

# “Übernatürliches” im Pali-Kanon - Teil 1

Inhalt:

1. Einleitung
2. Māra
3. Devas
4. Asuras
5. Brahmā
6. Petas



**Māra, Brahmā, Devas, Yama, Asuras, fliegende Mönche, die bis zur Stirn reichende Zunge des Buddha... Es gibt vieles im Pali-Kanon, bei dem man sich die Frage stellen kann: Ist das wörtlich zu verstehen?**

Das wortwörtliche Verständnis eines Textes kann man auch als “literalistisch“ bezeichnen. Bei Zweifeln daran, dass ein literalistisches Verständnis die eigentliche Aussage des Textes richtig wiedergibt, mag sich eine hermeneutische Herangehensweise lohnen: die Interpretation des Textes, das zwischen-den-Zeilen-Lesen, die Einbettung in einen größeren Kontext etc.

**Beispiel: Zwei Personen sitzen am Esstisch.**

Person 1: “Kannst du mir das Salz reichen.“

**Zwei Arten der Reaktion**

**Entweder:**

Person 2 antwortet “Ja“ und tut nichts. (wortwörtliches Verständnis)

**Oder:**

Person 2 reicht Person 1 wortlos den Salzstreuer. (kontextbezogenes Verständnis, versteht die Frage im situativen Kontext)

Ich werde im Folgenden versuchen, die Herkunft einiger “übernatürlichen“ Elemente im Pali-Kanon aufzuzeigen. Damit folge ich einem ähnlichen Ansatz wie z.B. dem von Prof. Gombrich, Prof. Jurewicz u.a. Die Grundannahme dabei ist: der Pali-Kanon muss uns ohne historischen Kontext unverständlich bleiben.

Wenn es die Vorstellung von z.B. Devas im vedisch/brahmanischen Kontext bereits vor der Lehrtätigkeit des Buddha gab, dann stellt sich folgende Frage: Hat er die **Existenz von Devas** einfach als gegeben akzeptiert und erwartet von uns, dass wir das auch tun, oder hat er die **Vorstellung von Devas** benutzt und mit verändertem Inhalt versehen, um das Dhamma zu lehren?

Ajahn Bhuddadasa hat den Ausdruck “Zwei Arten der Sprache“ geprägt. Gemeint ist, dass wir in den Lehrreden auf eine Alltagssprache und auf eine Dhamma-Sprache treffen: “Hölle“ kann als Ort, aber auch als Erfahrung verstanden werden. Viele Ausdrücke in den Lehrreden haben einen doppelten Boden. Die Alltagssprache öffnet den ersten Eingang ins Dhamma, sie versteht jeder, und ohne sie wäre es überhaupt schwer, etwas zu sagen. Für Menschen, die tiefer graben, liegt verborgen unter der Alltagssprache die Dhamma-Sprache. In der Alltagssprache versteht man unter “Buddha“ den Mann aus Fleisch und Blut. “In der Dhamma-Sprache ist der Buddha ... das Gleiche wie die Wahrheit, durch deren Verwirklichung er zum Buddha wurde.“



Die Vorstellung einer Māra-Figur ist deutlich älter als die Veden und geht auf die indogermanische Ursprache zurück. Während Māra in späteren buddhistischen Kontexten oft rein allegorisch mit dem Tod (Sanskrit-Wurzel *mṛ*) assoziiert wird, weist die Wurzel *mer-* auf eine ursprünglichere Bedeutung von „zerreiben“, „zermahlen“ oder „schädigen“ hin. In der germanischen, skandinavischen und slavischen Folklore findet sie ihre direkte Entsprechung in der Figur des „Mahr“ (althochdeutsch) und „Mare“ (schwedisch). Der Mahr wurde als ein Geistwesen beschrieben, das sich nachts auf die Brust von schlafenden Menschen oder Tieren setzt und dort ein massives Gefühl der Beklemmung, des Erstickens und der Lähmung hervorruft. Dieser Komplex des „Nachtmahrs“, der sich im englischen Wort *nightmare* und seiner schwedischen Entsprechung *mardröm* erhalten hat, leitet sich direkt von der Wurzel *mer-* ab und beschreibt eine Bedrückung des Bewusstseins durch eine externe, böswillige Kraft, die den schlafenden Geist unterwirft.

Ein zentraler mythologischer Vorläufer ist die Figur des Namuci, der uns in Dialogen des Buddha mit Māra in der Padhāna-Sutta (Sn 3.2) und in der gleichnamigen Padhāna-Sutta (AN 4.13) begegnet. Namuci ist ein *Asura* aus dem Rigveda, der als der „Dämon, der nicht loslässt“, bekannt war und in einem folgenreichen Konflikt die Kontrolle über den Geist des Gottes Indra erlangte. Diese vorbuddhistische Erzählung lieferte die erzählerische Schablone für die spätere Māra-Figur.

“Nachtmahr” von Johann  
Heinrich Füssli, 1741 (Zürich) -  
1825 (London)



„Während der Zeit meines entschlossenen Strebens,  
damals am Ufer des Flusses Nerañjara,  
meditierte ich sehr angestrengt  
um des Refugiums vor dem Joch willen.

Namucī näherte sich  
und sprach mitfühlende Worte:  
,Du bist dünn, von schlechter Farbe,  
an der Schwelle des Todes.

Der Tod hat tausend Teile von dir,  
ein Bruchteil bleibt dem Leben.  
Lebe, werter Herr! Leben ist besser!  
Wenn du lebst, kannst du Verdienst schaffen.

Als jemand, der das geistliche Leben führt  
und der heiligen Flamme huldigt,  
kannst du reichlich Verdienst anhäufen –  
was soll dir daher das Streben?

Schwer zu gehen ist der Pfad des Strebens,  
schwer zu tun, eine Aufgabe, schwer zu erfüllen.“  
Das sind die Strophen, die Māra sprach,  
als er beim Buddha stand.

**Sn 3.2**

Später heißt es in der Sn 3.2:

“Sinnenfreuden sind dein erstes Heer,  
das zweite nennt man Widerwillen,  
Hunger und Durst sind das dritte,  
und als das vierte gilt Verlangen.

Dein fünftes sind Dumpfheit und Benommenheit,  
als sechstes gilt die Feigheit,  
dein siebtes ist der Zweifel,  
Geringschätzung und Starrsinn dein achttes.“

Nyanaponikas Definition von Māra als “die  
Personifizierung der Kräfte, die der Befreiung  
entgegenwirken“ fasst diese Zeilen prägnant  
zusammen.

In der Māra-Sutta (S 23.1) wird der Buddha gefragt, wer oder was Māra eigentlich sei. Er antwortet, dass die sogenannten Daseinsgruppen (khanda) als Māra betrachtet werden sollten. Hier wird deutlich, warum Māra stets als Verlocker und nicht als Täter dargestellt wird. Die Daseinsgruppen sind nicht an sich schlecht oder böse. Lassen wir uns jedoch von ihnen locken und haften an ihnen an, dann ist dies der Anfang von nichts Gutem.

Māra’s “Wohnort“ befindet sich in der (späteren) buddhistischen Kosmologie nicht etwa in der Geisterwelt oder den Höllenbereichen sondern in der höchsten der sechs glücklichen Sinneswelten (Kāma-loka). Laut der Paññatti-Sutta (A 4.15) ist er “der Vorderste bei der Herrschaftsgewalt“, besitzt also absolute Autorität über die Sphäre der sinnlichen Begierden. Māra repräsentiert also jede Form von Anhaftung an Sinnesobjekte: vom Grobschlächtigen bis zur höchstmöglichen Verfeinerung.

Māra's Rolle in den Lehrreden ist sehr geschickt angelegt. Die verschiedensten Kräfte in uns, die den Fortschritt auf dem Praxispfad behindern, werden in ihm gespiegelt. Durch die Externalisierung und Zusammenfassung dieser Kräfte in einer dämonischen Figur ist man gewissermaßen aufgerufen, die Hindernisse als Störung wahrzunehmen und "Nein" zu ihnen zu sagen. Dem entgegengesetzt wäre die Haltung, als Monolith von den eigenen Gefühlen mal in diese und mal in jene Richtung getrieben zu werden, ohne zu versuchen, die innere Gefühlsmaschinerie zu entschlüsseln und die Spreu vom Weizen zu trennen. In der wiederkehrenden Entgegnung des Buddha "Ich (er)kenne Dich, Māra!" - worauf sich Māra in der Regel geschlagen gibt - liegt der entscheidende Hinweis für den Umgang mit den inneren Störfaktoren: Erkennt man sie als solche, dann nimmt man ihnen die Macht.

### Literatur zum Kapitel

1. Gethin, *Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahāyāna*, Harvard University Press, 1997
2. Giddings, *A Structuralist Examination of the Origins of the Māra Mytheme*, Kings College London, 2014
3. Nyanaponika Thera, *Roots of Good and Evil*, Buddhist Publication Society, Kandy 1978
4. Punnadhammo, *The Buddhist Cosmos: A Comprehensive Survey of the Early Buddhist Worldview*, Kitchener 2013

Der Sanskrit-Begriff Deva bedeutet im Allgemeinen „himmlisches“, „leuchtendes“ oder „göttliches Wesen“. Er geht auf die indogermanische Wortwurzel \*deiw- zurück, die „leuchten“ oder „Himmel“ bedeutet. Diese Wurzel ist weit verbreitet und findet sich auch in vielen europäischen Sprachen und Götternamen wieder. So ist Zeus im Griechischen sprachlich eng verwandt mit Deva, ebenso der lateinische Deus (französisch „Dieu“, spanisch „Dios“, englisch „Deity“, der germanische Gott Tiw/Tyr (daher „Tuesday“) sowie der Kriegsgott Ziu/Tiwaz im Althochdeutschen. Diese etymologische Verwandtschaft legt einen gemeinsamen indoeuropäischen Ursprung der Vorstellung himmlischer, lichtbezogener Mächte nahe.

In der vedischen Religion sind Devas keine Schöpfergötter im absoluten Sinn. Sie wirken innerhalb einer bestehenden kosmischen Ordnung und sind auf Opferhandlungen, Hymnen und Rituale angewiesen. Ihre Macht ist real, aber begrenzt. Einzelne Devas werden in bestimmten Hymnen als „höchster“ oder „größter“ Gott angerufen, ohne dass damit die Existenz anderer Devas bestritten wird.

Im Laufe der späteren hinduistischen Literatur – insbesondere in den Epen und Purāṇas – werden die Devas stärker hierarchisiert. Sie erscheinen nun häufig als Bewohner bestimmter Himmelswelten und stehen in einem dauerhaften Spannungsverhältnis zu den Asuras, ihren Gegenspielern. Diese Gegensätze sind jedoch nicht moralisch absolut: Devas und Asuras teilen denselben Ursprung und unterscheiden sich eher durch Verhalten, Machtverhältnisse und ihre kosmische Rollen als durch ein klares Gut-Böse-Schema. Gleichzeitig verliert der Begriff Deva seine frühere zentrale Stellung. Einzelne Gottheiten wie Vishnu oder Shiva gewinnen an Bedeutung, während Deva zunehmend als Sammelbegriff für untergeordnete göttliche Wesen dient.

Ähnlich wie Māra (Namuci) waren also auch Devas zu Beginn der Lehrtätigkeit des Buddha bereits etablierte Figuren in der Geisteswelt Nordindiens und konnten wie Bauchrednerpuppen zur Erläuterung des Dhamma eingesetzt werden. Vergleichbar wäre dies mit dem Auftreten griechischer Götter in den Tragödien der griechischen Klassik: jeder einzelne von ihnen spielte im Olymp eine gewisse Rolle und verfügte über eine Art Persönlichkeit. Innerhalb dieses Rahmens konnte man sie in einem Theaterstück Sachen sagen und Dinge tun lassen, welche die Handlung des Stücks vorantreiben.

In den Lehrreden begegnen uns Devas in verschiedenen Rollen, u.a. als:

- Devas als Fragesteller und Stichwortgeber, z.B. in S 1 (an den Buddha: “Kamerad, wie hast Du die Flut überquert?)
- Devas als Mahner, z.B. in S 9 (Mönch im Wald, der sich gehen lässt.)
- Devas als Vorbilder ethischen Handelns, z.B. S 11.4 (Sakka und Vepacitti, Anführer der Asuras)
- Devas als Zeugen und Bestätiger des Dhamma, z.B. Itiv 82
- Devas als Beispiel dafür, dass auch eine Existenz in Saus und Braus früher oder später endet, z.B. A 4.123, S 2.17 (Ein Deva fragt den Buddha, wie er seine Furcht loswerden könne. Antwort: Nur durch Selbstzügelung und Loslassen.)
- Devas als Versucher: z.B. S 1.20 (an jungen Mönch: Genieße doch erst mal ein wenig das Leben!)

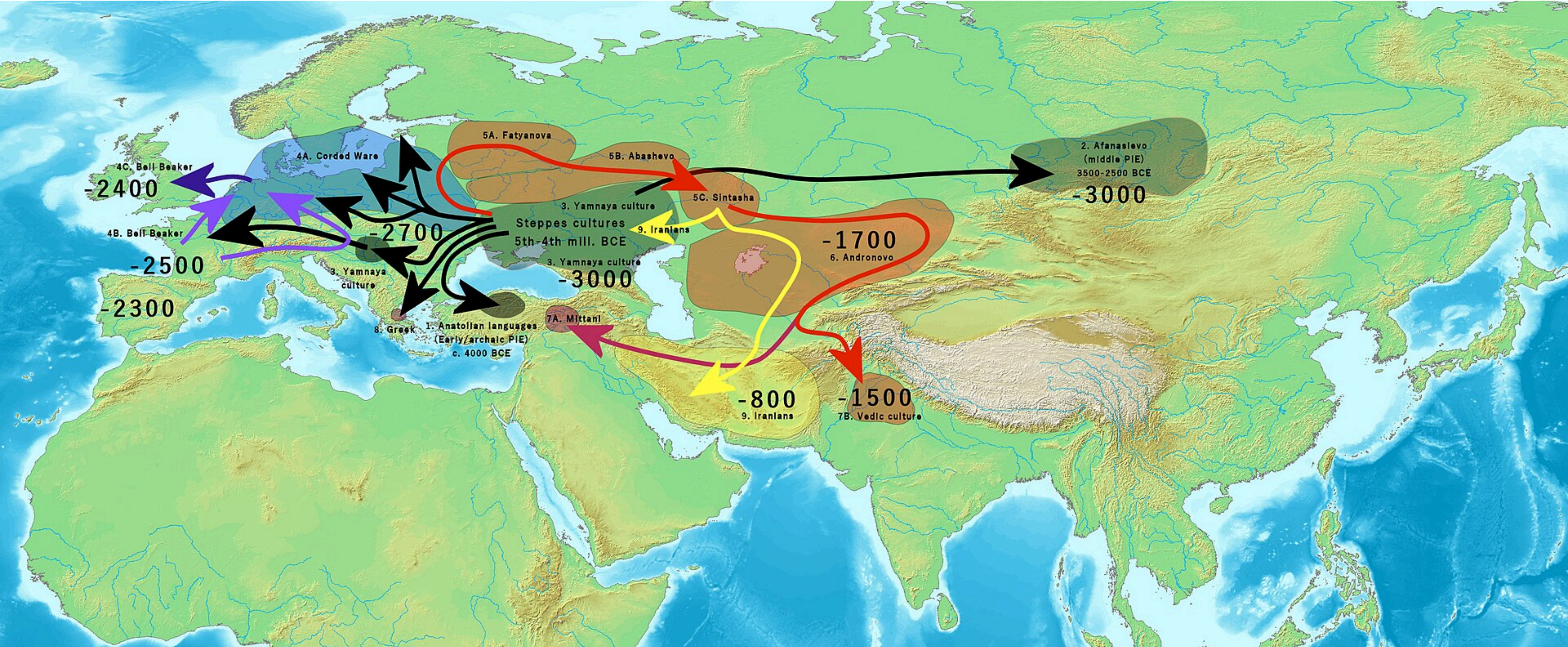
### Literatur zum Kapitel

1. Witzel, Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts, *Electronic Journal of Vedic Studies*, 2001
2. Olivelle, *The Early Upanisads*, Oxford, 1998
3. Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, New York, 2009

Vor ihrer Migration nach Nordindien hatten die Indo-Arier, welche als spätere Verfasser der Veden gelten, in Zentralasien gesiedelt. Einige Jahrhunderte später (um das 1. Jahrtausend v.u.Z.) migrierten aus den gleichen Gebieten die iranischen Arier in das heutige Tadschikistan, Afghanistan und den Iran (siehe nächste Seite). Diese sollten später das Achämeniden-Reich (Persisches Großreich) gründen.

Im Rigveda (dem ältesten der Veden) werden Asuras wie auch Devas als Götter angesehen. In den späteren Veden und den Brahmanas erfolgt dann eine Polarisierung, bei der die Devas die Guten und die Asuras die Bösen werden. Interessanterweise geschieht bei den iranischen Ariern das Gleiche - allerdings mit einer Umkehrung der Rollen! Dort verwandelt Zarathustra die Asuras in den Schöpfergott Ahura Mazda, den "Herrn der Weisheit", während die Devas die Rolle der Bösen übernehmen. Der Kampf zwischen und Asuras (Ahura Mazda) und Devas wurde im Zoroastrismus mit dem Gegensatz zwischen Wahrheit und Betrug/Lüge verschmolzen.

Als der Brahmanismus in Nordindien noch nicht flächendeckend etabliert war, wurde der Ausdruck "Asura-artig" auch als herabwürdigende Bezeichnung für Volksgruppen in Nordostindien verwendet, welche der Ritual-Praxis der Brahmanen in Nordwestindien nicht folgten. Dazu gehörten unter anderem die Sakyas (der Klan des Buddha), und Volksgruppen und Reiche wie die Mallas, Vajji und Videha. Diese mussten erst durch das rituelle Feuer der Brahmanen „gesüßt“ werden. Diese „Asura-artigen“ Menschen wurden für ihre unverständliche Sprache kritisiert und dafür, dass sie runde Grabhügel errichteten, die als „dämonisch“ galten.



In den Lehrreden begegnen uns Asuras (gelegentliche ins Deutsche als "Titanen" übersetzt) als mächtige, aber unzufriedene Wesen. Ebenso wie in den jüngeren Veden und den Brahmanas treten sie als Gegenspieler der Devas auf. Häufig werden einleitend Kämpfe zwischen ihnen beschrieben, die jedoch in ihrer sehr knappen Darstellung formelhaft wirken und nur als Rahmenhandlung für die - meist ethische - Hauptaussage zu dienen scheinen.

Dass die Bezeichnungen "Deva" und "Asura" als Metaphern für Menschen guten bzw. schlechten Charakters zu verstehen sind, wird in der Asura-Sutta (A 4.91) deutlich: *“Und wie ist eine Person ein Titan (Asura), der von Göttern (Devas) umgeben ist? Da ist eine Person tugendlos, von schlechtem Charakter, doch ihre Anhänger sind tugendhaft, von gutem Charakter.”* Diese Lesart wird durch die Talaputa-Theragata (Thag 19.1) gestützt, in der ein Mönch seinem eigenen Geist vorhält, dass dieser allein einen zum Asura machen oder in den niederen Daseinsbereichen wiedergeboren werden lassen könne.

In den Lehrreden der Sakka-Samyutta (S 11) erfahren wir, welches diese charakterlichen Mängel sind: ungezügelter Sprache, Zorn, Rachsucht, Aggressivität und die Neigung, Probleme mit Gewalt zu lösen. Eine interessante Ausnahme stellt die Subhasitajaya-Sutta (S 11.5) dar. In ihr fordert der Fürst der Asuras (Vepacitti) den Fürst der Devas (Sakka) während einer Schlacht auf, den Kampf durch ein Rededuell zu entscheiden. In seinem Debatten-Beitrag macht der Asura dann jedoch schnell deutlich, wessen Geistes Kind er ist: Er plädiert für Herrschaft durch harte Strafen und die Verbreitung von Angst und Schrecken.

### Literatur zum Kapitel

1. Sadakata, Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins, Tokyo, 1997
2. Wiesehöfer, Ancient Persia, London, 2001
3. Witzel, Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts, Electronic Journal of Vedic Studies, 2001
4. Witzel, Early Sanskritization: Origins and Development of the Kuru State, Electronic Journal of Vedic Studies, 1995

### Begriffsklärung

- **das Brahman:** philosophisches Konzept aus der Rigveda-Zeit (ca. 1500–1000 v.u.Z.)
- **der Brahmanismus:** Übergangsphase zwischen der vedischen Religion und den späteren hinduistischen Traditionen, Fokus auf komplexe Opferrituale, ca. 900–700/600 v.u.Z.
- **die Brahmanas:** Ritual- und Opfertexte aus der Zeit des Brahmanismus
- **der Brahmane:** 1. Angehöriger der höchsten Kaste (Varna) im hinduistischen Kastensystem, der als Priester für religiöse Rituale, Opferzeremonien sowie Studium und Lehre der Veden verantwortlich ist (ritualistische Brahmanen). 2. Asketische/kontemplative Brahmanen, die oft zurückgezogen und selbstversorgend im Wald lebten.
- **der Brahma:** Schöpfergott aus der Zeit der Upanishaden (ca. 700–400 v.u.Z.)

### Von (das) Brahman zu (der) Brahma

In der Rigveda-Zeit (ca. 1500–1000 v. u. Z.) bezeichnet das Brahman noch keine kosmische Wirklichkeit und keinen Schöpfergott. Der Begriff verweist vielmehr auf eine rituelle Wirkkraft, insbesondere auf die Macht der heiligen Rede und der korrekt vollzogenen Opferhandlungen. Eine systematische Schöpfungstheologie existiert in dieser Phase nicht; kosmologische Vorstellungen bleiben offen und fragmentarisch.

In der Brāhmaṇa-Periode (ca. 900–700/600 v. u. Z.) wird das Brahman zunehmend über den rituellen Kontext hinaus verallgemeinert. Die Opferpraxis erhält kosmologische Bedeutung, und das Brahman erscheint nun als ordnendes Prinzip, das den Weltzusammenhang strukturiert. Damit beginnt eine Verschiebung von ritueller Wirksamkeit hin zu kosmologischer Abstraktion.

In den Upanishaden (ca. 700–400 v. u. Z.) vollzieht sich ein grundlegender Wandel. Das Brahman wird nun als unpersönlicher, absoluter Weltgrund verstanden, der mit Atman, dem Selbst, identisch ist. Diese Konzeption ist spekulativ-philosophisch und nicht mehr primär rituell gebunden. In diesem Umfeld entsteht allmählich auch die Vorstellung eines personalisierten Schöpfergottes Brahma, der jedoch vom metaphysischen Brahman klar zu unterscheiden ist.

In der epischen Zeit (ca. 400 v. u. Z.–400 n. u. Z.) ist Brahma als Gottheit etabliert und tritt in den großen Epen als kosmischer Schöpfer auf, steht jedoch bereits hinter anderen Gottheiten zurück. Später verliert Brahma weiter an religiöser Bedeutung: Während andere Gottheiten wie Shiva und Vishnu zentrale Erlösungsfunktionen übernehmen, bleibt Brahma zwar kosmologisch relevant, spielt jedoch für Kultpraxis und individuelle Befreiung eine untergeordnete Rolle.

### Brahma(s), Brahmaviharas, Brahma-Welten in den Lehrreden - 1

Die Rolle von Brahma in den Lehrreden kann verwirrend wirken. In ihnen begegnen wir nicht nur einem, sondern mehreren Brahmas, deren gemeinsames Merkmal darin besteht, dass sie den Weg zur endgültigen Befreiung nicht kennen. Gleichzeitig sind die Brahmaviharas (dt. etwa “zu verweilen wie Brahma“: Güte, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut) in den Lehrreden sehr positiv belegt. Darüber hinaus wird die sogenannte Feinstoffliche Welt, in denen die meditativen Vertiefungen (Jhana) verortet sind, in den Kommentaren auch “Feinstoffliche Brahma-Welt“ genannt. Und schließlich gibt es die Unkörperliche Welt, die in den Kommentaren auch “Unkörperliche Brahma-Welt“ genannt wird. Etwas klarer wird dieses widersprüchliche Bild beim Blick auf die unterschiedlichen Rollen von Brahmanen in den Lehrreden.

### Verschiedene Rollen von Brahmanen in den Lehrreden

Der Buddha traf im Gebiet seiner Lehrtätigkeit auf keine homogen ausgeformte brahmanistische Kultur, geschweige denn auf das, was heute unter “Hinduismus“ verstanden wird. Wie Alexander Wynne in *The Origin of Buddhist Meditation* darlegt, gab es bereits vor der Zeit des Buddha innerhalb der brahmanischen Tradition keinen einheitlichen Lebensstil der Brahmanen, sondern mehrere koexistierende Modelle. Neben den am Hofe, in den Städten oder Dörfern lebenden brahmanischen Ritualspezialisten, die teilweise großangelegte Tieropfer-Zeremonien durchführten und auf ihren sozialen Status bedacht waren, gab es asketisch lebende Brahmanen, die sich aus dem sozialen Leben zurückzogen, in Einsiedeleien lebten und meditative Praktiken entwickelten. Zur Zeit des Buddha

verschärfte sich laut Wynne diese Differenzierung: asketische Brahmanen konkurrierten mit nicht-brahmanischen Sramana-Gruppen (Buddhisten, Jains, Ajivikas), wobei meditative Kompetenz zunehmend wichtiger wurde. In den Lehrreden (z.B. Dhammapada 393) und den Mönchsregeln (z.B. Mahkhandhaka) begegnen uns diese in Einsiedeleien lebenden Brahmanen als Asketen “mit verfilzten Haaren“ oder “mit Dreadlocks“, die sich in Tierfelle oder Baumrinden kleiden.

Die beiden ersten Meditationslehrer, bei denen der Bodhisatta nach seinem Auszug in die Hauslosigkeit studiert hat, waren Alara Kalama und Uddaka Ramaputta. Unter Alara Kalama meisterte er die Meditationstechnik des *Nichtsheitsgebiets* und unter Uddaka Ramaputta die des *Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmungsgebietes*. Diese beiden Meditationstechniken bilden den Abschluss der Unkörperlichen Welt. Durch Vergleich von kanonischen, brahmanischen und vedischen Quellen kommt Wynne zu dem Schluss, dass die Ursprünge dieser Meditationstechniken im Rigveda zu finden sind und Alara Kalama und Uddaka Ramaputta deshalb brahmanische Asketen gewesen sein müssen.

Hieraus erschließt sich, warum der Buddha gegenüber Brahmanen in den Lehrreden unterschiedliche Haltungen an den Tag legte. Mit Brahmanen, für die Oberflächlichkeiten im Vordergrund standen - ihre Abstammung, Opferzeremonien, ihre behauptete Stellung an der Spitze des Kastensystems, Erwerb von Einfluss und Reichtum -, ging er oft hart ins Gericht und deckte die Haltlosigkeit ihrer Behauptungen auf (z.B. Assalayana-Sutta, MN 93). Asketisch lebenden Brahmanen hingegen, die sich auf der Suche nach letzter Wahrheit in Meditation schulten, begegnete er mehr auf Augenhöhe (z.B. Parayanavagga, Sn 5.1 - 19).

Bemerkenswert ist auch, dass in den Mönchsregeln eine Ausnahme für asketische Brahmanen existiert, die um Aufnahme in den Sangha ersuchen: Die übliche Probezeit von vier Monaten gilt für sie nicht. Vielmehr können sie direkt ordiniert werden (PTS-CS 38.11):

*Wenn jemand, der zuvor Ordensangehöriger einer anderen Religion war, nackt ankommt, soll über seinen Präzeptor eine Robe beschafft werden.*

*Kommt er mit Haaren an, soll er vom Sangha die Erlaubnis erhalten, sie abzuschneiden.*

*Jeder asketische Feuerverehrer mit Dreadlocks jedoch, der um Ordination bittet, soll ohne Probezeit die volle Ordination erhalten.*

*Warum ist das so?*

*Weil sie daran glauben, dass Taten und Handlungen Folgen haben.*

— Nach Ajahn Brahmali's engl. Übersetzung

### Brahma(s), Brahmaviharas, Brahma-Welten in den Lehrreden - 2

Die nützlichen Beiträge zur Versenkungspraxis, welche die Welt der asketischen Brahmanen zu bieten hatte, werden in den Lehrreden folgerichtig honoriert. So werden im Abschnitt “Brahmalokamaggadesana” (in etwa “Den Weg in die Brahma-Welt lehren”) der Tevijja-Sutta (D 13) die Jhanas und Brahmaviharas behandelt.

Die - häufig urbanen - brahmanischen Ritualspezialisten hingegen mit ihrem Fokus auf Pomp, Einfluss und sozialer Vormachtsstellung werden hier in den von ihnen behaupteten göttlich-kosmischen Sphären als verschiedene Versionen von Brahma gespiegelt - und kommen dabei selten gut weg.

Es folgt eine kurze Beschreibung einiger der Brahmas, welche uns in den Lehrreden begegnen. Diese mögen als Beispiele dienen, um das Spektrum der verschiedenen didaktischen Rollen abzustecken, welche der Buddha - und eventuell auch spätere Bearbeiter der Lehrreden - der Brahma-Figur zugedacht hat.

### **Mahabrahma - Der große Brahma**

Ihm begegnen wir z.B. in einer Passage der Brahmajala-Sutta (D 1). In einer Art Parodie auf den Schöpfungsmythos der Upanishaden widerfährt ihm dort - stark verkürzt - folgendes: Es verschlägt ihn allein in eine bestimmte Weltgegend. Nach einer Weile fühlt er sich einsam und wünscht sich Gesellschaft. Kurz danach verschlägt es auch andere Wesen in diese Gegend, worauf sich Mahabrahma einbildet, er habe sie durch seinen Wunsch erschaffen. Es gelingt ihm, die anderen von seiner Schöpfungskraft zu überzeugen, und der Schöpfungsmythos ist geboren. Fernab jeder Allmacht ist Mahabrahma hier also den Wirkungskräften der Welt und den eigenen Irrtümern unterworfen - genauso wie wir alle.

### Brahma Sahampati

Die vielleicht bekannteste Lehrrede, in der Brahma Sahampati figuriert, ist die Pasarasi-Sutta (M 26). Hier begegnen wir dem Buddha unmittelbar nach dem Erreichen von Nibbana. Er genießt den Zustand der Todlosigkeit und scheut vor der Mühe zurück, anderen das Dhamma zu lehren, da es für die meisten zu tief sei und die Menschen die Anhaftung lieben. Brahma Sahampati erscheint und äußert die Überzeugung, dass es Menschen “mit wenig Staub auf den Augen“ gibt, die das Dhamma verstehen werden, aber zugrunde gehen würden, wenn sie es nicht hören. Darauf entschließt sich der Buddha, seine Lehrtätigkeit aufzunehmen.

Die Botschaft an die Menschen, welche an vedisch/brahmanische Götter glaubten, ist hier eindeutig: Selbst ein Brahma erkennt den Nutzen des Dhamma für die Menschheit und bittet den Buddha untertänigst darum es zu lehren. Man kann diesen literarisch dramatisierenden Kniff also leicht als didaktische Taktik erkennen, die Prioritäten im Verhältnis zwischen Brahmanismus und Dhamma richtigzustellen.

### Brahma Baka

Brahma Baka begegnet uns u.a. in der Brahmanimantanika-Sutta (M 49). Er ist der Überzeugung, dass seine Welt beständig, unveränderlich und absolut sei. Der Buddha widerspricht ihm in allen Punkten und weist ihn auf höhere Daseinsbereiche hin, die Brahma Baka verborgen bleiben.

Der erste der drei Daseinsbereiche, auf die der Buddha den ahnungslosen Brahma Baka hinweist, wird in deutschen Übersetzungen als “Bereich der Götter von strahlendem Glanz“, “Himmel des überströmenden Glanzes“ o.ä. bezeichnet. Dies ist in den Lehrreden eine Chiffre für das zweite Jhana (Bhikkhu Bodhi, Anmerkung 509); die anderen beiden Daseinsbereiche sind Chiffren für das dritte und vierte Jhana. Brahma Baka ist hier also demnach kein Gott, sondern ein Zustand. Das bedeutet: Der Buddha spricht hier mit jemandem, der sich mit der Erfahrung des ersten Jhana voll und ganz identifiziert und dieses verabsolutiert.

Eine andere Deutung wäre: Der Buddha weist darauf hin, wie sich aus falsch verstandenen meditativen Erfahrungen - dem Gefühl der “All-Einheit“ - kosmologische und theistische Spekulationen sowie Ewigkeitsglaube entwickeln können.

Es gibt hier sicherlich noch mehr Deutungsansätze - die Lehrrede ist reich und lesenswert. Zusammenfassend lässt sich jedoch sagen, dass Brahma Baka hier als Kunstfigur (er taucht in keinen vedisch/brahmanischen Quellen auf) eingeführt wird, um Dhamma-Konzepte zu veranschaulichen.

### Literatur zum Kapitel

1. Bhikkhu Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston, 1995
2. Ellis, *Early Buddhism and Its Relation to Brahmanism: A Comparative and Doctrinal Investigation*, Warsaw, 2021
3. Gombrich, *Recovering the Buddha's Message*, London, 1990
4. Tsuchida, *Two Categories of Brahmins in the Early Buddhist Period*, Tokyo, 1991
5. Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, London und New York, 2007
6. Jootla, *Teacher of the Devas, The Buddhas Encounter with Deities*, Kandy, 1997