

Über Wiedergeburten

von Dr. Paul Dahlke

Dhammapada, Vers 126 heißt es:
"Im Mutterleib tauchen einige auf,
In höllischem Zustand die Übeltuer,
Die da gut wandeln, gehen zum Himmel ein,
Endgültig verlöschen die Triebfreien."

Der Buddhismus lehrt, dass dieses jetzige Leben das Endglied einer anfangslosen Reihe von Leben ist, und dass das jedesmalige Endglied einerseits dem Wirken des Vorlebens entspricht, und dass andererseits von seinem Wirken die Art und Beschaffenheit des nächsten Lebens sich bestimmt. Es herrscht hier also weder anfangsloses Vorherbestimmtsein, Prädestination, ein unerklärlicher göttlicher Entschluss, noch ein rein physikalischer Vorgang, in dem ein Moment durchaus von einem anderen aus bestimmt wird, ein bloßes Gefälle, dem herabrollenden Stein oder dem fließenden Wasser vergleichbar, sondern es herrscht in der Wirklichkeit und somit auch in buddhistischer Wirklichkeitslehre ein aus seinen Vorbedingungen sich immer wieder neu bestimmender Vorgang, ein Wachstum; kein Kismet eines allwissenden Gottes oder einer allblinden Natur, sondern Karma.

Karma, in Pâli Kamma, heißt Wirken. Kamma ist kein anderer Ausdruck für einen Weltenrichter oder für ein allgültiges Naturgesetz, sondern es ist dieses individuelle Wirken in Gedanken, Worten, Taten und nur ein anderer Ausdruck für die *Sankhâras*, die Betätigungen. Es gibt körperliche Betätigungen (*kaye-sankhâra*), sprachliche Betätigungen (*vaci-sankhara*) und gedankliche Betätigungen (*citta-sankhâra*).

Buddhistischer Einsicht nach bin ich weder eine geistig-metaphysische Wesenheit, noch eine rein körperlich-physikalische Lebenserscheinung, sondern ich bin ein geist-körperlicher Vorgang, ein Begriffliches, d.h. ein Etwas, dessen Wesenheit in den verschiedenen Greifformen (*upâdâna-kkhandha*) aufgeht. Auf die Frage: "Was ist Persönlichkeit?" erfolgt die Antwort: "Die fünf Greifgruppen, nämlich die Greifegruppe Wahrnehmung, die Greifegruppe Willensregungen, die Greifegruppe Bewusstsein."

Ich bin meinem Wesen nach Geistig, aber nicht als metaphysische, an sich seiende Wesenheit, als Seele, als Atta, sondern als ein begrifflicher Vorgang. Als sol-cher bin ich weder ein Ewiges, absolut anfangslos, absolut endlos, noch ein Vergängliches, dem Anfang und Ende von äußeren Umständen zugemessen wird, wie einem physikalischen Vorgang, der von anderen physikalischen Vorgängen abhängig ist und von ihnen in seinem Dasein und in seiner Dauer bestimmt wird, sondern ich bin ein Wachstumsvorgang, der seine Vorbedingungen in sich selber trägt. Kraft ist da, aber sie ist nicht Kraft als an sich Seiendes, Ewiges, sondern Kraft so beschaffen, dass sie, um dazusein, gleich der Flamme aus ihren eigenen Vorbedingungen immer wieder neu aufspringen muss, sozusagen immer wieder neu sich selber bekräftigen muss.

Kraft als an sich Seiendes, Ewiges, wie der Glaube sie glaubt, müsste ein mit sich selber Identisches (*atta* = Ichselbst) sein. Wirkliche Kraft, wie sie im Begreifen sich selber unmittelbar erlebt, da, wo man vom Buddha recht belehrt ist und zur rechten Einsicht gekommen ist, ist kein mit sich selber Identisches, indem dieser geistige Wachstumsvorgang, der als "das Begreifen" im geist-körperlichen Sinne sich selbst erlebt, gar keine Möglichkeit für eine Identifizierung bietet, weshalb der Buddha ihn *an-atta* = Nichtselbst, d.h. ein

Ametaphysisches nennt. Jeder Versuch, sich selber als Ich zu identifizieren, ist ja nichts als ein immer wieder neuer Greife- bzw. Begreife-Vorgang, ein Weiterwachsen des Ich-Vorganges, demgegenüber nur die eine Frage bleibt: "Wenn eine Identifizierung mich sich selber, d.h. ein Ichselbst, immer wieder zum Widerspruch mit sich selber führt, indem der Versuch, sich selber als Ichselbst (*atta*) zu begreifen, in rechter Einsicht zum Erlebnis der *anatta* selber wird, wie ist es dann möglich, dass die Idee des Ichselbst, d.h. der Ichbegriff überhaupt da ist?" Worauf dann der Buddha die Antwort gibt: "Sie ist da in Abhängigkeit vom Nichtwissen über sich selber, und dieses Nichtwissen über sich selber ist das, in Abhängigkeit von welchem überhaupt der ganze Lebensvorgang da ist." Nichtwissen ist nicht der zureichende Grund für Leben, ist nicht eine Art kosmischer Ursache für Leben, in welchem Falles es als solches, d.h. begriffliches da sein könnte und gegebenenfalls durch einen anderen zureichenden Grund oder eine andere kosmische Ursache ersetzt werden könnte, sondern Nichtwissen ist der immer wieder neue erste Einsatzpunkt des Lebensvorganges selber, etwa wie, vergleichsweise, der Regen der erste Einsatzpunkt für den Quell, dieser den Einsatzpunkt für den Bach, der für den Strom usw. ist. Nichtwissen vom Dasein trennen und dieses allein zurücklassen, das hieße das Wasser von der Woge trennen, und diese, die Woge, für sich allein zurücklassen. In Abhängigkeit vom Nichtwissen entwickelt sich der Daseinsvorgang, weil Nichtwissen schon seine immer wieder erste Phase ist. Hört Nichtwissen auf, auf Grund rechter Belehrung und der folgenden rechten Einsicht, so hört auch Dasein auf, wie der Strom aufhört, wenn der Quell aufhört.

Wie Leben als begrifflicher Vorgang, als *anatta*, eine reine Entstehbarkeit ist, so ist es auch eine reine Vergehbarkeit, eine Aufhörbarkeit, und letztes Ziel des wirklichen Denkens ist die Verwirklichung dieser Aufhörbarkeit, eben durch sich immer wiederholende Akte des Aufhörens, des Entsagens, des Verzichtens.

Diese Akte des Aufhörens, des Verzichts, des Entsagens, sind keine zweckdienlichen Willensakte, wie z.B. in den Glaubensreligionen, sie einen Zweck, einen Nutzen in sich tragen, als welche sie gleichzeitig die Nützlichkeit in sich tragen, sondern sie sind der sich vollziehende gedankliche Einklang mit der Wirklichkeit. Weil Leben so beschaffen ist, dass es aufhören kann! weil es eine Aufhörbarkeit ist, deswegen ist der Akt des Aufhörens kein Zwang, kein gewaltsamer Willensakt, keine brutale Askese, sondern die Erfüllung der letzten im Dasein ruhenden Möglichkeit, und ein Vorgang, der seinen Segen und die Gewissheit seiner Fruchtbarkeit in sich selber trägt. "Im Befreitsein ist das Wissen vom Befreitsein". Der große Einklang, zwischen Denken und Sein, zwischen Begriff und Gegenstand erlebt sich selber im Aufhören.

Ein solcher, der hierher gelangt ist, heißt *Arahat*, ein Verehrungswürdiger, ein Kühlgewordener, ein in Triebfreiheit Vollendeter. Er gleicht der Flamme, die brennt, ohne neues Öl aufzunehmen. Das Öl der Lebensflamme sind die Triebe, das Dürsten, das Süchten, das immer neue Greifen und Begreifen. Hört das auf, so hört das Dasein auf! Es gleicht der Flamme, die dem Verlöschen zubrennt, eben weil sie keine Nahrung mehr aufnimmt.

Damit sind wir beim letzten Satz unseres Verses angelangt: "Endgültig verlöschen die Triebfreien (*pari-nibbanti anāsava*). Ein solch Triebfreier, das ist einer, der mit diesem Dasein die anfangslose Reihe der Wiedergeburten endet, für immer. Ihm winkt kein Himmel mehr, ihm droht keine Hölle mehr. Für ihn gibt es kein Diesseits, kein Jenseits mehr, nur noch etwas zwischen beiden. Wie ein erlöschender Stern in der Weltferne noch eine Weile noch eine Weile leuchtet für der Menschen Augen, so leuchtet ein solcher Verloschener noch eine Weile nach, bis das alte Kamma, das Ergebnis früheren Wirkens, früheren Denkens, das diesen Leib noch zusammenhält, aufgebraucht ist.

Ein solcher ist einer, der "den letzten Leib ablegt", nicht in dem Sinne, als ob er nun als reiner Geist weiterlebt, wie der Glaube es sich erglaubt, sondern er legt den letzten Leib ab, weil das Greifen und Begreifen, das den neuen Leib sich selber erleben könnte, aufgehört hat; so einer ist "mit nicht mehr fußendem Bewusstsein endgültig verloschen!" Und Verlöschen ist hier wirkliches, ehrliches Verlöschen, das, was der Name sagt. Aufhören ist hier wirkliches, ehrliches Aufhören, das, was der Name sagt. Das verdächtige Doppelspiel der Sprache, ihr ursprünglicher Tiefsinn, der uns immer wieder irre leitet, hat aufgehört; dem Wort entspricht nunmehr der Sinn, dem Sinn das Wort, zum Zeichen, dass wir bei jener einzigen reinen Wirklichkeit angekommen sind, die der Mensch verwirklichen kann: das Aufhören.

Nun aber die zahllosen anderen, denen das große Werk nicht gelungen ist, die das große Ziel nicht erreicht haben? Alle die Zahllosen anderen, in denen ein Greifen, Sucht, Lebensdurst weiter wirkt? Wohin eröffnen sich bei ihnen die Möglichkeiten des Weitergreifens?

Um darauf zu antworten, müssen wir ein räumliches Beispiel d.h. Bild vom Weltall entwerfen, wie es sich aus der buddhistischen Einsicht ergibt, und wie der Buddha, kraft seines Buddhawissens, es als von sich selber erlebt zeigt und lehrt.

Das Weltall ist für den Buddhismus sowohl die Summe der Lebensvorgänge als die räumlichen Möglich-keiten, innerhalb deren diese Lebensvorgänge, diese Wirkensvorgänge, dieses Kmmas sich abspielen. Beides zusammengefasst heißt in buddhistischer Ausdrucksweise der *Samsâra*, das heißt die Wandelwelt, wörtlich das Zusammenwandern.

Ein zeitliches und räumliches Begreifen und Umgreifen des *Samsâra* gibt es nicht. Vom *Samsâra* heißt es ausdrücklich: "Unausdenkbar ist der Anfang dieses *Samsâra*" (*anamataṅṅ'ayam samsâro*). Andere übersetzen das Wort "*anamataṅṅa*" mit "ohne Anfang, ohne Ende". Was damit gemeint ist, ergeben die Erläuterungen im *Amataṅṅa-vagga*, *Samyutta Nikâya* II p. 178 und 190.

"So habe ich gehört. Einstmalig weilte der Erhabene in Sâvatthi, im Jetavana, in Anâthpindikas Mönchs-heim. Da nun redete der Erhabene die Mönche an: "Ihr Mönche!" - "Herr!", erwiderten jene Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach so: "Unausdenkbar ist der Anfang dieses *Samsâra*; ein erster Anfang der Nichtwissen-gehinderten Wesen, der Durst-gefesselten, dahin eilenden, dahin wandernden ist nicht erkennbar.

Gleich, als wenn, ihr Mönche, ein Mensch, was es in diesem indischen Festland an Gras, Holz, Laub-werk gibt, auf einen Haufen täte, zu Stücken, vier Finger lang verarbeitete und beiseite legte: Dieses ist meine Mutter, dieses ist die Mutter meiner Mutter. Unvollendet, ihr Mönche, blieben da die Mütter der Mütter dieses Menschen; aber das, was es in diesem indischen Festland an Gras, Holz, Laubwerk gibt, das ginge gänzlich zu Ende. Und aus welchem Grunde? Unausdenkbar ist der Anfang dieses *Samsâra*; ein erster Anfang der Nichtwissen-gehinderten Wesen, der Durst-gefesselten, dahin eilenden, dahin wandernden ist nicht erkennbar."

Und ferner: "Früher, ihr Mönche, hieß der Vepula-Berg Pâcînavamsa. Zu dieser Zeit hießen die Menschen Tivarâ. Diese Tivarâ-Menschen hatten eine Lebensdauer von 40 000 Jahren. Diese Tivarâ-Menschen bestiegen den Pâcînavamsa-Berg in vier Tagen und in vier Tagen stiegen sie wieder herab.

Damals wurde in der Welt Kakusandha, der Erhabene, der Heilige, der Vollerwachte geboren. Kakusandha, der Erhabene, der Heilige, der Vollerwachte, hatte ein Schülerpaar Vidhura und Sjiva genannt, ein vorzügliches treffliches Paar.

Seht, ihr Mönche: Der Name dieses Berges ist vergessen, diese Menschen sind gestorben und dieser Erhabene ist erloschen.

So vergänglich, ihr Mönche, sind die Gestaltungen, so unbeständig, sind die Gestaltungen, so trostlos, ihr Mönche, sind die Gestaltungen. Genug ist dieses, ihr Mönche, zum Überdrüssigwerden an allen Gestaltungen, genug zu Entsüchtung, genug zur Befreiung."

Mit diesem Bild wird die zeitliche Unbegrenztheit des *Samsâra* veranschaulicht. Die räumliche Unbegrenztheit veranschaulicht das in *Samyutta Nikâya* I S. 61 gegebene Bild. Im *Rohita-Sutta* heißt es da folgendermaßen:

Ort Sâvatthi. Der seitwärts stehende Göttersohn Rohitassa sprach zum Erhabenen so: "Wo aber, o Herr, man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht dahinschwindet und wieder auftaucht - ist es möglich, o Herr, durch Gehen das Ende der Welt zu erreichen?"

"Wo, Bruder, man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht dahinschwindet und wieder auftaucht, ich sage nicht, dass man das Ende der Welt durch Gehen erkennen, sehen oder erreichen könnte."

"Wunderbar, o Herr, erstaunlich, o Herr, wie dieses vom Erhabenen, wohl gesprochen ist. Ich war früher, o Herr, ein Rishi, Rohitassa genannt, der Sohn eines Besitzers, reich, zauberkräftig, fähig, in der Luft zu gehen. Mit einer derartigen Geschwindigkeit begabt, wie ein geschickter, geübter Bogenschütze mit Leichtigkeit quer über den Schatten einer Palme schießen könnte, und derart war meine Schrittweise, dass sie vom östlichen bis zum westlichen Ozean hinreichte. Da kam mir der Wunsch: Ich möchte durch Gehen das Ende der Welt erreichen. Mit einer derartigen Geschwindigkeit und einer derartigen Schrittweise begabt, ging ich, außer um zu essen und zu trinken, um das Werk der Notdurft zu verrichten und zu schlafen, hundert Jahre lang, während meines hundertjährigen Lebens und starb, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben."

... "Nicht aber sage ich, Freund, dass man, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben, dem Leiden ein Ende machen könnte. Eben in diesem sechs Fuß hohen Körper, dem mit Wahrnehmung und Denken begabten, lehre ich Entstehen und Vernichtung der Welt und den zur Vernichtung der Welt führenden Weg."

Der Schluss des Suttas zeigt, dass die Lösung des Problems nicht in der Welt da draußen erfahrungsgemäß zu suchen und zu finden ist, sondern dass sie nur in der Welt zu suchen und zu finden ist, die ein jeder in sich selber erlebt und über die er Herr ist bzw. in rechter Einsicht Herr werden kann, wo dann "das Ende der Welt" erreichen soviel heißt wie: Diese Ich-Welt zum Ende bringen im Aufhören des Greifens und Begreifens, d.h. im Verlöschen.

Nun gliedert sich aber die erfahrungsgemäß als Zeit und Raum uns sich darstellende Welt, der *Samsâra*, im objektiven Sinn, in zeitliche und räumliche Abschnitte, zeitlich in die *Kappas* (sansk.: *Kalpas*), d.h. in einzelne Weltabschnitte, von deren unausdenkbarer Länge *Samyutta Nikâya* II p. 181 ein vergleichbares Bild gibt:

Ort Savatthi. Da nun begab sich ...
Seitwärts sitzend ...

"Wie lange währt wohl, o Herr, ein Kappa?" - "Lange, o Mönch, währt ein Kappa. Man kann es nicht berechnen nach: so viele Jahre, so viele Jahrhunderte, so viele Jahrtausende, so viele Jahrhunderttausende." - "Kann man aber einen Vergleich geben?" - "Man kann es, o Mönch."

antwortete der Erhabene. "Da wäre vergleichsweise ein großer Fels, eine Meile in der Länge, eine Meile in der Breite, eine Meile in der Höhe, ungespalten, undurchlöchert, dicht. Über den striche ein Mensch alle hundert Jahre immer nur einmal mit einem weichen Tuch, dann würde, o Mönch, der große Felsblock bei diesem Verfahren schneller zur Zerstörung, zum Ende kommen als ein Kappa. So lange, o Mönch, währt ein Kappa, und von derartig langen Kappas, o Mönch, ist nicht nur eins durchwandert, nicht hundert, nicht tausend, nicht hunderttausend durchwandert worden (im *Samsâra*). Und was ist der Grund hierfür? Unausdenkbar ist der Anfang dieses *Samsâra* ..."

Diese unausdenkbar langen Abschnitte sind nur Momente, Phasen innerhalb der anfangslosen Reihe des Weltgeschehens. Diese Phase gliedern sich in die Abschnitte der Involution, Einwicklung, der Weltenschrumpfung, dem *samvatta-kappa*, und die Abschnitte der Evolution, der Auswicklung, des neuen Welterblühens, des *vivatta-kappa*. Wie in immer neuem Spiel auf den Samen die Blüte folgt, so folgt in immer neuem Spiel auf den *samvatta-kappa* der *vivatta-kappa*.

Räumlich gliedert sich der *Samsâra* in einzelne Schichten, etwa wie eine brennende Flamme nach Farbunterschieden sich in einzelne Schichten scheiden lässt. Diese Schichten sind die einzelnen Lokas, die einzelnen Welten der verschiedenen Lebens- und Daseinsformen, wie sie den einzelnen Formen des Wirkens des Kammas (Karmas) entsprechen. Ich bin da in dieser Welt hier; ich bin von diesem Vater, von dieser Mutter geboren, weil mein Wirken im vorigen Dasein so beschaffen war, dass ich auf Grund von Wahlverwandtschaft (wie der Chemiker sagt: nach spezifischer Affinität), kurz auf Grund wirklicher gegenseitiger Abgestimmtheit gerade hier wiedergeboren werden konnte. Das Zeugungsmaterial der Eltern, die Eizellen der Mutter, die Samenzellen des Vaters, stellen gewisse einzigartige Werte, gewisse Anlagen, gewisse kammische Möglichkeiten dar, die sozusagen auf die Kraft warten, zur Entwicklung zu kommen. Die Eltern liefern nur den Stoff zur neuen Lebensform, die formende und belebende Kraft selber, d.h. das, was aus diesem Stoff das macht, was "Ich" sagt und sich als Ich von allen anderen unterscheidet als ein Persönliches, als ein Individuelles, das ist das, was aus voriger Daseinsform stammt und im Zerfall der vorigen Daseinsform weitergreift, sein neues Lebensmaterial in neuem Mutterschoß neu ergreift und dort weiter wirkt. Und das, was jetzt "Ich" sagt, das wird beim Zerfall des Körpers, nach dem Tode, wenn die äußere Form zerfällt, da wieder neu greifen, in dem Mutterschoß neu fassen, wo es wirklicher Abgestimmtheit nach fassen kann und fassen muss. Woraus dann ein neues Etwas, das wieder neu "Ich" sagt, sich entwickelt.

Damit sind wir beim Anfang unseres Verses angelangt. "Im Mutterleib tauchen einige auf", d.h. ihr Wirken war so beschaffen, dass es auf menschliches Zeugungsmaterial sich abstimmt. In der Menschenwelt lebend, wird er in der Menschenwelt wiedergeboren, weil sein Wirken ein menschliches war. Leben, das Ich, braucht keine irdische Macht, von der es gerichtet wird, mag man diese Macht Gott oder Karma oder sonstwie nennen; es "**richtet sich selber**", das Wort "sich richten" in jenem schrecklichen Doppelsinn gebraucht, in dem die Urweisheit der Sprache es uns warnend vorhält, gleich einem Orakel, das da zeigt und verhüllt in einem.

Diese Menschenwelt, diese *manussa-loka*, ist eine Wirkenschicht, von der aus es nach oben wie nach unten weitergeht in den *paraloka*, die andere Welt, entsprechend den verschiedenen Wirkensarten. Gemeines, unmenschliches Wirken mag in tierischer Geburt als Ergebnis reifen; erhabenes, übermenschliches Wirken mag göttliche Geburt als Ergebnis haben.

Alle Lebens- und Daseinsmöglichkeiten des Diesseits wie des Jenseits (*idha vâ huraṃ vâ*) werden zusammenfassend als *Sattaloka*, d.h. als "Welt der Lebewesen" bezeichnet. Die

Sattaloka begreift alle Wiedergeburtsmöglichkeiten für die Lebewesen. Die Schichten der *Sattaloka*, von der niedersten zur höchsten aufsteigend, sind folgende:

1. Leben im vollendet peinvollen Zustand, dem entsprechend, was wir Hölle nennen (*niraya*).
2. Leben im tierischen Zustand (*tiraccânayoni*).
3. Leben im Geister- und Gespensterreich (*petaloka* oder *petti-visaya*).
4. Leben als *Asuras*, als böse Wesen, als Unholde.

Diese wieder werden zusammengefasst als die vier *apâyas*, die vier Schichten als Stätten unglücklicher Wiedergeburt, gesunkenen Lebenszustandes.

Auf sie folgen alle weiteren Schichten als Stätten glücklicher Wiedergeburt (*saggalokas*). Die unterste dieser *saggalokas* ist unsere Menschenwelt. Trotz ihres wahnvollen Zustandes zu den glücklichen Daseinszuständen gehörend, weil mit ihr die Möglichkeit der Befreiung, der Erlösung vom Dasein einsetzt. Das ist nicht so zu verstehen, als ob mit der Menschenwelt nun ein völlig neues, wesenhaft verschiedenes Moment einsetzt, das von den anderen vier Daseinstufen abgeht: nämlich Bewusstsein, Leben wie und wo auch immer es sich abspielen mag, spielt sich immer ab in der gegenseitigen Abhängigkeit von Geistform und Bewusstsein, aber die Bewusstseinsflamme mag trübe oder licht brennen. In den vier gesunkenen Zuständen, vor allem im tierischen Daseinszustand, brennt die Bewusstseinsflamme zu trübe, zu verunreinigt von tierischen Begierden; im Menschendasein brennt sie genügend gereinigt, um Träger und Gefäß eines Erlösungsgedankens zu werden. Daher heißt es im *Kevaddha-Sutta*: "Das Bewusstsein, das durch und durch lichte" (*viññânam sabbato pabham*).

Die Menschenwelt nimmt insofern eine besondere Stellung ein, als nur in der Menschenwelt Buddhas erscheinen können. Der *Bodhisatta*, der Buddha-Anwärter muss aus dem *Tusita-Himmel* in den irdischen Mutterleib niedersteigen, um zum *Sammāsambuddha*, zum Vollerwachten aufblühen zu können. Insofern stellt die über der Menschwelt sich schichtende *Sattaloka*, d.h. die verschiedenen Schichten der Götterwelten, der *Devalokas* nicht einen fortschreitenden Sublimierungsvorgang dar, der dann mit naturgemäßer Notwendigkeit in einer restlosen Verflüchtigung enden müsste und *Nibbâna* nach theosophischer Art zum Ergebnis eines automatischen fortschreitenden Gefälles würde, sondern es handelt sich um einen eigensinnigen Wachstumsvorgang, der logisch-rational in seiner Weiterentwicklung nicht zu berechnen ist, sondern aus dem sich die nächsten Entwicklungsphasen auf Grund eigensinnigen Wachstums sich ergeben.

Rein ordnungsmäßig schichten über der Menschenwelt sich freilich die verschiedenen Götterwelten, aber nicht als ein höherer Zustand an sich, dem nun der nächst höhere notwendig in der nächst höheren Götterwelt folgen muss, sondern das Wirken, das Karma, das kammische Wachstum kann aus diesen Götterwelten wieder heraus führen und zum Sturz in die alleruntersten Schichten zurückführen, in Tierreich und Hölle. So kann man wohl, rein schematisch beschreibend, eine Stufenleiter von der niedersten Hölle bis zum höchsten Brahmahimmel aufstellen, wie man, wie man, rein schematisch-beschreibend eine Stufenleiter vom niedersten Lebewesen bis zum Menschen aufstellen kann, aber wenn man in dieser Stufenleiter der Daseinsschichten eine biologische Entwicklung sehen wollte, so würde man in den selben Widerspruch mit der Wirklichkeit geraten, in den der Darwinismus gerät, wenn er aus seiner Stufenleiter nur den Schluss zieht, dass der Mensch "vom Affen abstammt". Der Mensch stammt nicht vom Affen ab, sondern von seinem Wirken, und da mag es wohl auch einmal geschehen, dass er in irgend einem bestimmten Falle vom Affen abstammt, aber nicht als logische Regel und als Naturgesetzlichkeit, sondern als Sonderfall des Wirkens, des Karma.

Die Daseinsschichten, die oberhalb der Menschenwelt liegen, sind wie gesagt, die Götterwelten, die *Devalokas*, die wieder in die Götterwelten im engsten Sinne, d.h. die niederen Götterwelten und die Brahmawelten zerfallen, zusammen sechsundzwanzig. Die eigentlichen *Devalokas* sind sechs an der Zahl, auf diese folgen sechzehn *Rûpabrahmalokas*, formhafter Brahmawelten und vier *Arûpabrahmalokas*, die vier formfreien Brahmawelten.

Die sechs *Devalokas* sind:

1. Der Himmel der Vier Großen Könige (*catummahârâjika devaloka*). Sie sind die Weltenhüter, die den Sitz der nächst höheren Himmel, der *Tavatimsa*, umstehen:

Dhatarattha nach Norden, *Virulhaka* nach Süden, *Vindhatta* nach Westen, *Vessavana* nach Osten.

2. Der *tavatimsadevaloka*, der Himmel der Dreiunddreißig Götter, die im Volksglauben eine große Rolle spielen und von denen es heißt: "Das glänzt wie bei den Dreiunddreißig!" Der Herrscher über die Dreiunddreißig ist *Sakka* oder *Indra*, die bekannteste Figur im indischen Pantheon, der auch in der buddhistischen Literatur eine große Rolle spielt, der aber, wie alle anderen Götter, nicht Gott an sich ist, nur Ergebnis eines bestimmten individuellen Wirkens und als solches eine Stellung innerhalb des *Samsâra*, die jeder einnehmen kann und aus der jeder, der sie einmal eingenommen hat, auch wieder ausscheiden muss. *Sakka*, mit dem Beinamen *devanam indo*, d.h. der höchste der Götter, gehört zu den lern- und wissbegierigen Göttern. Er fragte den Buddha des öfteren um Rat, lässt sich von ihm bekehren und verkündet sein Lob, wie z.B. im *Janavasabha-Sutta* (D. 18), wo *Sakka* im Kreise seiner Dreiunddreißig frohlockt, dass, seit der Erhabenen lehre, die göttlichen Körperschaften (*dibbâ kâyâ*) sich immer mehr anfüllen und die unholden Körperschaften (*asurâ kâyâ*) sich immer mehr leerten. Beim Verlöschen des Buddha ist er derjenige, der aus Himmelshöhe den herrlich-schönen Vers singt:

"Vergänglich sind die Dinge all,
Entstehn-Vergehn ist ihre Art!
Entstanden schwinden sie dahin,
Des Treibens Ruhe, das ist Glück!"

3. Die *Yâmawelten* (*yâmadevaloka*), deren Herrscher (bis einschließlich zu den Brahmawelten) *Mâra* ist, der in den Texten am meisten genannte Gott, dieser mit dem Beinamen "der Böse" (*pâpima mâra*). Auf seine in allerhand Farben schillernde Bedeutung einzugehen, ist hier nicht der Platz.

4. *tusitadevaloka*

5. *nimmanaratidevaloka*

6. *paranimmitavasavatidevaloka*.

Bei den beiden letzteren ist selbst die Bedeutung des bloßen Namens unsicher. Die ersteren werden meist übersetzt mit "die Götter, die sich an ihrer eigenen Schöpfung erfreuen", und die letzteren mit "die Götter, die sich die Schöpfung anderer zu Nutze machen". Dahingegen die ersten in der Dreizahl. Die *Tusitadeva* haben insofern eine besondere Stellung, als sie der bestimmte Aufenthaltsort des *Bodhisatta* sind, ehe er zur Menschenwelt zurückkehrt, in gesegnetem Mutterleibe zum letzten Mal Wohnung nimmt.

Im *Accariyabbutaddhamma-Sutta* (M. 123) heißt es: "Aus dem Munde des Erhabenen habe ich es gehört, aus seinem Munde aufgenommen: Nachdenklich, vollbewusst taucht der

Bodhisatta in der Körperschaft der *Tusita* auf; nachdenklich, vollbewusst weilt er in der Körperschaft der *Tusita*; nachdenklich, vollbewusst verbleibt er während seiner Lebensdauer in der Körperschaft der *Tusita*; nachdenklich, vollbewusst scheidet er aus der Körperschaft der *Tusita* aus und steigt in den Mutterleib hinab."

Mit der nächst höheren, siebenten Stufe beginnen die Brahmahimmel, der *Brahmaloka*, über welche Gott Brahma herrscht, der in der Literatur die eigenartigste und bedeutungsvollste Rolle von allen Göttergestalten spielt, eine Rolle die beweist, dass damals schon der Kampf zwischen buddhistischer Wirklichkeitslehre und dem religionsphilosophischen Eingottsystem der *Upanishaden* sich langsam, noch halb unbewusst entspann.

Im oben genannten *Janavasabha-Sutta* bekennt Brahma als *Brahma Sanankumâra*, d.h. als 'Brahma Immerjung' freilich vor den versammelten *Tavatimsa*-Göttern, denen er in geheimnisvollem Lichtglanz erschienen ist: "Auch ich bin durch Befolgung und Übung der vier Wege zu höheren Fähigkeiten (der *iddhipadas*) so mächtig, so erhaben geworden." Als *Brahma Sahampati* ist er derjenige, der den Buddha als erster kniefällig um die Verkündigung der Lehre bittet, wie es im *Mahavagga* erzählt wird, und wie der Buddha in M. 26 usw. selber erzählt: "Es gibt Wesen weniger beschmutzter Art, die gehen verloren, wenn sie die Lehre nicht hören! Zeigen möge der Erhabene die Lehre! Verstehere werden sich finden!" Auch er singt beim Verlöschen des Buddha als Himmelsführer seinen Vers, in dem er den Buddha als den Lehrer, das unvergleichliche Wesen preist. An anderer Stelle aber tritt er als gewaltiger und unheimlicher Widersacher auf, der in der Mystik seines Daseins geborgen, sich über die Wirklichkeit erheben und den Menschegeist in Fesseln schlagen und in Fesseln halten will.

Aber dem Buddha und seiner Wirklichkeitslehre ist er nicht gewachsen; teils muss er sich der Wucht der Tatsachen beugen, wie in der Lehrrede von Brahmas Heimsuchung (M. 49), wo er vor dem Buddha in Bezug auf die Macht (übernatürliche Fähigkeiten) zurückstehen muss (M. I. p.326); teils muss er sich der alles überragenden Höhe buddhistischer Einsicht und dem aus ihr sich ergebenden erhabenen Humor beugen.

Das Musterbeispiel hierfür ist das *Kevaddha-Sutta* (D. XI), wo ein Mönch mit der Frage nach der restlosen Vernichtung der Materie der Reihe nach vor die Götterwesen tritt, von den niedersten Göttern des Himmels, den Vier Großen Königen anfangend, und von einer immer an die nächst höhere Götterschicht verwiesen wird, bis er vor den Göttern der Brahmawelten anlangt, die ihn als letzte Instanz auf Brahma, den *Maha-Brahma*, den großen Brahma verweisen, der nicht selber unmittelbar zugänglich ist, sondern in geheimnisvoller Abgeschlossenheit thronend, sich nur in einem göttlichen Lichtglanz zeigt.

Und dieser göttliche Glanz erschien und in ihm wurde der Große Brahma sichtbar, so dass auch ihm der Mönch seine Frage stellen konnte. Worauf sich Brahma statt einer wirklichen Antwort nur mit den Attributen seiner Brahmaschaft brüstet: "Ich bin Brahma, der Große Brahma, der Allüberwinder, der Unüberwundene, der Herr, der Schöpfer usw." Aber der Mönch lässt sich durch diese pomphafte Antwort nicht irre machen, bis *Maha-Brahma* schließlich, in die Enge getrieben gesteht, dass er die Frage selber nicht beantworten kann und dem Mönch rät, sich deswegen an den Buddha zu wenden. "Da nun nahm der Große Brahma jenen Mönch beim Arm, führte ihm abseits und sprach zu ihm: 'Die Brahma-Götter glauben freilich, nichts ist dem Brahma verborgen, nichts ist ihm unbekannt, nichts ist ihm unausführbar, deshalb wollte ich Dir nicht in ihrer Gegenwart antworten. Aber, Mönch, auch ich weiß nicht, wo diese vier Grundstoffe restlos zur Vernichtung kommen. Daher ist es unrecht von dir, ungehörig, dass du unter Übergehung des Erhabenen eine Beantwortung

dieser Frage suchst. Begib dich, du Mönch, zu ihm, dem Erhabenen, und stelle ihm deine Frage, und wie er sie beantworten wird, so halte es fest!"

Damit ist dem Glanz der brahmanischen Wiedergeburtstheorie das Genick gebrochen, auch er, der Große Brahma, der geheimnisvoll umhüllte Gipfel, auf den sich das menschliche Sehnen nach einem ewigen unveränderlichem Dasein flüchtet, auch er wird in der alles überragenden Höhe buddhistischer Einsicht ein Vorgang im *Samsâra*; auch der höchste Brahmahimmel kein Himmel an sich, kein Jenseits, kein Ewiges, jenseits dieses Vergänglichen hier, sondern auch nur eine Stufe des Verweilens. Von allen übrigen nicht qualitativ, wesenhaft, sondern nur quantitativ, zahlenmäßig unterschieden durch die unerhörte Länge seiner Schwingungsdauer.

Diesen Sturz *Mahabrahmas* und seiner angemessenen Ewigkeit, den das *Kevadda-Sutta* durch die Kraft des Humors vollzieht, den vollzieht das *Brahmajâla-Sutta* (D. I) in dem wahrhaft gigantischen Bild der Theogenese, der Entwicklungsgeschichte Brahmas, in welcher der Große Brahma lediglich als erstes Niederschlagungsprodukt einer kosmischen Evolution, eines *Vivatta-kappa*, gezeigt wird, wie er auf einen kosmischen Schrumpfungsvorgang, Involution, einen *Samvatta-kappa* folgt.

Wenn nach abgelaufenem *Samvatta-kappa* die Welt wieder aufzublühen beginnt, wie die Blüte aus dem geschrumpften Keim, so erscheint ein leerer Brahmahimmel, und das erste Wesen, das aus dem selbstleuchtenden Glanz der Involutionsperiode aus Mangel an innerer Kraft ausscheidet, herausfällt und hier erscheint, das ist dann geneigt, sich als den Brahma, als den Schöpfer der Wesen anzuschauen, weil alles andere nach ihm auftaucht. Seine ganze Brahmaschaft läuft also lediglich auf einen Mangel an Rückerinnerungsfähigkeit über die Periode dieser gegenwärtigen Welt-Evolution hinaus. Er weiß nichts davon, dass die gegenwärtige Welt und ihr Erblühen nur der Rückschlag eines vorhergehenden Schrumpfungsvorganges ist. Dass dieses Spiel seit Anfangslosigkeiten in unfassbaren, maßlosen Rythmen sich selber vollbringt. Auch die unfassbaren Maßlosigkeit der Götterhimmel sind nichts als ein Treiben des *Samsâra*, ein kammisches Spiel, dem Wirken der Wesen entsprechend: Wie das Wirken, so die Wiedergeburt. Aber wo auch diese Wiedergeburt sich vollziehen möge, sie bedingt immer neues Wirken, bedingt immer neue Wiedergeburt und das Auf und Ab nimmt nicht eher ein Ende, bis die Ruhe des Endgültigen eintritt, in dem jede Sehnsucht nach einem Diesseits wie auch nach einem Jenseits aufgehört hat.

Wir fahren nunmehr in der Aufzählung der verschiedenen Schichten fort: Die Brahmawelt zerfällt in zwanzig Schichten. Davon fallen sechzehn auf die formhaften *Brahmalokas* (*rûpa brahmaloka*) und vier auf die formfreien Brahmaloce (*arûpa brahmaloka*).

Die einzelnen Namen hier aufzuführen, hat keinen Wert, da wir nicht einmal den Wortsinn aller dieser Namen kennen. Es handelt sich hier offenbar um ein altindisches Erbgut, das vom Buddhismus mit über-nommen, aufgenommen und verarbeitet wurde. Die obersten Brahmahimmel werden zusammengefasst als die Himmel der Götter der Reinen Hausung (*suddhavaśa-deva*). In ihnen taucht der *Anâgâmi*, der Nichtwiederkehrer, auf, d.h. derjenige, der den dritten der vier Wege betreten hat, und der beim Sterben nicht mehr in diese Welt zurückkehrt, sondern vom Himmel der Reinhausigen Götter aus restlos verlöscht. Von diesem Himmel aus gibt es keine Wiedergeburt mehr, deshalb sagt der Buddha zu *Sâriputta* (M.12) (dem Sinn nach): "Es gibt keinen Ort, in dem ich nicht im Treiben des *Samsâra* Wiedergeburt hätte, ausgenommen die Reinhausigen Götter. Denn wenn ich bei diesen wiedergeboren würde, so würde ich nicht mehr in diese Welt zurückkehren."

Die vier letzten Stufen, die vier *Arûpabrahmalokas* sind, soweit ich verstehe, die Wiedergeburtstätte derjenigen, die in diesem Dasein Kraft der Versenkung, Kraft des *Samâdhi*, die vier Formfreiheiten erreicht haben: die Raununendlichkeit, die Bewusstseinsunendlichkeit, die Nichtetwasheit, die Weder-Wahrnehmungs-noch-Nicht-Wahrnehmungsheit. Dass sie, obwohl sie der Stufenleiter nach die höchsten sind, dem Sinne nach nicht die höchsten sind, geht ja zur Genüge aus der Tatsache hervor, dass die fünf obersten *Rûpabrahma*-Himmel es sind, aus denen es keine Rückkehr zur Welt mehr gibt, die also die letzte Schwingung vor dem *Nibbâna* sind, während aus den vier *Arûpabrahma*-Himmeln, soviel ich verstehe, eine Wiederkehr in diese Welt, ein Rückschlag zur Welt, sehr wohl möglich ist.

So teilt sich die *Sattaloka*, die Welt der Wesen, in 31 Schichten: 4 *Apâyas*, d.h. gesunkene Zustände, 1 Menschenwelt und 26 Götterwelten. Alle teilen sich von anderem Standpunkt aus in

1. *Kâmaloka*, die Welt der Sinnlichkeit
2. *Rûpaloka*, die Welt der reinen Formen und
3. *Arûpaloka*, die Welt der Formfreiheiten.

Die *Kâmaloka* umfasst die vier Gesunkenen Zustände, die Menschenwelt und die untersten sechs Götterwelten, d.h. die Götterwelten bis zum Brahmahimmel, insgesamt 11 Schichten. Es folgt die *Rûpaloka* mit den sechzehn Schichten der *Rûpabrahmawelt* und die *Arûpaloka* mit den vier Schichten der *Arûpabrahmawelt*.

Damit haben wir einen groben Überblick über das Weltall, den *Samsâra*, wie er sich als Tummelplatz der Wiedergeburten darstellt, als das Feld der Möglichkeiten für das Wirken der Wesen, für das Kamma.

Sie fragen, wo der Wirklichkeitsgehalt dieser Lehre steckt und ob ein Wirklichkeitsgehalt überhaupt da ist? Wir alle wissen darüber nichts aus eigenem Erleben. Wir wissen nur, dass alles Geschehen in Selbstgesetzlichkeit sich selber ballt, sich selber schichtet. Wie das Wasser im Fall sich immer wieder zum Tropfen ballt, wie das wachsende Gestein sich selber schichtet, wie die Töne und Farben sich selber schichten, so mögen auch die Welten sich selbst schichten. Sicherlich ist es eine eigenmächtige und beschränkte Vorstellung, dass mit dieser Welt hier, die wir erfahrungsgemäß als solche kennen, die Möglichkeiten erschöpft sind. Wie eine Tonskala unbegrenzt nach oben und unten weiter geht, so mögen die Möglichkeiten des Weltalls von uns aus gerechnet, auch nach oben und unten weiter gehen. Es handelt sich ja hier nicht um feststehende, an sich seiende Welten, Schöpfungen eines Gottes, sondern um Verweltensvorgänge, die sich bilden wie alles andere auch, je nach inneren Vorbedingungen und äußeren Umständen.

Mögen wir also auch erfahrungsgemäß über alle diese Sachen nichts sagen können, so sagen wir doch erlebensgemäß mit voller Sicherheit: Das Wirken der Lebewesen in Gedanken, Worten, Taten, ist für die Wiedergeburtsmöglichkeiten von einziger, ausschlaggebender Bedeutung. Wie das Wirken, so die Wiedergeburt. Welche anatomisch-physikalischen Möglichkeiten sich hier eröffnen, das bleibt dahingestellt, kümmert uns auch nicht in erster Linie. In erster Linie kümmert uns die Einsicht: Wie das Wirken hier, dementsprechend die Wiedergeburt dort! Gutes Wirken hier, gute Wiedergeburt dort. Schlechtes Wirken hier, schlechte Wiedergeburt dort. Das soll uns allen eine Warnung sein, dass der Moment des Zerfalls, des Sterbens uns in guter Verfassung, in gutem Wirken, in guter Wirklichkeit findet.

In einem seiner Gespräche, kurz vor seinem Tode sagte W. von Humboldt: "Ich halte es durchaus nicht für gleichgültig, von welchen Gedanken der Mensch im Sterben eingenommen ist." Nun ja! Das ist ein dämmeriger Abglanz wie ein trüber Spiegel, ein dumpfes Ahnen und Erraten dessen, was der Buddha uns klar und bestimmt lehrt. Mag ein jeder das Beste daraus machen. Zur spät zur rechten Einsicht und zum rechten Entschluss ist es nie, und es mag wohl sein, dass noch aus dem letzten Gedankenmoment gleich einem weißen Lotos die Reinheit erstehen mag.

Vor allem aber halten wir uns an den herrlichen Satz im *Mahâsudassana-Sutta*: "Elend ist das Sterben bei dem, in dem Verlangen ist. Unwürdig ist das Sterben bei dem, in dem Verlangen ist." So wollen wir uns darum mühen, dass wir beim Sterben unbelastet von Süchten und Begierden sind, mögen sie ins Erhabene gehen, mögen Sie ins Gemeine gehen. Gleich einem Wanderer, der frei von Ballast seine Wanderschaft antritt. Ruhig, klar, bewusst das Auge auf das letzte Ziel eingestellt:
Das endgültige Verlöschen.