

“Übernatürliches“ im Pali-Kanon - Teil II

Inhalt:

0. Das Risiko

1. Yama

2. Petas

3. Gandhabbas

4. Yakkhas

5. Nagas

6. Zyklis

7. Märchenhafte
Zahlen

8. Kosmologie



In A 2.24 heißt es:

Mönche und Nonnen, es gibt diese zwei, die den Klargewordenen falsch darstellen.

Welche zwei?

*Einen, der eine Lehrrede, die der Auslegung bedarf, als eine Lehrrede darstellt, deren Bedeutung offensichtlich ist.
Und einen, der eine Lehrrede, deren Bedeutung offensichtlich ist, als eine Lehrrede darstellt, die der Auslegung bedarf.*

Das sind die zwei, die den Klargewordenen falsch darstellen.



Ursprung

Der Ursprung der Yama-Figur reicht tief in die vorbuddhistische und sogar indoeuropäische Mythologie zurück. Das Sanskrit-Wort *yama* bedeutet wörtlich „Zwilling“. Yamas Entsprechung (und etymologisch verwandt) ist Ymir (altnordisch ebenfalls „Zwilling“), der zweigeschlechtliche Urzeitriese der germanischen Schöpfungsgeschichte. In den ältesten Schichten der vedischen Literatur (wie dem Rigveda) ist Yama noch nicht der Gott des Todes, sondern wird als Sohn des Sonnengottes Vivasvat und der Saraṇyū geboren. Er lebt zusammen mit seiner Zwillingsschwester Yamī, wird der erste Sterbliche (möglicherweise als Strafe für Inzest). Nach seinem Tod wurde er Herrscher über die Ahnen und damit über das Totenreich, das jedoch ursprünglich paradiesische Züge aufwies. Mit der Zeit – insbesondere in den späteren Brahmanas und im Hinduismus – wandelte sich dieses Bild: Yamas Etymologie wurde nun oft mit der Wortwurzel *yam* („zügeln, bezwingen, unterwerfen“) in Verbindung gebracht. Dadurch verlor er seine alte Identität als Zwilling und nahm eine wesentlich düsterere Gestalt an, indem er zunehmend als Gott des Todes (*Mṛtyu*), der „Beender“ (*Antaka*) und die unerbittliche Zeit (*Kāla*) personifiziert wurde.

In den Lehrreden

Piya Tan schreibt über Yama:

In der buddhistischen Mythologie ist Yama der König (rāja) der Höllen (niraya), doch seine Macht oder Herrschaft scheint sich über alle untermenschlichen Ebenen zu erstrecken (das Peta-Reich, das Tierreich, die Höllen und in der späteren Kosmologie die Asuras).

In den Lehrreden (z.B. A. 3.35) fragt Yama die in die untermenschlichen Ebenen Herabgefallenen, ob sie zu Lebzeiten die „**göttlichen Boten**“ (devadūta) – einen alten Menschen, einen Kranken oder einen Leichnam – gesehen und daraus die Notwendigkeit für tugendhaftes Handeln abgeleitet hat. Die Sünder antworten, dass sie zwar alte Menschen, Kranke und Leichname gesehen, in diesen jedoch nicht die göttlichen Boten erkannt haben. Darauf erinnert Yama sie eindringlich an das Gesetz des Kamma: Er stellt klar, dass weder Götter noch Verwandte für die schlechten Taten verantwortlich sind, sondern der Sünder ganz allein, und dieser nun auch allein die Konsequenzen tragen muss. er spricht jedoch kein Urteil für die begangenen Verfehlungen aus. Stattdessen bestrafen die Höllenwärter die Sünder auf eine bestialische Art und Weise, die vermutlich Strafen aus der damaligen Rechtspraxis spiegelt.

Yama wird nicht als strafender Richter dargestellt, der Folter anordnet. Er wird als "gerechter König" (*dhammiko rājā*) bezeichnet und wirkt wie ein **sympathisierender Beobachter**, der sogar nach Auswegen für den Sünder sucht, aber dem Wirken des Karma machtlos gegenübersteht und angesichts der unabänderlichen Konsequenzen letztlich nur schweigen kann. Die eigentliche Bestrafung erfolgt mechanisch durch das Karma selbst und die Höllenwächter.

In den Lehrreden wird aus dem mächtigen vedischen Totengott ein leidendes Wesen innerhalb des Samsara. Yama sehnt sich danach, als Mensch wiedergeboren zu werden, um in das Dhamma eingeweiht zu werden. Dies signalisiert die Überlegenheit der buddhistischen Lehre über den vedischen Pantheon.

Literatur zum Kapitel

1. Ellis, Early Buddhism and Its Relation to Brahmanism, Warsaw, 2021
2. Sakadata, Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins, Tokyo, 1997
3. Siklós, The Evolution of the Buddhist Yama, The Buddhist Forum, Volume IV: Seminar Papers 1994 - 1996, 1996
4. Tan, (Yama) Deva,dūta Sutta, Sutta Discovery Series, SD 48.10, 2014



Der Begriff *Peta* leitet sich vom Sanskrit-Wort *pitṛ* (Vater/Vorfahre) ab. In der ältesten vedischen Schicht (Rigveda) wurden Verstorbene zu *Pitaras* (Väter), die in einem glückseligen Zustand in der Sonne oder im Yama-Himmel lebten.

In den Brahmanas (900–700/600 v.u.Z.) beginnt sich eine Angst vor dem „zweiten Tod“ (*punarmṛtyu*) auszudrücken. Der Verstorbene wurde nun als *preta* (wörtlich: „Dahingegangener“) betrachtet – ein körperloser Zustand im Grenzgebiet zwischen Tod und Eintritt in die Ahnenwelt. In den Jahrhunderten bis zum 1. Jh. v.u.Z. erfolgte dann eine Ritualisierung, die den Übergang in die Ahnenwelt sicherstellen sollte: In den *Grhyasutras* und *Dharmasutras* wurde das *śrāddha*-Ritual (Pali: *saddha*) fest verankert. Dieses erforderte die Anwesenheit eines Brahmanen, der als Stellvertreter für die Verstorbenen fungierte und durch dessen Verzehr der rituellen Opfergaben die Verstorbenen genährt wurden. Die Speisen, welche dem Brahmanen angeboten und von diesem stellvertretend für den Verstorbenen angenommen wurden, waren *dāna* (religiöse Gaben im brahmanistischen Kontext).

In den Lehrreden

Peta waren also in Nordindien bereits zu Beginn der Lehrtätigkeit des Buddha zumindest in manchen Gegenden als Vorstellung von Verstorbenen, denen man rituelle Opfergaben schuldig ist, eingeführt. In den Lehrreden wird diese Vorstellung zwar als "kulturelle Tatsache" akzeptiert, *Peta* erhalten jedoch eine Rolle im Lehrgebäude des Dhamma.

Ihr Daseinsbereich wird als überaus unerfreulich und oft auch höllisch dargestellt. Sie leiden an Hunger und Durst (Tirokutta-Sutta, Kp 7), können sich nicht selbst versorgen, waren in ihrer menschlichen Existenz geizig und hartherzig (Dhanapala, Pv 19), haben andere getäuscht oder andere Verfehlungen begangen. In der später ausgearbeiteten buddhistischen Kosmologie ist ihr Platz in den "niederen Daseinsbereichen" oft zwischen Tieren und Asuras. Dorthin hat sie ihr Handeln geführt, genauer gesagt: ihre Absichten beim Handeln (Cetanā - Kamma). Sie sind sich ferner bewusst, dass ihr eigenes Fehlverhalten der Grund für ihren elenden Daseinszustand ist. Es geht ihnen also nicht nur objektiv schlecht, sie werden außerdem auch von Schuldgefühlen geplagt.

Auch hier kann man die Frage stellen: Hat der Buddha die brahmanistische, kosmologische Vorstellung von Peta als Geister aller Verstorbenen, die bei korrekt ausgeführten Opferritualen von einem glücklichen Eingang in die Welt ihrer Ahnen ausgehen können, einfach als kosmologische Tatsache übernommen und nur dahingehend abgeändert, dass Menschen mit den oben aufgeführten Eigenschaften nach ihrem Tod **kammisch bedingt** als Geistwesen in der Welt der Peta erscheinen?

Es scheint sich auch eine andere Deutung anzubieten, die ganz ohne Kosmologie auskommt. In Linie mit der Interpretation von z.B. Devas und Asuras lässt sich die Welt der Peta und ihrer unglückseligen Bewohner auch als Existenzform von Menschen verstehen, die durch bestimmte Arten von eigenem Fehlverhalten aus dem als erträglich angesehenen mittleren Bereich normalen Lebens (mit seinen kleineren Tragödien und Glücksmomenten) herausgefallen sind in eine Welt existentiellen Mangels: z.B. Drogenabhängige, Gefängnisinsassen und Menschen in größter, selbstverschuldeter Armut, die sich für die Mitschuld an ihrer Situation geißeln.

Weitere Beispiele wären: Einem Menschen wird bewusst, dass er durch unethisches Verhalten eine Freundschaft oder Beziehung unwiderruflich zerstört hat; ein Mensch realisiert, dass er gerade seine Arbeit wegen Unterschlagung von Firmengeldern verloren hat.

Die Janussoni-Sutta (A 10.177) scheint diese Lesart zu stützen. In ihr fragt der Brahmane Janussoni den Buddha, ob das brahmanistische *śrāddha*-Ritual den verstorbenen Verwandten wirklich zugute kommt. Der Buddha antwortet, dass nur Angehörige, die sich nach ihrem Tod im Bereich der Peta wiederfinden, einen Nutzen vom Opfer-Ritual haben. Wie lässt sich diese Antwort verstehen? Vor dem Versuch einer Deutung zunächst einige Anmerkungen:

1. In zahlreichen Lehrreden wird deutlich, dass Rituale und Zeremonien als für den Praxis-Weg unwesentlich angesehen werden. In Gesprächen mit Anhängern anderer Glaubensrichtungen zeigt sich der Buddha allerdings gegenüber deren Ritualen tolerant (solange nicht eine große Anzahl Opfertiere geschlachtet werden), flicht in den Dialog jedoch die Wertvorstellungen des Dhamma ein.

2. Die Opfergaben des brahmanistischen *śrāddha*-Rituals werden als *dāna* bezeichnet. Das *Dāna*-Konzept der Buddhalehre unterscheidet sich davon grundlegend. Es umfasst nicht nur die Gabe materieller Dinge wie z.B. Speisen und Roben, sondern auch Unterkunft, die Gabe der Furchtlosigkeit (*abhaya-dāna*) durch die Einhaltung der Tugendregeln, Vergebung, Trost und auch aktiven Schutz, und schließlich die Gabe der Lehre (*dhamma-dāna*). Janussoni fragt also nach der Wirksamkeit von Ritual und *dāna*, sowie er es versteht. In der Antwort des Buddha hat *Dāna* eine völlig andere Bedeutung.

3. Janussoni benutzt den Ausdruck *peta* im brahmanistischen Sinn für verstorbene Väter (und eventuell Mütter). In der Antwort des Buddha sind *Peta* alle Angehörigen mit den oben erwähnten Eigenschaften, die schließlich zu Reue führen.

Wie lässt sich die Antwort des Buddha auf die Frage des Brahmanen also verstehen? Denkt man die verschiedenen Sphären der *Devas*, Menschen, *Petas*, Tiere usw. nicht als voneinander getrennte Ebenen im Raum, sondern als Erfahrungswelten, in die es jeden von uns aufgrund unseres Handelns verschlagen kann, dann bieten sich z.B. folgende Deutungen an:

Auch Menschen, die aufgrund ihrer Hartherzigkeit und ihres Geizes in eine ausweglose Lage geraten sind und Reue zeigen, bedürfen unserer Zuwendung. Da *Petas* Reue zeigen, öffnet selbstlose Zuwendung ihnen eventuell das Tor zu eigener moralischer Weiterentwicklung. Für den Gebenden kann die Frage, ob er sich Menschen in tiefstem Elend - z.B. Obdachlosen oder Gefängnisinsassen - zuwenden kann, ein Prüfstein für Fortschritt auf dem Praxispfad sein. Nach dieser Lesart wären *Peta* nichts anderes als arme Teufel.

Dieser Ansatz lässt sich auch auf eine andere Zeitskala übertragen. Wir selbst können an einem einzigen Tag mehrere Daseinsbereiche durchlaufen: Nach einer guten Meditation mit Deva-gleichen Erlebnissen funktionieren wir vielleicht einige Stunden auf dem normal-menschlichen Spektrum, bis wir schließlich mit unserer Zeit geizen und jemandem, der gerade jetzt unsere Unterstützung braucht, die kalte Schulter zeigen. In der Folge machen wir uns schwere Vorwürfe, dass Vertrauen unwiederbringlich verloren gegangen ist, womit wir selber zu einem Peta geworden sind. Würden wir häufiger Dāna in der oben beschriebenen Bandbreite üben und die Tugendregeln einhalten, dann würden wir seltener in der Lage eines Peta enden.

Spätere Vorstellung von Petas

Im Laufe der Zeit wurde die Darstellung von Petas immer drastischer. Ist sie in den frühen Schichten des Pali-Kanon oft noch relativ allgemein gehalten, so lesen sich die "Geschichten der hungrigen Geister" (Petavatthu, ein Buch des Khudaka-Nikaya) wie ein langes Strafregister aller möglichen Verfehlungen. Parallel dazu verändert sich auch die Begrifflichkeit. Ist in den frühen Lehrreden noch vom "Bereich der Peta" (*pettivisaya*) die Rede, so spricht man später - vermutlich im Zuge der Ausarbeitung der buddhistischen Kosmologie - von der "Welt der Peta" (*petaloka*).

Literatur zum Kapitel

1. McNicholl, Of Ancestors and Ghosts: How Preta Narratives Constructed Buddhist Cosmology and Shaped Buddhist Ethics, New York, 2024
2. Pasanno, The Delights of Dana, Online: Inquiring Mind: A Journal of Buddhist Thought, 2007
3. Sayers, Feeding the Dead: Ancestor Worship and the Buddhist Transformation of Gift Giving, Journal: History of Religions, 2013
4. Tan, Karma and the Afterlife, Dharmafarer Online Series, No. 48.1, 2021



Die Vorstellung von Gandhabbas (Sanskrit *Ghandarva*) geht auf vedische Vorbilder zurück. Im ältesten Veda (Rigveda) gab es ursprünglich nur einen Gandharva. Er lebte in den himmlischen Wassern, bewachte den heiligen Unsterblichkeitstrank (Soma) und galt als Vermittler zwischen Himmel und Erde. Er brachte nicht nur den Soma auf die Erde, sondern übermittelte sterblichen Menschen auch esoterisches Wissen und göttliche Geheimnisse. Später, z.B. im Atharvaveda, ist nicht mehr nur von einem Gandharva die Rede. Hier wandeln sich die Gandharvas zu Fruchtbarkeitsgeistern, werden u.a. als frauenbegehrend und lüstern beschrieben. Sie ernähren sich von Düften, tanzen, singen und sind ausgezeichnete Musiker. Einige von ihnen sind menschlich-tierische Mischwesen (häufig teilweise Pferd oder Vogel).

Im Pali-Kanon treffen wir Gandhabbas in zwei verschiedenen Rollen an:

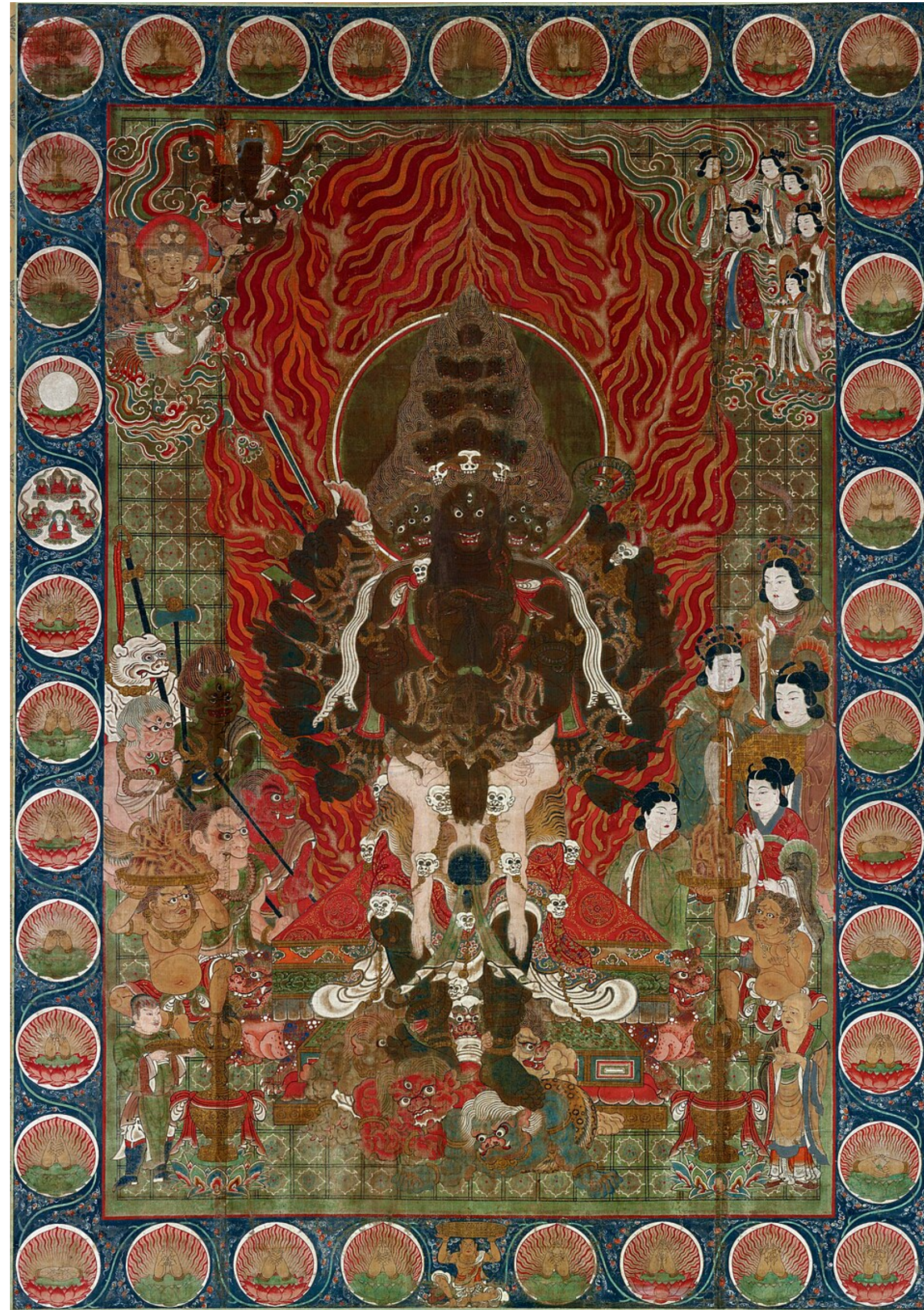
1. In vielen Passagen des Kanons treten Gandhabbas genau wie in der alten Mythologie als himmlische Wesen auf, die sich von Düften ernähren, im Himmel oder im Meer leben und hierarchisch unter den Vier Großen Königen stehen. Ein prominentes Beispiel ist der himmlische Musiker Pañcasikha (D 21) aus dem Gefolge des Götterkönigs Sakka, dessen Eigenschaften (wie sein Haarschopf oder das Tanzen) direkt auf vedische Vorbilder zurückgehen. (Auf palikanon.com wird hier “Gandhabba” als “Göttersohn” übersetzt, auf suttacentral.net als “Zentaur”.) In dieser Rolle ist die Funktion von Gandhabbas ähnlich wie die von Devas (siehe Teil I dieses Vortrags).

2. Die zweite Rolle von Gandhabbas im Pali-Kanon geht auf ihre Funktion als Mittler zwischen Jenseits und Diesseits in den Veden zurück: In Texten wie der *Assalāyana-Sutta* (M 93) wird die Anwesenheit eines Gandhabba neben der sexuellen Vereinigung und der Fruchtbarkeit der Mutter als dritte zwingende Bedingung für eine menschliche Zeugung genannt. (Auf suttacentral.net wird hier “Gandhabba” als “viriler Geist”, auf palikanon.com als “Wesen, das wiedergeboren wird” übersetzt.) In der Lehrrede geht es u.a. um den Eigendünkel der Brahmanen, die sich auf ihre Abstammung berufen. Die Frage jedoch, ob der “virile Geist” ein Adliger, ein Brahmane, ein Landarbeiter oder ein Hilfsarbeiter sei, können sie nicht beantworten, wodurch ihr Pochen auf Abstammung unhaltbar wird.

Die Frage, wie dieses “Wesen, das wiedergeboren wird” zu verstehen ist, hat zu einer bis heute andauernden Diskussion geführt: Folgt ein Leben direkt auf das andere, oder gibt es einen Zwischenzustand? Wenn es einen Zwischenzustand gibt, setzt dies dann die Existenz eines Selbst voraus, das diesen Zwischenstand überbrückt? Analayo argumentiert, dass die Frage an dem Punkt vorbeigeht, um den es dem Buddha in der Lehrrede geht: die Überbewertung von Abstammung ins Leere laufen zu lassen.

Literatur zum Kapitel

1. Analayo, Rebirth and the Gandhabba, Mahachulalongkornrajavidyalaya University Journal of Buddhist Studies, 2008
2. Norelius, Strīkāmā vai gandharvāḥ: Spirit-Possession, Women, and Initiation in Vedic India, Acta Orientalia, 2015
3. Oberlies, Der Gandharva und die drei Tage währende „Quarantäne“, Indo-Iranian Journal Nr. 48, 2005
4. Sujato, Rebirth and the In-Between State in Early Buddhism, Paper written for the Closer-to-Reality Conference (C2RC), Kuala Lumpur, 2008



Yakkhas begegnen uns in deutschen Übersetzungen u.a. als “Yakkhas”, “Naturgeister”, “Geister”, und “Dämonen” und in zwei verschiedenen Rollen.

1. In der Yakkha-Samyutta (S 10) und zahlreichen anderen Lehrreden (z.B. M 35, D23, A 5.220) treten Yakkhas als unberechenbare und gefährliche lokale Geister auf.

In der Alavaka-Sutta (S 10.12) z.B. hält sich der Buddha in der Behausung des Yakkha Alavaka auf. Alavaka kujoniert ihn, indem er ihm wiederholt befiehlt, hinaus- und wieder hineinzugehen. Während des ganzen hin und her adressiert der Buddha Alavaka durchgehend mit "Geehrter". Er kommt der Aufforderung dreimal nach, bevor er es schließlich ablehnt, erneut hinauszugehen. Darauf droht der Alavaka dem Buddha, ihn in den Wahnsinn zu treiben, sein Herz explodieren zu lassen oder ihn an das andere Ufer des Ganges zu schleudern, wenn er seine Fragen nicht beantworten könne. Nachdem seine Fragen - die sich um Glück, Reichtum, Freunde und die Überwindung von Leiden drehen - beantwortet wurden, nimmt er das Dhamma an.

An anderer Stelle dienen Yakkhas lediglich als furchteinflößende Stichwortgeber für eine Belehrung durch den Buddha (z.B. S 10.3), worauf die Lehrrede ohne weitere Reaktion des Yakkha endet.

Woher kommt diese Rolle der Yakkhas?

Im Volksglauben Nord-Indiens waren Yakkhas lokal gebundene (chthonische) Naturgeister, die z.B. mit bestimmten Bäumen oder Teichen in Verbindung gebracht wurden (und werden). Ein Ursprung in der nomadischen Kultur der Veden wirkt daher unwahrscheinlich. Es scheint, dass der Yakkha-Kult seine tiefsten Wurzeln im Ahnenkult hat und das Pantheon dieser Wesen vermutlich aus der Vergöttlichung verstorbener Helden oder lokaler Clan-Beschützer hervorging.

In manchen Gegenden Nordostindiens ist der - heute in den Hinduismus integrierte - Yakkha-Kult noch sehr lebendig. Oft dreht es sich dabei um die Seelen Verstorbener, die kurz nach ihrem Tod als äußerst gefährlich angesehen werden können und in dieser Phase außerhalb des Dorfes existieren. Mit der Zeit und den richtigen Opferritualen beruhigen sie sich dann und verlagern ihren "Wohnort" mit der Zeit zurück ins Dorf oder auf die kultivierten Felder der Familie. In manchen Fällen wird für die Yakkhas im weiteren Verlauf eine Statue oder ein Schrein errichtet.

Die Existenz von Yakkhas wird in den Lehrreden nicht in Frage gestellt: Schließlich waren sie für die Menschen, die vermutlich auch damals bereits seit langem von ihrer Existenz überzeugt waren, sehr real. Stattdessen reagiert der Buddha auf ihr teils sehr rabiates Auftreten mit Gleichmut und führt mit ihnen Dialoge. Inhaltlich werden in den Dialogen Dhamma-Fragen beantwortet. Dass und wie ein Dialog mit ihnen geführt wird, und wie er die Situation verändert, gibt uns jedoch einen Hinweis darauf, wie man durch Dhamma-Praxis (eventuell irrationale) Ängste befrieden kann. Diese Strategie findet ihre Entsprechung in der Umwandlung von ehemaligen Yakkha-Heiligtümern in Stupas und Klöstern.

2. Auf der anderen Seite hat die Bezeichnung “Yakkha” in manchen Lehrreden eine äußerst positive Bedeutung. So wird in M 37 Sakka, der Herr der Devas, als Yakkha bezeichnet. In M 56 wird der Buddha selbst “machtvoller Yakkha” genannt. In Sn 4.11 schließlich wird “yakkhasa suddhi” auf suttacentral.net als “das höchste Ausmaß an Reinheit des Geistes” übersetzt.

Diese Verwendung von “Yakkha” geht auf die ältesten Veden zurück, in denen der Ausdruck eine abstrakte, mysteriöse Kraft, ein magisches Wesen oder eine göttliche Essenz bezeichnete.

Literatur zum Kapitel

1. DeCaroli, Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism, Oxford, 2004
2. Misra, Yaksha Cult and Iconography, Dehli, 1966
3. Ellis, Early Buddhism and Its Relation to Brahmanism, Warsaw, 2021



Nagas (Schlangen, Schlangenwesen) treten in den Lehrreden mit unterschiedlichen Eigenschaften auf. (Nagas können auch mächtige, majestätische Elefanten sein.)

Zu Beginn der Mucalinda-Sutta (Ud 2.1) heißt es:

Einmal, als er eben erwacht war, hielt sich der Buddha in Uruvelā am Fuß des Mucalindabaums auf, am Ufer des Flusses Nerañjarā.

Zu der Zeit saß der Buddha sieben Tage mit gekreuzten Beinen reglos da und erfuhr die Seligkeit der Befreiung.

Da brach ein großes unerwartetes Unwetter los, das sieben Tage Regen, kalte Winde und Wolken brachte.

Der Drachenkönig Mucalinda kam aus seiner Behausung, umschlang den Körper des Buddha mit sieben Windungen und breitete seine breite Haube über seinen Kopf im Gedanken:

„Dass dem Buddha nicht heiß oder kalt sei und er nicht von Fliegen, Stechmücken, Wind, Sonne und Kriechtieren belästigt werde.“

(Hier wird “Naga” mit “Drache” übersetzt, in einer anderen Übersetzung mit “Nagageist”.)

In der Mahāsamaya-Sutta wird Virūpakkha, einer der vier großen Könige, als Herr über die Nagas bezeichnet.

Im Vinaya gibt es hingegen Erzählungen, in welchen der Buddha oder Mönche in magische Wettkämpfe mit gefährlichen, Feuer speienden Nagas treten.

Es existiert eine Ordensregel, nach der nur Menschen ordiniert werden dürfen. Begründung: Ein Naga hatte sich eines Tages in einen Menschen verwandelt und sich ordinieren lassen. Im Schlaf hatte er jedoch seine ursprüngliche Form wieder angenommen. Er wurde daraufhin aus dem Orden ausgeschlossen, da Tiere die Ordensregeln nicht befolgen können.

In Sn 5.5 schließlich wird der Buddha selbst als “Naga” angesprochen (“Naga” hier auf Suttacentral als “Riese” übersetzt):

*Da ich dir begegnet bin, du Riese, verbeuge ich mich besonders vor dir;
der Buddha werde, so hoffe ich, mich fortlaufend unterweisen.*

Hinsichtlich der Herkunft von Naga-Vorstellungen existieren verschiedene Hypothesen.

Ellis verortet sie in der Region Kosala-Magadha (der Heimat des Buddha). Er betont zudem, dass “Naga“ in den ältesten Textschichten sehr oft primär einen „mächtigen Elefanten“ bezeichnete. Die Bedeutungen als Wasserdämon oder mythologisches Schlangwesen scheinen sich laut ihm erst in einer späteren Zeit entwickelt zu haben.

Punnadhammo und DeCaroli sehen starke Wurzeln der Naga-Vorstellung in südindischen Ahnenkulten. Zahlreiche alte südindische Dynastien führten ihren Stammbaum auf weibliche Schlangenprinzessinnen (Naginis) zurück.

Witzel lenkt den Blick auf den äußersten Nordwesten des Subkontinents. Er stellt fest, dass Nagas überraschenderweise auch stark mit den Kulturen im Hindu Kush, in Nuristan und in Kaschmir verknüpft sind. Dort haben die Naga-Vorstellungen anscheinend ältere lokale Naturgeister überlagert und werden eng mit Eis, Schnee und kalten Bergseen in Verbindung gebracht. Witzel merkt zudem an, dass der Mythos von Dynastien, die von der Vereinigung eines Menschen mit einem Naga abstammen, ein in ganz Eurasien weit verbreitetes Motiv darstellt.

Literatur zum Kapitel

1. Ajahn Chah, The Collected Teachings of Ajahn Chah, https://www.abhayagiri.org/media/books/Chah_The_Collected_Teachings_of_Ajahn_Chah.pdf, 2010
2. DeCaroli, Haunting the Buddha: Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism, Oxford 2004
3. Ellis, Early Buddhism and Its Relation to Brahmanism: A Comparative and Doctrinal Investigation, Warsaw, 2021
4. Punnadhammo, The Buddhist Cosmos: A Comprehensive Survey of the Early Buddhist Worldview, Kitchener, 2013
5. Thapar, Witzel et al., Which of Us Are Aryans? Rethinking the Concept of Our Origins, New Dehli, 2019

Die **Idee einer zyklischen Zeit** (mit Erschaffung und Zerstörung der Welt in gigantischen Zeiträumen), das uns gelegentlich in den Lehrreden begegnet (z.B. D 27), wird im Westen häufig vor allem mit dem Hinduismus assoziiert.

In der alten vedischen Literatur war diese Idee jedoch völlig unbekannt. Im Gegenteil: Die frühen Brahmanen glaubten an eine schon immer bestehende, anfangslose Welt (angenommene Ewigkeit der “heiligen Sprache“ (Sanskrit) und der Veden). Das Konzept zyklischer Zeit taucht in Nordindien vielmehr zunächst im Großraum Magadha auf, dem Gebiet, in welchem der Buddha hauptsächlich lehrte. Im sogenannten Sramana-Milieu (Sramana: Bettelmönch, Wandermönch, Asket) dieser Gegend entstanden Buddhismus, Jainismus und Ajivikismus vermutlich mehr oder weniger gleichzeitig im 6.–5. Jahrhundert v.u.Z., und in allen dreien findet sich das Konzept einer zyklischen Zeit. Dies lässt es wahrscheinlich erscheinen, dass das Konzept selbst älter als alle drei Bewegungen ist.

Erst später findet sich das Konzept der zyklischen Zeit auch in brahmanischen Puranas (Geschichtstexte). Nach dem Zusammenbruch des Maurya-Reichs und dem Einfall von Griechen und Skythen nach Nordindien allerdings mit recht kurzen Weltzyklen von 1000 - 4000 Jahren, da aufgrund des Krieges und der Verwüstungen eine allgemein apokalyptische Stimmung herrschte und man den nächsten Weltuntergang in naher Zukunft erwartete. Später dann, als sich die Lage wieder beruhigt hatte, wuchs die Länge eines Weltzyklus auf über 4,3 Millionen Jahre.

In den Lehrreden begegnet uns das Konzept eines **sich zyklisch zusammenziehenden und ausdehnenden Kosmos** z.B. in der Aggañña-Sutta (D 27). Dort heißt es u.a.:

Es kommt eine Zeit, Vāseṭṭha, nachdem eine sehr lange Zeitspanne vergangen ist, da dieses Weltall sich zusammenzieht. Wenn das Weltall sich zusammenzieht, gehen die Lebewesen zumeist zum Bereich des Strahlenden Glanzes. Dort sind sie geistgeschaffen, ernähren sich von Ekstase, sind selbstleuchtend und bewegen sich mitten durch die Luft, gleichmäßig strahlend, und sie bleiben so für eine sehr lange Zeit.

Es kommt eine Zeit, nachdem eine sehr lange Zeitspanne vergangen ist, da dieses Weltall sich ausdehnt. Wenn das Weltall sich ausdehnt, scheiden die Lebewesen zumeist von jener Schar strahlender Gottheiten ab und kommen zu dieser Daseinsform zurück. Hier sind sie geistgeschaffen, ernähren sich von Ekstase, sind selbstleuchtend und bewegen sich mitten durch die Luft, gleichmäßig strahlend, und sie bleiben so für eine sehr lange Zeit.

Orthodoxe Theravadins scheinen diese Passage wörtlich zu verstehen. Im akademischen Bereich hingegen herrscht kein Konsens darüber, wie das Konzept zyklischer Zeit in den Lehrreden zu lesen ist. Mehr oder weniger einig ist man sich allerdings in der Ablehnung eines wörtlichen Verständnisses.

Prof. Gombrich argumentiert in *The Buddha's Book of Genesis?*, dass die Aggañña-Sutta niemals als eine ernsthafte, wörtlich zu nehmende Schilderung kosmologischer Realität gemeint war. Stattdessen handele es sich um eine bewusste Parodie und Satire auf brahmanische Schriften und Vorstellungen, deren Humor und Ironie von der späteren buddhistischen Tradition nicht mehr verstanden und daher fälschlicherweise wörtlich genommen wurden. Die Lehrrede beginnt mit der Klage zweier Novizen über die arrogante Behandlung durch Brahmanen, die ihre Kasten-Ideologie dazu nutzen, sie als Menschen zweiter (genauer: vierter!) Klasse zu behandeln. Der Buddha antwortet hierauf mit einem Feuerwerk von Sprachwitz und Verulung vedischer metaphysischer Spekulation. Zunächst parodiert er ihren Kasten-Mythos (Rigveda X, 90), laut dem sie als reinste Kaste aus dem Mund des Gottes Brahmā geboren seien, während die niederen Kasten von niederen Körperteilen (wie den Füßen) abstammten. Dies kontert er humorvoll mit der offensichtlichen Tatsache, dass Brahmanen genauso wie alle anderen Menschen aus den Gebärmüttern ihrer Mütter geboren werden und dieselben physischen Unreinheiten aufweisen. Anschließend macht er sich die brahmanische Formel zu eigen, indem er behauptet, seine eigenen Schüler seien „aus dem Mund des Buddha“ und „aus dem Dhamma“ geboren. Es geht weiter mit einer Satire vedischer Schöpfungsmythen. Der Buddha schildert den zyklischen Anfang der Welt als eine Zeit vollkommener, wässriger Dunkelheit. Gombrich weist darauf hin, dass diese Passage auffällige Ähnlichkeiten zu berühmten vedischen Texten aufweist:

- **Rigveda X, 129:** Auch dieser Text beschreibt den Anbeginn als Wasser und verborgene Dunkelheit. Während im vedischen Text jedoch ein erhabenes „Verlangen“ (kāma) die Schöpfung antreibt, setze der Buddha das negativ behaftete buddhistische Konzept des Verlangens bzw. der Gier (taṇhā) ein: Die formlosen Wesen verfallen schlicht der Gier nach einer süßen Erdschicht.
- **Brihadaranyaka-Upanishad:** Die Beschreibung, dass sich diese süße Erde auf dem Wasser ausbreitete „wie die Haut auf abkühlender, heißer Milch“, sei ein direkter, satirischer Seitenhieb auf die Schöpfungsgeschichte dieser Upanishad, in der exakt dieses Bild (die Milchhaut der Gewässer, die zu Erde wird) verwendet wird.

Das nächste parodistische Ziel ist der brahmanische Sprach-Fetisch: In der Lehrrede werden alltägliche Ausdrücke und die Bezeichnungen der Kasten durch teils völlig absurde, phonetisch ungenaue Herleitungen erklärt. Gombrich argumentiert, dass der Buddha hiermit die häufigen Versuche der Brahmanen auf den Arm nahm, durch etymologische Ableitungen in ihrer heiligen Sprache (Sanskrit) ewige, verborgene Wahrheiten zu finden. Für die Brahmanen war Sanskrit ein „Bauplan der Realität“. Der Buddha, der Sprache lediglich als menschliche Konvention betrachtete, machte sich über diese Suche nach tiefen Bedeutungen in Silben lustig, weshalb die phonetisch wilden Ableitungen im Text als reiner Witz zu verstehen seien.

In der Lehrrede werden noch weitere brahmanische Eigenarten aufs Korn genommen. Bereits hier sollte jedoch schon deutlich geworden sein: Ernst gemeinte Aussagen über zyklische Eigenschaften des Kosmos sind in einem Text nicht zu erwarten, dessen Hauptstoßrichtung die Verspottung des Eigendünkels von Menschen ist, die sich für die Herrenrasse halten. Die makrokosmischen Parodien dienen hier letztlich dazu, eine tiefere, ernsthaftere ethische Botschaft zu untermauern: Die hierarchische Einstufung der Menschen in Kasten durch Geburt ist eine rein menschliche Konvention. Unter der Haut sind alle Wesen im Grunde gleich und gleichermaßen zu Gutem oder Bösem fähig.

Dass in der Kommentartadition Aussagen in den Lehrreden über zyklische Eigenschaften des Kosmos nicht mehr als parodistisches Element, sondern wortwörtlich verstanden wurden, mag mit der früh einsetzenden “Verheiligung” (Sakralisierung) des Buddha zusammenhängen. Heilige Gestalten werden oft so erhöht, dass man ihnen keine satirischen oder parodistischen Äußerungen mehr zutraut. Sie werden zunehmend “verernstet”.

Es hat verschiedene Versuche gegeben, eine Verbindung zwischen der zyklischen Kosmologie der Aggañña-Sutta und der Bedingten Entstehung (*paṭicca-samuppāda*) herzustellen (z.B. Collins und Gethin). Dies wird von monastischen Autoren wie Ajahn Buddhadasa und Phra Ajahn Payutto jedoch abgelehnt. So weist Buddhadasa darauf hin, dass natürlich alle Prozesse - auch kosmische - kausal bedingt seien. Dies werde in der Buddha-Lehre jedoch mit dem Begriff *Spezifische Konditionalität* (*idappaccayatā*) bezeichnet. Der Begriff *Bedingtes Entstehen* (*paṭicca-samuppāda*) hingegen beschreibe ausschließlich den psychologischen Prozess der Entstehung von Dhukkha in fühlenden Wesen und habe mit Prozessen der unbelebten Natur nichts zu tun.

Literatur zum Kapitel

1. Bronkhorst, Cyclical Time in Brahmanical India, Leiden and Boston, 2023
2. Buddhadasa, Unter dem Bodhibaum: Die ursprüngliche Vision des Buddha von der bedingten Entstehung, dhamma-dana.de
3. Collins, Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire, Cambridge, 1998
4. Ellis, Early Buddhism and Its Relation to Brahmanism: A Comparative and Doctrinal Investigation, Warsaw, 2021
5. Gethin, Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahāyāna, Cambridge, 1997
6. Gombrich, The Buddhas Book of Genesis?, London 2005
7. Payutto, Buddhadhamma: The Laws of Nature and Their Benefits to Life, <https://buddhadhamma.github.io/includes/docs/Buddhadhamma.pdf>

Einige der Mengen-, Größen- und Zeitangaben im Pali-Kanon können auch bei praktizierenden Buddhisten zu Stirnrunzeln führen.

In der Brahmajāla-Sutta (D 1) lesen wir z.B. von Menschen, welche sich an ihre vergangenen Leben in einem Zeitraum von bis zu 40 Äonen erinnern. Die Pabbata-Sutta (S 15.5) führt aus, wie lang ein Äon ist:

Angenommen, da wäre ein großer Berg, der aus einer einzigen festen Felsmasse bestünde, eine Meile lang, eine Meile breit und eine Meile hoch, ohne Risse oder Löcher. Und am Ende jedes Jahrhunderts würde jemand mit einem Stück erlesenen Seidentuchs einmal darüber streichen. Auf diese Art wäre der große Berg abgetragen, bevor das Äon zu Ende geht.

Die Mahāpadāna-Sutta (D 14) erklärt, dass der Buddha Vipassī ein Alter von 80 000 Jahren erreicht hat. Das ist noch wenig im Vergleich zur Lebensspanne des Gottes Baka, dem der Buddha in der Bakabrahma-Sutta (S 6.4) eine Lebenserwartung von (in manchen Übersetzungen) 10 Billionen Jahren zuschreibt.

Der Berg Sineru (Meru) wird mit einer Länge und Breite von 84 000 Meilen (Leagues) beschrieben; er rage ebenso weit aus dem Ozean heraus, wie er in ihn hineinreiche.

Was geht hier vor?

Der kulturelle Hintergrund

Hintergrund für diesen ungewöhnlichen Umgang mit Größenordnungen ist ein interessante kulturelle Gemengelage in Nordindien vor und während der Zeit des Buddha. Dazu gehörte eine Leidenschaft für große Zahlen, die sich bereits in der Yajurveda (von Witzel auf 1200 - 800 v.u.Z. datiert) zeigt, in der spezielle Begriffe für Zehnerpotenzen bis zu 10^{12} genannt werden. Im vedisch-brahmanischen Umfeld war man einige Jahrhunderte später im Ramayana-Epos (400 v.u.Z. - 200 n.u.Z) dann schon bei Begriffen für Zahlen bis zu 10^{39} (1000 Quintillionen) angekommen. In frühen jainistischen Texten begegnen uns Zahlenspekulationen in Größenordnungen von 10^{250} . Hier geht es offensichtlich nicht mehr um Mathematik und die zahlenmäßige Darstellung von Realität. Vielmehr scheinen es Versuche zu sein, sich mittels die Vorstellungskraft sprengender Zahlen dem Begriff der Unendlichkeit (z.B. des Kosmos) zu nähern.

Mnemotechnische (gedächtnisstützende Funktion)

Die schriftliche Aufzeichnung der Lehrreden scheint erst im 1. Jh. v.u.Z. erfolgt zu sein. Bis dahin erfolgte die Weitergabe der “Texte“ durch Auswendiglernen. Diese aus heutiger Sicht unglaublich anmutende Leistung konnte auf das Vorbild der vedisch-brahmanischen Traditionen zurückgreifen, die ihre Texte seit dem Verfassen des Rigveda (1500 - 1200 v.u.Z.) auf dieselbe Art überlieferten.

Die vedischen Inder entwickelten ein geniales numerisches System, um die 1.028 Rigveda-Hymnen zu memorieren. Die Kernbücher sind dreifach geordnet: nach Autor (Dichter-Clans), Gottheit und Versmaß, mit streng absteigender numerischer Anordnung nach Hymnen- und Versanzahl. Dieses Schema ermöglichte präzise Lokalisierung jeder Hymne und sofortige Erkennung von Auslassungen oder Einschüben.

Die enge Verknüpfung von Zahlen, Poesie und Religion zeigt sich in der Korrespondenz zwischen den 33 vedischen Hauptgöttern und der Silbenanzahl der drei wichtigsten Versmaße (Gāyatrī: 8, Triṣṭubh: 11, Jagatī: 12 Silben). Da diese Metren etwa 80 Prozent aller Rigveda-Strophen ausmachen, bildeten Zahlen, Sprache und religiöse Konzepte ein verwobenes System, das die mündliche Überlieferung durch feste Rhythmen stützte.

Dieses auf Zahlen basierende Ordnungsprinzip war so erfolgreich, dass es später von den Buddhisten und Jainas übernommen wurde. Diese organisierten ihre eigenen Lehren ebenfalls in systematischen, oft aufsteigenden Zahlenreihen (z. B. dem „Eins-mehr“-Prinzip), um sie als verlässliche Gedächtnisstütze in der oralen Tradition zu bewahren. Im Pali-Kanon wurden ganze Sammlungen (wie der Anguttara-Nikāya) rein numerisch strukturiert (Die Einer, die Zweier, die Dreier usw.), um das Auswendiglernen zu erleichtern.

Zahlen und Zahlenordnungen spielten also eine über das Mathematische hinausgehende wichtige Rolle.

Symbolische Bedeutung von Zahlen in den Lehrreden

In Fachkreisen herrscht heute dahingehend Konsens, dass viele Zahlen- bzw. Größenangaben im Pali-Kanon nicht wörtlich gemeint waren. So weist Anālayo z.B. darauf hin, dass die Zahl Sieben im altindischen Denken oft als Ausdruck einer “Totalität” oder eines vollständigen Zyklus galt. Ein prägnantes Beispiel sei die Satipaṭṭhāna-Sutta, in der es heißt, dass ein Übender nach 7 oder 6, 5, 4, 3, 2 Jahren bzw. 1 Jahr das Erwachen erlangen kann. Die Lehrrede nennt dann noch kürzere Zeiträume. Nach der Nennung von 1 Jahr folgt jedoch nicht etwa “11 Monate”, sondern die Zählung springt direkt auf 7 Monate und zählt dann weiter abwärts. Dies folgt keiner mathematischen Logik, sondern drückt durch die Symbolik der Sieben schlicht aus, dass die Früchte der Praxis reifen werden, manchmal nach längerer Zeit, manchmal sehr schnell.

Der 7 haftet im Pali-Kanon ein “besonderer magischer Nimbus“ an (Rhys Davids). Multipliziert man das Produkt von Sieben und Zwölf (einer weiteren Zahl mit symbolischer Bedeutung) mit 1000, so erhält man 84 000. Diese in den Lehrreden häufig auftauchende Zahl bedeutet schlicht “sehr viel“ oder “unzählig“ und ist nicht als mathematisch exakte Menge (83 999 + 1) zu lesen. Sie wird inflationär verwendet: Texte sprechen nicht nur von dem oben erwähnten Berg Meru sondern auch von 84 000 Stūpas für Reliquien und von einer Ahnenreihe aus 84 000 Königen, die alle zehntausende Jahre alt wurden.

Die Zahl 500 ist in den Lehrreden der konventionelle Weg, um eine große Anzahl auszudrücken (z. B. “500 Mönche“). Moderne Übersetzer geben dies oft einfach mit “viele“ oder “eine große Anzahl“ wieder.

Die Zahl 18 hatte in Indien eine ausgeprägte glücksverheißende Bedeutung. Wenn ein historisches Ereignis angeblich 218 Jahre nach dem Tod des Buddha stattfand, bedeutet das oft nur: Eine große Zahl (100) + eine große Zahl (100) + eine glückverheißende Zahl (18).

Übertreibungen als Mittel zum Zweck

Lange Aufzählungen von absurdem Reichtum - wie etwa in Mahāsudassana-Sutta (D 17), wo der Buddha endlose Listen von 84 000 Palästen, Elefanten, Ehefrauen und Kühen aufzählt, scheinen erzählerisch allein dazu dienen, eine gewaltige Fallhöhe für die Schlusspointe aufzubauen: Dass selbst der unvorstellbarste Reichtum vergänglich ist und am Ende restlos vergeht.

Wenn die Texte gigantische, teils absurde Zeitzyklen beschreiben, in denen die menschliche Lebensdauer beispielsweise auf bis zu 80 000 Jahre ansteigt und dann wieder auf 10 Jahre abfällt, so scheint diese Detailliertheit darauf abzuzielen, beim Publikum ein Gefühl der Distanzierung vom weltlichen Lauf der Zeit zu bewirken. Die bloße Aufzählung solch enormer Zeitspannen ruft ein Gefühl von zeitlicher Entrückung hervor.

summa summarum ;-)

Das Stirnrunzeln über die erwähnten Zahlenangaben im Pali-Kanon verwandelt sich in einen entspannten Gesichtsausdruck, wenn man sie in ihrem kulturellen Zusammenhang und in ihrer Funktion bei der Vermittlung der Lehre liest. Außerdem: wer im Glashaus sitzt... Wer von uns hat nicht schon einmal gesagt, dass er “eine Ewigkeit warten musste”? Einige andere Beispiele aus unserer vermeintlich so exakten Welt:

“Das hab ich dir schon eine Million Mal gesagt!“, “Ich hab's hundertmal versucht“, “Tausend Dank!“, “Das hab ich zigmal erklärt“, “Ich hab unendlich viele Termine“, “in null Komma nichts“ (nicht gleich 0,0 Sek.!).

In China und Japan wird auch heute das Zeichen für 10 000 (万) als Ausdruck für “sehr viele“ benutzt.

Die Lotterie “Spiel 77“ hat nichts mit der Zahl 77 zu tun. 7 gilt als Glückszahl (7. Himmel, 777 in vielen Casinos = Jackpot). “Spiel 13“ wäre bei Lotto-Glücksrittern vielleicht nicht so gut angekommen.

Literatur zum Kapitel

1. Analayo, Situating Mindfulness, Part 1: Early Buddhism and Scientific Research in Psychology, im Journal Mindfulness Nr. 13, 2022
2. Analayo, Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization, Cambridge, 2003
3. Analayo, Literary Readings of Ancient Buddhist Texts: Mind the Hermeneutical Gap, Journal of Buddhist Studies, 2021
4. Analayo, Rebirth in Early Buddhism and Current Research, Somerville 2018
5. Collins, Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire, Cambridge, 1998
6. Dhammika, Footprints in the Dust: The Life of the Buddha from the Most Ancient Sources, <https://wiswo.org/books/footprints/>, 2022
7. Ellis, Early Buddhism and Its Relation to Brahmanism: A Comparative and Doctrinal Investigation, Warsaw, 2021
8. Ifrah, The Universal History of Numbers: From Prehistory to the Invention of the Computer, London, 1998
9. Jurewicz, Fire and Cognition in the Ṛgveda, Oxford, 2010
10. Norman, A Philological Approach to Buddhism, London, 1997
11. Witzel, Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts, Electronic Journal of Vedic Studies, 2001
12. Witzel, The Origins of the World's Mythologies, New York, 2012
13. Witzel, The Development of the Vedic Canon: The Social and Political Milieu, Cambridge 1997

Ausgangslage vor und während der Zeit des Buddha

Zu Beginn der Lehrtätigkeit des Buddha existierte keine einheitliche Kosmologie im **vedisch/brahmanischen Kulturraum** sondern eine Mehrzahl konkurrierender Ansätze. Wenn daher z.B. in der Soṇadaṇḍa-Sutta (D 4) Brahmanen einen anderen Brahmanen dafür rühmen, dass er in Kosmologie bewandert sei, dann zeigt sich der Stellenwert dieses Themas, wir wissen jedoch nicht, welche konkrete Form von Kosmologie damit gemeint ist. Die mit dem Buddha gleichzeitigen **Ājīvikas** glaubten an einen strikten Determinismus, "über der ein Überbau aus komplizierter und phantasievoller Kosmologie entwickelt wurde, der eine Atomtheorie beinhaltete, die vielleicht die früheste in Indien, wenn nicht sogar weltweit war" (Basham, S. 3). Viel mehr wissen wir über ihre Kosmologie jedoch nicht.

Der frühe **Jainismus** stellte sich den Kosmos als nicht-theistisch, anfangslos, mit Wiedergeburt, kammischer Bindung der Seele und der Idee einer endgültigen Befreiung vor. Auch eine grundlegende Dreiteilung des Kosmos (obere, mittlere und untere Bereiche) scheint bereits vorausgesetzt gewesen zu sein. Durch strenge Askese, vor allem Gewaltlosigkeit, werden kammische Partikel, die als feinstoffliche Materie an der Seele haften, verbrannt und am Neuanhaften gehindert. Jedwede karmische Tat, ob beabsichtigt oder nicht, zwingt zum Verbleib im Kreislauf der Wiedergeburten. Ist - durch ethisches Verhalten und strengste Askese, auch durch Fasten bis zum Tod - alles Kamma beseitigt, steigt die Seele automatisch an die Spitze des Kosmos auf und verbleibt dort für immer befreit, jenseits von Wiedergeburt und Leiden. In dieser Kosmologie findet sich also ein starkes ethisches Element.

In zahlreichen Lehrreden lehnen der Buddha oder seine Hauptschüler es ab, zu kosmologischen Fragen Stellung zu beziehen, und weisen ausdrücklich darauf hin, dass derartige Spekulationen aus Sicht des Dhamma nicht zielführend seien (z.B. Brahmajāla-Sutta (D 1), Moggallāna-Sutta (S 44.7), Acinteyya-Sutta (A 4.77)). Auf eine entsprechende Frage antwortet der Buddha in der Cūḷamālukya-Sutta (M 63) mit dem berühmten Gleichnis vom vergifteten Pfeil.

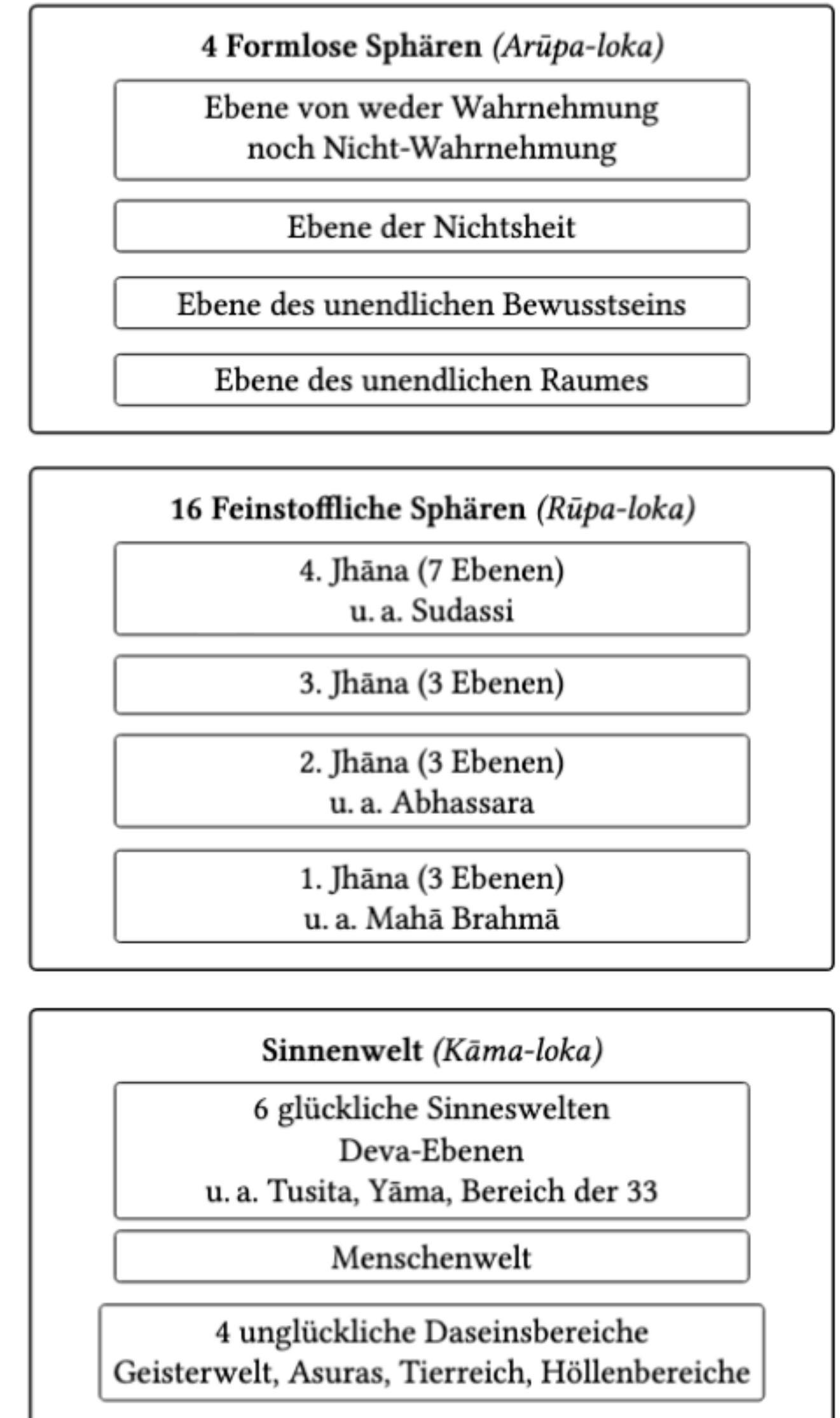
Die wiederkehrende Botschaft in diesen Passagen ist: Kosmologische Spekulationen helfen nicht im geringsten bei der Beendigung von Dukkha. Schlimmer noch: Sie lenken von der Praxis ab und führen "zu Wahnsinn und Frustration" (A 4.77).

Gleichzeitig ist es unbestreitbar, dass der frühe Kanon bereits zahlreiche kosmologische erscheinende Elemente enthält. Devas, Brahmas, verschiedene Höllen, Wiedergeburt in unterschiedlichen Existenzbereichen sowie Erzählungen über frühere Weltzeitalter gehören zum selbstverständlichen Bestand der Überlieferung. Diese Elemente erscheinen jedoch nicht als systematisch ausgearbeitete Kosmologie, sondern in episodischer, erzählerischer oder ermahnender Form. Kosmologische Aussagen erfüllen hier vor allem eine ethische und auf das Beenden von Dukkha gerichtete Funktion: Sie veranschaulichen kammische Wirksamkeit, motivieren zu heilsamem Handeln und dienen als Rahmen für bestimmte meditative Erfahrungen. Die „Welt“ (loka) ist dabei nicht als physischer Kosmos gedacht, sondern als Erfahrungsfeld der sechs Sinnesbereiche, wie etwa in der Rohitassa-Sutta (A 4.45): "Denn in diesem klaftegroßen Kadaver mit Wahrnehmung und Verstand beschreibe ich die Welt, den Ursprung der Welt, das Aufhören der Welt und den Weg, der zum Aufhören der Welt führt."

Die später weithin bekannte buddhistische Kosmologie mit ihren 31 Existenzebenen (siehe die Grafik rechts) stellt daher keinen unmittelbaren Bestandteil der frühesten Lehrdarstellung dar, sondern ist das Ergebnis eines späteren, längeren Prozesses der Systematisierung. Ein Grund hierfür mag eine Art interreligiöser Konkurrenz zum Brahmanismus gewesen sein, bei der Buddhisten ihre Lehre zunehmend theoretisch absicherten. Diese Systematisierung findet insbesondere im Abhidhamma und in der klassischen Kommentartradition statt (Buddhaghosa). Hier werden verstreute Aussagen aus den Nikāyas gesammelt, geordnet und in ein kohärentes Schema überführt. Die 31 Ebenen ergeben sich aus der Kombination kammischer Qualitäten mit meditativen Errungenschaften, insbesondere den jhāna-Stufen, sowie aus der Unterscheidung zwischen Sinneswelt, Formwelt und formloser Welt.

Diese Systematisierung kann als didaktische Weiterentwicklung der frühen Lehrhaltung verstanden werden: Die Ablehnung in den Lehrreden, kosmologische Fragen zu beantworten, richtet sich gegen spekulative Metaphysik. Die spätere Kosmologie hingegen fungiert als Lehrschema, das bestimmte Aspekte des Dhamma anschaulich macht und zielt damit auch auf die Beendigung von Dukkha.

31 Daseins-Ebenen



Literatur zum Kapitel

1. Analayo, Situating Mindfulness, Part 1: Early Buddhism and Scientific Research in Psychology, im Journal Mindfulness Nr. 13, 2022
2. Basham, History and Doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religion, London, 1951
3. Bronkhorst, Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India, Handbook of Oriental Studies Nr. 19, 2007
4. Bronkhorst, Buddhism in the Shadow of Brahmanism
5. Gethin, Cosmology and Meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna, Leiden, 2011
6. Gethin, The Foundations of Buddhism, Oxford, 1998
7. Gethin, The Buddhist Path to Awakening, Leiden, 1992
8. Jootla, Teacher of the Devas, Kandy, 1997
9. Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden, 1998