

ANALAYO

WIEDERGEURT UND DER GANDHABBA

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel untersucht das Konzept der Wiedergeburt im frühen Buddhismus kanonischen Diskurse, die in den Pali-Nikayas und den chinesischen Agamas erhalten sind, aus einer Reihe verwandter Blickwinkel, bevor er die Implikationen des Gandhabba als eine von drei Bedingungen für die Empfängnis untersucht.*

Wiedergeburt als Prinzip und tatsächliche Erfahrung ist ein wiederkehrendes Thema in den frühen Diskursen. So gilt die Geburt, die aufgrund des endlosen Wanderns in Samsara des Lebens unweigerlich immer eine Wiedergeburt ist,¹ als ein Dilemma des Lebens ebenso wie Alter, Krankheit und Tod. Ein Beispiel dafür ist der autobiografische Bericht darüber Gotama, den zukünftigen Buddha, dazu motivierte, auszuziehen. Laut dem Ariyapariyesana-sutta bestand seine edle Suche nach dem, was jenseits der Geburt liegt:

Vor meiner Erleuchtung, als ich noch nicht erleuchtet war ... dachte ich:

„Da ich selbst der Geburt unterworfen bin und den Nachteil der.“

Geburt erkannt habe, sollte ich nicht nach dem suchen, was jenseits der Geburt liegt, der unübertroffenen Freiheit von der Bindung des Nibbana?“²

Die Erfüllung dieser Suche in der Nacht von Buddhas Erwachen bezog sich ebenfalls auf das Thema Geburt oder Wiedergeburt, ein Thema, das allen drei höheren Erkenntnissen zugrunde liegt, die er bei dieser Gelegenheit erlangte. Die erste dieser Erkenntnisse, gemäß dem Bericht im Bhayabherava-Sutta, beinhaltet die rückblickende Erkenntnis vergangener Leben:

Ich erinnerte mich an zahlreiche frühere Leben, das heißt, eine Geburt, zwei Geburten ... hunderttausend Geburten ... [und erinnerte mich] „Dort war ich von solchem Namen, von solchem Geschlecht, von solchem Aussehen, [nahm an] solcher Nahrung teil, erfuhr solche Freude und solchen Schmerz, mit solcher Lebensdauer, und von dort starb ich und erstand anderswo wieder auf.“³

Dieses Wissen ermöglichte ihm den direkten Zugriff auf Erinnerungen an seine eigenen vergangenen Leben und Erfahrungen und lieferte so eine anschauliche Veranschaulichung des Wesens von Sashara, des unaufhörlichen Kreislaufs von Geburt und Tod. Das zweite höhere Wissen, das göttliche Auge, baut auf dieser Vision auf und verändert die Perspektive. Anstatt sich an seine eigenen vergangenen Leben zu erinnern, richtete er seine Aufmerksamkeit nun auf das Schicksal anderer in Sashara. Dies geschieht durch das direkte Beobachten des Vergehens und Wiederaufstehens anderer:

Mit dem gereinigten göttlichen Auge, das die menschliche Sicht übertrifft, sah ich Wesen vergehen und wieder erscheinen, minderwertige und überlegene, von schönem und hässlichem Aussehen, glückliche und unglückliche, und ich verstand, wie es den Wesen gemäß ihren Taten ergeht.⁴ Das Bhayabherava-Sutta setzt seine Schilderung dieses zweiten höheren Wissens fort, indem es beschreibt, wie die vergangenen Taten der Wesen ihr zukünftiges Schicksal prägen: böses Verhalten in Körper, Rede und Geist führt zur Wiedergeburt in der Hölle, heilsames Verhalten zur Wiedergeburt im Himmel.

Das Sa&ghabhedavastu, ein Werk des (Mula-)sarvastivada Vinaya, erklärt die Abfolge dieser höheren Erkenntnisse, die der Buddha in der Nacht seiner Erleuchtung erlangte.

Laut der Beschreibung wollte der Bodhisattva, nachdem er sich an seine vergangenen Leben erinnert hatte, die Ursache des Kreislaufs der Wiedergeburten (Sasara) ergründen.⁵ Die Entwicklung des göttlichen Auges lieferte ihm die Antwort, da es ihm offenbarte, dass

Lebewesen gemäß ihren karmischen Taten durch den Kreislauf der Wiedergeburten wandern.⁶ Basierend auf dieser umfassenden Vision des ständigen Vergehens und Wiedergeborenwerdens der Lebewesen im Kreislauf der Wiedergeburten, verstand der Bodhisattva laut dem *Saghabhedavastu*, dass der Wirkmechanismus der Kreislaufwanderung die drei Einflüsse von Sinnlichkeit, Existenzstreben und Unwissenheit sind.⁶ Sobald er wusste, dass diese drei Einflüsse beseitigt werden müssen, erlangte der Bodhisattva laut dem *Saghabhedavastu* Einsicht in die vier edlen Wahrheiten, beseitigte die Einflüsse und erlangte die vollständige Befreiung, wodurch er jeder zukünftigen Wiedergeburt im Kreislauf der Wiedergeburten entkam.

Die Überwindung der zukünftigen Wiedergeburt in saṁsāra bedeutet, die zukünftige Wiedergeburt zu überwinden. Die Transzendenz der zukünftigen Geburt wird in der Standardbeschreibung der Erlangung der vollständigen Befreiung in den frühen Diskursen, die immer mit der Zerstörung der Geburt beginnen, recht deutlich erwähnt. Im Fall des Erwachens Buddhas findet sich dieser ausdrückliche Hinweis auf die Zerstörung der Geburt im Bhayabherava-sutta und seinem chinesischen Paralleltext sowie in den Sanskrit-, chinesischen und tibetischen Versionen des Saṁghabhedavastu. Die relevante Passage lautet: „Die Geburt ist zerstört, das heilige Leben wurde gelebt, was getan werden musste, ist getan, es gibt kein weiteres Dasein mehr.“⁷ Daher bildet die Geburt als tatsächliche Wiedergeburt ein durchgehendes Thema vom Beginn von Buddhas Streben nach Erwachen bis zu seinem Ende. Angesichts dessen ist es kaum überraschend, dass die Wiedergeburt ein zentrales Element der Lehren ist, die Buddha nach seinem Erwachen gegeben hat. Diese zentrale Rolle spiegelt sich in dem wider, was wohl als Buddhas Lehre in Kürze betrachtet werden kann – den vier edlen Wahrheiten.

Die Darstellung dieser vier edlen Wahrheiten scheint einem Verfahren der alten indischen Medizin zu ähneln, bei dem die Diagnose einer Krankheit zur Bestimmung ihrer Ursache, sozusagen des „Virus“, führt. Darauf folgt die Vorstellung eines Gesundheitszustands, der durch die Überwindung der Krankheit erreicht werden kann, und die Verschreibung einer praktischen Heilung, die zu diesem Gesundheitszustand führt. Aus Buddhas Sicht ist die Krankheit dukkha, das Verlangen ist der „Virus“, Nibbana der Gesundheitszustand und der achtfache edle Pfad die praktische Heilung. Der erste Schritt in diesem Schema, die Diagnose von dukkha, die in der ersten edlen Wahrheit dargelegt wird, beginnt mit der Geburt selbst:⁸

Geburt ist dukkha; Alter ist dukkha; Tod ist dukkha; Kummer, Klage, Schmerz, Leid und Verzweiflung sind dukkha; das Nichterhalten dessen, was man wünscht, ist dukkha; kurz gesagt, die fünf Aggregate des Anhaftens sind dukkha.⁹

Geburt erscheint nicht nur in der ersten edlen Wahrheit, sondern auch in der Standardpräsentation von pa'icca samuppada, die das "abhängige Entstehen" von dukkha im Detail behandelt. Hier wird Geburt explizit als das elfte Glied in der Zwölf-Glieder-Reihe erwähnt. Gemäß der traditionellen Drei-Leben-Erklärung wäre Geburt auch im dritten Glied des Bewusstseins implizit enthalten.¹⁰ Die detaillierte Untersuchung von pa'icca samuppada, die im Mahanidanasutta angeboten wird, untermauert diese Interpretation. Bezüglich des Bewusstseins als drittes Glied in der Reihe sagte der Buddha gemäß dem Mahanidana-sutta folgendes: "Wenn Bewusstsein, Ananda, nicht in den Mutterleib absteigen würde, würde Name-und-Form im Mutterleib entstehen?"¹¹ Ananda muss dies verneinen, und die Erläuterung setzt sich fort, indem die Möglichkeit untersucht wird, dass Bewusstsein den Mutterleib wieder verlassen könnte oder nach der Geburt das Kind verlässt. Deutlich ist, dass die Implikation dieser Passage eine tatsächliche Wiedergeburt ist.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die Lehre von pa'icca samuppada nur mit Wiedergeburt befasst. Dass jedes der zwölf Glieder von pa'icca samuppada, einschließlich des Glieds "Geburt" selbst, auf einzelne

Geistesmomente angewendet werden kann, wird bereits im Vibha &ga, dem zweiten und wahrscheinlich ältesten Buch des Abhidhammapi'aka, anerkannt.¹² Der Vibha&ga erklärt, dass "Geburt" in einem solchen Kontext einfach für das Entstehen mentaler Phänomene steht.¹³ Diese Erklärung findet sich im Abhidhammabhajaniya des Vibha&ga, seiner Erläuterung einer bestimmten Angelegenheit aus der Sicht des Abhidhamma. Im Suttantabhajaniya des Vibha&ga, das die komplementäre Perspektive der Diskurse gibt, steht Geburt für tatsächliche Wiedergeburt.¹⁴

Somit kann der Begriff

'Geburt' zumindest aus der Perspektive des Vibha&ga sinnvoll auf das Entstehen mentaler Zustände im gegenwärtigen Moment sowie auf die Wiedergeburt in einem anderen Leben angewendet werden, ohne dass eine dieser Verständnismöglichkeiten der anderen widerspricht. Schließlich besteht der Hauptpunkt von pa'icca samuppada im abhängigen Entstehen von dukkha, und das findet im Geist hier und jetzt sowie in zukünftigen Leben statt.

Das abhängige Entstehen von dukkha in zukünftigen Leben steht in engem Zusammenhang mit karmischer Vergeltung, die die Wiedergeburt in ein anderes Leben bestimmt. Der Culakammavibha&ga-sutta, ein Diskurs, der dem Thema der karmischen Vergeltung gewidmet ist, stellt einen klaren Zusammenhang zwischen im gegenwärtigen Moment unternommenen Taten und ihrer karmischen Wirkung her.¹⁵ Gemäß diesem

Diskurs führt Töten zu einer kurzen Lebensspanne in zukünftigen Leben; anderen Schaden zuzufügen führt dazu, selbst krank und krank zu werden;

Reizbarkeit verursacht Hässlichkeit; Geiz führt zu Armut; und Arroganz bringt Wiedergeburt in niedrigen Verhältnissen. Diese verständliche Darstellung der Dynamik, die die Qualität der zukünftigen Wiedergeburt bestimmt, scheint für sukzessive Generationen von Buddhisten von großem Interesse gewesen zu sein, da diese Darstellung insgesamt sechsmal ins Chinesische übersetzt wurde, zusätzlich zu denen zwei Sanskrit-Parallelen existieren, zwei tibetische Übersetzungen und Teile der gleichen Rede wurden auch in Khotanesisch, Sogdisch und Tocharian aufbewahrt.¹⁶ Die Beliebtheit dieses Themas spiegelt sich auch in der buddhistischen Kunst wider, mit Skulpturen in Borobodur, Java, die die Beziehung zwischen Taten und ihrer zukünftigen Vergeltung illustrieren.¹⁷

Die karmische Vergeltung für ungesunde Taten, die im Culakammavibha&ga-sutta beschrieben werden, erstreckt sich nicht nur auf Wiedergeburt im menschlichen Bereich, sondern kann auch zu Wiedergeburt in der Hölle führen. Detaillierte Beschreibungen der Leiden, die den Übeltäter bei der Wiedergeburt in der Hölle erwarten, werden im Devaduta-sutta gegeben. In dieser Rede wird das Prinzip der karmischen Vergeltung in dem Gott Yama personalisiert, dem der Übeltäter beim Sterben begegnen muss. Yamas Funktion ist es, den Täter an seine Taten und an die Unvermeidlichkeit ihrer Vergeltung zu erinnern.¹⁸ Diese Befragung durch Yama scheint auch bei Buddhisten von großem Interesse gewesen zu sein, da sie in insgesamt zehn chinesischen Übersetzungen erhalten geblieben ist.¹⁹

Zusätzlich zur Behandlung der Wiedergeburt aus der Perspektive der Ursachen, die die Qualität des nächsten Lebens beeinflussen, nimmt die frühe buddhistische Analyse auch die Ursachen für die tatsächliche

Empfängnis auf. Diese werden im Assalayana-sutta behandelt, einer Rede, die festhält, wie ein Brahman versuchte, den Buddha in der Frage der Kastenhierarchie herauszufordern. Am Ende einer Diskussion, in der der Buddha klarstellte, dass der brahmanische Glaube an die Kastenhierarchie grundlos ist, werden die für die Wiedergeburt erforderlichen Bedingungen aufgelistet: „Der Abstieg in den Mutterleib erfolgt durch die Verbindung dieser drei [Bedingungen: Es gibt eine Vereinigung von Mutter und Vater, die Mutter ist im Brunstzyklus und der Gandhabba ist vorhanden.“²⁰ Der Sinn, diese drei Bedingungen in der Diskussion des Assalayana-sutta anzusprechen, ist, dass man nicht sagen kann, zu welcher Kaste das Wesen gehört, das geboren werden soll. Dies bildet dann ein weiteres Argument gegen die brahmanischen Kastenvorstellungen. So fährt die Rede fort: „Herrn, wissen Sie sicher, ob dieser Gandhabba [ein Mitglied der Krieger [Kaste oder der Brahmanen [Kaste oder der Händler [Kaste oder der Arbeiter [Kaste ist?“²¹ Was diesen Abschnitt besonders faszinierend macht, ist seine Verwendung des Begriffs Gandhabba. Die buddhistische Konzeption eines Gandhabba scheint ihre Wurzeln im vedischen Gandharva zu haben, der die besondere Funktion hatte, Dinge von einer Welt in eine andere zu übertragen.²² Sollen wir dann den Gandhabba im Assalayana-sutta ähnlich wie Yama im Devaduta-sutta verstehen, in dem Sinne, dass, während Yama über die Wiedergeburt in der Hölle präsidiert, der Gandhabba über die menschliche Empfängnis präsidiert?²³

Dennoch besagt der Kommentar zum Assalayana-sutta, dass der gandhabba eher für das Wesen steht, das wiedergeboren werden soll.²⁴ Tatsächlich wurde der vedische gandharva als ein 'Gott des Transfers' manchmal mit dem identifiziert, was sich in seiner Obhut befand.²⁵ Dieser Sinn scheint im vorliegenden Zusammenhang angemessener zu sein, da die Nachfrage nach der Kaste des gandhabba nur dann sinnvoll wäre, wenn er sich auf das Wesen bezieht, das wiedergeboren werden soll, und nicht auf einen Gott, der die Empfängnis beaufsichtigt.²⁶ So hilft zwar das vedische Konzept eines 'Gottes des Transfers' zu erklären, wieso der gandhabba mit dem Übergang von einem Leben zum anderen in Verbindung gebracht wurde, in seiner buddhistischen Verwendung scheint der Begriff diese Konnotation verloren zu haben und steht scheinbar nur für das Wesen, das im Begriff ist, wiedergeboren zu werden.²⁷ Ein Ekottarika-agama-Paralleltext zum Mahata/hasa&khaya-sutta verwendet den Begriff gandhabba nicht, sondern spricht stattdessen von dem "externen Bewusstsein" oder dem "strebsamen Bewusstsein" im Sinne des Bewusstseins, das danach strebt, wiedergeboren zu werden.²⁸ Das Madhyama-agama-Paralleltext zum Assalayana-sutta spricht jedoch auch von einem *gandhabba, ebenso wie ein Madhyama-agama-Paralleltext zu einer weiteren Auflistung derselben drei Bedingungen im Mahata/hasa&khaya-sutta.²⁹ Der entsprechende Ausdruck gandharva findet sich ebenfalls in einer Referenz auf die drei Bedingungen für die Empfängnis im Abhidharmakosabha1ya; im Divyavadana; im Pravrajyavastu des (Mula-) sarvastivada Vinaya; und im Mahavibha1a.³⁰ Die in der Ekottarika-agama-Rede verwendete Terminologie entspricht näher dem, was andere Reden verwenden, wenn sie die Frage der Empfängnis behandeln. Der oben zitierte Abschnitt aus dem Mahanidana-sutta spricht von "Bewusstsein", das in den Mutterleib hinabsteigt, und der Sampasadaniya-sutta spricht von dem "Bewusstseinsstrom", der in dieser oder einer anderen Welt etabliert werden kann.³¹ In einem Kontext, der sich eindeutig auf die Wiedergeburt bezieht,

erwähnt der Aneñjasappayasutta das "sich entwickelnde Bewusstsein".³² Schließlich berichtet der Bericht über den Selbstmord des Mönchs Vakkali, dass Mara in der Nähe schwebte und nach Vakkalis Bewusstsein suchte.³³

Im Gegensatz dazu deuten Hinweise auf den gandhabba in anderen Kontexten eindeutig auf ein himmlisches Wesen hin. So wird ein himmlischer Musiker aus dem Gefolge von Sakka in dem Sakkapañha-sutta als gandhabba namens Pañcasikha vorgestellt.³⁴ An anderer Stelle steht der Begriff

gandhabba für himmlische Wesen, die sich von Duftstoffen ernähren.³⁵ Ein gandhabba kann im Meer

wohnen³⁶ oder am Himmel³⁷ und gehört zu einem Reich, das unterhalb der vier großen Könige liegt.³⁸ Solche Passagen spiegeln Vorstellungen vom gandhabba als einem himmlischen Wesen wider,

die offensichtlich vorbuddhistischen Ursprungs sind.³⁹

Die Verwendung dieses Begriffs durch den Buddha im Assalayana-sutta verwendet ihn jedoch ohne substantielle Vorstellungen.⁴⁰ Dass die frühe buddhistische Vorstellung von der Wiedergeburt keine Transmigration eines substanziellen Selbst beinhaltet, wird in dem

Mahatahasa&khaya-sutta, einer Rede, die ebenfalls diese drei Bedingungen für die Empfängnis auflistet, explizit diskutiert. Diese Rede beginnt mit der Beschreibung, wie ein Mönch hartnäckig an seiner Ansicht festhielt, dass das selbe Bewusstsein durch den Kreislauf der Wiedergeburten wandert.⁴¹ Der Buddha wies ihn schnell auf dieses Missverständnis hin. Während dieser Mönch in Richtung Eternalismus abwich, scheint ein anderer Mönch das gegenteilige Missverständnis gehabt zu haben. Laut dem Mahapavasa-sutta hatte dieser andere Mönch die wahnhafte Idee, dass die Lehre vom Nicht-Selbst impliziert, dass es niemanden gibt, dem karmische Vergeltung zuteilwerden würde.⁴² Auch hier korrigierte der Buddha schnell dieses Missverständnis seiner Lehre.

Diese Passagen machen deutlich, dass die Diskussion der drei Bedingungen für die Empfängnis, trotz der Verwendung von Begriffen wie dem gandhabba, keine substanziellen Vorstellungen beinhaltet. Tatsächlich war der ganze Sinn des Assalayana-sutta schließlich die Frage der Kaste. Schon früher in der Diskussion machte der Buddha von brahmanischen Vorstellungen Gebrauch, um

seinen Standpunkt zu untermauern.

Ein besonders aufschlussreiches Beispiel ist,

wann er mit einer guten Portion Humor die Vorstellung aufgreift, dass

Brahmanen aus dem Mund Brahmas geboren werden und sich wundert, warum

Brahmanen-Frauen schwanger werden, gebären und stillen.⁴³ Ähnlich diesem ironischen

Kommentar zum Glauben, dass Brahmanen aus dem Mund Brahmas geboren werden, wäre die

ursprüngliche Absicht des Buddha, sich mit seiner Präsentation an die Gedankenwelt seines

Publikums anzupassen, indem er ein Lehnwort aus brahmanischen Vorstellungen über Wiedergeburt verwendete, lediglich gewesen.

So ist der in dieser Weise im Assalayana-sutta eingeführte Punkt

einfach, dass brahmanische Vorstellungen von Kastenreinheit nur den Zustand berücksichtigen, der von der Mutter und dem Vater bereitgestellt wird, in dem Sinne, dass ihre Kastenidentität ausreichend für die Kastenidentität

des Kindes ausreicht. Indem der Buddha brahmanische Vorstellungen über die Rolle des Gandhabba im Zusammenhang mit der Empfängnis verwendete, konnte er

eine Inkonsistenz im brahmanischen Schema aufzeigen, insofern die Kasten Zugehörigkeit des wiedergeborenen Wesens nicht

bestimmt werden konnte. Es kann sein, dass von dieser ursprünglichen Absicht der Diskussion der drei Bedingungen für die Empfängnis im Assalayana-sutta

Referenzen auf diese Präsentation in anderen Diskursen und späteren Werken entstanden sind.

Bereits vorhandene Begriffe und Ideen zu verwenden, um einen

bestimmten Punkt auszudrücken, ist tatsächlich ein wiederkehrendes Merkmal der Darlegungen, die der Buddha in den frühen Diskursen gab. Dies scheint besonders bei brahmanischen Vorstellungen und Ideen der Fall gewesen zu sein. Auf diese Weise wird sogar der Begriff Brahmane selbst in den

Diskursen neu interpretiert, um für geistige Erhabenheit zu stehen. In ähnlicher Weise stehen die drei höheren Erkenntnisse, tevijja, die für die Brahmanen Wissen über die drei Veden darstellen, im frühen Buddhismus für Fähigkeiten, die jedem offenstehen, der bereit ist, den erforderlichen Meditationskurs zu absolvieren, um sie zu erlangen.

Durch das Erreichen der ersten beiden dieser drei höheren Erkenntnisse hatte der Buddha die Frage der Wiedergeburt auf umfassendste Weise untersucht. Durch das Erreichen der dritten höheren Erkenntnis des vollständigen Erwachens transzendierte er sie für immer. Einige seiner Jünger folgten ihm, indem sie ebenfalls alle drei höheren Erkenntnisse entwickelten. Andere wurden direkt zu Arahants, ohne sich an frühere Leben zu erinnern oder das göttliche Auge zu entwickeln. Schließlich zählt es aus der frühbuddhistischen Perspektive wirklich, über die Wiedergeburt hinauszugehen, sie ein für alle Mal zu transzendieren.

Was ist geboren, geworden, hervorgebracht,
Gemacht, zusammengesetzt und nicht von Dauer,
[Was ist mit Alter und Tod verbunden,
Ein Nest von Krankheit und vergänglich,
[Was ist entstanden und durch Nahrung gestützt -
Dies ist nicht wert, sich daran zu erfreuen.
Die friedliche Flucht davor,
Das Stabile, das jenseits des Denkens liegt,
Das Ungeborene und Nicht-Entstandene,
Der leidlose und makellose Weg,
Das Aufhören aller Zustände des Dukkha,
Dieses Stillen aller Formationen ist Glück [in der Tat.44