

## Buddhistische Weltbilder

## 3.1 Grundlehren des frühen Buddhismus

*Der ideengeschichtliche Hintergrund*

Wie im historischen Überblick erläutert wurde, sind die Quellen für den historischen Kontext des frühen Buddhismus begrenzt, und dies betrifft auch eine Erörterung des ideengeschichtlichen Hintergrunds. Wie erwähnt, haben wir keine anderen vorbuddhistischen Quellen als die brahmanischen, so dass wir über andere Weltansichten, die auf den Buddhismus gewirkt haben könnten, kaum etwas wissen können. Der Buddhismus – wie auch der Jainismus und andere neue Religionen jener Zeit – sind im Osten Indiens entstanden, und es ist wahrscheinlich, dass fundamentale Lehren wie die Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt in dieser östlichen Region – jüngst als »Greater Magadha« bezeichnet – entwickelt wurden, wo die brahmanische Tradition weniger dominant vertreten war als im Westen. Es ist dennoch wahrscheinlich, dass die Brahmanen im Osten an der Entwicklung mitgewirkt haben, wenn auch nur als ein Akteur unter mehreren. Es sind uns neben den buddhistischen allerdings nur die brahmanischen Texte erhalten, die immerhin einen gewissen Aufschluss über den ideengeschichtlichen Hintergrund des frühen Buddhismus geben können.

Schon in den *ṛgvedischen* Hymnen findet sich das Pantheon vedischer Götter (Indra, Agni, Rudra, Varuṇa u.a.), die mit bestimmten Funktionen verbunden sind und denen man Opfer darbringt, um sie günstig zu stimmen. Die Opfer wurden im Laufe der Jahrhunderte mit immer komplexer werdenden Ritualen zelebriert, welche allein die Brahmanen als die Ritualspezialisten beherrschten. Die Brāhmaṇa-Texte geben Aufschluss darüber, wie die Götter selbst im Laufe der Zeit immer mehr in den Hintergrund treten und der Nutzen für den Opferer weniger von der Gnade des Gottes als vielmehr von der exakten Durchführung des Opferrituals abhängt. (Auch die Buddhisten werden später die Macht der Götter als begrenzt beschreiben und diese als sterblich ansehen.) Zugleich reflektieren die Verfasser über die Symbolik und die »wahre« Bedeutung des Opfers sowie über die fundamentalen, im Opfer wirksam werdenden Kräfte. Solche Überlegungen mündeten in Spekulationen über das Wesen des Menschen und des Kosmos.

Diese philosophischen Erörterungen waren zunächst nicht Gemeingut aller

Brahmanen, sondern wurden in bestimmten Gelehrtenkreisen entwickelt, vielleicht sogar als Geheimlehren direkt von Lehrer zu Schüler weitergegeben. Solche Lehren sind in den Upaniṣads enthalten. In diesen Texten finden sich die Grundzüge eines Weltbildes, das – in Variationen – die Mehrheit der indischen Religionen bis in die Gegenwart bestimmt. Innerhalb der vedisch-brahmanischen Tradition konnten diese neuen Lehren folgendermaßen integriert werden: Schon die Hymnendichter des R̥gveda hatten die Hoffnung, dass die Götter ihnen zu einer Wiedergeburt im Himmel verhelfen können. Wer aufgrund von nicht oder falsch ausgeführten Ritualen nicht in den Himmel kam, gelangte in die »Welt der Väter«, aus der man nach einer gewissen Zeit wieder hinabfiel, um in der Menschenwelt wiedergeboren zu werden. Das persönliche Schicksal nach dem Tod hing also von der korrekten Durchführung des Rituals ab. In den betreffenden Abschnitten der Upaniṣads ist es dann nicht mehr die Ritualhandlung (*karma*), die auf das nächste Leben wirkt, sondern jede Handlung, die man vollzieht. Der Begriff *karma* (wörtlich »Tat, Werk«) steht nun für ein ethisches Konzept: Gute Taten haben gute Folgen, schlechte Taten schlechte. Den Upaniṣads zufolge ist das eigentliche Wesen des Menschen, das Selbst (*ātman*), unveränderlich und unsterblich. Es verbindet sich, abhängig vom angehäuften guten und schlechten Karma, mit Körpern höherer oder niedriger Existenzformen – wie eine Raupe, die von Blatt zu Blatt wandert. Diese ständige Wiedergeburt wird jedoch nicht als positiv, sondern als leidvoll verstanden; Wiedergeburt bedeutet auch und insbesondere, wieder sterben zu müssen. So ist das letzte Ziel nicht, in einer möglichst angenehmen Existenzform wiedergeboren zu werden – da auch diese zeitlich begrenzt ist –, sondern aus dem ewigen Kreislauf der Geburten (*saṃsāra*) auszubrechen. Dies erreicht man, so die Upaniṣads, indem man erkennt, dass das eigene Selbst (*ātman*) und das Universum, das All-Eine (*brahman*) im innersten Wesen identisch sind. Diese Erkenntnis führt zur Befreiung (*mokṣā*) aus dem Saṃsāra, d.h. zum Nicht-mehrerboren-werden-müssen.

Aus solchen Vorstellungen resultierte bereits zur Zeit der Upaniṣads die Überzeugung, dass der Weg zur endgültigen Befreiung eine Lebensweise erforderte, die sich radikal vom normalen Alltagsleben unterscheidet. Es ist leicht vorstellbar, dass solche Ideen mit dem ritualzentrierten brahmanischen »Establishment« in Konflikt geraten konnten, und wir finden schon in den (brahmanischen!) Upaniṣads Passagen, die die Opferpraxis heftig kritisieren. In der Mitte des ersten Jahrtausends v.Chr. traten im Osten Indiens viele verschiedene Gruppen in Erscheinung, deren Anhänger ein alternatives, asketisches Leben führten. Während manche dieser Asketen sich der vedisch-brahmanischen Tradition zugehörig fühlten, grenzten sich andere scharf davon ab. Der Buddha und seine Anhänger gehörten zu letzteren.

Die beschriebene Sicht der Welt – die Karmalehre und die Vorstellung von der ständigen Wiedergeburt im Saṃsāra – wird auch vom Buddha als

selbstverständlich vorausgesetzt und nicht hinterfragt. Der Hinduismus, der Buddhismus, der Jinismus und andere indische Religionen teilen die Grundzüge dieses Weltbildes bis heute, haben aber unterschiedliche Vorstellungen über das Wesen des Menschen und über den Weg zur Befreiung aus dem Saṃsāra. Historisch betrachtet stellt also die frühbuddhistische Lehre eine Variante dieser Weltsicht dar. Aus buddhistischer Sicht hat der Buddha die gesamte Wahrheit über das Wesen der Welt in der Nacht seines Erwachens erkannt.

Der für diese Wahrheit verwendete Begriff, *dharma*, hat ein weites Bedeutungsfeld und wird später auch in der brahmanischen Tradition, vielleicht von der Verwendung im Buddhismus und bei Aśoka inspiriert, zu einem zentralen religiösen Begriff. Im Buddhismus bezeichnet das Wort *dharma* das Weltgesetz – d.h. die Wahrheit darüber, wie die Welt funktioniert, »wie die Dinge wirklich sind« – und ebenso die buddhistische Lehre selbst, welche eben diese Wahrheit enthält. Schon in den frühesten erhaltenen Texten wird der Dharma in vielen Details erläutert. Wir beschränken uns hier auf einige Grundzüge.

### Die drei Kennzeichen der Wirklichkeit

Die wohl grundlegendste Vorstellung der frühbuddhistischen Lehre ist, dass alle Dinge vergänglich – oder genauer: nicht-beständig (*anitya*) – sind. Dies ergibt sich nach buddhistischer Auffassung bereits aus der einfachen Beobachtung empirischer Wirklichkeit. Manchen Dingen – wie einem aufgeschnittenen Apfel im Sonnenlicht – kann man beim Sich-wandeln zusehen, andere – wie ein wachsender Baum – verändern sich langsamer. Doch es gibt kein Phänomen, das nicht der Veränderung unterworfen wäre.

Dies gilt aus buddhistischer Sicht ganz besonders für den Menschen. Ein Individuum besteht danach aus fünf Daseinsgruppen (*skandha*, Pā. *khandha*): dem Körper (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saṃjñā*, Pā. *saññā*), Geistesformationen (*saṃskāras*, Pā. *saṅkhāras*) und Bewusstsein (*viññāna*, Pā. *viññāna*). Keine dieser Komponenten ist beständig; jede verändert sich in jedem Moment. Nach buddhistischer Auffassung kann man dies leicht an sich selbst prüfen: Wenn ich ein Foto von mir, das vor zehn Jahren aufgenommen wurde, mit meinem heutigen Spiegelbild vergleiche, und ebenso die Empfindungen, Wahrnehmungen, Geistesregungen und Bewusstsein von vor zehn Jahren mit meinen heutigen, kann ich nur zu einem Schluss kommen: Ich bin nicht eine ganz andere Person, aber auch nicht mehr exakt dieselbe. Vielmehr sind alle Elemente, die meine Person ausmachen, einem ständigen, nicht endenden Wandel unterworfen. Ein Kern meiner Person, der sich nicht wandelt – ein beständiges Selbst oder eine »Seele« – ist daher nicht nachweisbar und somit für das Verständnis der Wirklichkeit irrelevant. Die buddhistischen Texte erklären, dass die Wirklichkeit »ohne Selbst« (*anātman*) sei, was insbesondere

gegen die brahmanische Lehre vom *ātman*, welcher unverändert in immer neuen Körpern wiedergeboren werde, gerichtet ist.

Die *anātman*-Lehre wirft fast zwangsläufig die Frage auf, was denn wiedergeboren wird, wenn es kein beständiges Selbst gibt. Es ist zu beachten, dass unser Begriff »Wiedergeburt« für den frühen Buddhismus etwas irreführend ist, weil er impliziert, dass »etwas« erneut geboren wird. Man müsste korrekter sagen: Eine neue Geburt findet statt, und zwar abhängig von allen körperlichen, sprachlichen und geistigen Handlungen, die ein Individuum während seines Lebens vollzogen hat. Dieses »Entstehen in Abhängigkeit« wird in einer komplexen Theorie beschrieben (siehe unten). In einem einfachen Bild ausgedrückt: Die verschiedenen Existenzen eines Individuums sind nicht, wie die Perlen einer Kette auf einem durchgängigen Faden, durch ein beständiges Selbst verbunden. Man kann sich die einzelnen Existenzen besser als Billiardkugeln vorstellen. Wie eine Kugel von einer anderen mit einem Bündel von Impulsen (Geschwindigkeit, Winkel, Drall etc.) angestossen und somit in einer bestimmten Weise in Bewegung gesetzt wird, so wird eine neue Existenz ebenfalls von einem Bündel von Karmawirkungen »angestossen«, ohne dass es eine durchgehende Verbindung – wie ein beständiges Selbst oder den Faden einer Perlenkette – gäbe.

Eine andere, häufig gestellte Frage ist ethischer Natur: Warum sollte ich mich moralisch korrekt verhalten, wenn gar nicht »ich« wiedergeboren werde und ich somit auch nicht die negativen Folgen im nächsten Leben erleiden muss? Abgesehen von der allgemeinen ethischen Haltung, dass man auch keinem anderen das Leid wünschen sollte, das durch schlechtes Karma verursacht wird, kann der Frage mit dem Verweis auf die Soteriologie begegnet werden: Wenn das Ziel ist, dem *saṃsāra* zu entfliehen, ist das Schaffen von schlechtem Karma durch unmoralische Handlungen in jedem Fall zu vermeiden, ob man an die Existenz eines beständigen Selbsts glaubt oder nicht.

Bei genauer Betrachtung sind auch diese Antworten nur vorläufig, und in der Geschichte des Buddhismus haben die Buddhisten selbst um solche Erklärungen gerungen. Die *anātman*-Lehre wirft fundamentale philosophische Fragen auf, die wohl letztlich unlösbar sind (– vielleicht vergleichbar mit dem Theodizee-Problem in der christlichen Theologie). Doch obwohl die Lehre für den frühen Buddhismus zentral ist, steht und fällt nicht alles mit der Frage, was genau von einer Existenz in die andere übergeht; entscheidend für die frühen Texte ist es zu betonen, dass die empirische Wirklichkeit ständigem Wandel unterworfen ist und man die (sich wandelnden) Komponenten, die eine Person ausmachen, nicht mit einem beständigen Selbst verwechseln sollte.

Neben *anitya* und *anātman* wird noch ein drittes Kennzeichen der Wirklichkeit identifiziert. Es ist wichtig festzustellen, dass der unaufhörliche Wandel nicht als etwas Positives verstanden wird. Vielmehr betonen die buddhistischen Texte, dass auch schöne Phasen im Leben wieder vergehen müssen und

dass jeder Mensch alt wird und stirbt. Die gesamte Existenz wird damit als unbefriedigend betrachtet – oder anders ausgedrückt: als leidhaft. Wenn der frühe Buddhismus von der Leidhaftigkeit (*duḥkha*) der Wirklichkeit spricht, soll gesagt werden, dass es in dieser Existenz zwar durchaus Momente und Phasen des Glücks gibt, die aber wegen ihres nicht-beständigen Wesens niemals von Dauer sein können. Dies ist nicht, wie manchmal gesagt wird, eine pessimistische Weltsicht, denn der Buddha erklärt auch, wie man die leidhafte Existenz überwinden und den beständigen Zustand des *Nirvāṇa* erlangen kann.

Die Grundlage für die buddhistische Wirklichkeitsanalyse – oder neutraler: für das buddhistische Weltbild – bilden somit die drei Kennzeichen (*trilakṣaṇa*, Pā. *tilakkhaṇa*) der Wirklichkeit: Unbeständigkeit (*anitya*), Nicht-Selbstheit (*anātman*) und Leidhaftigkeit (*duḥkha*). Zusammen mit dem *Nirvāṇa* werden diese später auch als die »vier Siegel« des Dharma bezeichnet.

### Die vier Edlen Wahrheiten

Der buddhistischen Tradition zufolge enthielt die erste Lehrrede des Buddha das Konzept des Mittleren Weges – das Vermeiden sowohl eines luxuriösen wie eines streng asketischen Lebens – sowie die vier »Edlen Wahrheiten« (*āryasatya*, Pā. *ariyasacca*). Diese stellen eine stark konzentrierte Zusammenfassung wichtiger frühbuddhistischer Lehren dar und bleiben deshalb recht abstrakt, aber sie sind nützlich, um einige Grundzüge des Dharma zu verdeutlichen.

(1) Die erste Edle Wahrheit enthält die oben erwähnte Vorstellung von der Leidhaftigkeit. Sie weist auf einige allgemein anerkannte leidhafte Zustände hin (Geburt, Alter, Krankheit, Schmerz, Kummer usw.) und stellt dann grundlegend fest, dass die fünf Daseinsgruppen (*skandha*, Pā. *khandha*) leidhaft seien.

(2) Die zweite Edle Wahrheit erklärt die Entstehung der Leidhaftigkeit. Diese sei begründet im Begehren (*trṣṇā*, Pā. *taṇhā*, wörtlich »Durst«), und zwar im Begehren nach Sinnesgenuss, nach Entstehen (d.h. nach einer besseren Wiedergeburt), und nach Auslöschung (z.B. durch religiösen Freitod).

(3) Die dritte Edle Wahrheit beschreibt die Beseitigung der Leidhaftigkeit, die folgerichtig in der Beseitigung des Begehrens besteht. Wer das Begehren überwunden hat – auch in seiner negativen Form des Nicht-haben-wollens, des Hasses – und das Wesen der Wirklichkeit erkennt, hat das *Nirvāṇa* (Pā. *Nibbāna*) erreicht. Damit sind die drei üblen Einflüsse Gier, Hass und Verblendung (*rāga*, *dveṣa* [Pā. *dosa*] und *moha*) beseitigt. Die dieses Individuum bildenden Skandhas werden mit dem Tod endgültig vergehen, und eine neue Geburt wird nicht mehr stattfinden.

(4) Die vierte Edle Wahrheit beschreibt den Weg zur Beseitigung der Leidhaftigkeit und damit zur Befreiung aus dem *saṃsāra*. Es ist der »Edle Achtfache Pfad«: 1. rechte Erkenntnis, 2. rechte Gesinnung, 3. rechte Rede, 4. rechte Tat, 5. rechter Lebenserwerb, 6. rechte Anstrengung, 7. rechte Achtsamkeit,

8. rechte Meditation. Die buddhistischen Texte spezifizieren diese allgemeinen Richtlinien in vielerlei Weise – u.a. könnten die Regeln des Ordensrechts als Konkretisierung des Achtfachen Pfades gedeutet werden. Die Grundzüge des buddhistischen Weges zur Befreiung ergeben sich aus der traditionellen Ordnung der acht Glieder in drei Gruppen: Wissen (*prajñā*, Pā. *paññā*) (Nr. 1–2), Sittlichkeit (*sīla*, Pā. *sīla*) (Nr. 3–5) und Meditation (*samādhi*) (Nr. 6–8). Es geht darum, zugleich durch Einsicht das Wissen vom Dharma zu erlangen, durch die Kultivierung von Sittlichkeit unheilsame Taten des Körpers, der Rede und des Geistes zu vermeiden, und durch Meditation die Klarheit des Geistes zu erlangen, die für die Einsicht in den Dharma notwendig ist.

### Nirvāṇa

Eine abstrakte Kurzfassung buddhistischer Lehren, wie sie die vier Edlen Wahrheiten bieten, ist anfällig für Missverständnisse. Es ist hilfreich, die Parallele zu einer ärztlichen Konsultation zu beachten. Wie ein Arzt diagnostiziert der Buddha die Krankheit (1), bestimmt deren Ursache (2), erklärt, wie sie geheilt werden kann (3), und sagt, welche Schritte dafür zu unternehmen sind (4). Wie man vom »Geheiltheit« spricht, verweist auch »Nirvāṇa« auf das Überwunden-haben eines vorherigen, unbefriedigenden Zustands. Wörtlich übersetzt bedeutet *nirvāṇa* »Verlöschen« und bezieht sich – vergleichbar mit dem Verlöschen einer Flamme – auf das Verlöschen von Gier, Hass und Verblendung. »Nirvāṇa« ist somit als ein Vorgang oder ein Zustand zu verstehen, nicht als ein Ort. Daher ist die übliche Redewendung »er ging ins Nirvāṇa ein« irreführend. Die frühen Texte drücken den Vorgang vielmehr oft verbal aus: »er nirvāṇierte«. Da der damit erlangte Zustand nicht mehr dem Entstehen und Vergehen des Saṃsāra unterworfen ist und somit aus allen sprachlichen Kategorien fällt, ist er, wie oft betont wird, unbeschreibbar. Zuweilen wird er allenfalls metaphorisch umschrieben, z.B. als Stadt, zu der der gewiesene Weg führt, oder als höheres Glück, in dem es Glück und Leid nicht mehr gibt. Nirvāṇa ist jedoch nicht »das Nichts«, wie manchmal zu lesen ist. Nicht das Individuum »verlöscht«, sondern Gier, Hass und Verblendung – man beachte, dass der Buddha nach Erreichen des Nirvāṇa der Tradition zufolge noch vierzig Jahre gelebt hat. Wie im Bild vom Kranken und Gesunden werden in den frühen Texten Saṃsāra und Nirvāṇa gegenübergestellt: Während der Saṃsāra von Unbeständigkeit und Leidhaftigkeit konstituiert ist, ist das Nirvāṇa beständig und frei von Leid – Nirvāṇa ist das Gegenteil von Saṃsāra.

### Entstehen in Abhängigkeit

Wie oben erwähnt, wird die empirische Wirklichkeit – d.h. der Saṃsāra – als ausschließlich dynamisch verstanden, unbeständig und ständigem Wandel unterworfen. Die frühen buddhistischen Texte beschreiben den Mechanismus dieses

Wandels mit der Theorie des »Entstehens in Abhängigkeit« (*pratītyasamutpāda*, Pā. *paṭiccasamuppāda*). Danach ist jedes Ding durch etwas anderes bedingt entstanden, und es bedingt dann selbst wiederum das Entstehen neuer Dinge. Die übliche Formulierung der Theorie enthält zwölf Glieder und lautet:

#### Abhängig von

- (1) Unwissenheit (*avidyā*, Pā. *avijjā*) entstehen
- (2) Geistesformationen (*saṃskāra*, Pā. *sankhāra*); abhängig von diesen entsteht
- (3) Bewusstsein (*viññāna*, Pā. *viññāna*); abhängig von diesem entstehen
- (4) Geist und Körper (*nāma-rūpa*); abhängig von diesen entstehen
- (5) die sechs Sinnesbereiche (*ṣaḍāyatana*, Pā. *saḷāyatana*); abhängig von diesen entsteht
- (6) (Sinnes-)Kontakt (*sparśa*, Pā. *phassa*); abhängig von diesem entsteht
- (7) Empfindung (*vedanā*); abhängig von dieser entsteht
- (8) Begehren (*trṣṇā*, Pā. *taṇhā*); abhängig von diesem entsteht
- (9) Anhaftung (*upādāna*, wörtlich »Festhalten«); abhängig von dieser entsteht
- (10) das Werden (*bhava*); abhängig von diesem entsteht
- (11) Geburt (*jāti*); abhängig von dieser entstehen
- (12) Alter und Tod (*jarāmaṇa*)

Analog wird in umgekehrter Reihenfolge erklärt, dass durch die Aufhebung jedes Gliedes das jeweils vorangehende überwunden wird, bis hin zur Überwindung der Unwissenheit, was gleichbedeutend mit dem Erwachen und dem Erreichen des Nirvāṇa ist. Wie durch die eingefügten Zeilenabstände angedeutet, lassen sich in dieser Zwölferreihe drei aufeinanderfolgende Existenzen unterscheiden, die aus jeweils unterschiedlichen Blickrichtungen beschrieben werden. Bei der ersten wird betont, dass die Unkenntnis über das wahre Wesen der Wirklichkeit zur Produktion von Karma und damit zu einer neuen Geburt führt. Bei der zweiten Existenz wird beschrieben, wie durch den Kontakt mit Sinnesobjekten Begehren entsteht, das wiederum die Ursache für eine erneute Geburt darstellt. Und bei der dritten wird daran erinnert, dass im Saṃsāra jeder Geburt das Sterben inhärent ist. Historisch betrachtet wurde diese Zwölferkette vermutlich aus kürzeren, zuvor unabhängigen Listen zusammengesetzt und lässt deshalb im Detail einige Fragen offen, die aber hier nicht diskutiert werden können. Allgemein gesagt soll diese Theorie die Mechanismen des Entstehens in Abhängigkeit erklären, d.h. die den Saṃsāra kennzeichnende Bedingtheit aller Dinge. Das Nirvāṇa ist demgegenüber nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen; es gilt als »nicht bedingt« (*asaṃskṛta*; Pā. *asaṅkhata*) und ist somit fundamental verschieden von der empirischen Wirklichkeit des Saṃsāra.

## Die Karmalehre

Während die Theorie des Entstehens in Abhängigkeit die Wirkungsweise des Samsāra in abstrakter Weise erklärt, ist die Karmalehre konkreter auf das ethische Handeln des Individuums ausgerichtet. Wie oben erwähnt, stimmen die frühen Buddhisten mit anderen indischen Religionen darin überein, dass nach dem Tod des Individuums die neue Geburt durch gutes oder schlechtes Karma bestimmt wird, welches die Person während ihres Lebens erzeugt hat. Doch im Unterschied zu anderen indischen Traditionen, in denen vor allem die physische Handlung karmische Folgen hat – woraus Praktiken der Reinigung von schlechtem Karma oder der Reduzierung jeglichen Handelns abgeleitet werden – steht im frühen Buddhismus die Intention im Mittelpunkt, mit der eine Handlung vollzogen wird. Es werden körperliche, sprachliche und geistige Handlungen unterschieden, deren karmische Folgen hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) von der Intention abhängen, mit der man sie vollzieht. Wenn eine Handlung aus Begehren geschieht, hat sie negative Folgen, auch wenn sie vielleicht äußerlich als »gute Tat« erscheint. Die Karmavorstellung ist somit eng mit den anderen buddhistischen Lehren verknüpft: Die Wurzel allen Übels – d.h. des Leidens – ist nicht in äußerlichen Handlungen, sondern im Innern zu finden, in den Grundübeln Unwissenheit und Begehren. Wer danach strebt, diese beiden zu überwinden, erzeugt dadurch auch gutes Karma.

## Kosmologie

Die frühbuddhistischen Vorstellungen vom Kosmos ähneln denen anderer indischer Religionen. In ihrer Weltsicht wurde das Universum nicht von einem Schöpfergott geschaffen, sondern entsteht, vergeht und entsteht erneut in einem anfang- und endlosen Zyklus gigantischer Zeitperioden. Diese Vorstellungen stehen für die meisten Texte aber nicht im Mittelpunkt des Interesses; oft wird betont, dass es dem Buddha ausschließlich um das Beenden des Leidens gehe, wofür das Wissen um das Entstehen des Universums wenig relevant ist.

Von größerer Bedeutung sind die fünf (oder sechs) Bereiche (*gati*, wörtlich »Weg, Gang«), in denen eine Geburt stattfinden kann. Die guten Bereiche sind die Welt der Götter (*deva*) und die Menschenwelt, die schlechten die Welt der Tiere, der Gespenster (*preta*, Pā. *petā*), und der Höllenwesen. In manchen Texten wird zu den ersteren außerdem die Welt der Gegengötter (*asura*) gerechnet, was – wohl hauptsächlich aus Symmetriegründen – zu der später üblichen Einteilung in drei gute und drei schlechte Existenzformen führt, wie sie z.B. in tibetischen Darstellungen des »Rads des Werdens« (*bhavacakra*) zu sehen ist. Abhängig von der Art des angehäuften Karmas findet nach dem Tod des Individuums eine neue Geburt in einer dieser Existenzformen statt.

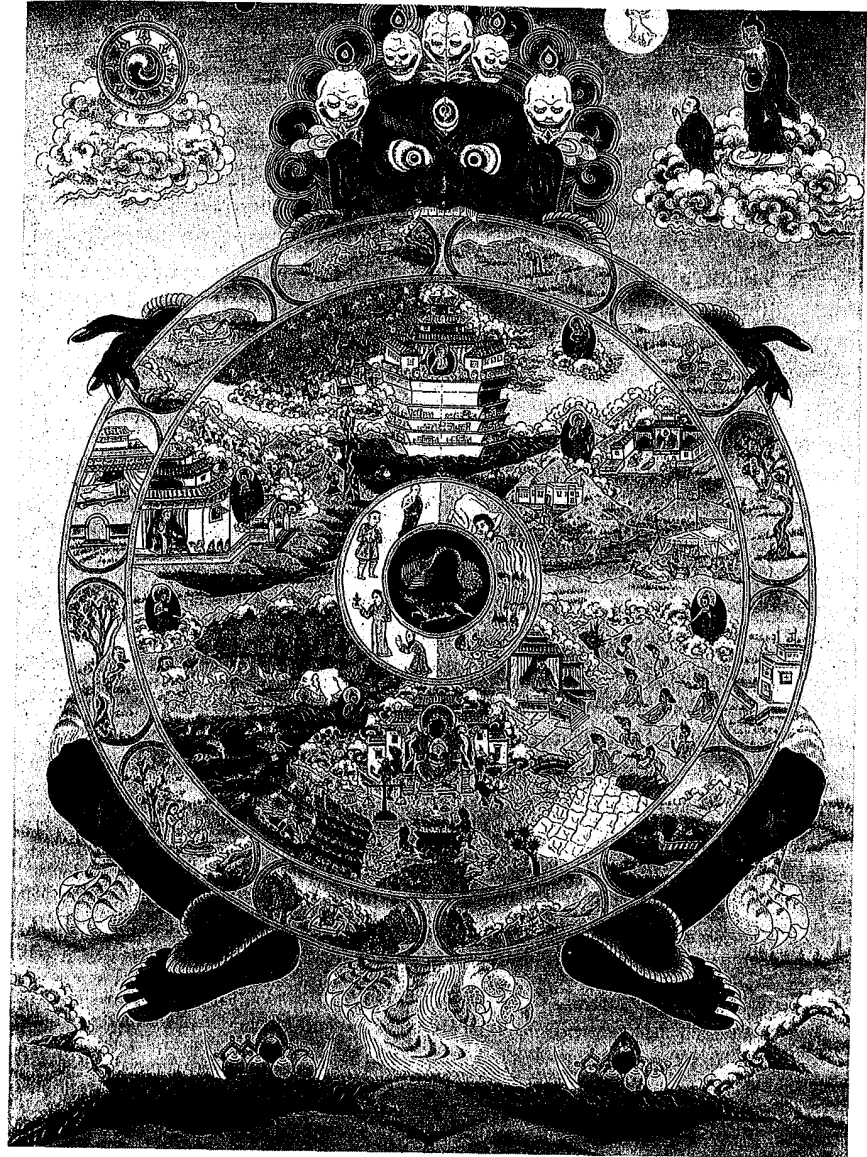


Abb. 4: Das »Rad des Werdens« (*bhavacakra*) in tibetischer Darstellung. Kāla, der Herr der Zeit und des Todes, hält den Kreislauf der Geburten (*samsāra*) fest in seinen Klauen. In der Nabe des Rades sind ein Hahn, eine Schlange und ein Schwein zu sehen, die symbolische Darstellung von Gier, Haß und Verblendung als die Antriebskräfte des Samsāra. Der nächste Kreis zeigt den möglichen Auf- und Abstieg im Samsāra. Die sechs großen »Kuchenstücke« stellen die sechs Bereiche der Geburt (*gati*) dar, und der äußerste Ring zeigt die zwölf Elemente des »Entstehens in Abhängigkeit« (*pratityasamutpāda*). Quelle: unbekannt