



Der indische Meister Nāgārjuna
(ca. 2. Jh.) legte den Grund-
stein für die Philosophie des
Mittleren Weges.

Karma – eine relative Wahrheit Wie Nāgārjuna Karma erklärt

*Im Buddhismus gibt es viele Vorstellungen von Karma.
Der Autor deckt Widersprüche auf und erläutert, wie Nāgārjuna
Karma als eine relative Wahrheit beschrieb.*

VON KARL-HEINZ BRODBECK

Trotz ihrer Popularität ist die Karmatheorie alles andere als eindeutig, auch im Buddhismus nicht. Über die Wirkungsweise von Karma nachzudenken, führe sogar zu Wahnsinn, meinte der Buddha (*Angeordnete Sammlung*, ed. Nyanaponika, Freiburg i.B. 1984, IV.77). Das Gesetz von Karma sei eine Art Naturgesetz, das nur ein Buddha durchschaue. Verblendete Wesen könnten es nicht verstehen, sondern nur daran glauben – so die frühe Tradition im Buddhismus.

Die Madhyamaka-Philosophen indes halten nichts vom Glauben. Sie haben über Karma nachgedacht. Nāgārjuna sagt mit unüberhörbarer Ironie: „Wer die Leerheit der Phänomene versteht, gleichwohl aber an das Gesetz von Karma und seine Wirkungen glaubt, der ist seltsamer als seltsam, erstaunlicher als erstaunlich.“ (Erklärung des Bodhicitta, *Bodhicittavivaraṇa*, ed. Lindtner, 88) Es gibt viele durchaus miteinander unvereinbare und widersprüchliche Vorstellungen von Karma im Buddhismus, wie ich im Folgenden erläutern möchte. Ich werde unter Rückgriff auf Nāgārjuna zu zeigen versuchen, dass die Karmatheorie nur eine relative, erläuterungsbedürftige Wahrheit ist.

Was versteht man unter der relativen, was unter der endgültigen Wahrheit? Eine relative Wahrheit ist durchaus eine Wahrheit. Sie gilt in den Vorstellungen der alltäglichen Erfahrung, ist also nur ‚wahr‘ durch den Bezug auf etwas anderes – und deshalb ‚relativ‘. Die Erfahrung ist ein Bereich gegenseitiger Abhängigkeit (skt. *pratītyasamutpāda*). Wenn man versucht, darüber eine endgültige Aussage zu machen, verwickelt man sich in Widersprüche.

Relative Wahrheiten können einer gründlichen Analyse nicht standhalten. Eine endgültige Wahrheit wiederum kann nicht gesagt oder diskursiv präsentiert werden und erhält deshalb den Titel

‚Leerheit‘ (skt. *sūnyatā*). Die endgültige Wahrheit zeigt sich, wenn das diskursive Denken die Undenkbarkeit eines Gedankens, einer Sache erkennt. Man steht dann nicht vor einem Nichts, vielmehr zeigt sich darin die Natur des leeren Geistes, in dem sich die Denkbewegung vollzogen hatte.

Widersprüche in der Karma-Theorie

‚Karma‘ heißt Handeln, Tat und Tatvergeltung. Die Karmalehre wurde außerhalb des Buddhismus entwickelt und setzt ursprünglich ein dauerhaftes Selbst voraus, das in verschiedenen Verkörperungen tätig ist und später die Resultate seines Tuns als Wirkung erfährt. Diese Herkunft konnten spätere buddhistische Karmatheorien nie völlig abschütteln.

Der Buddha hat im Unterschied zur hinduistischen Form dieser Theorie stets zwei Dinge betont: Erstens ist unter Karma die Motivation des Handelns zu verstehen, nicht die Tat selbst oder ihr Resultat (A VI.63). Zweitens gibt es kein Selbst, kein Bewusstsein, „das durch die Wiedergeburten hindurchwandert“ (*Mittlere Sammlung* (M), ed. K. Schmidt, Berlin 1978, 38). Wie soll aber eine Karmawirkung erfahren werden, wenn es keinen dauerhaften Träger der Tat und der Erfahrung der Tatwirkung gibt?

Karma als Naturgesetz: In der Kommentarliteratur zum Abhidharma werden mehrere Denkmodelle zur Erklärung angeboten, die indes alle den Makel haben, letztlich nicht denkbar zu sein. Eine Vorstellung ist die vom Karma als einem unpersönlichen, anonymen Naturgesetz. Wer eine Handlung ausübt, bewege sich durch seine Motivation in einer moralischen Kausalität, der niemand entkommen könne. Das Karmagesetz nötige zu späteren Erfahrungen, gar zu Taten, abhängig von der Motivation früherer Handlungen. So ist in einer Lebensbe-

schreibung die Geschichte zu lesen, dass Padmasambhava eine Fliege und ein Kind mit einem Stein tötete und sagte: „Wäre es nicht nach der Absicht des Karma geschehen, der kleine Stein hätte nicht Fliege und Kind töten können.“ (*Der Geheime Pfad der Großen Befreiung*, ed. Evans-Wentz, Weilheim 1972, 176) Karma ist hier eine Ausrede für Mord, ein inhumanes Gesetz, dem niemand widerstehen könne – nicht einmal Padmasambhava!

Dieser Gedanke einer Art von ‚Naturgesetz‘ des Karma ist aber nicht denkbar, ohne sich heillos in Widersprüche zu verwickeln. In den traditionellen Karmatheorien wird durchaus zugestanden, dass es neben dem Karmagesetz noch andere Naturgesetze gibt. Ein Beispiel: Jemand hat einen Autounfall. Ist diese Erfahrung nun das Resultat einer früheren negativen Handlung, oder ist ein Reifen einfach aus Materialermüdung geplatzt? Wie sollte Karma überhaupt in einen Naturprozess eingreifen, ohne selbst einem Naturgesetz der Naturwissenschaften zu unterliegen?

In der Physik gibt es kein Karmagesetz. Karma müsste aber auch für die materielle Ebene gelten. Wie also wirkt Karma auf physische Tatsachen ein? Im *Milindapañhā* (*Die Fragen des Königs Milinda*, ed. Nyanaponika, Interlaken 1985, 153f.) finden sich viele Beispiele für natürliche Ursachen *neben* karmischen, vor allem bei Krankheiten. Karma beschreibt eine *moralische* Kausalität. Seine Früchte müssten aber teils natürliche Tatsachen sein – ein Widerspruch.

Karma und soziale Beziehungen: Bezieht man andere Menschen mit ein, so wird die These von Karma als Naturgesetz noch unplausibler. Ein Beispiel: In den 1920er Jahren hat ein Broker einen Anleger an der Wall Street betrogen. Reinkarniert in den 1990er Jahren, werde er nun seinerseits von einem Banker, Reinkarnation dieses betrogenen Anlegers, hereingelegt und seines Vermögens beraubt. Sagt man nun: So funktionieren eben ‚Karma‘, dann führt dies in einen Widerspruch.

Der betrügende Banker erfüllt ja nur das Karmagesetz, wenn er den früheren Betrüger nun seinerseits betrügt. Wenn also das Karma als Gesetz gilt, dann ist der Banker kein Betrüger – er ist nur ein Erfüllungsgehilfe des Karmas. Nun gilt das aber für alle Handlungen. Wenn alle individuellen Erlebnisse letztlich karmische Früchte eigener Taten sind, dann kann die Motivation gar nicht letzte Ursache und moralisch wirksam sein. Da ein Anfang von *samsāra* nach dem Wort des Buddha unausdenkbar ist, wären alle Taten nur Folgen eines Karmagesetzes. Damit ist nicht nur die Willensfreiheit verneint, sondern auch die Aussage, dass nur die eigene Motivation Karma schaffen kann. Betrügt aber der eben genannte Banker aus freier Motivation, so kann er nicht zugleich Erfüllungsgehilfe von Karma sein. Da fast alle Erlebnisse und Erfahrungen aber in Gemeinschaft mit anderen Menschen gemacht werden, kann das, was einem durch andere widerfährt, nicht Karma, also exklusive Wirkung des eigenen früheren Handelns sein.

Wer ist der Träger von Karma? Einige Kommentatoren des Abhidharma erklärten das Karma durch die Theorie vom ‚Schuldschein‘: Karma sei unzerstörbar wie ein unauflöslicher Schuldschein. Rätselhaft bleibt dabei, wie eine karmische Schuld erhalten bleibt und wer eigentlich der Träger der Schuld durch Tod und Geburt hindurch ist. Zudem ist das Denkmodell selbst fadenscheinig: Ökonomische Schulden können durch Insolvenz verschwinden oder übertragen werden; nichts ist hier ‚unauflöslich‘. Der thailändische Mönch Payutto entwickelte daraufhin eine Theorie, wonach das Karma nur die Situation der Geburt bestimmt, dann aber aufhört zu wirken. Andere Buddhisten wie Stephen Batchelor lehnen das Karmagesetz sogar völlig ab oder sagen, dass die Vorstellung der Wiedergeburt ein hinduistisches Überbleibsel sei (Taisen Deshimaru, *Die*

Stimme des Tales, Weidenthal 1982, S. 139ff).

Bewusstseinskontinuum ohne Selbst: Ein weiterer Versuch, die genannten Widersprüche zu vermeiden, ist die Theorie vom individuellen Bewusstseinsstrom. Dieser wird von einigen Schulen des Buddhismus postuliert, ein ewiges Selbst jedoch verneint. In diesen Bewusstseinsstrom prägen sich Handlungsmotive ein und entfalten früher oder später eine Wirkung. Welcher Art könnte aber diese Wirkung sein? Wie können karmische Spuren im individuellen Bewusstseinsstrom materielle Ereignisse erzeugen?

Werden spätere Gedanken und Motive durch karmische Samen bestimmt, dann wird die Willensfreiheit aufgehoben. Ein unfreiwilliges Motiv ist aber ein Widerspruch in sich. Zudem schleicht sich hier die im Madhyamaka kritisierte Vorstellung einer Bewusstseinssubstanz wieder ein, wenn man sagt, dieser Strom sei ein „substanzielles Phänomen mit einem eigenen kausalen Kontinuum“ (Geshe Rabten: *The Mind and its Functions*, 20).

Begründet wird das Geisteskontinuum durch die Eigenschaften des Geistes, rein und erkennend zu sein. Doch diese Eigenschaft charakterisiert die Natur des Geistes, nicht seine karmischen Verunreinigungen. Sie kann nicht der Grund für ein individuelles, d.h. durch Anhaften und Verblendung charakterisiertes Bewusstseinskontinuum sein. In einer im Tantra gebrauchten Metapher ausgedrückt: Die Spiegelungen (karmische Befleckungen) in einem Spiegel (der Natur des Geistes) bilden kein ablösbares Kontinuum, sind keine individuelle Substanz. Es sind Illusionen.

Die Lösung Nāgārjunas

Die genannten Widersprüche der Karma-Theorie ergeben sich allesamt daraus, dass man bei ‚Karma‘ stillschweigend einen dauerhaften Täter mitdenkt und

die Tat als von ihm getrennt existent postuliert. Eben dies hat Nāgārjuna kritisiert. In seinem wohl bekanntesten Werk, den *Grundversen zum Mittleren Weg* (skt. *Mūlamadhyamaka-Kārika*, MMK), zeigt er, dass man Karma nur durch die Lehre von den zwei Wahrheiten verstehen kann: Karma existiert nur als Illusion der relativen Ebene.

Als zentrales Argument verwendet Nāgārjuna den Gedanken, dass man ‚Tat‘ (*karma*) und ‚Täter‘ (*karmakāraka*) nicht getrennt voneinander denken kann. Einen nicht-tätigen Täter gibt es ebensowenig wie eine nicht von einem Täter getane Tat. „Ohne Karma, kein Handelnder. Ohne diese beiden kein Resultat und kein Erleidender des Karma.“ (*Siebzig Verse über die Leerheit, Sūnyatāsaptati* 43, *Nagarjunas Seventy Stanzas*, David Ross Komito, Snow Lion 1987)

Für Nāgārjuna sind Tat und Täter zirkuläre Begriffe, die ihren Sinn in gegenseitiger Abhängigkeit gewinnen. Die Tat, die Tatwirkung, die Motivation – all dies kann nicht unabhängig von einem Täter gedacht werden. Da aber der Täter nur durch die Tat überhaupt ein Täter ist, kann es keinen unabhängigen Täter geben. Es gibt also nichts, was hier aufbewahrt werden könnte. Tat, Täter und Tatwirkungen hängen voneinander ab, sie bilden daher eine relative Wahrheit. Ein dauerhaftes unabhängiges Selbst, getrennt von Tat und Tatwirkung, existiert nicht. Deshalb kritisiert Nāgārjuna sowohl die Theorie vom Schuldschein wie die Theorie von den karmischen Samen, die sich im individuellen Bewusstseinsstrom fortpflanzen (MMK, Kapitel 17 über „Die Tat und ihre Frucht“, insbesondere die Verse 21 bis 33).

Die Unwissenheit ergreift Erfahrungen und interpretiert sie. Durch seine Projektionen entfernt sich der verblendete Geist von der bloßen Erscheinungsweise der Phänomene. Nur in Gedanken, kraft der Benennung, existiert die Illu-

sion eines Täters, der Tatwirkungen und der Zurechnung zu einem fiktiven Selbst. Nāgārjuna sagt: „Anhaftungen, Taten, Körper, Täter und Früchte erscheinen als Fata Morgana, als Luftspiegelung, als Traumgebilde.“ (MMK 17.33).

Im Pāli-Kanon sagt der Buddha an einer Stelle, dass das Bewusstsein rein bleibt, gleichgültig, ob es befleckt oder unbefleckt ist (A I.10-12). An anderen Stellen beschreibt er das Bewusstsein als abhängig, als bedingt (S XII.53; M 38). In seinem *Lobpreis des Dharmadhātu* (*Dharmadhātustava*, § 22) löst Nāgārjuna diesen scheinbaren Gegensatz durch die Unterscheidung zwischen der Natur des Geistes und den durch Ergreifen bedingten Befleckungen. Die Befleckungen können die reine Natur des Bewusstseins nicht berühren. Das Karma des Denkens in Begriffen befleckt nicht das spiegelgleiche Bewusstsein. Die leere Natur des Geistes ist von Anfang an völlig rein. Wer deshalb die Leerheit erkennt, kann nicht an ‚Karma‘ festhalten, denn „Karma hat keine Selbstnatur“ (*Siebzig Verse über die Leerheit* 43).

Weshalb hat dann der Buddha die Karmalehre als Lehre von der moralischen Kausalität verkündet? Betrachten wir die ursprünglichen Aussagen etwas genauer. Karma wird durch Motivation erzeugt. Ein Motiv ist ein Gedanke. Wer denkt, lenkt nicht nur sein Handeln, er erzeugt auch Gewohnheiten: Die Motivation prägt Gewohnheiten. Karma ist keine Kausalität der Wirklichkeit, sondern eine der Möglichkeiten für ein begrenztes Potenzial freier Handlungen. Wer eine gute Motivation einübt, gewöhnt sich daran und verwandelt so sein

Denken. In der menschlichen Gesellschaft erfüllt der Karmagedanke eine moralische Funktion. Er ist insofern eine relative Wahrheit, als er Menschen zu Mitgefühl anleitet. Mitgefühl ist nur der ethische Ausdruck der gegenseitigen Abhängigkeit aller Lebewesen. Diese gegenseitige Abhängigkeit ist als relative Wahrheit das Kennzeichen für die Leerheit aller Dinge. Folglich erscheint in der relativen Wahrheit die endgültige (vgl. MMK 24.10).

Kontaminiertes Denken ist Ichzentriert. Die Natur des Geistes ist aber nicht teilbar in Individuen. Wer mit dem Auge eines Buddha sehen könnte, würde bemerken, dass die Tat eines Menschen, der einen anderen verletzt, eine Selbstverletzung war. Verblendete Menschen erkennen erst im Sterbemoment wenigstens kurzzeitig – Nahtod-Berichte legen davon Zeugnis ab –, dass man im Anderen die eigene Tat erleidet. Vom Du, das mein Handeln erleidet, war ich aber nie getrennt. Lebewesen sind innerlich verbunden. Das ist der Kern der Karmalehre. Egozentrisches, kontaminiertes Denken trennt uns.

Die Karmalehre verweist durch eine äußere ethische Regel auf diese innere Abhängigkeit aller Lebewesen durch viele Verkörperungen hindurch, die sich allerdings erst dem Blick eines Buddha völlig erschließen. Relative und endgültige Wahrheit sind letztlich ungetrennt: „Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit, dies ist es, was wir Leerheit nennen. Das ist aber nur ein abhängiger Begriff; gerade sie (die Leerheit) bildet den Mittleren Weg.“ (MMK 24.18).

Weil die gegenseitige Abhängigkeit ihren ethischen Ausdruck im Mitgefühl findet, kann Nāgārjuna auch sagen, dass ein Bodhisattva, obgleich frei von Karma und in Erkenntnis der Leerheit, „alle moralischen Regeln kultiviert und darin keine Nachlässigkeit duldet“ (*Bodhisambhāraka* 83).



KARL-HEINZ BRODBECK, em. Professor für Volkswirtschaftslehre und Kreativitätstechniken an der Hochschule für angewandte Wissenschaften (FH) Würzburg und der Hochschule für Politik, München. Akademischer Rat an der Uni München; Referent am Ifo-Institut für Wirtschaftsforschung; Vorsitzender im Kuratorium der Fairness-Stiftung; Kooperationspartner der Finance & Ethics Academy; Wissenschaftlicher Beirat im Tibethaus Frankfurt. Dharma-Praxis seit über 30 Jahren. Autor zahlreicher Bücher und Aufsätze, u.a.: *Der Spiel-Raum der Leerheit* (1995); *Gewinn und Moral* (2006); *Entscheidung zur Kreativität* (2010); *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie* (2013); *Buddhistische Wirtschaftsethik* (2011); *Die Herrschaft des Geldes* (2012).

DISKUTIEREN SIE WEITER!

Die Karmalehre ist kontrovers. Diskutieren Sie im Internetforum des Tibetischen Zentrums weiter: <http://forum.tibet.de/>