Nachdenken bestätigt, dass die Daseinsgruppen durchaus in den Nahtoderfahrungen oder außerkörperlichen Erfahrungen erlebt werden. Man sieht „Formen“, Lichter, Bilder und hat die Empfindung, den Körper zu verlassen. Dies sind alles Teile der Formgruppe. Man sollte noch anmerken, dass „Bewegung“ eine physische Eigenschaft ist, so dass das Gefühl, sich aus dem Körper heraus zu bewegen, ein physisches Phänomen darstellt

⁴¹ SN 35.204.

⁴² Harvey, *The Selfless Mind*, S. 103.

⁴³ Die Puggalavādins haben den Zwischenzustand ausschließlich in Bezug auf die Daseinsgruppen beschrieben. Siehe Thien Chau, S. 207.

und nicht im Zusammenhang mit einer rein immateriellen Seele erklärt werden kann (im Übrigen war dies der Grund, warum ich meinen Glauben an eine Seele aufgegeben habe). Um Licht „sehen“ zu können, muss man auf irgendeine Weise mit Photonen interagieren. Es muss eine physische Dimension anwesend sein, ansonsten würden die Photonen einfach ohne Widerstand ungehindert durch den Körper fliegen. Diese Eigenschaft wird in den Lehrreden „Widerstands-Kontakt“ (*paṭighasamphassa*) genannt.⁴⁴ Natürlich stellen wir uns diese „physische“ Präsenz nicht in Bezug auf grobe physische Materie (*oḷārika*) vor, sondern als eine Art von „Energiekörper“ oder „subtiler Körper“, dessen beste Bezeichnung in den Lehrreden der Begriff „Geist-gemachter Körper“ (*manomayakāya*) ist, der eine „physische“ (*rūpī*) Replik des groben Körpers sein soll.⁴⁵ So ist die Formgruppe gewiss ein Teil dieser Erfahrung, auch, wenn es sich dabei nicht um den gewöhnlichen Körper handelt, mit dem wir uns typischerweise identifizieren.

Das Subjekt erlebt gewöhnlich Glücksgefühle, die zur Gefühlsgruppe gehören. Oft werden sie Familienmitglieder oder Freunde, die gekommen sind, um sie zu sehen, wiedererkennen. Die Fähigkeit, wiederzuerkennen, ist Teil der Wahrnehmungsgruppe. Dann kommt der Augenblick, an dem das Subjekt sich entscheiden möchte, ob es bleiben oder umkehren will. Diese Entscheidung gehört zu der Gruppe der Willensaktivitäten. Schließlich ist sich das Subjekt während dieses Prozesses klar bewusst, daher arbeitet das Bewusstsein. So kann der Prozess der Wiedergeburt für die unerwachte Person in Bezug auf die fünf Daseinsgruppen beschrieben werden; andererseits kann man den erwachten Arahant nach seinem Tode nicht mehr in Bezug auf die fünf Daseinsgruppen beschreiben, denn diese haben völlig aufgehört zu existieren.⁴⁶

⁴⁴ DN 15.20.

⁴⁵ DN 1.3.12; DN 2.85-86.

⁴⁶ SN 22.85. Siehe auch SA 105, SA 72.

Die Tatsache, dass man Nahtoderfahrungen in Bezug auf die fünf Daseinsgruppen verstehen oder erklären kann, ist kein willkürliches oder nebensächliches Detail. Es zeigt, dass die Wiedergeburt im frühen Buddhismus ein empirischer, nachvollziehbarer Prozess war, an dem außer dem Geistigen und Körperlichen nichts Mysteriöses beteiligt war. An diesem Beispiel erkennen wir, wie nützlich es ist, wenn man von allen Schulen lernt. Denn, obwohl die Theravādins die klarsten und am besten nachvollziehbaren frühen Texte bewahrt haben, die sich auf den Zwischenzustand beziehen, hat ihre philosophische Haltung sie davon abgehalten, dieses Thema gründlich zu erforschen. Aus diesem Grunde sollten wir auch auf die anderen Schulen hören, beginnend mit den Puggalavādins und Sarvāstivādins bis hin zu den chinesischen und tibetischen Traditionen.

Ich glaube, dass wir aus der Reflektion über den Zwischenzustand tiefere Kenntnisse gewinnen können. Die Veränderung [an sich] wird als traumatisch erfahren und wir benötigen eine Zeit der Anpassung. Die Gleichnisse, die der Buddha uns gibt – das Gehen von Haus zu Haus, der Funke, der durch die Luft fliegt – erfassen etwas von dem Gefühl, im Kosmos allein und unsicher zu sein. Das Wesen, das seinen Körper verlassen hat, wurde ins Unbekannte geworfen, wo alle Ängste und Hoffnungen wahr werden könnten. Die Handlungen, Erfahrungen, Wünsche und Gewohnheiten dieses Lebens und vergangener Leben hinterlassen im Strom des Bewusstseins einen Eindruck: Das wissen wir, denn wir spüren es jeden Augenblick. Solche Dinge brauchen Zeit, um verarbeitet zu werden, bis sich ein neues Muster herauszukristallisieren kann. Die wichtigen Dinge im Leben entscheiden wir nicht in einem einzigen Augenblick. Die Zeit der Unklarheit, nachdem man ein Ding verlassen und das nächste noch nicht erreicht hat, verschafft dem Bewusstsein Raum, um die Lektionen der Vergangenheit zu integrieren und sich selbst zur Zukunft hin zu orientieren.

Trotz allem, was über den „Zwischenzustand“ gesagt wurde, möchte ich noch einen wichtigen Einwand erheben. Die Vorstellung eines „Zustands“ suggeriert einen definierten Seinszustand. Was wir aber gesehen haben, deutet eher auf ein *Fehlen des Seins* hin. Der Zwischenzustand ist kein separater Bereich, der irgendwie im Raum zwischen anderen Bereichen steht. Vielleicht stellen wir uns das so vor, dies ist jedoch bloß eine Metapher, die uns helfen soll, der Erfahrung einen Sinn zu geben. Die Verweise auf den „Zwischenzustand“ konzentrieren sich nicht auf die objektive oder kosmologische Existenz eines solchen Bereiches und ich glaube, dass bis zu diesem Punkt die Einwände des „Kathāvatthu“ gegen den Zwischenzustand ihre Berechtigung behalten können. Die Passagen konzentrieren sich vielmehr auf das, was ein Individuum nach dem Tod, aber noch vor dem nächsten Leben erfährt. Hierbei handelt es sich um einen Prozess der Veränderung, des Suchens, der Sehnsucht nach Dasein. Hiervon als „Zwischenzustand“ zu sprechen, ist zugegebenermaßen eine Verdinglichung des Konzeptes, das bereits die eigentlichen Aussagen, aus denen es abgeleitet wurde, übersteigt. Dennoch ist es wahrscheinlich unvermeidbar, dass wir diese Terminologie weiterhin benutzen. Sie ist so lange in Ordnung, wie wir uns daran erinnern, dass es sich nur um eine praktische Methode zur Verallgemeinerung individueller Erfahrungen handelt und nicht um einen definitiven Existenzbereich oder um eine Zone der Existenz.

Über den Hinweis auf den ontologischen Status des Zwischenzustandes hinaus vermitteln uns die Lehrreden auch erkenntnistheoretische Richtlinien: Wie können wir die Wahrheit über die Wiedergeburt erfahren? Der offensichtlichste Weg ist durch die Entwicklung der psychischen Fähigkeit, sich seine eigenen vergangenen Leben in Erinnerung zu rufen und zu sehen, wie die Wesen ihrem *kamma* entsprechend sterben und wiederscheinen. Diese Kenntnisse werden in den Lehrreden gelehrt, wo gesagt wird, dass sie aus dem geläuterten

Bewusstsein des vierten Jhāna hervorgehen. Ein zweiter Weg ist der der Schlussfolgerung: Aufgrund direkter Einsicht in die gegenwärtige Erfahrung können wir schließen, dass vergangene und künftige Erfahrungen nach ähnlichen Prinzipien funktioniert haben müssen.⁴⁷ Schließlich können wir von einem verlässlichen Lehrer etwas über die Wiedergeburt erfahren. Obwohl sie vielleicht weniger gründlich als die zwei anderen Methoden ist, sollte diese Methode nicht unterschätzt werden, denn die große Mehrheit der Menschen akzeptiert oder verneint die Vorstellung der Wiedergeburt, weil sie sich auf jemanden verlässt, den sie als zuverlässige/n Lehrer/in betrachtet. Für manche ist es der Buddha; für andere ist es jemand, der vielleicht eine Nah-toderfahrung gehabt hat; für andere mag es die Wissenschaftsgemeinschaft sein. Der Buddha sprach oft über seinen vergangenen Leben, über die Wiedergeburten anderer oder über die verschiedenen Seinsbereiche, und es scheint vernünftig, anzunehmen, dass er nur über solche Lehren gesprochen hat, die er als nützlich erachtet hat. Auf jeden Fall sind solche Erkenntnismittel (*pamāṇa*), obwohl sie vielleicht nicht zu korrekten Resultaten führen, vollkommen rational und sie verlangen nicht die Postulierung irgendeiner metaphysischen Entität.

Mithilfe von Gegenbeispielen zeigt das *Pāyāsi-Sutta* falsche Methoden, mit denen man etwas über Wiedergeburt zu erfahren meint.⁴⁸ Prinz Pāyāsi führte ausgeklügelte Versuchsreihen durch, um zu testen, ob eine Seele existiert. Hierzu bediente er sich verurteilter Verbrecher und erstickte sie in versiegelten Fässern, um zu sehen, ob ihre Seelen entwichen; oder er wog sie vor und nach dem Tod ... Ich erspare Ihnen weitere grausame Versuchsanordnungen. Der Mönch Kumāra

⁴⁷ SN 12.33, 34.

⁴⁸ DN 23. Zusätzlich zu verschiedenen chinesischen Parallelen ist dies möglicherweise die einzige buddhistische Lehrrede mit einer Parallele bei den Jains. Siehe Willem Bollée, *The Story of Paesi*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002.

Kassapa kritisierte ihn dafür, dass er auf solch törichte Art und Weise nach einer Seele sucht. Es ist wert, diese Lektion im Gedächtnis zu bewahren. Wir haben keine Garantie dafür, dass unsere modernen wissenschaftlichen Methoden unbedingt effektiver sind als die von Prinz Pāyāsi. Darüber hinaus sind wir – zum Glück – bei der Art und Weise, wie wir unsere Testobjekte behandeln, größeren Einschränkungen unterworfen!