

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*„Gute und böse Geister im Buddhismus. Hemmnis auf dem Streben nach Erleuchtung“* by Manfred Hutter

was originally published in

*Religionen unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich KWR* / edited by KWR, Vol. 13, 2007, issue 2, pages 4-9

This article is used by permission of Kontaktstelle für Weltreligionen, Wien.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Gute und böse Geister im Buddhismus

## Hemmnis auf dem Streben nach Erleuchtung

**Die Lehre des historischen Buddha Gautama betont, dass der Mensch den leidvollen Zusammenhang des Werdens erst durch das Erreichen des Nirvana überwinden wird. Auf dem Weg dorthin können jedoch „gute“ und „böse“ übernatürliche Wesen dem Menschen hinderlich sein. Solche Geistwesen prägen bis heute die buddhistische Glaubenspraxis in Südostasien.**

► Der Buddhismus mit seinen religiösen Konzepten unterscheidet sich in einigen wesentlichen Aspekten von den monotheistischen Religionen und deren „Hofstaat“ Gottes mit Engeln, aber auch mit Hierarchien von Dämonen. Damit ist nicht gesagt, dass im Buddhismus hilfreiche oder schädigende Geister unbekannt wären. Aber sie treten als übernatürliche Wesen dem Menschen hinderlich entgegen in seinem Bemühen um Erleuchtung, so wie bereits Mara dem Buddha selbst auf seiner religiösen Suche; denn Mara wollte die Erleuchtung Buddhas verhindern. Genauso behindern auch positive Geister den Menschen, indem sie ihm zwar innerweltlichen Nutzen versprechen, der allerdings keine Überwindung des Leidens und des Kreislaufs der Wiedergeburt ermöglicht.

### 1. Hilfreiche und schädigende Geister im Buddhismus

**Der Versuch Maras, Buddhas Erleuchtung zu verhindern.** Als Buddha in Bodh Gaya meditierend unter dem Bodhi-Baum sitzt, um zur Erleuchtung zu gelangen, tritt ihm Mara gegenüber, um dies zu verhindern (vgl. dazu Boyd 1975, 79-90; Klimkeit 2000, 227f.; Hutter 2001, 23f.). Dies wird in den unterschiedlichsten Versionen über Buddhas Leben immer wieder erzählt; Mara und die ihn unterstützenden Mächte zeigen dabei die vielfältigen Möglichkeiten von dem, was wir im Buddhismus als Dämonen verstehen können. Diese Vielfalt wird in der Buddha-Vita im Lalitavistara folgendermaßen beschrieben (Waldschmidt 1982, 153):

„Einige hatten Gesichter wie ein Wolf, Schakal, Schwein, Esel, Kuh, Elefant, Pferd, Kamel, Ochse, Hase, Yak, Rhinoceros, Riesenhirsch – mannigfaltig, fürchterlich, wild und ungeschlacht. ... Einige waren verunstaltet. Einige hatten

einen Kopf, zwei Köpfe, bis zu hunderttausend Köpfen. Einige waren ohne Kopf. Einige hatten von einem Arm bis zu hunderttausend Armen. Einige waren armlos. Einige waren einfüßig oder hatten bis zu hunderttausend Füßen. Einige waren füßelos.“

Die Bemühungen Maras, durch Dämonen Buddha von seiner Askese abzulenken, blieben dabei genauso erfolglos wie sein Einsatz von Naturgewalten. Daher fordert Mara in der Folge Buddha zum Weltgenuss auf. Doch dieser ruft die Erde als Zeugin für die Richtigkeit seiner Beständigkeit auf. Daraufhin sendet Mara seine Töchter gegen Buddha los. Die Versuche von Maras Töchtern, den Buddha durch ihren Liebreiz von seinem Streben nach Erleuchtung abzubringen, sind im Lalitavistara folgendermaßen beschrieben (Waldschmidt 1982, 161f.):

*„Wir sind geboren, sind wohlgeschaffen, um Glück zu bereiten. Wir schenken Befriedigung Göttern und Menschen. Stehe schnell auf! Genieße deine schöne Jugend! Wende deinen Sinn ab von der nur mühsam erreichbaren Erleuchtung. Sieh doch diese schmucken Himmelsmädchen! Deinetwegen sind sie herbeigekommen, dir zum Dienst bereit, in all ihrem Zierrat. Wen ergreift nicht Leidenschaft, wenn er solche Schönheit erblickt?“*

**„Dämonen und Geister“: die Parteiläufer Maras.** Aus dem oben zitierten Text gewinnen wir einige interessante Aufschlüsse über die Vorstellung von negativen Mächten und Geistern im Buddhismus: Mara kann als Anführer solcher Dämonen gelten, die ähnlich wie er selbst wirken, indem sie versuchen, das Erleuchtungsstreben des Buddha/des Buddhisten zu verhindern. Dabei kann alles „dämonisch“ werden, was einem solchen Bemühen entgegensteht. Dementsprechend liefert dieser Text auch eine ganze Palette

von Möglichkeiten: Dämonen werden als abschreckend geschildert, in Tier- oder Mischgestalt. An einer anderen Stelle innerhalb dieser „Versuchungsszenen“ werden solche Dämonengruppen auch namentlich benannt, nämlich Yakshas, Rakshasas, Kumbhandas und Gandharvas.

Diese Namen sind schon der Mythologie des Hinduismus bekannt, werden aber als solche auch im Buddhismus aufgegriffen (vgl. Boyd 1975, 117-119; Grönbold 1984, 343f.): Die genaue gegenseitige Abgrenzung solcher Gruppen von Dämonen ist in den buddhistischen Texten nur bedingt möglich. Rakshasas und Yakshas sind manchmal als Menschenfresser charakterisiert, man kann sie äußerlich an ihren roten Augen erkennen, aber auch daran, dass sie nicht blinzeln und keinen Schatten werfen. In manchen Quellen ist davon die Rede, dass ansteckende oder todbringende Krankheiten von ihnen ausgehen. Erwähnenswert ist, dass auch die Gandharvas in dieser Episode als Dämonen genannt werden. Gandharvas sind in der hinduistischen Mythologie eine Gruppe von übernatürlichen Wesen, die vor allem als himmlische Musiker aktiv sind, d.h. zur Unterhaltung und zu den himmlischen Freuden beitragen. Wenn sie unter Maras Parteigängern aufgezählt werden, so leitet dies zugleich zu seinen Töchtern über: Diese tragen die sprechenden Namen Raga („Leidenschaft“), Arati („Unlust“) und Tanha („Gier“). In den Namen der Töchter Maras, die anders als die vorhin genannten Dämonen durchaus optisch ansprechend und verführerisch geschildert werden, kommt somit – wie in den Gandharvas – eine weitere Komponente buddhistischer „Dämonologie“ zum Tragen: Auch jene übernatürlichen Geister und Mächte, die den Menschen in irdische Wonnen verstricken – sei es Musik, sei es Liebesgenuss – sind negativ und schädigend gewertet. Somit kann man das ganze „Heer“ Maras, das er gegenüber Buddha in Bodh Gaya loslässt, als „todbringend“ bezeichnen, wie Mara selbst der personifizierte Tod ist. Denn die etymologische Bedeutung des Wortes Mara ist „Tod“. Damit ist allerdings nicht in erster Linie das „irdische Sterben“ gemeint, sondern jener Tod, der aufgrund von Unerleuchtetheit wieder zur Wiedergeburt und nicht zum Erlangen des Nirvana führt. Somit ist Mara als Anführer der Dämonen letztlich ein „Programmname“, der nicht ein „Höllwesen“ oder einen „gefallenen Engel“ bezeichnet, sondern vielmehr ein Wesen oder auch eine Vorstellung, die die Entwicklung eines buddhistischen Verhaltens verhindert (vgl. Boyd 1975, 133. 140-143).

## 2. Die Überwindung von „Dämonen und Geistern“...

Mara versuchte nicht nur – vergeblich – Buddhas Meditation zu stören, auch Mönche und Nonnen sind nach buddhi-

stischer Vorstellung vor Angriffen Maras und seiner Geister nicht sicher. Daraus ergibt sich die Frage der Auseinandersetzung bzw. Überwindung von solchen Wesen. Dabei sind zwei Aspekte zu berücksichtigen:

### **Überwindung, indem man die Geister selbst zu Anhängern der Lehre Buddhas macht.**

Diese Wesen unterliegen – wie alle anderen Lebewesen und auch der Mensch – dem Rad des Werdens, dem Bhava-Cakra. In bildlicher Darstellung zeigt dieses „Rad des Werdens“ die Möglichkeiten der Wiedergeburt in unterschiedlichen kosmischen Bereichen, einschließlich der Ursachen, die solche Wiedergeburten begründen. Am weitesten sind Darstellungen des Bhava-Cakra im tibetischen Buddhismus verbreitet, sie haben dort aber nicht ihren Ursprung. Der Legende nach soll es auf Buddha selbst zurückgehen, der nach der Höllenreise seines Schülers Maudgalyana den Auftrag gegeben haben soll, die einzelnen Seinsbereiche und Existenzformen darzustellen. Die ältesten Bhava-Cakras sind in Resten von Wandmalereien in den Höhlen von Ajanta in Zentralindien (6.Jh. n.Chr.) erhalten.

Die ikonographisch in den Grundzügen festgelegte Darstellung sieht wie folgt aus (vgl. Grönbold 1984, 320-331; Schumann 1986, 74-81; Hutter 2001, 153f.): Das Rad wird von einer dämonischen Figur gehalten, wahrscheinlich handelt es sich dabei um Mara. Das Rad selbst hat sechs Speichen, auf der Radnabe sind drei Tiere abgebildet, Hahn, Schlange und Schwein, die für Torheit (*moha*), Hass (*dvesha*) und Leidenschaft (*raga*) stehen; da sich die Tiere gegenseitig in den Schwanz beißen, wird nicht nur die kausale Zusammengehörigkeit dieser Tiere (bzw. Eigenschaften) bildlich treffend ausgedrückt, sondern die Position der Tiere in der Radmitte zeigt auch, dass vom Ausmaß dieser Eigenschaften die jeweilige Wiedergeburt in einer der möglichen Existenzformen (*gati*) abhängt. Die sechs möglichen Existenzen werden im Rad des Werdens zwischen den sechs Speichen des Rades dargestellt: Die obere Hälfte des Rades wird in der Mitte von der Darstellung der Götter im Himmel geprägt; ihr Zustand des Glücks ist jedoch für ihre Erlösungsfähigkeit weniger hilfreich, da diese Existenzform, frei aller Sorgen, verhindert, über die Notwendigkeit der Erlösung nachzudenken. Im rechten oberen Kreissegment sind die Asuras (Halbgötter) dargestellt. Links von den Göttern ist die Sphäre der Menschen, die, obwohl sie Geburt, Leiden, Alter und Tod

*„In vielen Fällen handelt es sich – religionshistorisch betrachtet – um vor- bzw. nichtbuddhistische Götter, die als Geister im Buddhismus weiterexistieren und – aus Furcht oder Wertschätzung – auch verehrt werden.“*

*Manfred Hutter*

„Sobald das gute  
karman aufgebraucht  
ist, müssen diese  
Götter wieder zurück  
in den Daseinskreis-  
lauf und können  
damit letztlich ihren  
Verehrern für den  
Erlösungsweg  
keine Hilfe bieten.“

Manfred Hutter

unterworfen sind, für die Erlösung am besten geeignet sind. Die untere Hälfte des Bhava-Cakra zeigt in der Mitte die Darstellung der Hölle, mit heißen und kalten Höllen und den darin zu erleidenden Qualen. Rechts ist die Sphäre der Tiere abgebildet, links der Bereich der Totengeister (*preta*). Häufig ist in jedem *gati* eine Buddhafigur dargestellt, die den Wesen dieser Seinsbereiche die buddhistische Lehre verkündet, außerhalb der Menschenwelt allerdings mit

recht bescheidenem Erfolg. Insgesamt stellt somit das Rad des Werdens alle Existenzformen – und damit auch gute und böse Geister – dar. Für den Umgang des Einzelnen mit diesen Wesen ist aber auch Buddhas Versuch, den Wesen zu predigen, aufschlussreich: Daraus lässt sich nämlich für die Dämonologie ableiten, dass auch diese Wesen zum Buddhismus bekehrt werden können. Manche Jataka-Geschichten bringen solche Bekehrungen von „Dämonen“, die daraufhin in einem nächsten Leben vorbildliche Buddhisten geworden sind. – Daraus kann man ableiten, dass eine Form der Auseinandersetzung mit solchen Wesen darin besteht, dass der Buddhist „Dämonen und Geister“ überwindet, indem er sie zu Anhängern der Lehre Buddhas macht, die sich selbst um Erleuchtung und nicht um die Behinderung der Erleuchtung bemühen.

**Überwindung, indem man selbst den Meditationsweg einschlägt.** Die andere Möglichkeit, sich von der schädigenden Wirkung solcher Geister fernzuhalten, besteht darin, wie Buddha selbst in der Meditation zu jener geistigen Reife zu gelangen, die es dem Einzelnen erlaubt, weder an den abschreckenden noch den erfreulichen Handlungen des „Heeres Maras“ anzuhaften, da er dann weiß, dass nichts beständig ist, sondern durch den Wandel alles in der Welt leidhaft wird. Schritt für Schritt kann sich dabei der Meditierende durch die Beobachtung aller Details in seiner Lebenshaltung an einen grundlegenden Lehrinhalt annähern, nämlich an die Vergänglichkeit der Daseinsfaktoren und damit auch an die Vergänglichkeit solcher übernatürlicher Mächte, Geister und Täuschungen (vgl. Liebers 2006; ferner zur Bedeutung von Meditation im gegenwärtigen Theravada-Buddhismus Swearer 1995, 141-146). Im Theravada-Buddhismus spielt dabei besonders die so genannte „Achtsamkeitsmeditation“ oder „Einsichtsmeditation“ eine Rolle. Die Einsicht, die so durch Meditation vermittelt wird, bezeichnet man mit dem Pali-Wort *vipassana* (Sanskrit: *vipashyana*), gerne als

„Hellblick“ oder „Klarblick“ übersetzt; bildlich kann man es als Aufblitzen der Erkenntnis in die buddhistischen Heilszusammenhänge bezeichnen. Die als *vipassana* bezeichnete Einsicht ist auch in Mahayana-Richtungen als Meditationspraxis bekannt, allerdings führt ein anderer Weg dazu, denn *vipassana* bezeichnet in dieser Meditationspraxis das Erreichen der Einsicht, dass alle Dinge und Wesen „leer“ (*shunya*) sind. Diese Einsicht ist das Ergebnis von zwei „Techniken“, nämlich der meditativen Stabilisierung des Geistes in Konzentration und der Analyse der Erscheinungen durch logisches Denken. Konzentration und Analyse müssen dabei Hand in Hand gehen, und diese notwendige Übereinstimmung erfordert lange und geduldige Übung unter der Anleitung eines Meditationslehrers; die Notwendigkeit eines Lehrers für diesen Mahayana-Weg ist ein zentraler Unterschied zur Achtsamkeitsmeditation für *vipassana* im Theravada. Nachlässigkeit und Unregelmäßigkeit, die man auch als personifizierte schädigende Geister verstehen kann, gelten dabei als größtes Hindernis auf dem Meditationsweg.

Wenn ich hier ein Zwischenresümee mache, so wird – wie eingangs erwähnt – deutlich, dass ein Großteil buddhistischer Texte, in denen Aussagen über – v.a. böse – Mächte getroffen werden, eine Reihe von Bildern bringt, die das Bemühen um Erleuchtung und Einsicht in die Lehre der Vier Edlen Wahrheiten und die Unbeständigkeit des Daseins illustrieren. Solange man auf dem buddhistischen Weg unvollkommen ist, haben dabei auch „Dämonen“ des Wohlstands, des Angenehmen sowie des Abschreckenden Raum, um den Buddhisten auf seinem Streben nach dem Nirvana zu stoppen. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass dem Buddhisten negative Kräfte, die sein Heil verhindern können und ihn zu Tod/„Mara“ und Wiedergeburt führen, durchaus bekannt sind.

### 3. „Geistwesen“ in der Volksfrömmigkeit des südostasiatischen Theravada-Buddhismus

Die bisherigen Überlegungen bezogen sich deutlich auf das Lehrsystem und die Stellung, die innerhalb der Lehren Buddhas „negativ besetzte Geister“ haben. Neben dieser stärker theoretischen Ebene darf die „Volksfrömmigkeit“ nicht übersehen werden, die in den unterschiedlichen buddhistischen Ländern eine Fülle von männlichen und weiblichen Geistern bzw. Dämonen kennt: Diese können gefährlich, hilfreich oder im Alltag erwünscht sein, manchmal ruft man sie zur Erlangung egoistischer Ziele herbei, andere wiederum versucht man durch Rituale, die von Mönche durchgeführt werden, zu vertreiben (vgl. Sharot 2001, 141f. sowie allgemein Masefield 2003). In vielen Fällen handelt es sich – religionshistorisch betrachtet – um vor- bzw. nicht-

buddhistische Götter, die als Geister im Buddhismus weiterexistieren und – aus Furcht oder Wertschätzung – auch verehrt werden. Der lokale, nichtbuddhistische Ursprung ist dabei häufig noch klar erkennbar – es handelt sich dabei um ursprüngliche Götter oder Geister zum Teil aus dem Hinduismus in Indien und Südostasien, aus dem Daoismus in China, aus dem Shintoismus in Japan, aus der Bon-Religion in Tibet oder aus autochthonen Stammesreligionen in allen Regionen, in die sich der Buddhismus verbreitet hat. Diese



*Prof. Dr. theol. Dr. phil. Manfred Hutter, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn; Webseite: IOA Religionswissenschaft Bonn, <http://www.religionswissenschaft.uni-bonn.de>; E Mail: [mhutter@uni-bonn.de](mailto:mhutter@uni-bonn.de)*

werden dabei entsprechend der religionsgeographischen Verbreitung der Lehre Buddhas in die buddhistische Geisterwelt aufgenommen und mit buddhistischen Funktionen ausgestattet. Traditionelle Aufgaben dieser Götter und Geister bleiben dabei auch für die „neuen“ buddhistischen Verehrer weiterhin relevant, lediglich in dem Sinne umgedeutet, dass diese nicht-buddhistischen Götter meist insofern „entmachtet“ wurden, als ihre Unterstützung „nur“ mehr für innerweltliche Belange hilfreich war. Dogmatisch wurden sie als buddhistische Götter zu Wesen umgedeutet, die durch ihr *karman* in früheren Existenzen die Daseinsform als Gott verdient haben, die aber unbeständig ist. Sobald das gute *karman* aufgebraucht ist, müssen diese Götter wieder zurück in den Daseinskreislauf und können damit letztlich ihren Verehrern für den Erlösungsweg keine Hilfe bieten. Auf volksreligiöser Ebene tut dies aber ihrer Beliebtheit oder Schrecklichkeit wenig Abbruch. So ruft man sie an, um sie zu besänftigen oder um von ihnen beispielsweise Kindersegen, gute Ernte, Reichtum oder Gesundheit zu erleben.

Diesen Vorgang, durch den der Buddhismus eine breit gefächerte Welt von Geistern und Mächten, die im Alltag wichtig sind, gewinnt, möchte ich anhand des südostasiatischen Theravada-Buddhismus, wie er uns in Sri Lanka, Myanmar (Burma), Thailand, Laos und Kambodscha begegnet, etwas näher illustrieren. Hier können wir innerhalb dieser Geisterwelt drei unterschiedliche Kategorien unterscheiden (Swearer 1995, 46; Sharot 2001, 146f.): Naturgeister (*phi* in Thailand bzw. *nat* in Myanmar), buddhistische Thevadas/Nats sowie die 37 nationalen Nats aus Burma bzw. den Smaragd-Buddha als „nationalen“ Schutzgeist von Thailand. Vom Typ her sind diese Erscheinungen in Myanmar und Thailand grundsätzlich gleich, auch wenn sie eine je eigenständige lokale Färbung – und Einbettung in die lokale Geschichte – zeigen.

**Naturgeister (*phi* in Thailand bzw. *nat* in Myanmar).** Die erste Gruppe der Naturgeister wird in der Regel eher gefürchtet, so dass man sie mit Opfern beschwichtigen muss. In der Hierarchie der Geisterwesen sind sie an der niedrigsten Stelle platziert. Dementsprechend lässt sich beobachten, dass sich Männer eher offiziell von solchen Geistern und Praktiken der Volksfrömmigkeit distanzieren, indem sie betonen, dass die „richtige“ Religion in der buddhistischen Meditation liegt und die Verehrung

dieser Geister lediglich Frauengeschwätz sei. Ferner ist zu beobachten, dass die genannten Naturgeister manchmal Besitz von Frauen nehmen, die im Zustand der Besessenheit ekstatische Tänze ausführen und die Zukunft der Kinder (aber auch Föten) bestimmen. Ferner bringt man solche Naturgeister mit der agrarischen Fruchtbarkeit in Zusammenhang, so dass ihnen für das Gedeihen der Felder Opfer dargebracht werden – durchaus von Männern, was zeigt, dass die „Distanzierung“ von ihnen nicht mehr als ein Lippenbekenntnis und geschlechterstereotypisches Vorurteil ist (vgl. dazu ferner Sarkisyanz 1975, 423-425). Zu Beginn des jeweils neuen agrarischen Zyklus werden die Phi mit einem großen Feuerwerk verehrt. Genauso nennenswert in diesem Zusammenhang sind die so genannten Geisterhäuschen, die v.a. in Thailand unübersehbar sind. Der Hausgeist soll eine angenehme Bleibe in diesem Geisterhäuschen haben, so dass man ihm täglich kleine Gaben darbringt. Das Geisterhäuschen ist nämlich jene Wohnung für den Baumgeist, die man für ihn errichtet hat, als er aus seinem Baum ausziehen musste, der aus Anlass der Errichtung des Wohnhauses gefällt wurde, um als zentraler Holzpfiler das Wohnhaus architektonisch zu stützen. Letzteres zeigt noch einen weiteren Aspekt dieser Geister, nämlich dass ihre Bedeutung meist auf eine Großfamilie bzw. eine Dorfgemeinschaft beschränkt ist, was ein Gefühl der Zusammengehörigkeit schafft. Daher spielen diese Geister auch bei Eheschließung und Geburt von Kindern eine große Rolle. Die Beschwichtigung und Versorgung solcher Geister gehört somit zu den Lebensnotwendigkeiten, auch im Kontext des (dörflichen) Theravada-Buddhismus (siehe Sparkes 2005, 31-101 für eine detaillierte Studie solcher Geister in Nordostthailand).

**Buddhistische Nats oder Thevadas.** Die zweite Gruppe, die buddhistischen Nats oder Thevadas, haben einen höheren Status in der Frömmigkeit; sie werden gelegentlich als

„Für den Heilsweg  
förderlich ist eben  
nicht der bud-  
dhistische Nat,  
sondern der Weg  
des Mönches.“

Manfred Hutter

„himmlische Buddhisten“ betrachtet, die die irdischen Buddhisten schützen (vgl. Swearer 1995, 83; Sarkisyanz 1975, 442-444). Ihre Statuen findet man auch in Tempeln, als Torwächter, Schutzherren der Himmelsrichtungen, Schutzgeister der einzelnen Wochentage oder als buddhistische Nats oder

Thevadas, deren Kompetenzbereich auf bestimmte Funktionen beschränkt ist. Weit verbreitet ist die Vorstellung, dass ihr Wohnort der Tushita-Himmel ist, d.h. jener Himmel, in dem die Götter das Kommen des zukünftigen Buddha erwarten. Von diesem Himmel aus können die buddhistischen Nats und Thevadas den irdischen Buddhisten innerweltliche Hilfe bringen. Unter ihnen nimmt Indra-Shakra den höchsten Rang ein. Dadurch wird religionsgeschichtlich die Verbindung zwischen hinduistischer Kosmologie, lokalen Pantheons und dem Buddhismus sichtbar, die in der volkstümlichen Frömmigkeit fassbar wird, und zwar nicht nur in Südostasien. Dieselbe Gestalt finden wir unter der Bezeichnung Indra-Sakka auch in der buddhistischen Volksfrömmigkeit auf Sri Lanka. Von Indra-Shakra – als buddhistischer Nat mit dem Namen Thagya Min in Myanmar verehrt – erwartet man aus Anlass des Neujahrsfestes, dass er – aus dem Tushita-Himmel – auf die Erde herabsteigt, um die irdische Fruchtbarkeit für das kommende Jahr zu gewähren (Htin Aung 1959, 23-37; Sarkisyanz 1975, 443f.). Ausgelassene und freudenüberströmende Wasserriten, die dieses Fest in der Mitte des Monats April sowohl in Myanmar als auch in Thailand charakterisieren, erinnern dabei noch an die altindisch-hinduistische Mythologie, der gemäß der ursprüngliche Gewittergott Indra die himmlischen Wasser freilässt, um die Fruchtbarkeit zu sichern. Dass während dieses Festes die strengen Grenzen zwischen Laien und Mönchen aufgehoben werden und Mönche während dieser Feste von Frauen mit Wasser nassgespritzt werden können, lässt ebenfalls erkennen, dass solche Geister zwar in der Volksfrömmigkeit eine wichtige Rolle spielen, allerdings nur bedingt einem „offiziellen“ Buddhismus zugewiesen werden können. Noch vor dem Ende des Festes muss daher dieses „unbuddhistische“ Verhalten wiederum in Ordnung gebracht werden, indem den Mönchen abschließend Opfergaben (*dana*) dargebracht werden. Dadurch wird die „buddhistische“ Weltsicht wieder ins rechte Lot gerückt: Für den Heilsweg förderlich ist eben nicht der buddhistische Nat, sondern der Weg des Mönches: Wenn ein männlicher oder weiblicher Laie dem Mönch Opfergaben gibt und der Mönch diese Gabe annimmt, so gewinnt der Laie davon spirituellen Fortschritt, der allein für ein Streben nach der Erleuchtung hilfreich sein

kann. Die agrarische Fruchtbarkeit, die von Thagya Min im Fest erbeten wird, ist nützlich für den weltlichen Fortschritt, aber wer sich nur darauf beschränkt, verliert durch die Hilfe des buddhistischen Geistes seine Chance, das Nirvana zu erlangen.

**Die „nationalen“ Schutzgeister.** Schließlich sind als dritte Gruppe die „nationalen“ Geister zu nennen: Hierzu gehören die 37 nationalen Nats in Myanmar (Htin Aung 1959, 83-107; Sarkisyanz 1975, 427-432). Die Zahl 37 ist erst zum Ende des 18. bzw. zu Beginn des 19. Jahrhunderts endgültig festgelegt worden. Ursprünglich lag ihre Zahl bei 32, wobei diese Zahl ein Vielfaches der Himmelsrichtungen ist. Dieser Zahl entsprechend war Niederburma bereits im Spätmittelalter in 32 Provinzen eingeteilt, denen jeweils ein solcher Nat als Schutzgeist zugeordnet war. Durch die Hinzufügung des hinduistischen Gottes Indra-Shakra/Thagya Min und der vier Welthüter (*lokapala*) entstand schließlich die Gruppe der 37 Nats. Einzelne von ihnen gehen auf historische Personen zurück, die meist als politisch Verfolgte geendet haben. Indem sie in die Welt der Geister erhoben wurden, kommt ihnen eine Symbolkraft zu, die sie auch zu Instanzen gegen Ungerechtigkeit und Benachteiligung macht; dadurch haben diese „politischen“ Nats eine wichtige innerweltliche Funktion für die gelebte Religion und Gesellschaft. – Eine vergleichbare politische Funktion hat der Smaragd-Buddha, der als mächtigster und wohlwollender Phi für die gesamten Thai und für ihr Land als Ganzes gilt (Swearer 1995, 94f.). Seine Kultstatue aus Jade dürfte ursprünglich aus Indien stammen, wurde 1434 in Chiangrai entdeckt und zunächst nach Laos gebracht, ehe sie zwischen 1468 und 1551 in Chiang Mai residierte; die nächsten Jahrhunderte verbrachte sie zum Großteil in der laotischen Hauptstadt Vientiane (bis 1778), ehe sie über Thonburi im Jahr 1784 nach Bangkok gebracht wurde. Die verschlungenen Wege zeigen klar, dass dieser kleine Buddha als innerweltliches Heilssymbol und Schutzgeist zu gelten hat. Das königliche Ritual, bei dem ihm drei den Jahreszeiten angepasste Kleider angezogen werden, zeigt dabei zugleich die Rolle des thailändischen Königs als Schutzherrn des Buddhismus in diesem Land.

Die hier kurz skizzierten drei Kategorien von Geistern in der Theravada-Volksfrömmigkeit lassen keine Zweifel über die Wichtigkeit solcher Wesen aufkommen, so dass auch aus der Perspektive eines „offiziellen Buddhismus“ keine direkte Opposition gegen sie möglich ist. Allerdings ist umstritten, ob solche Geister zum „Buddhismus“ gehören oder lediglich (zu dulden) Reste einer „Volksfrömmigkeit“ sind (vgl. Sharot 2001, 152-154). Positiv werden solche Geister bewertet, solange ihre Vorläufigkeit richtig eingeschätzt wird; dabei gelten sie als „buddhistische“ Geister, die Bedingungen

schaffen, die für das Erlangen des Nirvana hilfreich sein können. Dennoch bleiben sie ambivalente Wesen, so dass man zur Abwehr einer potenziellen Gefahr Rituale und Amulette gegen sie anwendet oder Austreibungsriten und Seancen durchführt, die Stärkung gegen solche Geister gewähren. Die Spezialisten für solche Riten sowie für die Herstellung und den Verkauf von Amuletten sind manche Mönche, was in der buddhistischen Geschichte immer wieder auch Anlass für religionsinterne Kritik bot. Denn die Manipulation solcher Geister durch Amulette oder Rituale ist zugleich Ausdruck einer Anhaftung an Erscheinungen, ohne sich der Unbeständigkeit und „Leerheit“ solcher Erscheinungen bewusst zu sein: Insofern zeigt eine solche religionsinterne Kritik, dass die Auseinandersetzung mit – guten wie bösen – Geistern nicht von Fragen nach dem „Bösen“ oder dem „Dämonischen“ geprägt ist, sondern davon, ob der Umgang mit Geistern das Streben nach Erleuchtung behindert.

#### 4. Zusammenfassung

Wenn wir nochmals an das Bhava-Cakra zurückdenken, so zeigt sich, dass nicht-menschliche Lebewesen ihre jeweilige Existenzform aufgrund ihres Karmas erhalten haben, weil davon ihre Wiedergeburt abhängt. Dadurch sind – gute wie böse – Geister in die buddhistische Kosmologie und – wie der Buddhist selbst – in die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit eingebettet, die durch das Streben nach Erleuchtung überwunden werden muss. Für eine buddhistische „Dämonologie“ innerhalb buddhistischer Lebensführung resultiert daraus zusammenfassend Folgendes:

- Geistwesen können innerweltlich einem Menschen hilfreich, aber auch schädigend begegnen; deswegen wendet man sich mit Bitten um innerweltliche Hilfe an, aber auch

mit Abwehrritten gegen solche Wesen.

- Die Abwehr solcher Wesen ist notwendig, weil sie – wie etwa in der Überlieferung von Mara – das Streben des Buddhisten nach Erleuchtung absichtlich behindern wollen, indem sie den Menschen in weltliche Verstrickungen führen, die zu Hass, Torheit und Leidenschaft führen und dadurch den „Durst nach Wiedergeburt“ stärken. Dadurch kann aber auch der vordergründige Nutzen, weshalb man sich an „gute Geister“ wendet, immer nur vorläufig sein, da auch solcher Nutzen in buddhistischer Weltsicht vergänglich und dadurch – entsprechend den Vier Edlen Wahrheiten – „leidvoll“ ist.

- Dementsprechend kann das endgültige Ziel im Umgang mit solchen Lebewesen nicht deren direkte Bekämpfung sein, sondern die Überwindung guter und böser Geister und Mächte ist allein in der Zuflucht zur Lehre des Buddha möglich. Dann wird man nicht nur in die „Leerheit“ aller Dinge einsichtig, sondern die Zuflucht zur Lehre bringt jene transformierende Kraft, die einen Buddhisten – und die Geister und Mächte prinzipiell – befähigt, den Kreislauf der Wiedergeburten durch das Erlangen des Nirvana zu überwinden. Diese Überwindung des „Dämonischen“ soll abschließend ein Zitat aus dem Avatamsaka-Sutra illustrieren (von Brück 1989, 133. 135): *„Wer sich entschließt, nach der höchsten Weisheit zu streben, der schützt das große Erbe des heiligen Buddha, reinigt alle Buddha-Länder, verwandelt das Herz der Lebewesen, predigt so, wie es getan werden soll.“* ◀

*„Umstritten ist, ob solche Geister zum Buddhismus gehören oder lediglich (zu duldende) Reste einer Volksfrömmigkeit sind.“*

Manfred Hutter

#### Literatur

Boyd, James W.: Satan and Mara. Christian and Buddhist Symbols of Evil, Leiden 1975.

Grönbold, Günter: Die Mythologie des indischen Buddhismus, in: Hans Wilhelm Haussig (Hg.): Götter und Mythen des indischen Subkontinents, Stuttgart 1984 (= Wörterbuch der Mythologie. 1. Abt., 5. Bd.), 285-508.

Htin Aung, Maung: Folk Elements in Burmese Buddhism, Rangoon 1959.

Hutter, Manfred: Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus, Graz 2001.

Klimkeit, Hans-Joachim: Die Heilsgestalten des Buddhismus, in: Heinz Bechert u.a.: Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen, Stuttgart 2000, 215-279.

Liebers, Andrea: Mara – überall zu Hause, in: Ursache und Wirkung 56 (2006) 22-24.

Masefield, Peter: Ghosts and Spirits, in: Robert E. Buswell (Hg.): Encyclopedia of Buddhism, New York 2003, 309-310.

Sarkisyanz, Manuel: Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailands and Malayas, in: Andrés Höfer u.a.: Die Religionen Südostasiens, Stuttgart 1975 (= Religionen der Menschheit 23), 383-560.

Schumann, Hans Wolfgang: Buddhistische Bilderwelt. Ein ikonographisches Handbuch des Mahāyāna- und Tantrayāna-Buddhismus, Köln 1986.

Sharot, Stephen: A Comparative Sociology of World Religions. Virtuoses, Priests, and Popular Religion, New York 2001.

Sparkes, Stephen: Spirits and Souls. Gender and Cosmology in an Isan Village in Northeast Thailand 2005 (= Studies in Contemporary Thailand 13).

Swearer, Donald K.: The Buddhist World of Southeast Asia, Albany 1995.

von Brück, Michael: Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus, Zürich 1989.

Waldschmidt, Ernst: Die Legende vom Leben des Buddha, Graz 1982.