

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 1

Rubrik: Miscelle

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Miszelle

Zum buddhistischen Verständnis von Wirklichkeit

Die mir freundlicherweise zugedachte Betrachtung «Das buddhistische Verständnis der Wirklichkeit als paṭicca samuppāda» von Georg Schmid ThZ 38 (1982) kommt u. a. zu folgenden Ergebnissen:

1. Der Buddha sucht «nie Welterklärung oder Weltdeutung um ihrer selbst willen... Die Wirklichkeit wird als Geschehen, als Bedingungsreihe gedeutet, um zu erkennen, wie dieses Geschehen zur Ruhe kommen kann. Die Welt soll nur durchschaubar werden, um nachher ganz zu verschwinden... Der Weltprozess kommt zu seinem Ende dort, wo eine entscheidende Bedingung für weiteres Werden nicht mehr gegeben ist» (229).

Im ersten Satz ist von *Kosmogonie* die Rede und wird gesagt, der Buddha verzichte auf eine solche, weil Erkennen der äusseren Wirklichkeit des Kosmos nicht zur Befreiung führe. Der zweite Satz handelt von *Wirklichkeit*, d. h. von der Art und Weise, wie der kosmische Prozess in menschliches Bewusstsein tritt (bzw. er-fasst wird). In buddhistischer Sicht erweist sich Wirklichkeit – in Übereinstimmung mit Kant – immer als Welt-Erleben, d. h. bedingt durch unsere spezifische *conditio humana* oder durch den Bedingtheits-Nexus des paṭicca samuppāda, der in Interaktion

nāma – rūpa

Psyche – Objekt ('Welt') gründet.

Fehlt einer dieser beiden Interaktions-Partner, ist Bewusstheit, d. h. Bewusstseins-Prozess nicht möglich, worauf das Pali-Wort für Bewusstsein, viññāna (sansk. vijñāna) hinweist. Vi-jñā: Zwei-Wissen, Interaktion. Wenn in den Sutrentexten des Pali-Kanons 'Welt' erwähnt wird, handelt es sich um 'Welt' im psychologischen Sinn, also um Welt als Objekt oder rūpa: der Psyche begegnende Form. Dies verliert der letztzitierte Satz aus dem Blick; an Stelle von 'Weltprozess' müsste 'Bewusstseinsprozess' stehn.

2. Auf S. 230 heisst es in bezug auf die Reihen oder Listen des pa. sam.: «Um den einzigartigen Wert dieser Listen zu entdecken, müssen wir versuchen, nochmals aufs Grundsätzliche zu achten, uns nicht in der Besinnung auf einzelne Bedingungen verlieren, sondern uns fragen, was mit der Welt und dem Menschen in diesen Listen geschieht.»

Dass Welt hier wieder als Kosmos verstanden wird, bestätigt das Folgende: «Die Bedingungsreihen zeigen uns in seltener Eindringlichkeit die ganze Welt als Prozess. Nirgends stossen wir im Strom des Werdens und Vergehens auf Entitäten, auf unveränderliche Wirklichkeit. Auch Identität ist hier nirgends zu finden.» – Da Entität Identität beinhaltet, sollte der dritte Satz aus buddhistischer Sicht lauten: Deshalb ist Identität (hier) nirgends zu finden. «Denn kein Gewordenes», steht weiter, «ist über den Moment hinaus unverändert sich selbst. Alles ist ein ständiger Wandel, ein dauerndes Werden, Sich-Verändern und Vergehen» (im Sinne Heraklits). Dieser Befund steht im Einklang mit den Ergebnissen moderner Forschung, die den Gesamtkosmos – nicht allein psychisches Geschehen – als *energetischen Prozess* versteht. Die Möglichkeit verschiedener Alle in anfangs- und endlosem Wechsel zeichnet sich ab. Die wenigen Bemerkungen des Buddha über äussere Wirklichkeit bzw. Kosmos lassen auf ähnliche Sicht schliessen.

3. Im folgenden weist Schmid darauf hin, dass der Buddha alle kosmogonische Spekulation ablehnt und nur «das ihm in der Erfahrung Zuteilgewordene» erläutert. «Daraus folgt», fährt Schmid fort, «dass das Verständnis der Welt als paṭicca samuppāda jede Kosmogonie, jede Schöpfungslehre und jeden Schöpfungsmythos erübrigt.» Unzutreffend ist die erste Behauptung. Der paṭ. sam. 'erübrigt' Kosmogonie keineswegs, er hat sie aber nicht nötig und lässt die Frage

offen. Im Anschluss daran werden folgende Sätze des Buddha zitiert: «Ihr möchtet euch an etwas halten, das ewig, unveränderlich und dem Wandel nicht unterworfen ist, ihr möchtet eine Lehre vom Selbst annehmen, die bei dem, der sie annimmt, nicht entstehen liesse Gram und Leiden. Seht ihr ein solches Gut oder eine solche Lehre? Ich sehe sie nirgends.» Schmid bemerkt dazu: «Jeder Schöpfungsmythos und jede Schöpfungslehre ist der Versuch, sich aufs Grundlegende, Uranfängliche und so oder so Bleibende zu besinnen. Gautama verzichtet auf diesen Versuch...» Hier sei auf das zweite Wort des Buddha hingewiesen, «ihr *möchtet*» – darin zeigt sich, dem paṭ. sam. zufolge, Bedürfnis, m. a. W. *Wunsch* oder taṇhā, *Durst* nach Festhalten: upādāna, und die Folgerung von Schmid wandelt sich, buddhistisch gesehen, in den Satz: Jeder Schöpfungsmythos und jede Schöpfungslehre entspringt dem Wunsch bzw. dem Bedürfnis (taṇhā) oder der Begierde *festzuhalten* (upādāna). Was aber sind, aus dem Verständnis des paṭ. sam., ‘Bewusstsein’, ‘Sprache’, ‘Begriff’ letztlich anderes als Synonyme für das Festhalten und Anhaften – upādāna? Auch Wissenschaft kann, was diesen Aspekt betrifft, im Kosmos weder Identität noch Kontinuität im wörtlichen Sinn entdecken. Die kleinsten Energieelemente sind bestenfalls als Wirbel vorstellbar; der ‘Schwingungsstatus’ der Atome eines Diamanten z. B. (eines der beständigsten, ‘unveränderlichsten’ Stoffe) wechselt von Moment zu Moment. Nicht anders zeigt sich Lebenswirklichkeit: die lebende Zelle *ist* Prozess. Beim Einzeller (Infusorium z. B.) hat sie die Fähigkeit, alle Stoffwechsel- und Lebensfunktionen zu bewältigen; höhere Organismen entwickeln für diese Aufgabe Organe. Augenfällig ist jeder Organismus, auch der menschliche Körper, ein anderer bei seinem Tode als im Augenblick seiner Geburt. Keine einzige seiner Zellen ist ‘identisch’ geblieben mit ihren Vorgängerinnen oder ‘Eltern’ – das Schiefe und Widersinnige des Identitätsanspruchs in solchem Zusammenhang wird deutlicher. Aber, so erkennt Wissenschaft, auch die Gesamtheit unseres Körpers bleibt damit in keinem Moment ‘identisch’. Jeder Atemzug führt zu chemischen Umsetzungen, Zellen bilden sich, alte werden abgestossen usw. Steht es anders mit der Psyche? Könnte es sich, wie bei allen energetischen Prozessen, um ein diskontinuierliches Geschehen handeln, m. a. W. zeigt sich Bewusstsein letztlich als eine Folge einzelner, schnell aufblitzender Bewusstseitsfunken – ähnlich den belichteten Feldern eines Filmstreifens, die ein Kontinuum nur vortäuschen? Die theistischen Religionen sagen nein, Sasana (Botschaft des Buddha) wie Wissenschaft neigen zum Ja (vgl. Einsteins Äusserungen betr. Buddhismus).

4. Abschnitt 4 (233) beruht 1) auf einer Verwechslung, 2) auf einer Fehlinterpretation des Begriffs satta; in Wirklichkeit findet sich kein Widerspruch. Dass die in den Upanishaden sichtbar werdende Lehre vom Karma einen Âtman, ein attā voraussetzt, ist für sie charakteristisch, nichts weiter; ein Irrtum dagegen die Behauptung, sie *müsse* ein attā voraussetzen. Ebenso fehlt die Behauptung, «Wiedergeburt ist nicht zu denken ohne ein Wesentliches...», das die verschiedenen aufeinanderfolgenden Existenzen miteinander verbindet.» Seelenwanderung der Upanishaden wird verwechselt bzw. gleichgesetzt mit Wiedergeburt, welches die spezifische Bezeichnung für die Wiedererscheinungsform der karmageschaffenen identitätsleeren fünf Daseinsfaktoren (khandha) *als* neues Wesen, als satta, ist. Ein Widerspruch ergibt sich nur, wenn dem Wesen, satta, die Bedeutung von attā (Selbstheit) unterschoben wird – was hier geschieht, denn die Revolution des Buddha gegenüber der vedischen Tradition besteht einzig und allein darin, dass er den Âtman als Selbsttäuschung entthront und als einen Anâtman bezeichnet. (Ausdrücklich und wiederholt verwahrt sich der Buddha gegen den Vorwurf von Zeitgenossen, ein ‘Leugner der Wesen’ (satta) zu sein.) Weder im äusseren Rupa-Kosmos noch im inneren Psychobereich zeigt sich ein bleibendes Phänomen, eine in sich selbst unveränderliche Erscheinung oder Struktur. Dies ist ein sachlicher Befund. Die Annahme eines solchen Gutes, zeigt der Buddha, entspringt dem Bedürfnis nach Existenz (Lebensgier) und dem dadurch bedingten Zwang zum Festhalten. Befreiung bedeutet soviel wie Aufgabe, wie das Fahrenlassen dieser

subtilen Gier, dieses innersten Dranges nach Existenz bzw. unveränderlichem 'Sein'. Wunsch-Energie (Gier) ist es, die das Rad des saṃsāra, der Wiedergeburten, in Schwung hält. Der grobstoffliche Körper, welcher geboren wird und vergeht (rūpa-kāya), kann erfahren werden als Hülle des feinstofflichen Empfindungskörpers (nāma-kāya), welcher ebenso stetem Wandel unterworfen bleibt, dem jedoch die Erinnerung an alle früheren Formen (Körper) unter gewissen Umständen offensteht. *Diesen Komplex* von rūpa-kāya und nāma-kāya – *von körperlicher und psychischer Energie* – nennen die Sutren satta, 'Wesen', dessen 'Kontinuität' von Augenblick zu Augenblick und über den Tod hinaus einzig ein diskontinuierliches Bewusstsein im oben erläuterten Sinn (Filmstreifen) sichert. Auf das, was mit Wesen oder satta gemeint ist, trifft am ehesten die Vorstellung eines Energiewirbels bzw. Wasserwirbels um eine leere Mitte zu – ist die Energie abgebaut, bleibt da nichts übrig, das als 'Wesenskern' gelten könnte. 'Weder einem Ding', so lehrt die erste der vier edlen Wahrheiten, 'noch dem Unbedingten (nirvāna) kann ein Selbst zugeschrieben werden.' Wenn G. Schmid auf S. 234 behauptet: «Kein Wesen (satta) wandert von diesem Leben ins nächste», so meint er Seelenwanderung und versteht Wesen (satta) als attā (Selbstheit) in offenem Widerspruch zum Pali-Kanon, wo die diesbezüglichen Texte formelhaft ähnlich lauten. Von dem Meditanten, der höhere Einsicht gewonnen hat, heisst es da: «An mannigfaltige frühere Daseinsformen erinnert er sich, an eine Geburt, an zwei, drei, vier und fünf Geburten, an mancherlei Weltentstehung und Weltuntergänge: 'Dort war ich, solchen Namen hatte ich ... dort abgeschieden trat ich wieder ins Dasein ...' Mit dem himmlischen Auge, dem abgeklärten, übermenschlichen, sieht er die Wesen abscheiden und wiedererscheinen, gemeine und edle, schöne und hässliche, glückliche und unglückliche, sieht er die Wesen ihren Taten entsprechend wiedererscheinen...» Wie wir sehen, wird ein Ego, ein Ich keineswegs geleugnet, dieses löst sich aber mit dem stofflichen Körper auf. Auch Kontinuität wird nicht geleugnet, im Gegenteil, die Rückerinnerung auf frühere Existenzen kann sich als eine durch Askese erworbene Fähigkeit einstellen. Die *Natur* dieser Kontinuität zeigt sich dem Meditierenden aber als Resultante der vier psycho-energetischen Grundprozesse: Gefühl, Wahrnehmung, Willensaktivität (in Gedanken, Wort und Werk) und Bewusstsein. Was diese an heilsamer (zum Abbau von Bedingtheit führender) oder unheilvoller (weiter anhäufender) Energie sammeln, das verkörpert sich auf gröberer Energiestufe zu neuer Existenz. Die auf S. 234 angeführten Verse:

«Niemand vollbringt eine Tat,
niemand den Lohn davon hat...» usf.

besagen lediglich, dass es sich bei Person, Mensch usw. um Phänomene ohne Selbstheit, ohne Identitätskern im dargelegten Sinn handelt.

5. Schmidts Betrachtung schliesst mit der Alternative: entweder «das Nirvāna ist nichts» oder aber «Nur Nirvāna ist». Im letzten Abschnitt wird aus rein teleologischer Sicht vom Buddha-Dharma behauptet: «Der Sinn des Werdens ist Entwerden. Die Welt kommt an ihr Ziel, wo sie sich selbst aufhebt. Der Sinn des Lebensprozesses liegt in seinem Erliegen... *Der einzige Sinn alles Seienden liegt darin, dass es aufhört zu sein.* Dies ist das radikalste Verständnis von Wirklichkeit, das ich mir vorstellen kann.» Wie zu Anfang wird hier 'alles Seiende', also äusserer Kosmos, gleichgesetzt mit 'Welt' bzw. Bewusstheit und auf Grund dieses Missverständnisses die Frage nach dem Sinn gestellt. Was radikales Wirklichkeitsverständnis betrifft, sei auf zwei westliche zeitgenössische Denker hingewiesen. In Martin Heideggers Vorlesung «Was ist Metaphysik?» (1929), welche von der berühmten Frage handelt: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?», wird gesagt:

«Wenn diese Frage nicht bei dem Seienden ansetzt (wie bei Leibniz), um für dieses die erste seiende Ursache zu erkunden, dann muss sie bei dem ansetzen, was nicht das Seiende ist. Solches nennt die Frage *das Nichts*... Dann aber muss die Grundfrage so gestellt werden: Woher kommt

es, dass überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches 'ist' für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts *als das Seiende selbst* vergessen bleibt?»

Heideggerscher Jubel mag hermetisch klingen:

«Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein (vgl. obiges Buddha-Zitat). Sie trifft immer nur das (bedingte) Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens (im Wunsche, *tanhâ*) beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit am Seienden. Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständig vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.»

Einem Buddhisten sind diese Sätze spontan verständlich und beinhalten seine Meditationserfahrung, wogegen die folgenden Sätze René Guénons mehr zum intellektuellen Erfassen (*upâdâna*) beitragen. Auf S. 26 von «*Les états multiples de l'être*, Véga, Ed. Paris 1932, wird gesagt:

«On peut dire aussi que le Non-Être, dans le sens que nous venons d'indiquer, est plus que l'Être, si l'on entend par là que ce qu'il comprend est au delà de l'extention de l'Être, et qu'il contient en principe l'Être lui-même... En ce qui concerne les rapports de l'Être et du Non-Être, il est essentiel de remarquer que l'état de manifestation est toujours transitoire et conditionné, et que, même pour les possibilités qui comportent la manifestation, l'état de non-manifestation est seul absolument permanent et inconditionné.»

Für den wertvollen Hinweis G. Schmid's auf die verschiedenen Entwicklungsstadien des *paṭṭaṃ* im Pali-Kanon und darauf, dass Siddhattha ihn bereits vor der Erleuchtung darlegt, bin ich dankbar.

Abschliessend sei bemerkt, dass der Einbruch des Nichts (*nirvâṇa*) im zeitlosen Leere-Erlebnis des sog. Klarblicks (*vipassanâ*) bzw. das Ereignis von *suññatâ* nichts Deprimierendes im Sinne eines nihilistischen «Nichts» bedeutet, sondern spontane Erfahrung der Wesenlosigkeit, d. h. der Leere aller Erscheinung, welche von einem Glücksempfinden begleitet ist, das annähernd umschrieben werden kann mit der Bedeutung des Wortes *suññatâ* als Leere im Sinne von *Fülle, Geblähtsein*, etwa einer Seifenblase.

Urs Oberlin, Greifensee

Der Dhamma ist aus Meditationserfahrung geboren und als Beschreibung eines Meditationsweges gedacht. Gerade deshalb – so scheint mir – sollten wir vielleicht gar nicht mehr vom Dhamma als «Lehre» sprechen. Denn eine «Lehre», eine «Doktrin», die mit anderen Lehren übereinstimmt oder anderen Lehren widerspricht, ist der Dhamma sicher nicht. Er ist Ausdruck einer überwältigenden originalen Erfahrung. Der Buddha spricht seine Erfahrung aus, um sie auch anderen zu eröffnen. Als Beschreibung eines Meditationsweges ist der Dhamma von seinem Ursprung her durchaus kein System. Die Dogmatiker unter den Nachgeborenen versuchten ihn zu systematisieren. Zum Glück zeigen uns noch einige Systemwidrigkeiten, dass die meditative Erfahrung mehr galt und mehr gilt als das System. Wie sollen wir den Dhamma aber nennen, wenn ein Begriff wie «Lehre» nicht das Eigentliche trifft, sondern zu sehr an Doktrin oder System erinnert? Vielleicht kann der Begriff der «Methode» weiterhelfen. Der Dhamma ist in seinem Kern eine Methode, eine Anleitung zu eigener meditativer Erfahrung und eine Methode, sein Leben als Mensch getragen von dieser eigenen Erfahrung zu bestehen. Der Dhamma will nicht systematisiert, er will praktiziert werden.

Georg Schmid, Chur