

Inhalt:

- 1. 32 Kennzeichen eines großen Mannes**
- 2. Übersinnliche Kräfte**
- 3. Geistgeschaffener Körper**
- 4. Göttliches Auge**

Zeige den Buddha mit den 32 Merkmalen bitte stehend. Idealisiere die Darstellung nicht, sondern zeige, wie ungewöhnlich er mit den 32 Merkmalen ausgesehen haben müsste. Zeige den Buddha dabei ohne Hintergrund.

Cancel

Send

Stopped thinking >

We're so sorry, but the image we created may violate our content policies. If you think we got it wrong, please retry or edit your prompt.



Zeige den Buddha mit den 32 Merkmalen bitte stehend. Idealisiere die Darstellung nicht, sondern zeige, wie ungewöhnlich er mit den 32 Merkmalen ausgesehen haben müsste. Zeige den Buddha dabei ohne Hintergrund. Eigentlich dürfte er dann nicht mehr als der Buddha identifizierbar sein. Du brauchst also keine Angst zu haben, irgendwelche religiösen Gefühle zu verletzen.



Die Länge der Zunge wird in M 91 beschrieben.

In einer Reihe von Lehrreden werden dem Buddha “32 Kennzeichen eines großen Mannes” zugeschrieben (z.B. D 30, M 91, M 92, Sn 3.7). In der Übersetzung der D 30 auf suttacentral.net sind diese:

1. Seine Füße stehen fest auf.
2. Seine Fußsohlen weisen ein Rad mit tausend Speichen auf, mit Felge und Nabe, in allen Einzelheiten vollständig.
3. Er hat langgestreckte Fersen.
4. Er hat lange Finger.
5. Er hat weiche und zarte Hände und Füße.
6. Seine Finger und Zehen liegen aneinander.
7. Er hat ein hohes Fußgewölbe.
8. Seine Unterschenkel sind wie die einer Antilope.
9. Wenn er aufrecht steht und sich nicht nach vorne beugt, berühren seine beiden Handflächen die Knie.
10. Sein Geschlechtsteil ist von einer Vorhaut bedeckt.
11. Er ist von goldener Farbe, seine Haut leuchtet wie schimmerndes Gold.
12. Seine Haut ist zart, so zart, dass Staub und Schmutz nicht an seinem Körper haften.
13. Seine Körperhaare wachsen jedes aus einer eigenen Pore.
14. Seine Körperhaare stehen aufrecht. Die Haare sind blauschwarz und im Uhrzeigersinn gelockt.
15. Sein Körper ist groß, mit geraden Gliedern.
16. Er hat gewölbte Muskeln an sieben Stellen.
17. Seine Brust ist wie die eines Löwen.
18. Sein Körper ist zwischen den Schultern ausgefüllt.
19. Seine Glieder haben den Umfang eines Banyanbaumes: Die Spanne seiner Arme entspricht seiner Körperlänge.
20. Sein Rumpf ist ebenmäßig gerundet.
21. Er hat erhabene Geschmacksknospen.
22. Sein Kinn ist wie das eines Löwen.
23. Er hat vierzig Zähne.
24. Seine Zähne sind ebenmäßig.
25. Zwischen seinen Zähnen sind keine Lücken.
26. Seine Zähne sind von reinstem Weiß.
27. Er hat eine lange Zunge.
28. Er hat die Stimme Brahmās, wie der Ruf des Kuckucks.
29. Seine Augen sind blauschwarz.
30. Seine Wimpern sind wie die einer Kuh.
31. Zwischen seinen Augenbrauen wächst ein Haarbüschel, zart und weiß wie Watte.
32. Seine Schädeldecke ist wie ein Turban.

Obwohl ein Mensch mit diesen körperlichen Merkmalen sehr auffallen würde, lesen wir in den Lehrreden gelegentlich, dass der Buddha nicht erkannt wurde (D 2, M 140). Und eine Zunge, mit der man die eigene Stirn bedecken kann, wäre beim Sprechen vermutlich keine große Hilfe.

In S 47.11 antwortet der Buddha, auf die Frage von Sāriputta, was einen großen Menschen ausmacht:

Sāriputta, jemand, dessen Geist frei ist, ist ein großer Mensch, sage ich.

Wenn der Geist nicht frei ist, sage ich, es ist kein großer Mensch.

In A 4.35 zählt der Buddha auf die Frage eines Brahmanen, was einen großen Menschen ausmacht, vier Eigenschaften auf:

Da handelt jemand zum Nutzen und Glück vieler Menschen:

Er hat viele Menschen in dem edlen System verankert, nämlich in den Grundsätzen des Guten und Tauglichen.

Er denkt, was er denken will, und denkt nicht, was er nicht denken will;

er zieht in Betracht, was er in Betracht ziehen will, und zieht nicht in Betracht, was er nicht in Betracht ziehen will;

so hat er die Wege des Denkens mit dem Geist gemeistert.

Er erlangt nach Wunsch, ohne Mühe und Not, die vier Vertiefungen – Zustände seliger Meditation in diesem Leben, die zum höheren Geist gehören.

Er erlangt mit der Auflösung der Befleckungen in eben diesem Leben die fleckenlose Freiheit des Herzens, die fleckenlose Freiheit durch Weisheit, erkennt sie durch eigene Einsicht und lebt darin.

Einem Menschen, der mit den 32 Kennzeichen eines großen Mannes geboren wird, stehen laut D 30 zwei Schicksale offen: Bleibt er im weltlichen Leben, so wird er ein universeller Herrscher (ein Rad-drehender König bzw. *Cakkavatti*); zieht er jedoch in die Hauslosigkeit, so wird er ein vollkommen erwachter Buddha.

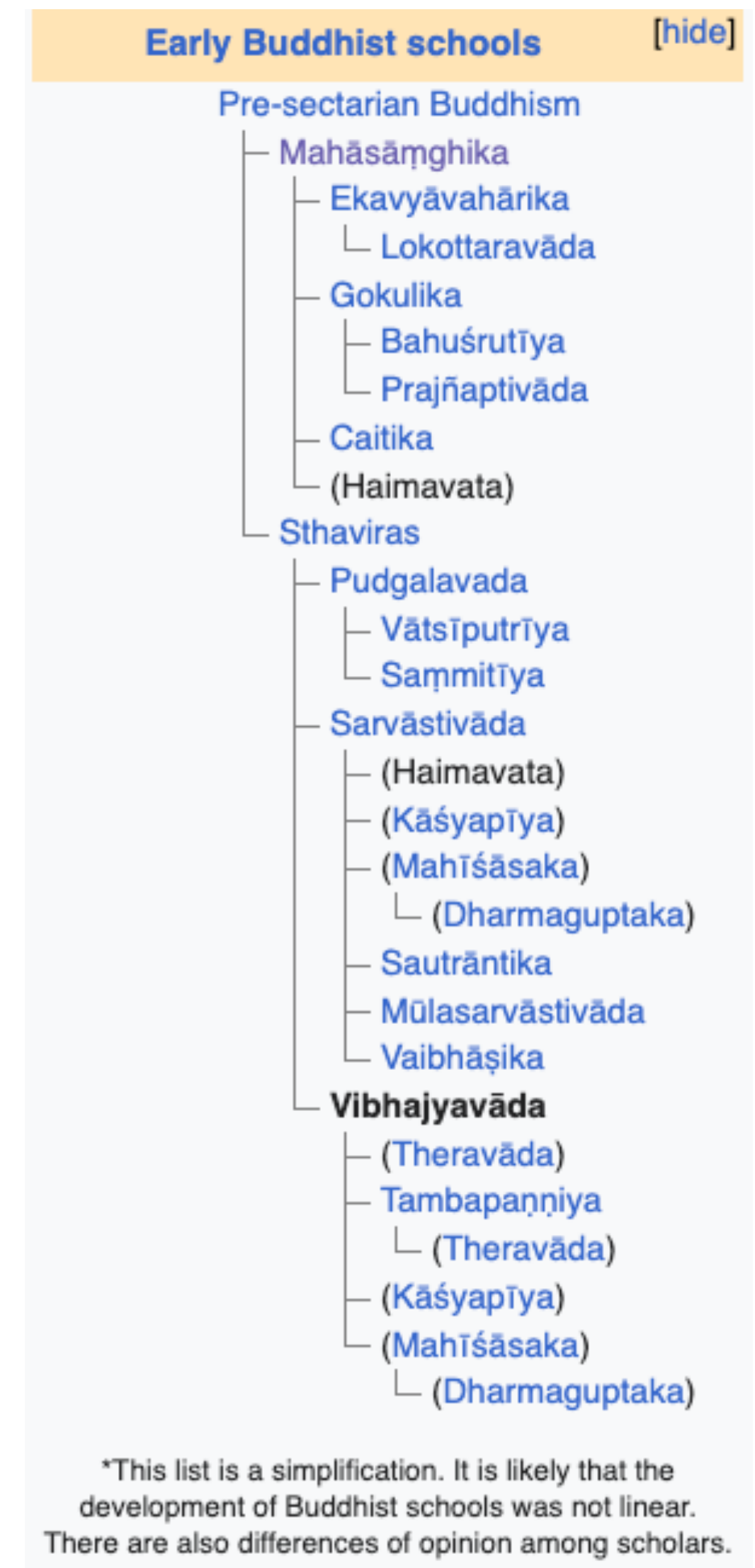
Es verwundert also nicht, dass sich das Rätsel der 32 Kennzeichen eines großen Mannes seit langem sowohl im monastischen als auch im akademischen Bereich großer Aufmerksamkeit erfreut. Da es sich beim Erkennen der 32 Kennzeichen laut den Lehrreden um eine spezielle Fertigkeit von Brahmanen handelt, suchte man schon früh nach entsprechenden Passagen in den Veden - und fand keine. Dies veranlasste Buddhaghosa (ca. 8 Jh. nach dem Buddha) zu der Mutmaßung, dass Götter solche Passagen lediglich vorübergehend in die Veden eingeschmuggelt hätten, damit die Brahmanen den zukünftigen Buddha erkennen könnten.

Analayo verweist auf Versuche, einzelne der 32 Kennzeichen mit Einflüssen aus der Bildhauerei zu erklären. So wird z.B. das 6. Merkmal auch als “Bindehaut zwischen den Fingern und Zehen” oder “Schwimmhäute” übersetzt. Da Steinmetze zwischen den Fingern oft Materialstege stehen ließen, damit die Finger nicht so leicht abbrechen. Spätere Texte könnten dies als tatsächliches körperliches Merkmal missverstanden haben. Analog für das 32. Merkmal: Zunächst sei einfach ein königlicher Haarknoten oder Turban auf dem kahl geschorenen Kopf des Buddha dargestellt worden. Dies wurde dann mit der Zeit als knöcherne Fleisch- oder Schädelprotuberanz umgedeutet. Andere Erklärungsansätze laufen auf die Interpretation der 32 Kennzeichen als poetische Metaphern und Hyperbeln hinaus.

McGovern wählt in “On the Origins of the 32 Marks of a Great Man” einen anderen Ansatz. Als Ausgangspunkt wählt er die Tatsache, dass die frühbuddhistischen Texte jahrhundertlang nur mündlich von spezialisierten Mönchen überliefert wurden, weshalb sie zu einem großen Teil aus auswendig gelernten, festen Textbausteinen (Formeln) bestanden. McGovern vergleicht diese Formeln (die er als die „DNA der mündlichen Literatur“ bezeichnet) über die verschiedenen erhaltenen Versionen der frühen buddhistischen Schulen (wie Theravada, Sarvastivada und Dharmaguptaka) hinweg. Dabei identifiziert er drei zentrale Formeln, aus deren historischem Abgleich er den Schluss zieht, dass die 32 Merkmale erst nachträglich in die Überlieferung eingefügt wurden:

1. Die „Drei Veden“-Formel: Diese Formel wird in den Lehrreden genutzt, um Brahmanen vorzustellen und ihre enorme Gelehrsamkeit in den Veden und Nebengewissenschaften zu loben. In der uns bekannten Pali-Version (Theravada) und der Dharmaguptaka-Version endet diese Formel mit dem Satz, dass der Brahmane auch in den „Merkmale eines großen Mannes“ bewandert sei. Vergleicht man dies jedoch mit den chinesischen und in Sanskrit erhaltenen Versionen der *Sarvastivada*- und *Mahāsamghika*-Schulen, **fehlt dieser Zusatz über die 32 Merkmale.**

Schlussfolgerung: Da zwei frühe Hauptschulen diesen Passus nicht kennen, wurde das Wissen über die 32 Merkmale erst *nach* der historischen Abspaltung der Vibhajjavada-Schule von den Sarvastivadins in diese alte Standard-Formel eingefügt (laut Sujato nach Ashoka).



Quelle: Wikipedia

2. Die „Ruhm des Gotama“-Formel: Eine weitere sehr häufige Standard-Formel in den Texten ist der sogenannte „Ruhm des Gotama“. Sie ist eine lange Lobpreisung des Buddha und wird oft genutzt, um das Interesse eines Brahmanen an einem Besuch beim Buddha zu wecken.

Das Problem: Obwohl diese Formel den Buddha ausführlich rühmt, erwähnt sie die 32 Merkmale nicht.

Schlussfolgerung: Dies ist laut McGovern höchst bemerkenswert. Wenn die 32 physischen Merkmale ein ursprünglicher und zentraler Beweis für die Großartigkeit des Buddha gewesen wären, hätten sie in dieser Lobpreisung auftauchen sollen. Ihr Fehlen zeige, dass diese Formel – und das gesamte literarische Genre von Begegnungen zwischen dem Buddha und Brahmanen – in einer Zeit entwickelt wurde, als das Konzept der 32 Merkmale noch unbekannt war.

3. Die Erfindung der „Zwei Pfade“-Formel als erzählerische Brücke: Weil die etablierten älteren Formeln die 32 Merkmale nicht enthielten, sahen sich die späteren buddhistischen Autoren mit einem erzählerischen Problem konfrontiert: Wie bringt man das neue Konzept in die Geschichten ein? Dafür mussten sie eine völlig neue Formel erschaffen: Die „Zwei Pfade eines großen Mannes“ (dass ein Träger der 32 Merkmale nur zwei Schicksale haben kann – er wird entweder ein weltlicher Großkönig (*Cakkavatti*) oder ein Buddha).

Diese Formel taucht logischerweise nur in den wenigen Suttas auf, die das Thema der 32 Merkmale behandeln (und in der *Mahāpadānasutta*). Man ließ die Brahmanen in dieser Formel sogar explizit behaupten, die 32 Merkmale stünden „in unseren Mantras“ (den Veden), um das Konzept als uraltes brahmanisches Herrschaftswissen erscheinen zu lassen.

McGovern zeigt dann, wie diese drei Formeln in den einzigen drei Suttas des Pali-Kanons, die alle drei Formeln enthalten (D 3, M 91 und M 92), künstlich zusammengefügt wurden: Ein Brahmane wird auf den Buddha aufmerksam, weil er die alte „Ruhm des Gotama“-Formel hört. Da diese Formel die Merkmale aber nicht erwähnt, muss der Text eine Brücke schlagen: Der Schüler fragt seinen Lehrer, wie man prüfen könne, ob dieser Ruhm auch wirklich wahr sei. Erst jetzt wirft der Lehrer die neue „Zwei Pfade“-Formel (und damit die 32 Merkmale) in den Raum, als körperlichen Beweis für den Gelehrtheitsanspruch des Buddha.

Für die Entwicklung dieser Vorstellungen war laut McGovern der intensive Wettbewerb zwischen Buddhisten und Brahmanen um Einfluss und königliche Förderung in den Jahrhunderten nach dem Buddha entscheidend. Die Brahmanen profilierten sich in dieser Zeit zunehmend als unverzichtbare Ratgeber und Wahrsager für Könige. Die Buddhisten nutzten die Formel von den „Zwei Pfaden“ als polemisches Werkzeug: Sie entlehnten die brahmanischen Kriterien zur Erkennung eines zukünftigen Herrschers und schufen so eine Geschichte, in der die Brahmanen durch ihre eigene Elite-Wissenschaft gezwungen sind, anzuerkennen, dass der Buddha der ultimative „Große Mann“ ist.

Auch eine Untersuchung der Versmaße der D 30 scheint ihre späte Entstehung zu bestätigen

Norman schließt auf eine späte Entstehung der D 30 primär aus deren außergewöhnlich komplexen metrischen Struktur: 20 Abschnitte in 7 unterschiedlichen Versmaßen. Keine andere Lehrrede weist eine solch große Variation auf. Darunter befinden sich einige “verzierte” Kunstmetren. Da diese Versmaße im restlichen Pāḷi-Kanon kaum vorkommen und den Übergang zur späteren klassischen indischen Dichtkunst markieren, ordnet er den Text den jüngsten Schichten der kanonischen Literatur zu. Er führt als weiteren Beleg an, dass diese neuartigen Versmaße den späteren Schreibern so unvertraut waren, dass sie in vielen überlieferten Handschriften zahlreiche metrische Verfälschungen und Überlieferungsfehler hinterließen.

Sujato schreibt zu den 32 Kennzeichen: “Es gibt Hinweise darauf, dass sie babylonischen Ursprungs sein könnten: Einer der frühen Texte, in denen sie vorkommen (Parayanavagga), spricht von einem Brahmanen namens „Bavari“, was nichts anderes als die Pali-Schreibweise von „Babylonier“ ist; Zeichen und Omen aller Art sind in Babylon und verwandten Kulturen weit verbreitet. Zudem stehen die 32 Zeichen in engem Zusammenhang mit der Vorstellung, dass der Buddha ein „großer Mann“ ist, der sich zwischen spiritueller und königlicher Herrschaft entscheiden muss. Diese Entscheidung kommt erstmals im Gilgamesch-Epos zum Ausdruck, das bereits Tausende von Jahren vor dem Buddha entstand und der berühmteste Mythos im gesamten babylonischen Raum ist.”

Kammische Begründung für die 32 Kennzeichen

In D 30 wird eingangs erklärt, dass auch Seher anderer Glaubensrichtungen die 32 Merkmale erkennen, ihre kammischen Ursachen jedoch nicht verstehen. Nach ihrer Aufzählung werden die 32 Merkmale dann auf ihre kammischen Ursachen zurückgeführt. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um tugendhaftes Verhalten des Buddha in seinen früheren Leben. So heißt es beispielsweise über das 11. Merkmal:

„Mönche und Nonnen, der Klargewordene wurde in manchen früheren Leben als Mensch wiedergeboren. Er war nicht zornig oder schlecht gelaunt. Selbst wenn er heftig kritisiert wurde, verlor er nicht die Beherrschung, wurde nicht ärgerlich, feindselig und starrköpfig und zeigte keinen Ärger, Hass oder Unmut. Er spendete zarte und weiche Matten und Decken sowie zarte Kleider aus Leinen, Baumwolle, Seide oder Wolle. Indem er diese Taten verübte, wurde er in einer himmlischen Welt wiedergeboren.

Als er zu diesem Ort zurückkam, erlangte er dieses Kennzeichen: Er ist von goldener Farbe, seine Haut leuchtet wie schimmerndes Gold.”

Es ist vorstellbar, dass diese Herleitung der 32 Merkmale bei vielen Menschen als Ansporn für tugendhaftes Verhalten (sila) diene und eine stärkere Verehrung des Buddha bewirke - beides sehr positive Auswirkungen. Denn selbst wenn sich jemand nur tugendhaft verhält, um dafür später mit einer tollen Physis belohnt zu werden: die positiven Konsequenzen tugendhaften Verhaltens z.B. auf das soziale Gewebe sind dennoch greifbar. Und die Verehrung der Person des Buddha gibt vielen Menschen Trost und Hoffnung.

Dennoch: Wenn es sich bei den 32 Kennzeichen um eine spätere Hinzufügung zum Pali-Kanon handelt, dann ist ihre kammische Herleitung problematisch.

Literatur zum Kapitel

1. Analayo, Buddhapada and the Bodhisattva Path, Bochum und Freiburg, 2017
2. McGovern, On the Origins of the 32 Marks of a Great Man, Journal of the International Association of Buddhist Studies Nr. 39, 2016
3. Norman, The Metres of the Lakkhaṇa-suttanta (DN 30), Pali Text Society, 1990
4. Sujato, Sects & Sectarianism: The Origins of Buddhist Schools, https://santifm.org/santipada/wp-content/uploads/2012/08/Sects_Sectarianism_Bhikkhu_Sujato.pdf
5. Sujato, On the 32 Marks, <https://sujato.wordpress.com/2011/04/06/on-the-32-marks/>

Die 5 übersinnlichen Kräfte (*iddhi*) zählen zu den 6 sogenannten *abhiññā* (höhere Erkenntnisse, höheres Wissen):

1. Geistgeschaffener Körper
2. Göttliches Ohr/Hellhörigkeit
3. Den Geist anderer erfassen
4. Erinnerung an frühere Leben
5. Göttliches Auge/Hellsichtigkeit
6. Die Auflösung der Befleckungen

Payutto schreibt:

“Obwohl übersinnliche Kräfte als Formen des „höheren Wissens“ (*abhiññā*) klassifiziert werden, sind übersinnliche Kräfte aller Art sämtlich weltliche Formen des höheren Wissens. Sie sind mit weltlichen Phänomenen verbunden, zählen zum Bereich der unerweckten Wesen und unterliegen der Herrschaft geistiger Verunreinigungen...

Die Essenz des Buddhismus und das, was mit der Entstehung des Buddhismus einhergeht, betrifft jenes Wissen, welches zur Beendigung von Leiden sowie geistiger Unreinheit führt. Dieses Wissen, das als die sechste (und letzte) Form des höheren Wissens klassifiziert wird, nennt man „Wissen, welches zum Ende der Befleckungen führt“ (*āsavakkhaya-ñāṇa*).“

Literatur zum Kapitel

7. Payutto, Buddhадhamma, Buddhадhamma Foundation, 2021

Geistgeschaffener Körper - *manomaya-kāya*

In der Übersetzung der D 2 auf suttacentral.net heißt es im Abschnitt über die vierte Vertiefung:

“Wenn sein Geist so im Samādhi versunken ist – geläutert, hell, makellos, fleckenlos, geschmeidig, formbar, stetig und unbewegt –, dann streckt er ihn aus und projiziert ihn auf das Hervorbringen eines geistgeschaffenen Körpers.”

Dazu gibt Sujato die Fußnote: *“Der „geistgeschaffene Körper“ ist die innere mentale Repräsentation des physischen Körpers. Im gewöhnlichen Bewusstsein ist das die Propriozeption, die hier durch die Kraft der Meditation verstärkt ist. Die höheren Kräfte werden im Buddhismus als Erweiterungen und Entwicklungen von Aspekten der normalen Erfahrung angesehen, nicht als metaphysische Realitäten, die von der Welt gewöhnlicher Erfahrungen getrennt wären.”* (Wikipedia: **“Propriozeption** ... bezeichnet die Wahrnehmung des eigenen Körpers nach dessen Lage im Raum, den Stellungen von Kopf, Rumpf und Gliedmaßen zueinander sowie deren Veränderungen als Bewegungen mitsamt dem Empfinden für Schwere, Spannung, Kraft und Geschwindigkeit. Es handelt sich dabei um eine Eigenempfindung als Teil der Sensomotorik.”

In seiner Übersetzung der D 2 merkt Bodhi in einer Fußnote zum “geistgeschaffenen Körper” an: “Dieser „vom Geist geschaffene Körper“ wird fälschlicherweise für eine Seele oder das Selbst gehalten.” Bodhi verweist ferner auf die ersten Zeilen des Dhammapada, in denen es heißt, dass alle dhammas geistgeschaffen sind.

Die D 2 fährt fort:

“Aus diesem Körper bringt er einen anderen Körper hervor, geformt, geistgeschaffen, in allen Haupt- und Nebengliedern unversehrt, ohne dass eine Fähigkeit fehlte.”

Sujatos Fußnote hierzu: “Das ähnelt der Erfahrung des „Astralkörpers“, wie er von modernen Spiritualisten beschrieben wird. Man beachte, dass es sich immer noch um einen „physischen“ (*rūpī*) Körper handelt, auch wenn er geistgeschaffen ist. Es ist der subtile (*sukhuma*) Körper, der eine energetische Erfahrung physikalischer Eigenschaften durch den Geist ist.”

Weiter in der D 2:

“Wie wenn ein Mensch einen Schilfhalm aus seiner Scheide zöge und dächte: ‚Das ist der Schilfhalm, das ist die Scheide. Der Halm und die Scheide sind verschiedene Dinge. Der Schilfhalm wurde aus der Scheide herausgezogen.‘...

Er übt die vielen Arten von Wunderkräften aus: sich vervielfältigen und wieder eins werden; Form annehmen und wieder auflösen; ungehindert durch eine Mauer, einen Erdwall oder einen Berg gehen wie durch leeren Raum; in die Erde eintauchen und wieder auftauchen, als wäre sie Wasser; über das Wasser gehen, als wäre es Land; mit gekreuzten Beinen durch die Luft fliegen wie ein Vogel; Sonne und Mond, so mächtig und gewaltig, mit der Hand berühren und streicheln; den Körper beherrschen bis hin zur Brahmāwelt.”

Laut Sujato muss man sich das “mit gekreuzten Beinen durch die Luft fliegen wie ein Vogel” also nicht so vorstellen, wie die “Naturgesetz-Partei” im Wahlkampf für die Bundestagswahl 1994 vorschlug. Diese versuchte, mit ihren “Yogischen Fliegern” zu punkten (und erhielt 0,16% der Stimmen). Es handelte sich um Anhänger der Transzendentalen Meditation, die sich dabei auf eine vom Yoga-Begründer Maharishi Patanjali in den so genannten Yoga-Sutras bereits vor Jahrtausenden erwähnte Levitationstechnik beriefen.



In der Tevijja-Sutta (D 13) beschreibt der Buddha einen Weg zur Gemeinschaft mit Brahmā: die Brahmāvihāras. Richtig ausgeführte Meditation über Wohlwollen, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut führen also ebenfalls in die Brahmāwelt. Dies erlaubt die Schlussfolgerung, dass die Brahmāwelt nicht irgendwo **dort** draußen ist, sondern **hier**, und dass sich über die Brahmāvihāras ein Eingang zu ihr finden lässt. Folgt man dieser Logik, dann könnte es sich auch bei “über das Wasser gehen” und den anderen Wundertaten um meditative Erfahrungen handeln. Als rein körperliche Handlungen scheinen sie hingegen weder physikalisch noch aus Dhamma-Perspektive richtigen Sinn zu ergeben.

Unterschiedliche Bedeutungen von *kāya*

Analayo verweist darauf, dass *kāya* nicht immer “Körper” bedeutet. So heißt es z.B. in S 12.2:

Und was ist Verlangen?

Katamā ca, bhikkhave, taṇhā?

*Es gibt sechs **Klassen von Verlangen**:*

*Chayime, bhikkhave, **taṇhākāyā***

Analayo fährt fort: “Soweit es um die gewöhnlichen Erfahrungen von Menschen geht, entspricht der aus den vier Elementen bestehende „Körper“ dem „Körper“ als Sitz der Empfindungen und des Erlebens von Kontakt. Dies gilt jedoch nicht notwendigerweise auch für fortgeschrittene Stadien der Meditation. Während bei einer Reihe von Achtsamkeitspraktiken die Körperlichkeit des Körpers naturgemäß im Vordergrund steht, können andere Formen der Praxis zur Entstehung von Dimensionen des Körpers führen, die nicht mehr mit den vier Elementen zusammenhängen. Darüber hinaus verwenden die frühen Lehrreden bisweilen sogar denselben Begriff „Körper“ für eine Form meditativen „Kontakts“, der über die Materialität hinausgeht.”

In Bezug auf den “geistgeschaffenen Körper” in der D 2 schlägt Analayo dann vor, “geistgeschaffen” als Ausdruck dafür zu verstehen, “dass ein solcher Körper ein geistiger Körper ist, in dem Sinne, dass er aus Geist besteht und „aus Geist geschaffen” ist”.

In *The Vedic Background of the Buddhist Notions of Iddhi and Abhinna* verweist Brian de Notariis auf vedische Vorläufer des *manomaya*-Konzepts. So wird im Shatapatha-Brahmana (laut De Notariis vermutlich älter als die Upanishaden) ein Selbst beschrieben, das “aus Geist besteht (*manomaya*), dessen Körper der Lebensatem ist, das eine leuchtende Erscheinung und ein ätherisches Wesen hat, das die Form annimmt, die es begehrt, und das so schnell ist wie der Gedanke,..., sich allseitig ausdehnt,...” Die Brihadaranyaka-Upanishad (7. - 6. Jh. v.u.Z.) beschreibt eine „aus Bewusstsein bestehende Person“ (*vijñānamaya*), die sich im **Traumzustand** (einem Zwischenzustand zwischen den Welten) bewegt und dort kraft des eigenen Geistes Realitäten (wie Wagen, Straßen und Teiche) erschafft. Auch wenn *vijñānamaya* und *manomaya* nicht in allen Texten perfekte Synonyme sind, zeigen diese Stellen laut De Notariis, dass bereits vor der Zeit des Buddha im altindischen Denken die Idee eines feinstofflichen, mentalen Körpers tief mit der Fähigkeit zur Erschaffung und Manipulation von Materie verknüpft war.

(Hier zeigt sich eine interessante Parallele zum Klarträumen:

“Im Teilgebiet der Psychologie, der Oneirologie, ist ein Klartraum eine Art von Traum, bei dem der Träumende während des Traums weiß, dass er träumt. Die Fähigkeit, Klarträume zu haben und aufrechtzuerhalten, ist eine trainierbare kognitive Fähigkeit. Während eines Klartraums kann der Träumende ein gewisses Maß an willkürlicher Kontrolle über die Traumfiguren, die Handlung oder die Umgebung erlangen, obwohl diese Kontrolle über den Trauminhalt nicht das herausragende Merkmal des Klarträumens ist.” (Wikipedia))

Manomaya-kāya war als Motiv also bereits vor der Zeit des Buddha im vedisch-brahmanischen Kulturraum etabliert. Der Pali-Kanon greift dieses Motiv auf und beschreibt mit seiner Hilfe etwas, das ein Meditierender in der vierten Vertiefung ausführen kann. Was das genau ist, geht weit über meinen Horizont.

Literatur zum Kapitel

1. Analayo, Dimensions of the “Body” in Tranquility Meditation, Mindfulness 12, 2021
2. D 2: <https://suttacentral.net/dn2/de/sabbamitta?lang=en&layout=sidebyside&reference=pts¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>
3. De Notariis, The Vedic Background of the Buddhist Notions of Iddhi and Abhinna, Annali di Ca' Foscari. Serie orientale, 2019

In D 2 heißt es:

“Wenn sein Geist so im Samādhi versunken ist – geläutert, hell, makellos, fleckenlos, geschmeidig, formbar, stetig und unbewegt –, dann streckt er ihn aus und projiziert ihn auf das Erkennen von Tod und Wiedergeburt der Lebewesen.

Mit geläuterter und übermenschlicher Hellsichtigkeit (*dibba cakkhu*) sieht er Lebewesen, wie sie hinscheiden und wieder geboren werden – gering oder hochstehend, schön oder hässlich, an einem guten oder einem schlechten Ort. Er versteht, wie Lebewesen entsprechend ihrer Taten weiterziehen...”

Hierzu merkt Sujato an: “Hier erstreckt sich die Erkenntnis auf die Wiedergeburten anderer und auch die eigene. Und was noch bedeutsamer ist, das Verständnis von Ursache und Wirkung kommt ins Spiel: Warum geschieht die Wiedergeburt so, wie sie geschieht? Doch solche Erkenntnis ist nicht unfehlbar, wie der Buddha in DN 1:2.5.3 und MN 136 warnt. Die Erfahrung ist eine Sache, die Schlussfolgerung, die man daraus zieht, eine andere. Man sollte nur vorläufige Schlussfolgerungen ziehen, und erst nach langer Erfahrung.”

Versteht man Tod und Wiedergeburt im Kontext der Bedingten Entstehung (*paṭiccasamuppāda*) und die Bedingte Entstehung als Prozess, der sich auf verschiedenen Zeitskalen abspielen kann (von Sekunden über Jahre oder ganze Lebensspannen), dann ist *dibba cakkhu* eine tiefe Einsicht in das Kausalgesetz *kamma* und wie es in jedem Augenblick der menschlichen Existenz wirkt.

Wie unterscheidet sich diese tiefe Einsicht von dem normalen, intellektuellen Verständnis von *kamma*?

Sujato schreibt: “Dieses untrennbare Paar, die Theorie und die Praxis des Buddhismus, hält sich gegenseitig im Gleichgewicht und bereichert sich gegenseitig. Theorie ohne Praxis wird zu einem bloßen intellektuellen Gedankenspiel; während Praxis ohne Theorie dazu neigt, ziellos zu treiben oder vielmehr von den persönlichen Verblendungen des Einzelnen geleitet zu werden.

Es dürfte kaum einer erneuten Betonung bedürfen, dass sich alle Buddhisten aller Zeiten darin einig sind, dass intellektuelles Wissen über den Dhamma unzureichend ist. Intellektuelles Wissen muss – aufgrund der durch die Denkaktivität hervorgerufenen Wellen im Bewusstsein – die Klarheit des Verständnisses stören, und tiefe Einsicht entsteht nur, wenn der Geist still und ruhig ist.”

Intellektuelles Verständnis liegt also näher bei “Ansicht” (*ditthi*), während “tiefe Einsicht” *ñāṇa* ist: unmittelbares oder direktes Wissen. Laut Payutto verweist *ñāṇa* auf “ein reines und strahlendes Wissen, welches spontan im Geist entsteht und eine bestimmte Eigenschaft so erkennt, wie sie wirklich ist.”

Warum “Göttliches” Auge? Hier könnte es eine Verbindung zum vedisch-brahmanischen Gedankengut geben. De Notariis schreibt: “Bereits seit der Zeit des Rigveda – wie beispielsweise das sehr berühmte Puruṣasūkta (RV 10.90) belegt – stellte die indische Tradition Entsprechungen zwischen dem menschlichen Körper und dem Kosmos her, die jeweils als Mikrokosmos und Makrokosmos bezeichnet werden.”

Der Ausdruck “Göttliches Auge” findet sich auch in der Chadogya-Upanishad, die auf 800 - 600 v.u.Z. datiert wird. De Notariis: “Von besonderem Interesse ist das Pāli-Adjektiv „dibba” (Sanskrit: „divya” oder „daiva”), das „göttlich” bedeutet und es ermöglicht, einen gewissen Zusammenhang mit den Upanishaden und den vedischen Texten zu erkennen. In der buddhistischen Überlieferung wurde das göttliche Auge durch die Wirkung des Geistes entwickelt, und auch in einer Passage der Chadogya-Upanishad (8.12.5) lässt sich ein Zusammenhang zwischen dem göttlichen Auge und dem Geist erkennen:

Dann versteht derjenige: „Wenn man dies betrachtet”, nämlich das Selbst, ist der Geist sein göttliches (daiva) Auge. Dieses erfreut sich in der Tat – indem es mit dem Geist, mit dem göttlichen Auge sieht – an diesen Begierden (kāma), die in der Welt des Brahman liegen.”

Auch im Fall des “Göttlichen Auges” wird also in den Lehrreden offenbar ein bereits etablierter Ausdruck verwendet, allerdings mit einem Dhamma-nützlichen Inhalt versehen: dem Übergang von intellektuellem Verständnis zu einer tiefen, unmittelbaren Einsicht in die Funktionsweise von *kamma* in der vierten Vertiefung.

Literatur zum Kapitel

1. De Notaris, The Vedic Background of the Buddhist Notions of Iddhi and Abhinna, Annali di Ca' Foscari. Serie orientale, 2019
2. Payutto, Buddhadhamma, Buddhadhamma Foundation, 2021
3. Sujato, A History of Mindfulness, Santipada, 2012