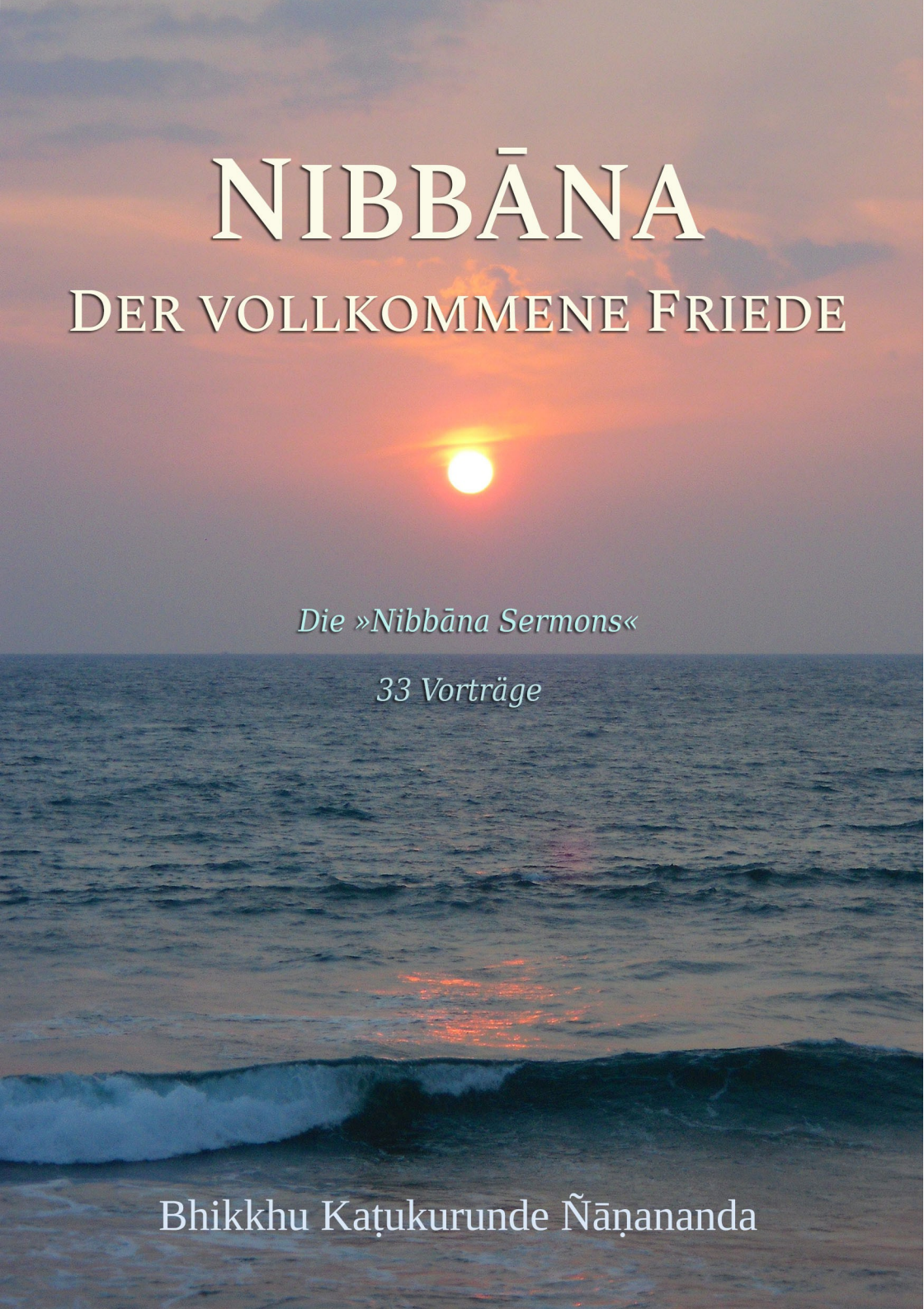

NIBBĀNA

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Die »Nibbāna Sermons«

33 Vorträge

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Nibbāna –

The Mind Stilled

In deutscher Übersetzung

NIBBĀNA –

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

33 Vorträge über *Nibbāna*

von

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Diese Publikation ist ausschließlich zur freien Verteilung.

Copyright © Kaṭukurunde Ñāṇananda
Der Dhamma ist kostenlos.
Diese Publikation und weitere Werke von K. Ñāṇananda stehen zum freien Download zur Verfügung unter:
www.seeingthroughthenet.net
Die englische Originalausgabe erschien 2003-2011 unter dem Titel:
„Nibbāna – The Mind Stilled" (Volume I-VII),
Neuauflage der gebundenen Ausgabe: 2015
Herausgeber: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya (K.N.S.S.B), Sri Lanka.
ISBN 978-955-3962-40-9

Verantwortlich für die deutsche Übersetzung **2025** (überarbeitet):
Hedwig Kren und Susann Poppenberg
Titelfoto: Silke Krohn
Deutsche pdf-Version zum freien Download: **https://nibbanam.net**

Deutsche gedruckte Ausgabe **DANA-EDITION**:
Verlag Beyerlein & Steinschulte www.buddhareden.de

Diese Publikation ist ausschließlich zur freien Verteilung.

Alle Rechte vorbehalten.

Jede Vervielfältigung (als Ganzes oder in Teilen, einschließlich von Übersetzungen) zum Zweck des Verkaufs oder des kommerziellen Gewinns ist verboten. Eine Genehmigung für einen Abdruck ist auf Anfrage bei der K.N.S.S.B. **www.seeingthroughthenet.net** erhältlich.

Vorbemerkungen zur deutschen Übersetzung

Die Veröffentlichung dieser ursprünglich für den Eigenbedarf entstandenen Übersetzung der Nibbāna Sermons geschieht infolge einer direkt an uns gerichteten Nachfrage des Ehrwürdigen Ñāṇananda.

In Bezug auf das Layout gab es teilweise unvermeidbare Abweichungen vom Original. Manchmal haben wir bei den Pāli-Zitaten zusätzliche Absätze eingefügt, um den Lesern die Textaufnahme zu erleichtern.

Mit größter Sorgfalt haben wir uns bemüht, die tiefsinnigen Ausführungen des Ehrwürdigen Ñāṇananda zu übersetzen. Für alle Unvollkommenheiten oder Fehler in dieser Übersetzung bitten wir um Nachsicht.

Zu der Übersetzung von „mind“:

Der Ehrwürdige Narada kommentiert die Dhammapada Strophe Nr. 1 im dritten Kapitel mit den Worten: ... „According to Buddhism no distinction is made between mind and consciousness, terms which are used as equivalents for *citta*.“[i] „Dem Buddhismus gemäß wird zwischen Geist und Bewusstsein kein Unterschied gemacht, beides sind Begriffe, die als Synonyme von *citta* gebraucht werden.“

Der Ehrwürdige Anālayo äußert sich in einem seiner Werke: „*Citta*, der in diesem *satipaṭṭhāna* gebrauchte Pāli-Begriff, bezieht sich, so wie er in den Lehrreden gebraucht wird, normalerweise auf „Geist“ oder „Bewusstsein“ im willensgerichteten und emotionalen Sinn, im Sinne einer Stimmung oder eines „Geisteszustandes“.[ii]

Für den Ehrwürdigen Bhikkhu Ñāṇananda wie auch für den Ehrwürdigen Bhikkhu Bodhi[iii] beinhaltet der englische Begriff „mind“ sowohl die gefühlsmäßigen als auch die geistigen Aspekte, die der Pāli-Ausdruck „*citta*“ umfasst. Im Deutschen gibt es leider keinen vergleichbaren eigenständigen Begriff, der die Bedeutungsbandbreite von „mind“ umfänglich wiedergibt. Das Wort „Geist“ betont mehr die gedankliche Seite, während „Gemüt“ das Gewicht auf die Gefühlsseite legt. Wir standen daher vor dem Problem entweder einen Doppelbegriff

---

i Narada: http://ftp.budaedu.org/ebooks/pdf/EN014.pdf, S. 36 – dort noch detaillierter erläutert.

ii Anālayo 2010: Der direkte Weg – Satipaṭṭhāna, Beyerlein & Steinschulte S. 198 ff

iii Bhikkhu Bodhi (AN 1 2016.10.15 part 1): https://www.youtube.com/watch?v=WFejsv_e-Uw

wie beispielsweise Geist-Gemüt, Geist-Herz oder etwas Vergleichbares zu kreieren oder uns für einen zwar inhaltlich eingeschränkteren, aber sprachlich vertrauten Einzel-Begriff zu entscheiden. Konstruierte Doppelbegriffe hätten den Lesefluss an sehr vielen Stellen deutlich gestört und insbesondere bei den Versen wäre es zu erheblichen Qualitätseinbußen gekommen, sodass wir uns nach reiflicher Überlegung für die Übersetzung von „mind" mit Geist entschlossen haben. Die Leser mögen sich daher je nach Kontext die innewohnenden gedanklichen und gefühlsmäßigen Aspekte selbst erschließen.

Eine Übersetzungs-Ausnahme bilden die Textstellen „deliverance of the mind and deliverance by wisdom", die wir mit Erlösung des Gemüts (*cetovimutti*) und Erlösung durch Weisheit (*paññavimutti*) wiedergegeben haben. Mit diesen beiden, in den Lehrreden häufig vorkommenden und kennzeichnenden Pāli-Ausdrücken wird klargestellt, dass die Verwirklichung von *Nibbāna* vollständig auf allen Ebenen beim Arahant (Heiligen) ist.

Zum Pāli:

Einige Pāli-Begriffe werden vom Ehrwürdigen Ñāṇananda als bekannt vorausgesetzt und sind nicht von ihm ins Englische übersetzt worden. Diesem Prinzip wurde in der deutschen Fassung nicht immer gefolgt, um auch jenen Lesern das Verständnis zu erleichtern, die weniger mit dem Pāli vertraut sind. An einigen Stellen verwendet der Ehrwürdige Ñāṇananda runde oder eckige Klammern, um seine Ausführungen näher zu erläutern oder die Pali-Zitate zu ergänzen. Bei Neueinführung eines Pālibegriffe haben wir die deutsche Bedeutung in runden Klammern hinzugefügt. Später variieren wir, dem Autor entsprechend, zwischen Pāli und Deutsch.

Die Quellenangaben werden meistens in Pāli angegeben. Da der Genus des Pāli häufig vom Deutschen abweicht, ergeben sich zuweilen etwas seltsam anmutende Wortkombinationen. Im Pāli ist das Wort Nikāya maskulin, in unserer Sprache heißt es „die Sammlung". So mag z. B. die aus sprachwissenschaftlicher Sicht richtige Kombination „der Majjhima Nikāya" einer gewissen Gewöhnung bedürfen.

Ebenso verhält es sich mit anderen „Elementarbegriffen" der Lehre, wie z. B. „*Dhamma*" (maskulin), aber im Deutschen „**die** Lehre, **das** Gesetz". Eine Kombination Pāli-Deutsch hätte manchmal grammatische Unstimmigkeiten zur Folge gehabt. Um letztere zu vermeiden, bleiben in solchen Fällen die ursprünglichen Termini erhalten.

Zu den Fußnoten:

Die Fußnoten verweisen auf die vom Ehrwürdigen Ñāṇananda ausgewiesenen Quellenangaben. Weitgehend, d.h. von den Referenzen zur Kommentarliteratur abgesehen, haben wir diese Verweise mit den Angaben der entsprechenden deutschen Ausgaben ergänzt:

Majjhima Nikāya	– Mittlere Sammlung, K. E. Neumann, 1956, Artemis Verlag Zürich
Dīgha Nikāya	– Längere Sammlung, K. E. Neumann, 1957, Artemis Verlag Zürich
Sutta Nipāta	– Die Sammlung der Bruchstücke, K. E. Neumann,1957, Artemis Verlag Zürich
Theragāthā/Therīgāthā	– Lieder der Mönche und Nonnen, K. E. Neumann, 1957, Artemis Verlag Zürich
Dhammapada	– Der Wahrheitpfad, K.E. Neumann, 1957, Artemis Verlag Zürich
Aṅguttara Nikāya	– Nyanatiloka/Überarbeitung Nyanaponika, 1969, DuMont Schauberg
Saṃyutta Nikāya	– Gruppierte Sammlung, W. Geiger, Nyanaponika, Dr. H. Hecker, 1997, Verlag Beyerlein Steinschulte
Udāna	– Verse zum Aufatmen, Dr. F. Schäfer 1998, Verlag Beyerlein Steinschulte
Itivuttaka	– Sammlung der Aphorismen, Dr. H. Hecker, 1994, Buddh. Gesellschaft Hamburg e.V.

An einigen Stellen enthält die deutsche Version der Nibbāna Sermons erläuternde Fußnoten, die dem Originaltext hinzugefügt wurden. Sie sind durch ein vorangestelltes „AÜ“ (= Anmerkung der Übersetzerinnen) gekennzeichnet.

Danksagung:

Unser herzlicher Dank geht an alle, die an der Veröffentlichung dieser deutschen Fassung mitgewirkt haben. Seien es Beiträge zur Übersetzung, des Lektorats oder der Umsetzung für die Internetpräsentation. Zumeist stecken viele, viele hingebungsvolle Arbeitsstunden darin. Möge allen Beteiligten der Lohn für diesen Einsatz vor allem in der Freude, Beruhigung und Klarheit zuteil werden, die der *Dhamma* für alle ernsthaften NachfolgerInnen im Überfluss bereithält.

Gewidmet

meinem geistigen Lehrer,

dem Ehrwürdigen

Mātara Sri Ñāṇārāma Mahāthera,

aus Meetirigala Nissarana Vanaya

Sri Lanka

Inhalt

Über die K.N.S.S.B. X
Abkürzungen XI
Über den Autor XII
Einleitung (von Bhikkhu Ñāṇananda) XIV
1. *Vortrag über Nibbāna* 1
2. *Vortrag über Nibbāna* 29
3. *Vortrag über Nibbāna* 61
4. *Vortrag über Nibbāna* 95
5. *Vortrag über Nibbāna* 125
6. *Vortrag über Nibbāna* 155
7. *Vortrag über Nibbāna* 185
8. *Vortrag über Nibbāna* 213
9. *Vortrag über Nibbāna* 247
10. *Vortrag über Nibbāna* 279
11. *Vortrag über Nibbāna* 307
12. *Vortrag über Nibbāna* 335
13. *Vortrag über Nibbāna* 361
14. *Vortrag über Nibbāna* 393
15. *Vortrag über Nibbāna* 421
16. *Vortrag über Nibbāna* 449
17. *Vortrag über Nibbāna* 477
18. *Vortrag über Nibbāna* 505
19. *Vortrag über Nibbāna* 531
20. *Vortrag über Nibbāna* 559
21. *Vortrag über Nibbāna* 589
22. *Vortrag über Nibbāna* 617
23. *Vortrag über Nibbāna* 649
24. *Vortrag über Nibbāna* 681
25. *Vortrag über Nibbāna* 707
26. *Vortrag über Nibbāna* 737
27. *Vortrag über Nibbāna* 769
28. *Vortrag über Nibbāna* 793
29. *Vortrag über Nibbāna* 819
30. *Vortrag über Nibbāna* 847
31. *Vortrag über Nibbāna* 875
32. *Vortrag über Nibbāna* 905
33. *Vortrag über Nibbāna* 933

Über die K.N.S.S.B.

Es ist der ausdrückliche Wunsch des Ehrwürdigen Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda, dass alle seine Dhamma-Bücher und Audio-Vorträge als eine reine Dhamma-Gabe völlig kostenfrei für jene zugänglich gemacht werden, die sich nach der Lehre des Buddha sehnen.

Dementsprechend hat es sich die in Sri Lanka gegründete Gemeinschaft der K.N.S.S.B. zur Aufgabe gemacht, für die Veröffentlichung und Verteilung der Unterweisungen des Ehrwürdigen Autors Sorge zu tragen. Seine Vorträge sind sowohl in Buchform als auch als Audio-Dateien auf CD erhältlich. Zusätzlich pflegt die K.N.S.S.B. auch die Website:

https://www.seeingthroughthenet.net/

und eine Seite im sozialen Netzwerk:

http://www.facebook.com/seeingthrough.

Für jene, die sich gerne an dieser vielfältigen Dhamma-Gabe beteiligen möchten, geben wir untenstehend die Konto-Nr. des Trusts an.

Alle Anfragen richten Sie bitte an folgende Adresse:

Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya
(K.N.S.S.B)
Kirillawala Watta, Dammulla,
Karandana
Sri Lanka.

Phone: 0777127454
email: knssb@seeingthroughthenet.net

K.N.S.S.B.
Acc. No. 007060000241,
Sampath Bank, SWIFT: BSAMLKLX
Branch Code: 070
Branch: R.G. Senanayake Mawatha, Colombo – 07,
Sri Lanka.

Abkürzungen

A	*Aṅguttara Nikāya* (Angereihte Sammlung)
As	*Atthasālinī* (Kommentar zum *Dhammasaṅgaṇi*)
It	*Itivuttaka* (Aphorismen)
Ud.	*Udāna* (Feierliche Aussprüche)
Ud-a	*Paramatthadīpanī* (Kommentar zum *Ud*)
Ja	*Jātaka* (Wiedergeburtsgeschichten)
Th	*Theragāthā* (Lieder der Mönche)
Th-a	*Theragāthā-aṭṭhakathā* (Kommentar zum *Th*)
Thī	*Therīgāthā* (Lieder der Nonnen)
D	*Dīgha Nikāya* (Längere Sammlung)
Dhp	*Dhammapada* (Wahrheitpfad)
Dhp-a	*Dhammapada-aṭṭhakathā* (Kommentar zum *Dhp*)
Nett	*Nettippakaraṇa*
Nid I	*Mahāniddesa*
Nid II	*Cūḷaniddesa*
Paṭis	*Paṭisambhidāmagga*
Peṭ	*Peṭakopadesa*
Pj I	*Paramatthajotikā* (Kommentar zum *Khp*)
Pj II	*Paramatthajotikā* (Kommentar zum *Sn*)
Ps	*Papañcasūdanī* (Kommentar zum *M*)
M	*Majjhima Nikāya* (Mittlere Sammlung)
Mil	*Milindapañha*
Mp	*Manorathapūraṇī* (Kommentar zum *A*)
Vibh-a	*Sammohavinodanī* (Kommentar zum *Vibh*)
Vin	*Vinaya*
Vism	*Visuddhimagga*
S	*Saṃyutta Nikāya* (Gruppierte Sammlung)
Sn	*Suttanipāta*
Spk	*Sāratthappakāsinī* (Kommentar zum *S*)
Sv	*Sumaṅgalavilāsinī* (Kommentar zum *D*)

(Sofern es nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet ist, entsprechen die Quellenangaben der Buch- und Seiten-Nummerierung den Editionen der Pāli Text Society [PTS]. Im Falle von *Dhp*, *Sn*, *Th* und *Thī* entspricht die Strophen-Nummerierung jener der PTS Edition.)

Über den Autor...

Der Ehrwürdige Autor dieses Kompendiums von Vorträgen über *Nibbāna* wurde 1940 geboren. Er schloss das Studium an der Universität von Peradeniya im Jahr 1962 ab und arbeitete für einen kurzen Zeitraum als Lehrbeauftragter für Pāli an derselben Universität. Getrieben von einem tiefen Verständnis für die Lehren des Buddha, verzichtete er 1967 auf sein Amt, um unter dem Namen Katukurunde Ñāṇananda dem Orden der buddhistischen Mönche in der monastischen Wald-Tradition von Sri Lanka beizutreten.

Die in diesen sieben Bänden vorliegenden 33 Vorträge über *Nibbāna* hatte der Ehrwürdige Nāṇananda ursprünglich für seine Mitbrüder verfasst, um sie ihnen vorzutragen. Sie waren auf Geheiß seines verehrten Lehrers entstanden, dem verstorbenen Ehrwürdigen Mātara Sri Ñāṇārāma Mahāthera, dem Abt der Meetirigala Einsiedelei (Meetirigala Nissarana Vanaya) und der als ein hervorragender Verkünder der Einsichts-Meditation in Sri Lanka angesehen wurde. Das Zusammentreffen der beiden bedeutenden Jünger des Buddha in einer Lehrer – Schüler Beziehung für fast zwei Jahrzehnte führte zu einem herausragenden, wegweisenden Beitrag zum Verständnis des *Dhamma* in seiner richtigen Perspektive.

Der Leser dieser Bände wird zweifellos untrügliche Belege darüber finden, dass sich der Autor der kritischen Untersuchungsmethode von der Auslegung von Texten unterzogen hat. Doch zeigt die Art der Darstellung ein durchdringendes Verständnis der tieferen Aspekte der Lehre des Buddha, erblühend in einer harmonischen Vermischung aus akademischer Gelehrsamkeit mit praktischer Anwendung dieses intensiven Lernprozesses, den das kontemplative Leben eines Wald-Mönches gewährt. Leser, die mit dem Werk „Concept and Reality“ des Autors, „Ideal Solitude“ und „The Magic of the Mind“ vertraut sind, werden feststellen, dass die vorliegende Reihe von Vorträgen darauf abzielt, einige der in jenen Büchern nur skizzierten Punkte der Lehre einer tiefer gehenden Analyse zu unterziehen. In der Tat zeigen diese Vorträge eine heilsame Ausrichtung auf die praktischen Aspekte der Lehren Buddhas – eine Tendenz, die bereits

in den beiden Schriften „Towards Calm and Insight“ und „Seeing Through“ deutlich wurde.

Der Ehrwürdige Autor hat auch eine signifikante Veränderung in den Methoden bewirkt, um die Suchenden des *Dhamma* zu erreichen, indem er festlegte, dass alle Publikationen kostenfrei als „Geschenke der Lehre“ verteilt werden sollen. „Towards Calm and Insight“ war der erste Schritt in diese Richtung. Alle folgenden Publikationen behielten diesen Schritt bei und würdigten das buddhistische Ideal der „*Dhamma*-Gabe“.

„Die Gabe des Dhamma
übertrifft alle anderen Gaben!“

Die vorliegende deutsche Übersetzung finden sie ebenfalls zum kostenlosen Download unter: https://nibbanam.net

Bei Bedarf finden Sie hier kostenfrei zugängliche Pāli-Glossare oder Wörterbücher:

https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/personen/analayo.html
Das Pali Glossar befindet sich unter Books, Nr. 21 Satipaṭṭhāna.
German trsl.: Der Direkte Weg der Achtsamkeit, Satipaṭṭhāna,
Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte, 2010. (PDF) (S. 339-343)

https://www.palikanon.com/diverses/pali-wtb/alphabet.html
(Klaus Mylius)

https://www.palikanon.com/wtb/wtb_idx.html (Nyanatiloka)

Einleitung

Nibbāna – das höchste Ziel der Buddhisten – ist in der Geschichte des Buddhistischen Denkens auf die unterschiedlichsten Weisen verstanden und interpretiert worden. Jemand, der ernsthaft die Praxis des Edlen Achtfachen Pfades zur Erreichung dieses Ziels aufnimmt, könnte manchmal über diesen Wirrwarr der Ansichten bestürzt sein, mit denen er sich konfrontiert sieht. Rechte Ansicht, als der erste Faktor auf diesem Pfad, soll immer die Vorhut in der eigenen Praxis bilden. Im Interesse dieser Rechten Ansicht, die man nach und nach „begradigen" sollte, könnte manchmal zu Beginn der Läuterungsarbeit ein starker Klärungsbedarf zu spüren sein. Aus diesem Zusammenhang heraus ist die vorliegende Reihe von dreiunddreißig Vorträgen über *Nibbāna* übermittelt worden.

Die Einladung für diese Serie von Vorträgen kam von meinem verehrten Lehrer, dem Ehrwürdigen Matara Sri Ñāṇārāma Mahāthera, der der ortsansässige Meditationslehrer von Meetirigala Nissarana Vanaya Meditation Centre war. Unter seiner inspirierenden Schirmherrschaft wurden diese Darlegungen jeweils alle zwei Wochen vor der Gruppe der in Nissarana Vanaya wohnenden Mönche im Zeitraum vom 12.08.1988 - 30.01.1991 gehalten. Die Sermons, welche zu Anfang als Kassetten zirkulierten, wurden erst 1997 in Buchform veröffentlicht, als der erste Band der singhalesischen Ausgabe mit dem Titel „Nivana Niveema" herauskam – veröffentlicht von „Dharma Grantha Mudrana Bhāraya" (Dhamma Publications Trust), der zu diesem Zweck in der Abteilung „Public Trustee" in Sri Lanka gegründet wurde. Diese Ausgabe beinhaltet 11 Bände, von denen bisher 9 herausgegeben worden sind. Die gesamte Auflage gibt es zur freien Verteilung als Dhamma-Geschenk – „Das Geschenk der Wahrheit übertrifft alle anderen Geschenke". Die entsprechende englische Ausgabe wird 7 Bände mit je 5 Sermons umfassen, die es in gleicher Weise ausschließlich zur freien Verteilung geben wird, da der Dhamma kostenlos ist.

In diesen Vorträgen habe ich versucht, die ursprüngliche Bedeutung und Bedeutsamkeit des Pāli-Begriffs *Nibbāna* (Skt. Nirvāna) auf der

Basis der Belege aus den Lehrreden des Pāli-Kanons aufzuzeigen. Dies führte zu einer detaillierten Analyse und einer Neubewertung von einigen der umstrittensten Lehrreden über *Nibbāna*, die häufig von Wissenschaftlern zur Unterstützung ihrer Interpretationen zitiert werden. Die Ergebnisse werden jedoch nicht als eine trockene scholastische Darstellung aus rein akademischem Interesse vorgelegt. Da die Vorträge an ein meditatives Publikum gerichtet waren, das nach der Verwirklichung von *Nibbāna* strebte, fanden erbauliche Gleichnisse, Metaphern und bildhafte Beispiele ihren Platz in der Unterweisung. Das Ausmaß von dreiunddreißig Vorträgen bot genügend Spielraum für den Umgang mit fast allen markanten Lehren des Buddhismus von einem praktischen Standpunkt aus.

Die vorliegende Übersetzung spiegelt, insoweit wie sie originalgetreu ist, den gleichen pragmatischen Ausblick wider. Während die Ergebnisse sogar für einen Gelehrten, dem es um das Theoretisieren über *Nibbāna* geht, von Interesse sein könnten, ist zu hoffen, dass die Art der Präsentation eine besondere Anziehungskraft für diejenigen hat, die auf die Verwirklichung von *Nibbāna* aus sind.

Ich möchte nach diesen wenigen einleitenden Bemerkungen eine gebührende Danksagung an alle richten, die mit ihrer Hilfe und Ermutigung die Herausgabe dieser Übersetzung unterstützt haben:

Dem Ehrwürdigen Anālayo für die Übertragung der Tonband-Aufzeichnugen und die große Sorgfalt und Geduld, mit der er die Verweise zu den P.T.S. Ausgaben erstellt hat.

Herrn U. Mapa, dem derzeitigen Botschafter für Sri Lanka in Myanmar, für seine guten Dienste, die erforderlichen Schritte zu unternehmen, um in seiner früheren Funktion als öffentlicher Vertreter von Sri Lanka den Dhamma Publications Trust zu etablieren.

Herrn G.T. Bandara, Direktor des Royal Institute, 191, Havelock Road, Colombo 5, für die Übernahme der Leitung dieser Dhammadana-Bewegung durch seine anfängliche Spende und seinen hingebungsvollen Dienst als „Begründer“ des Trust.

Frau Yukie Sirimane, die diese Übersetzung und unsere anderen Veröffentlichungen der Welt mit Hilfe des Internets auf der besonderen Website www.beyondthenet.net zur Verfügung gestellt hat.

Und zu guter Letzt – Herrn Hideo Chihashi, Direktor des Green Hill Meditation Institute, Tokyo, Japan, und der Gruppe seiner Verwandten, Freunde und Schüler für ihre freigiebige Förderung der Veröffentlichung des ersten Bandes von „Nibbāna – The mind stilled".

„Nibbānam paramam sukham."
„*Nibbāna* ist das höchste Glück."

– Bhikkhu K. Ñāṇananda

Pothgulgala Aranyaya
„Pahankanuwa"
Kandegedara
Devalegama
Sri Lanka
August 2002 (B.E. 2546)

1. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[1]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors[2] und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Vor kurzem hatten wir Gelegenheit, eine Reihe von Vorträgen über *Nibbāna* zu hören. Dabei gab es unterschiedliche Meinungen, wie einige dieser tiefen *Suttas* (Lehrreden) über *Nibbāna* interpretiert werden sollten. Aus diesem Grund hat der Ehrwürdige Große Präzeptor mir zur Unterstützung dieser Gruppe vorgeschlagen, eine Reihe von Vorträgen über *Nibbāna* zu halten und dabei auf die strittigen Punkte einzugehen.

Zuerst habe ich aus vielen Gründen gezögert, diese Einladung zu einer solch gewichtigen Aufgabe anzunehmen. Aber dann, nachdem der Ehrwürdige Präzeptor mich wiederholt ermutigt hatte, habe ich mir Gedanken gemacht, wie ich dieses Vorhaben am besten umsetzen könnte. So erschien es mir als das Beste, diese Vorträge direkt auf die vor uns liegende Aufgabe hier im *Nissarana Vanaya* Kloster zu beziehen, nämlich die meditative Aufmerksamkeit, anstatt diese tiefen, strittigen Lehrreden aus einer akademischen Isolierung heraus zu behandeln. Deswegen habe ich das einleitende Zitat als Thema für die ganze Reihe der Vorträge ausgewählt, in der Hoffnung, dass

---

1 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

2 AÜ spiritueller Lehrer, Klostervorsteher, Abt

dies helfen wird, die richtige Atmosphäre von meditativer Aufmerksamkeit zu schaffen:

> *Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*
>
> „Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Dies ist eigentlich selbst ein Meditationsthema, ein *kammaṭṭhāna*. Es ist die Reflexion über den Frieden von *Nibbāna*, *upasamānussati.* Wenn wir also von beiden, dem Leitgedanken und dem Thema dieser Vorträge, erfolgreich Gebrauch machen können, werden wir in der Lage sein, die sechs Qualitäten des *Dhamma* (Lehre des Buddha) zu verstehen. Es heißt, dass der *Dhamma svākkhāta*, d.h. wohl verkündet ist, *sandiṭṭhika*, hier und jetzt sichtbar, *akālika*, zeitlos, *ehipassika*, dazu einladend, sich zu nähern und selbst zu sehen, *opanayika*, vorwärtsführend*, paccattaṃ veditabbo viññūhi*, für den Weisen auf sich selbst gestützt verstehbar.[3]

Diese Vortragsreihe hätte ihren Zweck erfüllt, wenn sie die wahre Bedeutung dieser sechs Qualitäten der Lehre eindeutig klarmachen würde.

Nun ganz am Anfang möchte ich zur Vorbereitung des Hintergrundes ein paar Dinge sagen. Und ich hoffe sehr, dass diese Versammlung bei der Erklärung bestimmter Dinge, die ich darzustellen gezwungen bin, mit mir Geduld haben wird. Über den Hintergrund muss einiges gesagt werden, nämlich warum es so viele Probleme in Bezug auf die Auslegung einiger tiefer Texte über *Nibbāna* gibt.

Es gibt einen populären Glauben, dass die Kommentare letztendlich auf das Wort des Buddha, das hier und dort verstreut ist, zurückführbar sind, auch *pakiṇṇakadesanā* genannt. Aber die wahre Sach-

---

3 D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16

lage scheint eher anders zu sein. Sehr häufig sind die Kommentare unfähig, etwas Eindeutiges bezüglich der Bedeutung tiefgehender Lehrreden zu sagen. Deshalb geben sie oft einfach mehrere von den möglichen Interpretationen wieder, und der Leser findet sich selbst ratlos vor die Wahl gestellt, die richtige davon auszuwählen. Manchmal erfassen die Kommentare nur Nebenbedeutungen und verfehlen die richtige Interpretation. Warum die Kommentare gerade bei tiefen Lehrtexten schweigen, ist auch für zeitgenössische Wissenschaftler ein Problem. Es gab einige historische Gründe, die zu diesem Stand der Dinge bei den Kommentaren geführt haben.

Im *Āṇisutta* des *Nidānavagga* im *Saṃyutta Nikāya* macht der Buddha gewisse prophetische Äußerungen hinsichtlich der Gefahren, die dem unverfälschten Fortbestand der Lehrbotschaft des Buddha (*Sāsana*) in Zukunft zustoßen wird. Es wird gesagt, dass die Mönche in zukünftigen Zeiten das Interesse an tiefen *Suttas* verlieren würden und jenen, die sich mit den Themen der Transzendenz befassen, die von der Idee der Leerheit, *suññatā*, handeln, kein Gehör schenken würden. Sie würden es nicht einmal mehr für nötig erachten, diese zu lernen oder gar über die Bedeutung jener Reden nachzudenken:

> *Ye te suttantā tathāgatabhāsitā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatappaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūssisanti na sotaṃ odahissanti na aññā cittaṃ upaṭṭhāpessanti na te dhamme uggahetabbaṃ pariyāpuṇitabbaṃ maññissanti.*[4]

Es gibt auch einen anderen historischen Grund, der angeführt werden kann. Eine Idee hat sich in einem bestimmten Stadium der Geschichte des *Sāsana* tiefgehend verwurzelt, nämlich dass im *Sutta Piṭaka* einfach nur die konventionelle Lehre enthalten sei und dass deswegen gar nichts so Tiefes in diesen Texten sei. Diese Auffassung hat auch ihren Anteil am heutigen mangelnden Interesse an eben diesen Unterweisungen. Gemäß dem *Manorathapūraṇī*, dem Kommentar zum *Aṅguttara* (Angereihte Sammlung), hatte es bereits in einem frühen Stadium in der Geschichte des *Sāsana* von Sri Lanka

[4] S II 267 Āṇisutta – S 20:7

eine Debatte zwischen denjenigen gegeben, die die Mönchsregeln hochhielten, und denjenigen, die für Verwirklichung[5] eintraten. Und es heißt, dass die Regelbefürworter gewonnen hätten. Schließlich bestand das Ergebnis darin, dass man es für den Fortbestand der Botschaft des Buddha als ausreichend ansah, die Regeln zu bewahren und nicht so sehr die Verwirklichung.

Selbstverständlich sind die Bemühungen der rezitierenden Mönche zur Bewahrung althergebrachter Regeln und Riten des Ordens mitten in Dürren und Hungersnöten und in anderen katastrophalen Situationen lobenswert. Bedauerlich war dabei aber, dass der Korb der Buddha-Worte im Verborgenen von Hand zu Hand weitergereicht wurde, und zwar so strikt, dass dabei das Risiko bestand, einige wertvolle Inhalte bei diesem Vorgang zu verlieren.

Auch hat es bestimmte semantische Entwicklungen zu der Zeit der Kommentare gegeben; dies wird für jeden offensichtlich, der den echten *Dhamma* sucht. Allem Anschein nach gab es zu der Zeit der Kommentare eine Tendenz, sich sogar über einige klare Wörter aus den Lehrreden sehr detailliert auszulassen, einfach als sei es ein notwendiger Bestandteil des Kommentierens. Und das führte zur Einbindung vieler komplizierter Ideen. Durch die mannigfachen Überzeichnungen in den Kommentaren sind die tiefergehenden Bedeutungen des *Dhamma* verdunkelt worden. Tatsächlich muss die Tiefe der Lehre durch Klarheit gesehen werden, genauso etwa, wie man nur auf den Grund eines Wassertanks sehen kann, wenn das Wasser klar ist.

> *Dve nāma kiṃ?*
> *Nāmañca rūpañca.*[6]
> „Was sind die zwei?“
> „Name und Form.“

Dies ist die zweite von den zehn Fragen, die der Buddha an den Ehrwürdigen *sāmanera* Sopāka (buddhistischer Novize) richtete, der die

---

5 Mp I 92
6 Khp 2

Heiligkeit im Alter von sieben Jahren erreicht hatte. Es ist, als wenn man einem Kind die Frage stellt: „Kannst du bis zehn zählen?“ Alle zehn Fragen waren tief, die zehnte Frage betraf die Heiligkeit. Aber selbstverständlich gab der Ehrwürdige Sopāka jedes Mal die richtige Antwort. Es ist die zweite Frage und ihre Antwort, mit der wir uns hier beschäftigen wollen: *nāmañca rūpañca*. Tatsächlich ist dies eine grundlegende Unterweisung in der Entwicklung der Einsicht.

Es ist offensichtlich, dass *nāma* „Name“ bedeutet. Auch wenn in den Lehrreden *nāma* für sich allein steht, bedeutet es Name. Wenn wir jedoch zu den Kommentaren kommen, begegnet uns ein gewisses Zögern, diese offensichtliche Bedeutung anzuerkennen. Sogar im vorliegenden Kontext erklärt der Kommentar, *Paramatthajotikā*, das Wort Name so, als würde es „Beugung“ bedeuten. Er sagt, dass alle immateriellen Zustände *nāma* genannt werden, weil sie sich zu ihren jeweiligen Objekten hinneigen und auch weil Neigung zur Natur des Geistes gehöre: *Ārammaṇābhimukhaṃ namanato, cittassa ca natihetuto sabbampi arūpaṃ 'nāman'ti vuccati*.[7]

Und dies ist die gängige Definition von *nāma* in *Abhidhamma*-Kompendien und -Kommentaren. Um das Wort *nāma* zu erklären, wird die Vorstellung einer Beugung zu einem Objekt hin eingeführt. Es mag sein, dass sie es für zu einfach hielten, *nāma* bezogen auf Name zu erklären, insbesondere weil es ein Begriff ist, der mit tiefer Einsicht zu tun hat. Was jedoch die Unterweisungen in den Lehrreden angeht, so hat *nāma* immer noch eine große Tiefe, auch wenn es im Sinn von „Name“ verstanden wird.

Nāmaṃ sabbaṃ anvabhavi,
nāmā bhiyyo na vijjati
nāmassa ekadhammassa,
sabbeva vasamanvagū.[8]

„Der Name hat alles erobert,
Es gibt nichts, das größer als der Name ist,

---

7 Pj I 78

8 S I 39 Nāmasutta – S 1:61

Alles unterliegt der Herrschaft
Dieses einen Dinges, genannt Name."

Es gibt eine weitere Strophe des gleichen Typs, aber leider wird seine ursprüngliche Bedeutung häufig von den heutigen Kommentatoren übersehen:

Akkheyyasaññino sattā,
akkheyyasmiṃ patiṭṭhitā,
akkheyyaṃ apariññāya,
yogam āyanti maccuno.[9]

„Die Wesen sind sich dessen bewusst, was benannt werden kann,
Sie stützen sich auf das Benennbare;
Indem sie die benennbaren Dinge nicht verstehen,
Geraten sie unter das Joch des Todes."

All dies zeigt, dass das Wort *nāma* eine tiefe Bedeutung hat, auch wenn es im Sinn von „Name" wörtlich genommen wird.

Aber nun wollen wir überprüfen, ob etwas falsch daran ist, wenn wir den Begriff *nāma* im Zusammenhang mit dem Begriff *nāma-rūpa* mit „Name" wiedergeben. Zuerst wollen wir uns der Definition von *nāma-rūpa* zuwenden, die der Ehrwürdige Sāriputta im *Sammā-diṭṭhisutta* des *Majjhima Nikāya* (Mittlere Sammlung) gegeben hat:

Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro – idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahā-bhūtānaṃ upādāyarūpaṃ – idaṃ vuccatāvuso, rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ idañca rūpaṃ – idam vuccatāvuso nāma-rūpaṃ.[10]

„Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt, Aufmerksamkeit – dies, Freund, wird ‚Name' genannt. Die vier großen Hauptelemente und Form, die auf die vier großen Hauptelemente zurückgeht – dies, Freund, wird ‚Form' genannt. Damit ist

9 S I 11 Samiddhisutta – S 1:20
10 M I 53 Sammādiṭṭhisutta – M 9

> dies ‚Name' und dies ‚Form' – dies, Freund, wird ‚Name-und-Form' genannt."

Gut, dies scheint für eine Definition klar genug zu sein, aber wir wollen sehen, ob es irgendeine Berechtigung dafür gibt, Fühlen, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit als „Name" aufzufassen. Nehmen wir einmal an, da ist ein kleines Kind, ein Kleinkind, das noch nicht sprechen oder Sprache verstehen kann. Jemand gibt ihm einen Gummiball und das Kind hat diesen zum ersten Mal gesehen. Wenn man dem Kind erzählt, dass es ein Gummiball ist, dürfte es das nicht verstehen. Wie lernt es jenes Objekt kennen? Es riecht an ihm, fühlt ihn, versucht, den Ball zu essen, und schließlich rollt es ihn auf dem Boden hin und her. Schlussendlich versteht es, dass es ein Spielzeug ist. Jetzt hat das Kind den Gummiball erkannt, nicht durch die Bezeichnung, die die Welt ihm gegeben hat, sondern durch die Faktoren, die unter „Name" in *nāma-rūpa* enthalten sind, nämlich Fühlen, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit.

Dies zeigt, dass uns die Definition von *nāma* in *nāma-rūpa* zu jener grundlegendsten Vorstellung von „Name" zurückführt, zu etwas wie seinem Prototyp. Die Welt gibt einem Objekt einen Namen für den Zweck der einfachen Kommunikation. Wenn er die Zustimmung durch andere erhält, wird er zu einer Konvention.

Die gerade zitierte Strophe erläuternd bringt der Kommentator auch eine kluge Idee mit hinein. Zur Illustration der weitreichenden Kraft von „Name" weist er darauf hin, dass, wenn irgendein Baum keinen durch die Welt festgelegten Namen trüge, man ihn als den „namenlosen Baum"[11] kennen würde. Nun, was das Kind anbelangt, ist ihm nicht einmal diese Anwendung möglich. So lernt es ein Objekt durch die zuvor beschriebene Methode kennen. Und die dabei beteiligten Faktoren sind die elementarsten Bestandteile von „Name".

Es ist diese elementare Name-und-Form-Welt, die auch ein Meditierender verstehen muss, egal wie gut er in der konventionellen Welt bewandert sein mag. Aber wenn ein Meditierender diese Name-und-

---

11 Spk I 95 Kommentar zu S I 39

Form-Welt verstehen will, muss er, zumindest aus einem gewissen Blickwinkel, auf den Stand eines Kindes zurückkehren. Selbstverständlich sollte in diesem Fall der Gleichmut von Wissen und nicht von Unwissenheit begleitet sein. Und deswegen macht ein Meditierender Gebrauch von Achtsamkeit und klarer Bewusstheit, *satisampajañña*, bei seinem Versuch, Name-und-Form zu verstehen.

Sogar obwohl er Objekte an ihren konventionellen Namen erkennen kann, muss der Meditierende, um Name-und-Form zu begreifen, von den Faktoren Gebrauch machen, die unter „Name" zusammenwirken: Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit. All diese haben einen jeweils spezifischen Wert für jedes Individuum. Und deswegen muss der *Dhamma* von jedem allein verstanden werden – *paccattaṃ veditabbo*. Diese Lehre, *Dhamma*, muss von einem selbst verwirklicht werden. Man muss seine eigene Welt von Name-und-Form selbst verstehen. Niemand kann einem dies abnehmen. Auch kann sie nicht mit technischen Begriffen definiert oder gekennzeichnet werden.

Nun ist es so, dass in dieser Welt von Name-und-Form das Leiden gefunden wird. Gemäß dem Buddha ist das Leiden nicht dort draußen in der konventionellen Welt der weltlichen Philosophen. Es findet sich in genau dieser Name-und-Form-Welt. Deshalb besteht das höchste Ziel eines Meditierenden darin, das Verlangen innerhalb von Name-und-Form abzuschneiden. So wie es da heißt: *acchecchi taṇhaṃ idha nāmarūpe*.[12]

Nun, um diesen Punkt mit einem Gleichnis zu erhellen: Der Buddha wird als der unvergleichliche Chirurg bezeichnet, *sallakatto anuttaro.*[13] Manchmal wird er auch *taṇhāsallassa hantāraṃ* genannt, „einer, der den Pfeil des Verlangens entfernt".[14] So ist der Buddha der unvergleichliche Chirurg, der die vergiftete Pfeilspitze des Verlangens herauszieht.

---

12 S I 12 Samiddhisutta – S 1:20
13 Sn 560 Selasutta – Sn III:7, 560
14 S I 192 Pavāraṇāsutta – S 8:7

Wir können daher der Lehre gemäß sagen, dass *nāma-rūpa* oder Name-und-Form wie die Wunde ist, in der ein Pfeil steckt. Wenn jemand von einem Giftpfeil verletzt wurde, so muss der Verband nicht auf dem Schützen oder auf der Bogensehne angebracht werden, sondern auf der Wunde selbst. Zuallererst jedoch muss die Wunde genau begutachtet und gründlich gesäubert werden. In gleicher Weise ist das Verständnis von Name-und-Form der einleitende Schritt vor der Behandlung der Verletzung, die durch den Giftpfeil des Verlangens verursacht wird.

Aus diesem Grunde hat ein Meditierender seine besondere Aufmerksamkeit auf die grundlegenden Bestandteile von „Name" – Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit – zu richten, so geschickt und bewandert er auch im Umgang mit Wörtern im alltäglichen Gebrauch sein mag. Es kann sogar wie ein Prozess des Verlernens bis hinab zu kindlicher Einfachheit erscheinen. Aber selbstverständlich beruht der hierin einbegriffene Gleichmut nicht auf Unwissenheit, sondern auf Wissen.

In einer ähnlichen Lage befinden wir uns im Hinblick auf die Bedeutung von *rūpa* in *nāma-rūpa*. Auch hier handelt es sich um etwas sehr Tiefes, aber viele glauben, dass *nāma-rūpa* einfach nur „Geist und Materie" bedeutet. Wie Materialisten denken sie, dass es einen Gegensatz zwischen Geist und Materie gibt. Aber nach dem *Dhamma* gibt es keine derartig strikte Trennung. Es ist ein Paar, das miteinander verbunden ist, und zusammengenommen bildet es ein wichtiges Glied in der Kette des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*.

Rūpa existiert in Beziehung zu „Name" und das heißt, dass Form mithilfe von „Name" erkannt wird. Wie wir oben gesehen haben, hat jenes Kind eine direkte Kenntnis des Gummiballs mithilfe von Kontakt, Gefühl, Wahrnehmung, Absicht und Aufmerksamkeit gewonnen. Nun werden in der Definition von „Form" als *cattāri ca mahābhūtāni*, *catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ* die vier großen Hauptelemente genannt, weil sich aus ihnen die grundlegendste Vorstellung von Form zusammensetzt. Genauso wie Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit für die grundlegendste Vorstellung von dem stehen, was konventionell unter dem Begriff

„Name“ zusammengefasst wird, so formen auch die vier großen Hauptelemente die Basis für die hauptsächliche Vorstellung von „Form“, wie die Welt sie versteht.

Es ist keine leichte Angelegenheit, diese Hauptelemente zu erkennen. Sie entwischen wie Geister. Aber aus ihrem Zusammenspiel erhalten wir die Wahrnehmung von Form, *rūpasaññā*. Eigentlich ist das, was in diesem Kontext *rūpa* genannt wird, *rūpasaññā,* Wahrnehmung von Form. In Bezug auf das Verhalten der vier großen Hauptelemente baut die Welt ihr Konzept von Form auf. Ihre Wahrnehmung, Wiedererkennung und Bezeichnung von Form geschieht mit Begriffen über jenes Verhalten. Und jenes Verhalten kann mithilfe der in „Name“ vertretenen Komponenten erkannt werden.

Das Erd-Element wird durch die Qualitäten von Härte und Nachgiebigkeit erkannt, das Wasser-Element durch die Qualitäten des Zusammenhalts und der Auflösung, das Feuer-Element durch Wärme und Kälte und das Wind-Element durch Bewegung und Ausdehnung. Auf diese Weise wird man mit der Natur der vier großen Hauptelemente vertraut. Und die Wahrnehmung von Form, *rūpasaññā*, die man im Hinterkopf hat, ist das Gesamtergebnis dieser Vertrautheit. Dies also ist *nāma-rūpa*. Dieses ist die eigene Welt. Die Beziehung zwischen *rūpa* und *rūpasaññā* wird in den folgenden Strophen klar:

Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.

Dies sind Strophen aus dem *Jaṭāsutta* des *Saṃyutta Nikāya*[15]. In jenem *Sutta* fordert eine Gottheit den Buddha auf, ein Rätsel zu lösen:

Anto jaṭā bahi jaṭā,
jaṭāya jaṭitā pajā,
taṃ taṃ Gotama pucchāmi,
ko imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.

15 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23

„Wirrwarr innen und Wirrwarr außen,
Die Welt ist verwickelt in ein Wirrwarr.
Darüber befrage ich dich, o Gotama,
Wer kann dieses Wirrwarr entwirren?“

Der Buddha beantwortet das Rätsel in drei Strophen, wobei die erste von diesen Strophen ziemlich gut bekannt ist, weil es die Eröffnungsstrophe des *Visuddhimagga* ist:

Sīle patiṭṭhāya naro sapañño,
cittaṃ paññañca bhāvayaṃ,
ātāpī nipako bhikkhu,
so imaṃ vijaṭaye jataṃ.

Hier heißt es, dass ein weiser Mönch, der in Tugendhaftigkeit gefestigt ist, der Sammlung und Weisheit entwickelt, der eifrig und besonnen ist, dieses Wirrwarr entwirren kann. Nun zur zweiten Strophe:

Yesaṃ rāgo ca doso ca,
avijjā ca virājitā,
khīṇāsavā arahanto,
tesaṃ vijaṭitā jaṭā.

„In wem Gier, Hass
Und Unwissenheit geschwunden sind,
Jene von den Einflüssen befreiten Heiligen,
In ihnen ist das Wirrwarr entwirrt.“

Es ist die dritte Strophe, die für unser Thema wichtig ist:

Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.

„Wo Name und Form sowie
Widerstand und Wahrnehmung von Form,
Vollständig abgetrennt sind,
Dort ist es, wo das Wirrwarr abgeschnitten wird.“

Hier wird auf *Nibbāna* verwiesen. Es ist dort, wo das Wirrwarr entwirrt ist.

Die Verbindung von Name-und-Form mit *paṭigha* und *rūpasaññā* in diesem Kontext ist bedeutsam. Hier meint *paṭigha* „Widerstand", nicht „Abneigung". Es ist der Widerstand, der als eine Reaktion auf die Trägheit der Materie hervorgerufen wird. Wenn man beispielsweise im Vorbeigehen gegen etwas stößt, dreht man sich um, um es zu erkennen. Sinnesreaktion ist etwas in der Art.

Der Buddha hat gesagt, dass der Weltling[16] (*puthujjana*) blind ist, zumindest bis das *Dhamma*-Auge in ihm entsteht. So erkennt der blinde Weltling ein Objekt gerade durch den Widerstand, den er erfährt, indem er gegen jenes Objekt stößt.

Paṭigha und *rūpasaññā* bilden ein Paar. *Paṭigha* ist jene Erfahrung des Widerstands, der beim Stoßen gegen ein Objekt auftritt, und *rūpasaññā*, als Wahrnehmung der Form, ist das daraus resultierende Erkennen jenes Objekts. Die Wahrnehmung geschieht in Form von Begriffen wie Härte, Weichheit, Hitze oder Kälte. Aus solchen für die blinden Weltlinge normalen Wahrnehmungen entsteht die konventionelle Realität, die Grundlage dessen, was die Welt ausmacht.

Wissen und Verständnis sind sehr oft mit Wörtern und Konzepten verbunden, so sehr, dass man davon ausgeht, eine Sache bereits zu kennen, wenn man nur ihre Bezeichnung kennt. Aufgrund dieser Fehleinschätzung ist die Welt in einem Wirrwarr. Namen und Konzepte, insbesondere die Hauptwörter, lassen die Unwissenheit in der Welt immer weiter fortbestehen. Daher ist Einsicht der einzige Weg der Befreiung. Und deswegen begibt sich ein Meditierender praktisch wieder auf die Stufe eines Kindes herunter, um Name-und-Form zu verstehen. Vielleicht muss er sogar so tun, als sei er ein Patient, indem er seine Bewegungen verlangsamt, um Achtsamkeit und klare Bewusstheit zu entwickeln.

---

16 AÜ „Weltling" ist eine Person, die noch keine der 4 Nachfolger-Stufen verwirklicht hat (Stromeintritt, Einmalwiederkehr, Nichtwiederkehr, Heiligkeit).

Somit sehen wir, dass in *nāma-rūpa* wirklich etwas sehr Tiefes steckt, selbst wenn wir es mit Name-und-Form übersetzen. Es gibt eine innewohnende Verbindung mit „Name", wie die konventionelle Bezeichnung lautet, aber leider wird dieser Zusammenhang in den Kommentaren ignoriert, wenn die Idee von „Beugung" hereingebracht wird, um das Wort „Name" zu erklären. So brauchen wir nicht zu zögern, *nāma-rūpa* mit „Name-und-Form" zu übersetzen. So einfach es auch erscheinen mag, geht es doch tiefer als die weltlichen Konzepte von Name und Form.

Nun, wenn wir alles zusammenfassen wollen, was wir in diesem Zusammenhang gesagt haben, so können wir feststellen: „Name" in „Name-und-Form" ist ein **formaler** Name. Es ist ein scheinbarer Name. „Form" in „Name-und-Form" ist eine **nominelle** Form. Es ist nur dem Namen nach eine Form.

Ein ähnlicher Kommentar ist zur Bedeutung des Wortes *Nibbāna* zu machen. Auch hier kann man einige ungewöhnliche semantische Entwicklungen in dem Zeitabschnitt der Kommentare beobachten. Es ist heutzutage sehr üblich, die Etymologie des Wortes *Nibbāna* mithilfe einer Redensart wie dieser zu erklären: *Vānasaṅkhātāya taṇhāya nikkhantattā*.[17] Und das soll heißen, dass *Nibbāna* so bezeichnet wird, weil es ein Ausweg vom Verlangen sei, was wiederum eine Form des Webens sei.

Anzunehmen, dass das Element *vāna* in dem Wort eine Form des Webens bedeute, entspricht der Behauptung, dass *nāma* in *nāma-rūpa* irgendeine Art der Beugung wäre. Es wird gesagt, dass Verlangen eine Art Weben sei, in dem Sinne, dass es eine Form der Existenz mit einer anderen verbinde und die Vorsilbe *ni* bedeute in diesem Kontext das Entkommen aus jenem Weben.

Aber nirgendwo in den *Suttas* erhalten wir eine Bestätigung für diese Art der Etymologie und Interpretation. Andererseits ist es offensichtlich, dass die Lehrreden das Wort *Nibbāna* im Sinn von „Auslöschen"

---

17 Abhidh-s VI ṅ 30

oder „Verlöschen“ gebrauchen. Tatsächlich ist dies die Bedeutung, die den wahren Gehalt der Lehre zum Ausdruck bringt.

Zum Beispiel heißt es im *Ratanasutta*, das ja so oft als ein *paritta* (Schutzmantra) rezitiert wird, dass die Heiligen (*Ārahants*) ausgehen wie eine Lampe: *Nibbanti dhīrā yathāyaṃ padīpo.*[18] „Jene Weisen verlöschen ebenso wie diese Lampe.“

Der Vergleich mit einer Lampe, die verlischt, findet sich auch im *Dhātuvibhaṅgasutta* des *Majjhima Nikāya*.[19] Manchmal ist es das Bild einer Fackel, die erlischt: *Pajjotass'eva nibbānaṃ, vimokkho cetaso ahu,* „Die Befreiung des Geistes war wie das Auslöschen einer Fackel.“[20]

Der Vergleich mit dem Verlöschen eines Feuers wird sehr oft als Illustration von *Nibbāna* verwendet. Und im *Aggivacchagottasutta* des *Majjhima Nikāya s*tellt es der Buddha als ein tragendes Gleichnis vor, dem er eine tiefere philosophische Dimension verleiht.[21] Nun, wenn ein Feuer brennt, dann tut es das mithilfe von Feuerholz. Wenn ein Feuer brennt und uns jemand fragen würde: „Was ist es, das brennt?“ – Was können wir darauf antworten? Ist es das Holz, das brennt oder ist es das Feuer, das brennt? In Wahrheit brennt das Holz aufgrund des Feuers und das Feuer brennt aufgrund des Holzes. So wie es aussieht, haben wir schon hier einen Fall der „Beziehung von diesem zu jenem“, *idappaccayatā*. Dies allein zeigt, dass im Feuergleichnis eine sehr tiefe Bedeutung liegt.

Nibbāna ist als ein Begriff für das höchste Ziel des *Dhamma* aufgrund seiner Anspielung auf das Verlöschen eines Feuers im gleichen Maß bedeutungsvoll. Im *Asaṅkhatasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* werden nicht weniger als dreiunddreißig Begriffe aufgeführt, um dieses höchste Ziel[22] zu kennzeichnen. Aber von allen diesen Beinamen ist *Nibbāna* der am meisten verwendete; wahrscheinlich wegen seiner

---

18 235 Ratanasutta – Sn II:1, 237

19 M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

20 D II 157 MahāParinibbānasutta – D 16

21 M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

22 S IV 368-373 – S 43:1-12

signifikanten Anspielung auf das Feuergleichnis. Das Feuergleichnis birgt die Antwort auf eine ganze Reihe von Fragen, die das höchste Ziel betreffen.

Wie so viele andere beschuldigte auch der Wanderasket *Vacchagotta* den Buddha, eine Lehre der Vernichtung zu lehren: *Sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*.[23] Sie warfen dem Buddha vor, dass er die Vernichtung, die Zerstörung und die Nicht-Existenz eines Lebewesens proklamiere, das existiert.

Was diesen Punkt angeht, führte der Buddha den Fragenden manchmal katechetisch zu einem begründeten Verständnis der wahren Bedeutungsinhalte des Feuergleichnisses.[24] So brennt beispielsweise ein bestimmtes Feuer abhängig von Gras und Zweigen als Brennstoff, es brennt also abhängig, nicht unabhängig. Es gibt kein Feuer in abstrakter Form. Und wenn das Feuer mit dem Verbrauch des Brennstoffs erlischt, geht es aus, weil die Voraussetzungen für seine Existenz nicht mehr vorhanden sind. Es wäre ein absurder logischer Fehler den Schluss zu ziehen, dass das erloschene Feuer „irgendwohin" gegangen sei.

Als Streiflicht hinsichtlich der Tiefe dieses Argumentes mag erwähnt werden, dass in solchen Kontexten das benutzte Pāli Wort *upādāna* zweierlei Bedeutung hat: sowohl „Brennstoff" als auch „Ergreifen". Und tatsächlich ist der Brennstoff etwas, den das Feuer beim Verbrennen „ergreift". *Upādānapaccayā bhavo*, „Existenz ist abhängig vom Ergreifen".[25] Dies sind zwei sehr wichtige Bindeglieder in der Lehre vom abhängigen Entstehen, *paṭicca samuppāda*.

Der Ewigkeitsgläubige, überwältigt von dem Verlangen nach Existenz, dachte, dass da irgendeine immerwährende Essenz als eine Gegebenheit in der Existenz vorhanden sei. Aber wie äußerte sich der Buddha

---

23 M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

24 AÜ Gemäß der Absprache mit Ven. Ñāṇananda (Okt. 2014) wurde der ganze Absatz im Zuge des Korrekturvorganges und der Optimierung der Übersetzung entfernt und ausgetauscht.

25 D II 57 MahāNidānasutta – D 15

in Bezug auf die Existenz? Er sagte, dass das, was für das Feuer gilt, in gleicher Weise für die Existenz gilt. Das soll heißen, dass jede Existenz vom Ergreifen abhängig ist. Solange es Ergreifen gibt, solange wird es Existenz geben. Wie wir oben gesehen haben, wird das Feuerholz *upādāna* genannt, weil es „Feuer fängt". Das Feuer ergreift das Holz und das Holz ergreift das Feuer. Und deswegen nennen wir es Feuerholz. Dies ist ein Fall eines „Verhältnisses von diesem zu jenem", *idappaccayatā*. Genauso verhält es sich mit dem, was man als „Existenz" bezeichnet. Sie ist keine absolute Realität.

Sogar in der Zeit der Veden gab es das Dilemma zwischen „Sein" und „Nicht-Sein". Sie fragten sich, ob Sein von Nicht-Sein hervorgebracht worden sei oder Nicht-Sein dem Sein entstamme. *Katham asataḥ sat jāyeta*, „Wie kann Sein aus Nicht-Sein hervorgehen?"[26] Angesichts dieses Dilemmas über die ersten Anfänge war man manchmal gezwungen, die Schlussfolgerung zu ziehen, dass es am Anfang weder Nicht-Sein noch Sein gegeben habe, *nāsadāsīt no sadāsīt tadānīm*.[27] Oder andernfalls ließen sie aufgrund der Verwirrung diese Frage ungelöst und erklärten, dass dies vielleicht nur der Schöpfer wissen könne.

All dies zeigt, wie viel Verwirrung diese beiden Wörter *sat* und *asat*, Sein und Nicht-Sein, den Philosophen bereitet hatten. Es war einzig und allein der Buddha, der nach einer vollständigen Neubewertung des ganzen Problems der Existenz eine perfekte Lösung präsentierte. Er zeigte auf, dass Existenz ein Feuer ist, das durch den Brennstoff des Ergreifens aufrechterhalten wird und zwar so sehr, dass mit der Beendigung von Ergreifen auch die Existenz endet.

Tatsächlich birgt das Feuergleichnis die Antwort auf das Tetralemma, das in den zehn unerklärten Punkten enthalten ist, die sehr oft in den *Suttas* Erwähnung finden. Es geht dabei um den Zustand des *Tathāgata*[28] nach dem Tode, ob er existiert, nicht existiert, beides oder keines von beidem. Der Fragende geht von der Voraussetzung

---

26 Chāndogya-Upaniṣad 6.2.1, 2

27 Ṛgveda X.129 Nāsadīya Sūkta

28 AÜ Beiwort für den Buddha (*Tathāgata* = Einer, der So-heit verwirklicht hat)

aus, dass das eine oder das andere von diesen vier zutreffen müsse und dass insofern eine bestätigende Antwort möglich sei.

Der Buddha löst dieses anmaßende Tetralemma durch das Einbringen des Feuergleichnisses auf. Er weist darauf hin, dass, wenn ein Feuer aus Mangel an Brennstoff ausgeht, es absurd ist, zu fragen, in welche Richtung das Feuer gegangen sei. Alles, was man darüber sagen kann, ist, dass das Feuer ausgegangen ist: *Nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati,* „Es ist als ‚ausgegangen' aufzufassen."[29]

Es ist nur eine Auffassung, eine Ausdrucksweise, ein weltlicher Gebrauch, der nicht zu wörtlich genommen werden sollte. Insofern verdeutlicht diese Illustration durch das Feuergleichnis dem Weltling die Absurdität seines anmaßenden Tetralemmas über den *Tathāgata*.

Im *Upasīvasutta* des *Pārāyaṇavagga* im *Sutta Nipāta* finden wir diese Zeilen:

> *Accī yathā vātavegena khitto,*
> *atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ,*
> „Gleich der Flamme, die ausgeweht durch die Kraft des Windes
> Ihr Ende erreicht und nicht mehr erfasst werden kann."[30]

Hier muss die Auffassung hinsichtlich der vier Thesen des Tetralemmas verstanden werden. Solche Auffassungen beruhen auf einem völligen Fehlverständnis des Phänomens Feuer.

Anscheinend wurden die tieferen Bedeutungsinhalte des Wortes *Nibbāna* im Zusammenhang mit dem abhängigen Entstehen, *paṭicca samuppāda*, von den Kommentatoren nicht vollständig in ihrem Wert erkannt. Daher gingen sie auf die Suche nach einer neuen Etymologie. Sie schreckten vor den in dem Wort „Verlöschen" steckenden Implikationen zurück. Wahrscheinlich um dem Vorwurf des Nihilismus zu entgehen, fühlten sie sich gezwungen, gewisse Schlüsselpassagen über *Nibbāna* neu zu interpretieren. Sie stellten sich *Nibbāna* dabei als etwas irgendwo eigenständig Existierendes vor. Sie sagten nicht, wo es sei, aber manchmal sagten sie sogar, dass es

---

29 M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

30 Sn 1074 Upasīvamāṇavapucchā – Sn V:6, 1074

überall sei. Mit übertriebenem grammatischen Nachdruck behaupteten sie, dass beim Erreichen dieses *Nibbāna* diese Gier und andere Befleckungen aufgegeben seien: *Nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇāti ekameva nibbānaṃ rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo ti vuccati*.[31]

Aber was finden wir in den freudigen Äußerungen der *Theras*[32] und der *Therīs*[33], die *Nibbāna* verwirklicht hatten? Aufgezeichnet in den *Thera-* und *Therīgāthā* sagen jene: *Sītibhūto'smi nibbuto,* „Ich bin abgekühlt, verloschen wie ich bin."[34] Die Wörter *sītibhūta* und *nibbuta* haben sogar auf den Zuhörer eine kühlende Wirkung gehabt, obwohl spätere Gelehrte sie als unangemessen empfunden haben.

Verlöschen ist etwas, das im Inneren eines Individuums stattfindet, und es geht mit einem einzigartigen Glück von innerer Stillung einher. So heißt es im *Ratanasutta*: *Laddhā mudhā nibbutiṃ bhuñjamānā,* „Sie erfahren das Glück der inneren Stillung kostenfrei".[35] Normalerweise erlangt man Stillung für einen Preis, hier aber haben wir eine Stillung, die kostenfrei geschieht.

Vom weltlichen Standpunkt aus kommt „Verlöschen" einer Vernichtung gleich. Es hat Konnotationen wie die eines Abgrundes, der sehr gefürchtet wird. Deswegen haben es sich die Kommentatoren als etwas „da draußen" vorgestellt, bei dessen Erreichen die Befleckungen aufgegeben werden: *Nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇāti*. Manchmal lief es auch auf die Äußerung hinaus, dass mit dem Sehen von *Nibbāna* das Verlangen zerstört würde.

Dabei scheint es einen Widerspruch in den kommentariellen Definitionen über *Nibbāna* zu geben. Einerseits haben wir die Definition von *Nibbāna* als dem Ende vom Verlangen, das als „Weben" bezeichnet wird. Und auf der anderen Seite heißt es wieder, dass durch das Sehen des *Nibbāna* jenes Verlangen zerstört wird. *Nibbāna* in eine Entfernung zu projizieren und zu hoffen, dass jenes Verlangen durch

---

31 Vibh-a 53

32 AÜ Mönche, die mindestens 10 Jahre im Orden sind

33 AÜ Nonnen, die mindestens 10 Jahre im Orden sind

34 Th 298 Rahula Thera

35 Sn 228 Ratanasutta – Sn II:1, 228

bloßes Sehen zerstört wird, gleicht etwa dem Versuch, an einen Palast, den man noch nicht sehen kann, ein Treppenhaus bauen zu wollen. Tatsächlich ist dies ein Gleichnis, das der Buddha bei seiner Kritik am Ansatz der brahmanischen Priester verwendete.[36]

Im *Dhammacakkappavattanasutta* haben wir eine sehr klare Aussage der dritten Edlen Wahrheit. Nachdem er zuerst erklärt hat, dass die zweite edle Wahrheit das Verlangen ist, geht der Buddha weiter und definiert die dritte edle Wahrheit mit diesen Worten: *Tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo*.[37]

Das soll heißen, dass die dritte edle Wahrheit das vollständige Verblassen, Beenden, Aufgeben und Loslassen genau jenes Verlangens ist. Es ist die Befreiung von und das Nicht-Anhaften an eben jenem Verlangen. Mit anderen Worten: Es ist die Zerstörung dieser gesamten Leidensmasse, die direkt vor uns liegt.

In den *Suttas* wird der Begriff *taṇhakkhayo*, die Zerstörung des Verlangens, oft als ein Ausdruck für *Nibbāna*[38] benutzt. Aber der Kommentator sagt, dass jene Zerstörung allein nicht *Nibbāna* sei: *Khayamattaṃ na Nibbānaṃ.*[39] Dabei wird die Zerstörung des Verlangens selbst in der folgenden Strophe des *Udāna* als das höchste Glück beschrieben:

Yañca kāmasukhaṃ loke,
yaṃ c'idaṃ diviyaṃ sukhaṃ,
taṇhakkhaya sukhass'ete,
kalaṃ n'agghanti soḷasiṃ.[40]

„Was auch immer es an Glück durch Sinnesvergnügen in
dieser Welt gibt,
Was auch immer an himmlischem Glück,

---

36 Beispiel in D I 194 Poṭṭhapādasutta – D 9
37 Beispiel in S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11
38 Beispiel in It 88 Aggappasādasutta – It V:90
39 Abhidh-av 138
40 Ud II Rājasutta – Ud II:2

All das ist nicht ein Sechzehntel so viel wert
Wie das Glück durch die Zerstörung des Verlangens."

Viele der Verse, die im *Udāna* gefunden werden, sind äußerst tief und dies ist verständlich, da *udāna* eine „freudige Äußerung" bedeutet. Gewöhnlich kommt eine freudige Äußerung aus den Tiefen des eigenen Herzens, wie ein Seufzer der Erleichterung. In der Tat zeigt sich, dass die abschließende Strophe in ihren Implikationen meist viel tiefer reicht als die zugehörige Erzählung selbst. Zum Beispiel finden wir im *Udapānasutta* den folgenden freudevollen Ausspruch, der vom Buddha selbst stammt:

Kiṃ kayirā udapānena,
āpā ce sabbadā siyuṃ,
taṇhāya mūlato chetvā,
kissa pariyesanaṃ care.[41]

„Was ist der Nutzen eines Brunnens,
Wenn es immerzu Wasser gibt,
Ist des Verlangens Wurzel durchtrennt,
Wonach suchend sollte man weitergehen?"

Dies zeigt, dass die Zerstörung des Verlangens keine bloße Zerstörung ist.

Verlangen ist eine Form von Durst und deswegen wird *Nibbāna* manchmal *pipāsavinayo*, das „Verbannen des Durstes", genannt.[42] Zu denken, dass die Zerstörung des Verlangens nicht genügt, gleicht dem Versuch, jemandem Wasser zu geben, der seinen Durst schon gestillt hat. Die Zerstörung des Verlangens ist als das höchste Glück bezeichnet worden. Jemand, der seinen Durst für immer gelöscht hat, ist sich jener glücklichen Erfahrung bewusst. Wenn er die Welt sieht, wie sie auf der Suche nach Wasser hierhin und dorthin läuft, schaut er nach innen und sieht die Heilquelle seines Glücks.

Den meisten unserer Gelehrten erschien jedoch der Begriff *taṇhakkhaya* völlig negativ und deswegen haben sie gezögert, seinen Wert

41 Ud 79 Udapānasutta – Ud VII:9
42 A II 34 Aggappasādasutta – A IV:34

anzuerkennen. In solch konventionellen Verwendungen wie *Nibbānaṃ āgamma* fanden sie eine grammatische Rechtfertigung dafür, jenen Begriff von *Nibbāna* zu trennen.

Gemäß dem Buddha ist die Beendigung der Existenz *Nibbāna* und das bedeutet, dass *Nibbāna* die Verwirklichung der Beendigung von Existenz ist. Von der Existenz heißt es, dass sie ein elffaches Feuer sei. Somit ist die ganze Existenz ein wütendes Feuer. Gier, Hass, Verblendung – alle diese sind Feuer. Daher kann *Nibbāna* am besten mit dem Wort „Erlöschen" wiedergegeben werden. Wenn diese Feuer einmal ausgelöscht sind, was sollte noch weiter nötig sein?

Aber leider war der Ehrwürdige *Buddhaghosa* nicht darauf vorbereitet, diesen Gesichtspunkt zu würdigen. In seinem *Visuddhimagga* sowie in den Kommentaren *Sāratthappakāsinī* und *Sammohavinodanī* gibt er eine lange Diskussion über *Nibbāna* in der Form eines Streitgesprächs mit einem imaginären Häretiker wieder.[43] Einige seiner Argumente stimmen mit dem *Dhamma* weder im Wortlaut noch sinngemäß überein.

Zuerst lässt er den Häretiker die Idee vorbringen, dass die Zerstörung von Gier, Hass und Verblendung *Nibbāna* sei. Tatsächlich zitiert der Häretiker einfach das Buddha-Wort, weil im *Nibbānasutta* des *Asaṅkhatasaṃyutta* die Zerstörung der Gier, des Hasses und der Verblendung *Nibbāna* genannt wird: *Rāgakkhayo, dosakkhayo, mohakkhayo – idaṃ vuccati Nibbānaṃ.*[44]

Die Wörter *rāgakkhaya*, *dosakkhaya* und *mohakkhaya* bilden zusammengenommen ein Synonym für *Nibbāna*, aber der Kommentator fasst sie als drei Synonyme auf. Dann argumentiert er mit dem imaginären Häretiker, dass, wenn *Nibbāna* das Auslöschen der Gier sei, dies etwas Normales sei, sogar für Tiere, da auch sie ihre Feuer der Gier durch den Genuss der entsprechenden Sinnesobjekte löschen

---

43 Vism 508; Spk III 88; Vibh-a 51

44 S IV 371 Nibbānasutta – S 38:1

würden.[45] Dieses Argument ignoriert den tieferen Sinn des Wortes Erlöschen, wie er in der Lehre gefunden wird.

Im *Māgaṇḍiyasutta* des *Majjhima Nikāya* gibt der Buddha ein Gleichnis von einem Mann mit einer Hautkrankheit, der neben einer Grube glühender Kohlen sitzt, um damit die Lage der von Lust getriebenen Wesen in der Welt zu beschreiben.[46] Dieser Mann versucht einfach, seine Schmerzen mit der Hitze des Feuers zu lindern. Es ist ein Versuch, sich aufzuwärmen, nicht sich abzukühlen. Ähnlich machen es die von Lust getriebenen Wesen in der Welt: Sie heizen sich angesichts des Feuers der Gier auf. Es kann in keiner Weise mit dem Verlöschen und dem Abkühlen der Heiligen verglichen werden.

Wie es die Aussage *nibbutiṃ bhuñjamānā* beinhaltet, ist jenes Verlöschen eine glückliche Erfahrung für die Heiligen. Es hinterlässt eine dauerhafte Wirkung auf den Heiligen, derart dass er bei eingehender Betrachtung sieht, dass seine Einflüsse (*āsavā*) erloschen sind, genauso wie ein Mann, dem Hand und Fuß amputiert wurden, mittels Reflexion weiß, dass seine Glieder nicht mehr da sind.[47] Es scheint, dass die tieferen Implikationen des Wortes *Nibbāna* durch eine Reihe von eher irreführenden Argumenten verdunkelt worden sind.

Eigentlich bin ich aus drei Gründen angetreten, diese Vorträge zu halten. Erstens, weil der Ehrwürdige Abt mich dazu eingeladen hat. Zweitens in der Hoffnung, dass es für meine Gefährten in der Lehre von Vorteil sein wird. Und drittens, weil ich selbst über die Unzulänglichkeit der bestehenden Interpretationen besorgt war.

Was wir bisher gesagt haben, betrifft nur das Wort *Nibbāna* als solches. Eine ganze Anzahl von *Suttas* über *Nibbāna* wird für diese Diskussion noch aufgenommen werden. Dies ist nur eine Präambel, die zeigt, dass das Wort *Nibbāna* im Sinn von „Verlöschen" eine tiefere Dimension hat, die von einiger Relevanz für das Gesetz des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*, ist.

---

45 Vibh-a 53

46 M I 507 Māgaṇḍiyasutta – M 75

47 M I 523 Saṇḍakasutta – M 76

Indem eine Etymologie auf der Basis des Wortes „*vāna*“ eingeführt wurde, ist ein Großteil der ursprünglichen Bedeutung von *Nibbāna* untergraben worden. Bei vielen Anlässen hat der Buddha erklärt, dass das Ende des Leidens *Nibbāna* ist oder dass die Zerstörung des Verlangens *Nibbāna* ist. Begriffe wie *dukkhanirodho* und *taṇhakkhayo* wurden als Synonyme benutzt. Wenn es Synonyme sind, dann gibt es auch keinen Grund, zwischen ihnen irgendeine Unterscheidung zu treffen, indem man auf einer umschreibenden Verwendung wie *āgamma* beharrt.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Problems ist noch das Verhältnis von *Nibbāna* zum heiligen Leben oder *brahmacariya*. Es wird gesagt, dass die Vollendung des heiligen Lebens in *Nibbāna* gipfelt.

Im *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* begegnen wir dem Ehrwürdigen Rādha, der dem Buddha eine Reihe von Fragen stellt, um eine Erklärung zu bekommen.[48] Zuerst fragt er:

Sammādassanaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ?
„Welchem Zweck dient rechte Erkenntnis?“

Und der Buddha antwortet:

Sammādassanaṃ kho, Rādha, nibbidatthaṃ,
„Rādha, rechte Erkenntnis dient dem Zweck von Abscheu und Verdruss.“

Das heißt Abscheu gegenüber dem Kreislauf der Wiedergeburten.

Die nächste Frage lautet:

„Welchem Zweck dient Abscheu?“

Und der Buddha antwortet:

„Abscheu dient dem Zweck von Leidenschaftslosigkeit.
Welchem Zweck dient Leidenschaftslosigkeit?
Leidenschaftslosigkeit dient dem Zweck von Loslösung.
Welchem Zweck dient Loslösung?
Loslösung dient dem Zweck von *Nibbāna*.“

Zuallerletzt stellt der Ehrwürdige Rādha diese Frage:

Nibbānaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ?

---

48 S III 189 Mārasutta – S 23:1

„Welchem Zweck dient *Nibbāna*?“

Und der Buddha gibt diese Antwort:

> *Accasarā, Rādha, pañhaṃ, nāsakkhi pañhassa pariyantaṃ gahetuṃ. Nibbānogadhañhi, Rādha, brahmacariyaṃ vussati, nibbānaparāyanaṃ nibbānapariyosānaṃ.*
>
> „Rādha, du hast den Gültigkeitsbereich deiner Fragen überschritten, du bist unfähig, die Grenze deiner Fragen zu erfassen. Denn, Rādha, das heilige Leben geht in *Nibbāna* auf, seine Vollendung ist *Nibbāna*, *Nibbāna* ist sein Gipfel.“

Dies zeigt, dass das heilige Leben in *Nibbāna* einmündet, ebenso wie Flüsse ins Meer einmünden. Anders gesagt, wo das heilige Leben vollständig gelebt wird, genau dort ist *Nibbāna*. Der Ehrwürdige Nanda hatte – bestärkt durch die Zusage des Buddha mit himmlischen Nymphen zusammenzukommen – das heilige Leben ernsthaft aufgenommen. Daher erreichte er die Heiligkeit, obwohl er sich beinahe selbst im Weg stand. Zuletzt hat er den Buddha aufgesucht und darum gebeten, ihn von der Last seines Versprechens zu entbinden. Dies zeigt, dass man, wenn die Übung im heiligen Leben vollendet ist, *Nibbāna* bereits erreicht hat. Nur wenn die Übung unvollständig geblieben ist, gelangt man in die Himmelswelten.

Hier handelt es sich also um ein Ergebnis, das sich selbstständig einstellt. So gibt es keine Rechtfertigung für eine umschreibende Verwendung wie „beim Erreichen *Nibbāna*s“. Es ist kein Blick zu einem entfernten Objekt notwendig. In welchem Moment auch immer der edle achtfache Pfad vollendet ist, erreicht man auf der Stelle *Nibbāna*.

Im Falle einer Prüfung muss man nach der Beantwortung des Fragebogens auf die Ergebnisse warten – um zu wissen, ob die Prüfung bestanden ist. Hier ist es anders. Sobald du die Fragen richtig beantwortet hast, hast du unmittelbar bestanden und befindest dich bereits im Besitz des Zertifikats. Dies ist die Bedeutung des Begriffs *aññā* in solchen Kontexten. *Aññā* steht für die volle Gewissheit der Erfahrung von *Nibbāna*.

Die Erfahrung der Frucht der Heiligkeit gibt ihm das Abschlusszertifikat seiner Erreichung, *aññāphalo*.[49] Deswegen wird *Nibbāna* als etwas zu Verwirklichendes bezeichnet. Man erhält die Gewissheit, dass Geburt erloschen ist und dass das heilige Leben vollendet wurde, *khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ*.[50]

Natürlich gibt es einige, die immer noch weiter fragen: „Was ist der Zweck von *Nibbāna*?" Und um diese Art Frage zu beantworten, wird die Haarspalterei vieler Gelehrter weitergehen. Normalerweise hat alles in der Welt, was auch immer man macht, irgendeinen Zweck. Alle Tätigkeiten, aller Handel und alle Geschäfte dienen dem Gewinn und dem Verdienst. Diebe und Einbrecher haben auch irgendeinen Zweck im Sinn. Aber was soll der Zweck sein, *Nibbāna* zu erreichen? Was ist der Zweck von *Nibbāna*? Warum sollten wir *Nibbāna* erreichen?

Um diese Frage beantworten zu können, haben Gelehrte solche Ausdrücke wie *Nibbāna pana āgamma*, „beim Erreichen *Nibbāna*s", eingeführt. Sie würden sagen, dass mit dem „Erreichen *Nibbāna*s" Verlangen zerstört würde. Bei näherer Analyse würde es sich herausstellen, dass diese Frage einem Trugschluss unterliegt. Denn wenn mit dem Erreichen von *Nibbāna* irgendein Ziel oder ein Zweck verbunden wäre, dann wäre *Nibbāna* nicht das höchste Ziel. Anders ausgedrückt: Wenn *Nibbāna* das höchste Ziel ist, dann sollte es kein Ziel für das Erreichen *Nibbānas* geben. Obwohl dies natürlich nach einer Tautologie klingen mag, muss man sagen, dass *Nibbāna* einfach aus dem Grund das höchste Ziel ist, weil es darüber hinaus kein Ziel gibt.

Dieses mag jedoch noch einer weiteren Erläuterung bedürfen. Nun, sofern es um Verlangen geht, so hat dieses die Natur des Projizierens oder der Neigung. Es ist etwas, das sich nach vorne beugt, mit einem vorwärts gerichteten Blick – und deswegen wird es als *bhavanetti,* der Anführer des Werdens bezeichnet.[51] Es führt einen weiter und weiter durch die Existenzen, so wie die Karotte den Esel. Daher haben

---

49 Der Begriff *aññāphalo* taucht auf in A IV 428 Ānandasutta – A IX:37

50 D I 84 Sāmaññaphalasutta – D 2

51 D II 90 MahāParinibbānasutta – D 16

alle Objekte, die einem das Verlangen vorführt, immer als Projektion irgendein Ziel oder einen Zweck. Verlangen ist eine Neigung.

Aber wie sieht es aus, wenn man die Zerstörung des Verlangens selbst zum Ziel nimmt? Nun ist Verlangen wegen seiner sich neigenden Eigenschaft immer nach vorn gebeugt, so sehr, dass wir eine unendliche Fortsetzung bekommen. Dies ist für jenes, und jenes ist für das nächste. Wie es die Aussage *taṇhā ponobhavikā* besagt, erzeugt Verlangen wieder und wieder Existenz.[52]

Aber dies ist nicht der Fall, wenn jemand die Zerstörung des Verlangens zu seinem Ziel macht. Wenn das Ziel erreicht ist, gibt es nichts mehr zu tun. So bringt uns das zu dem Schluss, dass der Begriff *taṇhakkhayo*, Zerstörung des Verlangens, ein vollwertiges Synonym für *Nibbāna* ist.

Nun gut, dies ist für heute genug. Sollte es die Zeit zulassen und das Leben es erlauben, hoffe ich, diese Darlegungen fortsetzen zu können. Ich nehme an, dass der Ehrwürdige Abt diese Einladung mit der Idee ausgesprochen hat, einem seiner Kinder beim Spielen zuzusehen. Gut oder schlecht, ich habe die Einladung angenommen. Möge die Zukunft des *Sāsana* der letztendliche Richter über diese Verdienste sein.

* * * * * * * *

52 S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

2. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[53]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Heute kommen wir zum zweiten Vortrag über *Nibbāna*. Gegen Ende unseres ersten Vortrages haben wir erörtert, warum es unangebracht ist, solche Fragen zu stellen wie: „Was ist der Zweck von *Nibbāna*? Warum sollte man *Nibbāna* erlangen?"[54] Unsere Erklärung lautete, dass das heilige Leben oder der edle achtfache Pfad *Nibbāna* zum höchsten Ziel hat, da der Weg in *Nibbāna* einmündet. Jegliche Fragen bezüglich des höchsten Zweckes von *Nibbāna* wären daher unangebracht.

Tatsächlich finden wir an einigen Stellen im Kanon den Ausdruck *anuttara brahmacariyapariyosāna,* der sich auf *Nibbāna*[55] bezieht. Er bedeutet, dass *Nibbāna* die höchste Vollendung des heiligen Lebens ist. Die folgende Standardformel, mit der angezeigt wird, dass es einen neuen Heiligen gibt, ist in den *Suttas* sehr häufig zu finden:

---

53 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
54 siehe Vortrag 1 – S III 189 Mārasutta – S 23:1
55 D I 203 Poṭṭhapādasutta – D 9

> *Yassatthāya kulaputtā sammadeva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tadanuttaraṃ brahmcariyapariyosānaṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi.*[56]
>
> „In diesem Leben hat er durch sein eigenes höheres Wissen jene höchste Vollendung des heiligen Lebens verwirklicht und erlangt, zu deren Zweck Söhne aus guter Familie zu Recht vom Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen."

Was rechtfertigt nun die Behauptung, dass man *Nibbāna* genau mit Vollendung des heiligen Lebens erreicht? Dieser edle achtfache Pfad ist ein gerader Pfad: *Ujuko nāma so maggo, abhayā nāma sā disā.*[57] Diesen Pfad nennt man den „Geraden" und die Richtung, in die er verläuft, nennt man die „Angstfreie". Im *Itivuttaka* begegnet uns eine Strophe, die diesen Gedanken noch eindringlicher erläutert:

> *Sekhassa sikkhamānassa,*
> *ujumaggānusārino,*
> *khayasmiṃ paṭhamaṃ ñāṇaṃ,*
> *tato aññā anantarā.*[58]
>
> „Dem Lernenden, im Befolgen
> Des geraden Weges sich übend,
> Kommt zuerst das Wissen über die Vernichtung
> Und gleich darauf die Gewissheit."

Es ist die Frucht der Heiligkeit, die ihm die Sicherheit verleiht, dass er *Nibbāna* verwirklicht hat.

Hier ist das Wort *anantarā* benutzt worden. Jene Sammlung, die die Frucht der Heiligkeit ausmacht, wird *ānantarikā samādhi*[59] genannt. Das bedeutet, dass die Frucht unverzüglich erlangt wird.

Obwohl dies für den Heiligen zutreffen mag, könnte man sich fragen, ob das auch für den Stromeingetretenen gilt, den *sotāpanna*. Es gibt einen weit verbreiteten Glauben in Bezug auf den *sotāpanna* und

---

56 D I 177 Kassapasīhanādasutta – D 8
57 S I 33 Accharāsutta – S 1:46
58 It 53 Indriyasutta – It 3:62
59 Peṭ 188

zwar, dass seine Sicht von *Nibbāna* wie das flüchtige Aufleuchten einer entfernten Lampe an einer Straße mit vielen Biegungen sei und der *sotapanna* gerade mal die erste Kurve hinter sich gelassen habe.

Aber in Übereinstimmung mit dem *Dhamma* kann gesagt werden, dass das Gesetz von der Unverzüglichkeit sogar auf die Erkenntnis des ersten Pfades anwendbar ist. Zur Frucht des Stromeintritts kann ein Bettler, ein Analphabet oder sogar ein sieben Jahre altes Kind gelangen. Es mag sein, dass jene den *Dhamma* zum ersten Mal gehört haben. Wie auch immer, in den *Suttas* wird eine lange Reihe von Attributen über seine Qualifikationen gegeben :

> *Diṭṭhadhammo pattadhammo viditadhammo pariyogāḷha-dhammo tiṇṇavicikiccho vigatakathaṃkatho vesārajjappatto aparappaccayo satthu-sāsane.*[60]

Diṭṭhadhammo: Er ist jemand, der den *Dhamma* gesehen hat, die Wahrheit von *Nibbāna*. So heißt es im *Ratanasutta,* dass mit der Schau des ersten Pfades drei Fesseln aufgegeben wurden, nämlich *sakkāyadiṭṭhi,* der Glaube an ein „Selbst", *vicikicchā*, skeptischer Zweifel, und *sīlabbataparāmāsa*, das Hängen an heiligen Gelübden und asketischen Praktiken.[61] Einige mögen behaupten, dass nur diese Fesseln in diesem Zustand abgelegt seien, da es sich ja nur um ein flüchtiges Aufleuchten von *Nibbāna* aus der Entfernung handele. Aber dann gibt es dieses zweite Attribut, *pattadhammo*, welches besagt, dass er den *Dhamma* erreicht hat, dass er bei *Nibbāna* angelangt ist. Nicht nur das. Er ist *viditadhammo*, er ist jemand, der den *Dhamma* verstanden hat, womit *Nibbāna* gemeint ist. Er ist *pariyogāḷhadhammo*, er hat sich in den *Dhamma* versenkt, er ist in den *Dhamma* eingetaucht, womit *Nibbāna* gemeint ist. Er ist *tiṇṇavicikiccho*, er hat alle Zweifel überwunden. *Vigatakathaṃkatho*, er ist frei von Schwanken. *Vesārajjappatto*, er hat Fertigkeiten erlangt. *Aparappaccayo satthusāsane*, in Bezug auf die Lehrverkündung des Meisters ist er nicht abhängig von anderen – und das bedeutet, dass

---

60 D I 110 Ambaṭṭhasutta – D 3

61 Sn 231 Ratanasutta – Sn II:1, 231

er *Nibbāna* ohne die Hilfe eines anderen erlangen könnte – wenngleich es mit der Hilfe des Lehrers natürlich schneller ginge.

So bezeugt diese Reihe von Attributen die Wirksamkeit der Verwirklichung durch den ersten Pfad. Es handelt sich also nicht um einen flüchtigen Blick auf *Nibbāna* aus weiter Entfernung. Es ist ein Erreichen, ein Ankommen oder ein Eintauchen in *Nibbāna*.

Zur Illustration möchten wir an dieser Stelle eine Legende einbringen, die mit der Geschichte Sri Lankas verbunden ist. Es wird berichtet, dass zu der Zeit, als König Gajabāhu in Indien einfiel, einer seiner Soldaten, Nīla, der über Kräfte eines Herkules verfügte, das Meer mit einem gewaltigen Eisenstab teilte, um dem König und der Armee einen Weg zu bahnen. Wenn nun der überweltliche Pfad im Geist aufsteigt, so ist die Kraft der Gedanken so machtvoll wie der Schlag des Nīla mit seinem Eisenstab. Bereits bei seinem ersten Schlag teilte sich das Meer, so dass der Meeresgrund sichtbar wurde. Auf ähnliche Weise werden die mitreißenden Einflüsse für einen Augenblick unterbrochen, wenn der transzendente Pfad im Geist aufsteigt und einen befähigt, bis auf den Grund – nämlich *Nibbāna* – zu sehen. Mit anderen Worten: Alle Vorbereitungen (*saṅkhāras*) sind einen Moment lang gestillt, und dies befähigt einen, die Beendigung der Vorbereitungen zu sehen.

Zur Verdeutlichung haben wir gerade ein Gleichnis verwendet, aber es gibt außerdem eine *Dhammapada* Strophe, die dem noch näher kommt:

> *Chinda sotaṃ parakkamma,*
> *kāme panuda brāhmaṇa,*
> *saṅkhārānaṃ khayaṃ ñatvā,*
> *akataññū'si brāhmaṇa.*[62]
>
> „Bemühe dich weiter und durchschneide den Strom,
> Die Sinnesbegierden gib auf, o Brahmane,
> Kennst du die Zerstörung der Vorbereitungen,
> So werde zum Kenner des Un-Gemachten, o Brahmane."

---

62 Dhp 383 Brāhmaṇavagga – Dh 383

Diese Strophe weist eindeutig darauf hin, was das Wissen des Pfades bewirkt, wenn es aufsteigt. So als würde man mit einem Sprung nach vorne den Lauf eines Wassers unterbrechen, ebenso unterbricht dieses Wissen – und sei es nur für einen Moment – die Vorbereitungen, die mit Begierde verbunden sind. Dadurch verwirklicht man die Vernichtung der Vorbereitungen – *saṅkhārānaṃ khayaṃ ñatvā*.

So wie das Meer durch den Schlag des Eisenstabes zerteilt wurde, so weichen die Vorbereitungen für einen Augenblick zurück und enthüllen eben jenen Grund, der „unvorbereitet" ist, *asaṅkhata*. *Akata* oder das „Un-Gemachte" ist dasselbe wie *asaṅkhata*, das Unvorbereitete. Daher erkennt man für einen Augenblick den Meeresgrund, der frei von Vorbereitungen ist. Natürlich strömen nach dieser Erfahrung wieder „Einflüsse" herein – eine Art von Einflüssen allerdings, *diṭṭhāsavā*, die Einflüsse der Ansichten, sind für immer verschwunden und werden nie wieder hereinströmen.

Wie war es nun möglich, dass Wesen mit durchdringender Weisheit wie Bāhiya die Heiligkeit erlangten, während sie nur einer kurzen Belehrung des Buddha lauschten? Mithilfe von vier kräftigen, schnell aufeinanderfolgenden Schlägen mit dem Eisenstab des Pfadwissens hatten sie alle möglichen Einflüsse aus dem Weg geräumt.

Was als *akata* oder *asaṅkhata*, als Un-Gemachtes oder als Un-Vorbereitetes, bezeichnet wird, ist nicht etwas, das sich irgendwo dort draußen befindet, als ein gedankliches Objekt. Es ist kein Zeichen, das von jemandem ergriffen werden muss, der *Nibbāna* erlangen möchte.

Die Sprache ermutigt uns, in Form von Zeichen zu denken. Oft fällt es uns schwer, diese Gewohnheit aufzugeben. Die Weltlinge mit ihren geistigen Verunreinigungen müssen sich untereinander verständigen und der Aufbau der Sprache muss ihren Erfordernissen Genüge tun. So ist die Subjekt-/Objektbeziehung ein äußerst bedeutender Grundzug in einer Sprache geworden. Die Implikation ist immer, dass es ein Ding gibt, das aufgegriffen werden kann, und dass es jemanden gibt, der aufgreift; dass es einen Machenden und ein Gemachtes gibt. Daher ist es fast unmöglich, solche Aussagen zu

vermeiden wie: „Ich will *Nibbāna* sehen. Ich will *Nibbāna* erlangen". Wir haben es so gelernt, in Begriffen von Bekommen und Erreichen zu denken.

Manchmal jedoch erinnert uns der Buddha daran, dass dies nur eine konventionelle Verwendung ist und dass diese weltlichen Gebrauchsweisen nicht zu ernst genommen werden sollten. Einem solchen Fall begegnen wir im *Sagāthavagga* des *Saṃyutta Nikāya.* Dort gibt der Buddha schlagfertige Antworten auf einige Fragen, die von einer bestimmten Gottheit vorgebracht wurden.[63] Eine Gottheit namens Kakudha fragt den Buddha:

„Freust du dich, Mönch?"

Und der Buddha erwidert:

„Weil ich was erlangt habe, Freund?"

Dann fragt die Gottheit:

„Also bist du bekümmert, Mönch?"

Und gewitzt entgegnet der Buddha:

„Weil ich was verloren habe, Freund?"

Verhalten stellt die Gottheit nun fest:

„Nun denn, Mönch, weder freust du dich noch bist du bekümmert!"

Und der Buddha antwortet:

„So ist es, Freund."

Es sieht so aus, dass wir, obwohl wir sagen, wir „erlangen" *Nibbāna,* weder etwas zu gewinnen noch etwas zu verlieren haben. Sofern überhaupt **ist das, was wir verlieren, die Unwissenheit, dass etwas existiert, und das Verlangen, dass es nicht genug gibt** – und das ist alles, was wir verlieren.

Nun gibt es allerdings eine Reihe von Synonymen für *Nibbāna*, wie *akata* und *asaṅkhata*. Wie bereits erwähnt, gibt es sogar eine Liste mit dreiundreißig solcher Attribute, von denen eines *dīpa*[64] ist. *Dīpa* bedeutet „Insel". Wenn uns gesagt wird, dass *Nibbāna* eine Insel sei, dann neigen wir dazu, uns eine Art Existenz auf einem paradiesischem

63 S I 54 Kakudhosutta – S 2:18

64 S IV 372 Dīpasuttāni – S 43:40

Eiland vorzustellen. Im *Pārāyanavagga* des *Sutta Nipāta* gibt der Buddha jedoch ein gutes Beispiel für diese Art von Vorstellung in der Antwort auf eine Frage, die der junge Brahmane Kappa, ein Schüler von Bāvarī, gestellt hatte. Kappa formuliert seine Frage in der folgenden eindrucksvollen Strophe:

Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ,
oghe jāte mahabbhaye,
jarāmaccuparetānaṃ,
dīpaṃ pabrūhi mārisa,
tvañca me dīpam akkhāhi,
yathayidaṃ nāparaṃ siyā.[65]

„Denen, die inmitten der Strömung stehen,
Wenn die schrecklichen Fluten fließen,
Für jene, die Verfall und Tod unterworfen sind,
Eine Insel, o Herr, mögest du verkünden.
Eine Insel, die von nichts anderem übertroffen wird,
Ja, solch eine Insel, nenne mir bitte, Ehrwürdiger."

Und der Buddha antwortet mit zwei inspirierenden Strophen:

Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ,
oghe jāte mahabbhaye,
jarāmaccuparetānaṃ,
dīpaṃ pabrūmi Kappa te.

Akiñcanaṃ anādānaṃ,
etaṃ dīpaṃ anāparaṃ,
Nibbānaṃ iti naṃ brūmi,
jarāmaccuparikkhayaṃ.

„Denen, die inmitten der Strömung stehen,
Wenn die schrecklichen Fluten fließen,
Für jene, die Verfall-und-Tod unterworfen sind,
Eine Insel weise ich dir Kappa.

---

65 Sn 1092 Kappamāṇavapucchā – Sn V:10, 1092

Nichts besitzend, nichts ergreifend,
Dies ist die Insel, nichts darüber hinaus,
Nibbāna – so nenne ich diese Insel,
Wo Verfall verfallen ist und der Tod getötet ist."

Akiñcanaṃ bedeutet „nichts besitzen", *anādānaṃ* bedeutet „nichts ergreifen". *Etaṃ dīpaṃ anāparaṃ*, dies ist die Insel und nichts anderes daneben. *Nibbānaṃ iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ*, „und das nenne ich *Nibbāna*, nämlich das Auslöschen von Verfall-und-Tod."

Daraus können wir ableiten, dass Wörter wie *akata*, *asaṅkhata* und *sabba-saṅkhārā-samatha* vollwertige Synonyme für *Nibbāna* sind. *Nibbāna* ist nicht irgendein rätselhafter Zustand, der jenseits davon existiert. Es ist nicht etwas, das in eine Entfernung projiziert werden sollte.

Einige haben es sich angewöhnt, in Diskussionen über *Nibbāna* einen Standpunkt zu vertreten, bei dem sie *saṅkhata* auf die eine Seite und *asaṅkhata* auf die andere stellen. Sie beginnen ihre Argumentation mit der Aussage, dass *saṅkhata* oder das „Vorbereitete" *anicca* sei, also vergänglich. Wenn *saṅkhata* also *anicca* ist, folgern sie, dass *asaṅkhata* daher *nicca* sein muss, dass das „Unvorbereitete" dauerhaft sein müsse. Auf gleicher Linie der Argumentation behaupten sie, dass, wenn *saṅkhata dukkha* ist, *asaṅkhata* also *sukha* sein muss. Wenn sie aber zum dritten Schritt ihrer Argumentation kommen, geraten sie in Schwierigkeiten. Wenn *saṅkhata* nun *anattā* oder Nicht-Selbst ist, dann muss *asaṅkhata* sicherlich *atta* sein oder das Selbst. An diesem Punkt angelangt, müssen sie einräumen, dass ihr Gedankengang zu oberflächlich war. Und daher sagen sie am Ende, dass *Nibbāna* letztendlich etwas sei, dass verwirklicht werden müsse.

Diese ganze Verwirrung entsteht durch ein mangelndes Verständnis des Gesetzes vom abhängigen Enstehen, *paṭicca samuppāda*. Folglich müssen wir zuallererst auf die Lehre von *paṭicca samuppāda* eingehen.

Dem *Ariyapariyesanasutta* des *Majjhima Nikāya* zufolge reflektierte der Buddha kurz nach seiner Erleuchtung über die Tiefe des

Dhamma, und er war eher abgeneigt, die Lehre zu verkünden. Er bemerkte zwei Punkte in der Lehre, die für die Welt sehr schwer zu erkennen oder zu begreifen sind. Ein Punkt war das abhängige Entstehen, *paṭicca samuppāda:*

> *Duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭicca-samuppādo.*[66]
>
> „Dieser Sachverhalt ist schwer zu erkennen, nämlich das abhängige Entstehen, das eine Beziehung von diesem zu jenem ist."

Und der zweite Punkt war *Nibbāna*:

> *Idampi kho ṭhānaṃ duddasaṃ yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānaṃ.*
>
> „Und auch dieser Punkt ist schwer zu erkennen, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Was wir aus diesem Zusammenhang ableiten können, ist, wenn es irgendeinen verwendeten Begriff gibt, um *paṭicca samuppāda* oder abhängiges Entstehen zu definieren, einen Terminus, der seiner Bedeutung näher kommt, dann ist es *idappaccayatā*. Der Buddha selbst hat *paṭicca samuppāda* in diesem Zusammenhang als eine Bezogenheit von diesem zu jenem beschrieben, *idappaccayatā*. Es steht fest, dass das Grundprinzip, nach welchem das edle Gesetz der Lehre vom abhängigen Entstehen aufgebaut ist, dieses *idappaccayatā* ist. Wir wollen nun versuchen, seine Bedeutung herauszuarbeiten, indem wir die Lehre von *paṭicca samuppāda* untersuchen.

In mehreren Zusammenhängen, wie z. B. im *Bahudhātukasutta* des *Majjhima Nikāya* und im *Bodhivagga* des *Udāna,* beginnt die Beschreibung des Gesetzes von *paṭicca samuppāda* in der folgenden Art und Weise:

---

66 M I 167 Ariyapariyesanasutta – M 26

Iti imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassuppādā idaṃ uppajjati
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati –

yadidaṃ avijjāpaccayā saṅkhārā,
saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ,
viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ,
nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ,
saḷāyatanapaccayā phasso,
phassapaccayā vedanā,
vedanāpaccayā taṇhā,
taṇhāpaccayā upādānaṃ,
upādānapaccayā bhavo,
bhavapaccayā jāti,
jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkha-
domanassūpāyāsā sambhavanti.
Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Avijjāyatveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho,
saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho,
viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho,
nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho,
saḷāyatananirodhā phassanirodho,
phassanirodhā vedanānirodho,
vedanānirodhā taṇhānirodho,
taṇhānirodhā upādānanirodho,
upādānanirodhā bhavanirodho,
bhavanirodhā jātinirodho,
jātinirodhā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkha-
domanassūpāyāsā nirujjhanti.
Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.[67]

„Wenn dieses ist – ist dieses,
Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.

---

67 M III 63 Bahudhātukasutta – M 115 und Ud I

Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
Mit dem Enden von diesem – endet dieses.

Und zwar:

Abhängig von Unwissenheit entstehen Vorbereitungen;
abhängig von Vorbereitungen entsteht Bewusstsein;
abhängig von Bewusstsein entsteht Name-und-Form;
abhängig von Name-und-Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen;
abhängig von den sechs Sinnesgrundlagen entsteht Kontakt;
abhängig von Kontakt entsteht Gefühl;
abhängig von Gefühl entsteht Verlangen;
abhängig von Verlangen entsteht Ergreifen;
abhängig von Ergreifen entsteht Werden;
abhängig von Werden entsteht Geburt;
abhängig von Geburt entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung.
So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidensmasse.

Aber mit dem vollständigen Dahinschwinden und Enden der Unwissenheit kommt es zum Enden der Vorbereitungen;
mit der Beendigung der Vorbereitungen zum Enden von Bewusstsein;
mit der Beendigung von Bewusstsein zum Enden von Name-und-Form;
mit der Beendigung von Name-und-Form zum Enden der sechs Sinnesgrundlagen;
mit der Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen zum Enden von Kontakt;
mit der Beendigung von Kontakt zum Enden von Gefühl;
mit der Beendigung von Gefühl zum Enden von Verlangen;
mit der Beendigung von Verlangen zum Enden von Ergreifen;
mit der Beendigung von Ergreifen zum Enden von Werden;
mit der Beendigung von Werden zum Enden von Geburt;
mit der Beendigung von Geburt zum Enden von Verfall-und-Tod, von Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung.

So kommt es zum Enden dieser gesamten Leidensmasse."

Dies ist die thematische Aussage über das Gesetz des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*. Es wird hier in Form eines grundlegenden Prinzips dargelegt.

Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
„Wenn dieses ist – ist dieses,"

Imassuppādā idaṃ uppajjati,
„mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses."

Imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
„Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,"

Imassa nirodhā idaṃ nirujjhati,
„mit dem Enden von diesem – endet dieses."

Das ähnelt einer algebraischen Formel.

Und dann haben wir da noch die Konjunktion: *yadidaṃ*, die so viel bedeutet wie „nämlich dies" oder „das heißt". Dieses zeigt, dass die vorhergehende Aussage unumstößlich ist, und beinhaltet, dass das Folgende eine Veranschaulichung darstellt. Also ist diese zwölfgliedrige Formel, die mit den Worten *avijjāpaccayā saṅkhārā* beginnt, jene Veranschaulichung. Zweifellos ist bereits diese zwölfgliedrige Formel an sich eindrucksvoll. Wichtig ist an dieser Stelle jedoch das grundlegende Prinzip, um das es geht, und zwar diese vierteilige Feststellung, die mit den Worten *imasmiṃ sati* (wenn dieses ist) beginnt.

Diese Tatsache wird in einem bestimmten *Sutta* im *Nidānavagga* des *Saṃyutta Nikāya* klar herausgestellt. Dort wendet sich der Buddha an die Mönche und sagt:

Paṭiccasamuppādañca vo, bhikkhave, desessami paṭiccasamuppanne ca dhamme.[68]

„Ihr Mönche, ich werde euch das abhängige Entstehen lehren und Dinge, die abhängig entstanden sind."

---

68 S II 25 Paccayasutta – S 12:20

In diesem speziellen Kontext macht der Buddha einen Unterschied zwischen abhängigem Entstehen und Dingen, die abhängig entstanden sind. Um zu erklären, was mit abhängigem Entstehen oder *paṭicca samuppāda* gemeint ist, greift er die beiden letzten Glieder der Formel mit den Worten auf: *jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaraṇaṃ*, „Ihr Mönche, abhängig von Geburt ist Verfall-und-Tod." Dann lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit des Grundprinzips, das dahintersteht: *Uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ, ṭhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā* (etc.). Aus der ausführlichen Erläuterung, die dort folgt, lautet der für uns relevante Abschnitt so:

> *Jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaraṇaṃ,*
> „Abhängig von Geburt ist Verfall-und-Tod, o Mönche",

und das heißt, dass Verfall-und-Tod Geburt als Bedingung hat.

> *Uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ,*
> „Ob es ein Erscheinen von *Tathāgatās* gibt oder ob es kein solches Erscheinen gibt",
>
> *Thitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā,*
> „jene grundlegende Natur, diese Geordnetheit des *Dhamma*, dieses Gesetz des *Dhamma*, die Abhängigkeit von diesem zu jenem, steht unumstößlich fest."

Daraus wird klar, dass das zugrunde liegende Prinzip sogar mithilfe von nur einem Paar der Glieder verstanden werden könnte. Der Kommentar scheint diese Tatsache aber bei seiner Definition von *idappaccayatā* ignoriert zu haben. Er sagt: *Imesaṃ jarāmaraṇādīnaṃ paccayā idappaccayā, idappaccayāva idappaccayatā*.[69] Das Wort *imesaṃ* ist im Plural und dies weist darauf hin, dass der Kommentator die Abhängigkeit in einem kollektiven Sinne aufgefasst hat. Aber gerade aufgrund der Tatsache, dass sogar nur zwei Glieder genügen, um diese Gesetzmäßigkeit zu veranschaulichen, greift der Buddha es mit der Erklärung auf, dass dies das abhängige Entstehen

---

69 Spk II 40

(*paṭicca samuppāda*) sei. Und dann fährt er fort zu erklären, was mit „Dingen, die abhängig entstanden sind", gemeint ist:

> *Katame ca, bhikkhave, paṭiccasamuppannā dhammā? Jarāmaraṇaṃ, bhikkhave, aniccaṃ saṇkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ.*
>
> „Was, ihr Mönche, sind Dinge, die abhängig entstanden sind?"

Und dann, indem er nur eines der letzten Glieder aufnimmt, erklärt er:

> „Ihr Mönche, Verfall-und-Tod ist vergänglich, zubereitet, abhängig entstanden, seiner Natur nach der Zerstörung, dem Vergehen, dem Schwinden, dem Enden unterworfen."

Übrigens bedeutet *virāga* für gewöhnlich Ablösung oder Leidenschaftslosigkeit. Aber in solchem Kontext wie *avijjāvirāgā* oder *pītiyā ca virāgā* muss man es mit „Schwinden" wiedergeben. So dass man *avijjāvirāga* mit „durch das Schwinden der Unwissenheit" wiedergeben kann. Und *pītiyā virāgā* würde „durch das Schwinden von Freude" bedeuten.

Es scheint also, dass Verfall-und-Tod selbst vergänglich sind, dass sie vorbereitet oder zusammengefügt sind, dass sie abhängig entstanden sind. Verfall-und-Tod selbst können zerstört werden und vergehen. Verfall ebenso wie Tod können schwinden und enden.

Dann greift der Buddha das vorhergehende Glied, nämlich *jati* oder Geburt, auf und weist ihm die gleichen Kennzeichnungen zu. Auf diese Weise greift er alle vorangehenden Glieder auf, einschließlich der Unwissenheit, *avijjā*, und wendet auch darauf die oben genannten Kennzeichnungen an. Es ist bedeutend, dass von jedem dieser zwölf Glieder, selbst von Unwissenheit, gesagt wird, dass sie abhängig entstanden sind.

Wir wollen nun versuchen zu verstehen, wie z. B. Verfall-und-Tod selbst zerstört werden oder vergehen kann. Wenn wir die *idappaccayatā* Formel als Richtlinie nehmen, können wir die Beziehung zwischen den zwei Gliedern Geburt und Verfall-und-Tod veranschaulichen. Anstelle zu sagen: Wenn dieses ist – ist dieses (usw.),

müssen wir jetzt sagen: Wenn Geburt ist, gibt es Verfall-und-Tod. Mit dem Entstehen von Geburt entsteht Verfall-und-Tod. Wenn Geburt nicht ist, gibt es Verfall-und-Tod nicht. Mit der Beendigung von Geburt endet Verfall-und-Tod.

Nun ist Geburt selbst ein „Entstehen". Aber hier kommen wir nicht umhin zu sagen, dass Geburt „entsteht". Das ist so, als würde man sagen: „Geburt wird geboren". Wie kann Geburt geboren werden? Gleichermaßen ist Tod ein Vergehen. Aber hier müssen wir sagen, dass der Tod selbst „vergeht". Wie kann der Tod vergehen? Vielleicht werden wir im Folgenden Antworten auf diese Fragen erhalten.

An dieser Stelle wollen wir einen bedeutsamen Abschnitt aus dem *MahāNidānasutta* des *Dīgha Nikāya* (Längere Sammlung) aufgreifen. Bei einer Erläuterung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen, *paṭicca samuppāda*, die der Buddha an den Ehrwürdigen *Ānanda* richtet, macht der Buddha folgende Aussage:

> *Ettāvatā kho, Ānanda, jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā. Ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaraṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vattati itthattaṃ paññāpanāya yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena.*[70]
>
> „Nur insofern, *Ānanda*, kann man geboren werden oder alt werden oder sterben oder vergehen oder wiedererscheinen, nur insofern gibt es eine Bahn für sprachlichen Ausdruck, nur insofern gibt es eine Bahn für Begriffsdefinitionen, nur insofern gibt es eine Bahn für Bestimmungen, nur insofern gibt es den Bereich der Weisheit, nur insofern wird die Runde in Gang gehalten, für eine Bestimmung als die Dies-heit, nämlich: Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein."

Den Terminus *itthatta* haben wir mit „Dies-heit" wiedergegeben und was damit gemeint ist, wird im Folgenden klar werden. In dem eben angeführten Zitat hat das Wort *ettāvatā*, das soviel bedeutet wie „nur

---

70 D II 63 MahāNidānasutta – D 15

insofern", seinen Bezugspunkt in der abschließenden Aussage *yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena*, „nämlich: Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein". So drückt diese Aussage, so wie sie da steht, ein in sich vollständiges Konzept aus. Aber einige Textausgaben fügen eine weitere Aussage hinzu: *aññamaññapaccayatā pavattati*, „existiert in wechselseitiger Beziehung". Diese Aussage ist offensichtlich überflüssig und wahrscheinlich eine kommentarielle Ergänzung.

Die Aussage des Buddha bedeutet, dass Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein der Dreh- und Angelpunkt für alle Konzepte von Geburt, Altern, Sterben und Wiedergeburt ist. Alle Bahnen für sprachlichen Ausdruck, Begriffsdefinitionen und Bestimmungen laufen in Name-und-Form und Bewusstsein zusammen. Der Bereich aller Weisheit erstreckt sich nur bis zu der Beziehung zwischen diesen beiden. Und zwischen diesen beiden existiert ein kreisender Wirbel, sodass man eine „Dies-heit" feststellen kann. Kurzgefasst: Das Geheimnis der gesamten *samsarischen* Existenz ist in diesem Strudel zu finden.

Vaṭṭa und *āvaṭṭa* sind Worte, die für einen Wasserstrudel gebraucht werden. Wir werden Zitate anführen, die diese Bedeutung unterstreichen. Es scheint jedoch, dass dieser Sinn im Laufe der Zeit verdunkelt worden ist. In den Kommentaren und in einigen modernen Übersetzungen herrscht ziemlich viel Verwirrung über die Bedeutung des Ausdruckes *vaṭṭaṃ vattati*. In der Tat gibt eine singhalesische Übersetzung diese Stelle mit „*samsarischem* Regen" wieder. Was Regen mit *saṃsāra* zu tun hat, ist allein eine Sache der Vermutung. Was aber tatsächlich mit *vaṭṭaṃ vattati* gemeint ist, ist eine wirbelnde Runde und wörtlich betrachtet ist *saṃsāra* genau das. Hier wird uns mitgeteilt, dass es eine wirbelnde Runde zwischen Name-und-Form und Bewusstsein gibt, und dies ist der *samsarische* Strudel, auf den sich all die bereits gesagten Dinge zurückführen lassen.

Bereits im ersten Vortrag haben wir versucht aufzuzeigen, dass Name in Name-und-Form etwas mit Namen und Konzepten zu tun hat.[71] Aus diesem Zusammenhang wird nun klar, dass alle Bahnen für

---

71 M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72; siehe Vortrag 1

sprachlichen Ausdruck, Begriffsdefinition und Bestimmung in diesem Strudel zwischen Name-und-Form und Bewusstsein zusammenkommen.

Da wir nun dem Strudel soviel Bedeutung zugeschrieben haben, wollen wir versuchen zu verstehen, wie solch ein Strudel gebildet wird. Lasst uns die natürlichen Gesetze betrachten, die seiner Entstehung zugrunde liegen. Wie kommt ein Strudel zustande?

Stellen wir uns einen Fluss mit abwärts fließender Strömung vor. Dem Gefälle folgend abwärts zu fließen, liegt in der Natur eines Flusses. Aber ein bestimmter Teil der Wasserströmung denkt sich: „Ich kann und muss stromaufwärts fließen." Und deswegen drückt er gegen den Hauptstrom. Aber ab einem gewissen Punkt gerät sein Fortschritt unter die Kontrolle des Hauptstroms und wird beiseite geschoben, nur um eine Runde zu drehen, und so versucht er es von neuem, wieder und wieder. Alle diese eigensinnigen und erfolglosen Versuche führen allmählich zu einem Wirbel. Mit der Zeit versteht diese abtrünnige Strömung gewissermaßen, dass sie sich auf diese Art nicht vorwärts bewegen kann. Aber sie gibt nicht auf. Sie findet ein alternatives Ziel, während sie sich in Richtung Grund bewegt. So kommt es zu einer spiralförmigen Abwärtswindung, einem Trichter ähnlich, der sich tiefer und tiefer zum Grund gräbt, bis sich ein Abgrund gebildet hat. Damit haben wir dann einen Wasserstrudel.

Während all dies geschieht, entsteht eine dringende Notwendigkeit, diesen Hohlraum wieder aufzufüllen und der Strudel entwickelt die erforderliche Kraft der Anziehung, um diesem Bestreben nachzukommen. Alles, was in seine Reichweite kommt, zieht er an und ergreift es, um es herumwirbelnd hinab in den trichterförmigen Abgrund zu schicken. Das Wirbeln verläuft mit einer enormen Geschwindigkeit, während der umgebende Anziehungsbereich mehr und mehr anwächst. Schließlich wird der Strudel zu einem Zentrum ungeheuer starker Aktivität.

Während diese Art von Aktivität in einem Fluss oder einem See stattfindet, ergibt sich für uns die Möglichkeit, sie als „diese Stelle" oder „jene Stelle" auszuweisen. Warum? Weil es eine anhaltende Aktivität gibt.

Üblicherweise ist in der Welt der Ort, an dem eine Aktivität stattfindet, als eine „Einheit", „ein Zentrum" oder „eine Institution" bekannt. Da der Strudel ebenfalls die Mitte einer Aktivität darstellt, können wir ihn durch ein „Hier" oder „Dort" bestimmen. Wir können ihn sogar personifizieren. In dieser Hinsicht öffnen sich uns damit weitere Bahnen für sprachlichen Ausdruck, Terminologie und Bestimmung.

Aber wenn wir diese Art von Aktivität betrachten, die hier abläuft, was ist es schlussendlich? Es handelt sich nur um eine Pervertierung oder Verdrehung. Jene halsstarrige Strömung hat aus Verblendung und Unwissenheit bei sich gedacht: Ich kann und muss stromaufwärts fließen. Darum hat sie es versucht und ist gescheitert. Sie hat sich lediglich im Kreis gedreht, nur um den gleichen vergeblichen Versuch wieder und wieder zu machen. Ironischerweise ist sogar ihr **Vordringen** zum Grund hin eine reine **Stagnation**.

Somit haben wir hier Unwissenheit auf der einen Seite und Verlangen auf der anderen Seite als Resultat des Abgrunds, der durch den Strudel gebildet wird. Um dieses Verlangen zu befriedigen, entsteht jene Kraft der Anziehung: Ergreifen. Wo es **Ergreifen** gibt, da ist **Existenz** oder ***bhava***. Der gesamte Strudel erscheint nun als ein Zentrum der Aktivität.

Nun, das diesem Wasserstrudel zugrunde liegende Prinzip lässt sich in unseren Körpern wiederfinden. Was wir „Atmen" nennen, ist ein ununterbrochener Vorgang des Entleerens und Anfüllens. So unterscheidet sich nicht einmal das sogenannte „Lebensprinzip" viel von der Aktivität eines Strudels. Das Funktionieren der Lungen und des Herzens basiert auf demselben Prinzip und die Blutzirkulation ist in der Tat ein wirbelnder Kreislauf. Diese Arten der Aktivität werden sehr oft als „automatisch" bezeichnet, ein Wort, in dem auch die Bedeutung von **Selbst**-Genügsamkeit enthalten ist. Aber an der Wurzel dessen findet sich eine Verdrehung, wie wir es im Fall des Strudels gesehen haben. Alle diese Aktivitäten beruhen auf einem Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Kräften.

Tatsächlich unterscheidet sich auch die Existenz in ihrer Gesamtheit nicht sehr von dem Konflikt zwischen jener hartnäckigen Teil-

strömung mit dem Hauptstrom. Dieser Charakter des Konflikts ist so durchdringend, dass er sogar in den grundlegenden Gesetzen, die in einer Gesellschaft herrschen, gesehen werden kann. In unserem sozialen Leben gehen Rechte und Verantwortlichkeiten Hand in Hand. Wir können bestimmte Privilegien genießen, vorausgesetzt, dass wir unsere Pflichten erfüllen. So haben wir auch hier ein inneres und ein äußeres Wirrwarr.[72]

Soviel zur Existenz einer Gesellschaft als solcher. Und wie verhält es sich mit der Wirtschaft? Auch dort weisen diese grundlegenden Prinzipien die gleiche Schwäche auf. Produktion wird durch die Gesetze von Angebot und Nachfrage bestimmt. Solange wie eine Nachfrage besteht, wird es auch ein Angebot geben. Zwischen diesen beiden Kräften existiert ein Konflikt und dies führt zu vielen Komplikationen. Der Preismechanismus befindet sich in unsicherem Gleichgewicht und deswegen sehen sich einige wohlhabende Länder zu der irrwitzigen Handlung gezwungen, ihren Überschuss ins Meer zu schütten.

All dies zeigt, dass sich die Existenz grundsätzlich in einer heiklen Lage befindet. Um dies zu veranschaulichen, wollen wir den Fall von zwei Schlangen gleicher Größe betrachten, die versuchen, sich gegenseitig zu verschlucken. Jede von ihnen versucht, ihren Gegner vom Schwanz an aufwärts zu verschlingen und wenn sie mit der Hälfte ihrer Mahlzeit fertig sind, was kommt dabei heraus? Ein **Schlangenkreis**. Dieser Schlangenkreis windet und windet sich, indem beide Schlangen versuchen, einander zu verschlingen. Aber wird es ihnen jemals gelingen?

Diese heikle Lage, die mit dem Schlangenkreis veranschaulicht wurde, treffen wir in unseren eigenen Körpern in Form von Atmung, Blutkreislauf und anderen Vorgängen an. Was als Stabilität in der Gesellschaft und Wirtschaft erscheint, ist in gleicher Weise unsicher. Wegen dieses Konfliktes, dieses Unbefriedigendem, kam der Buddha zu dem Schluss, dass die gesamte Existenz Leiden ist.

---

72 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23

Wenn der Aspekt des Entstehens zu ernst genommen wird, so dass es zur Vernachlässigung des Aspektes des Vergehens kommt, neigt man dazu, in allem einen Automatismus zu sehen, anstatt den Konflikt oder das Unbefriedigende zu sehen. Dieser Körper oder auch Maschinen, wie z. B. Wasserpumpen und elektrische Geräte, scheinen nach einem automatischen Prinzip zu funktionieren. In Wahrheit besteht aber nur ein Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Kräften. Wenn man darüber nachdenkt, so gibt es keine „**Auto**"-matik, nicht einmal bei automatischen Vorgängen.

Was einzig und allein da ist, ist ein Standhalten mit Schwierigkeit. Und dies ist auch die eigentliche Bedeutung des Wortes „*dukkha*". „*Duḥ"* steht für „Schwierigkeit" und „*kha"* steht für „Ertragen oder Standhalten". **Selbst mit Schwierigkeit erduldet man es, und obgleich man es erträgt, ist es schwierig.**

Auf die Frage nach der Existenz nun erwähnten wir, dass man nur aufgrund der Aktivität eines Strudels von einem diesbezüglichen „**Hier**" sprechen kann. Jetzt können wir uns wieder dem Wort *itthattaṃ* zuwenden, dass wir in dem Zitat „*ettāvatā vaṭṭaṃ vattati itthattaṃ paññāpanāya"* unkommentiert ließen, „nur insofern wirbelt der Strudel – für die Bestimmung als eine Dies-heit (*itthatta*)." Was ist nun dieses *itthatta* genau? *Ittha* bedeutet „dies", also würde *itthattaṃ* „Dies-heit" bedeuten. Das Wirbeln eines Strudels befähigt sich selbst für eine Bestimmung als ein „Dies".

Im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* gibt es einige Strophen, die die Bedeutung dieses Wortes noch deutlicher machen:

Jāti maraṇa saṃsāraṃ,
ye vajanti punappunaṃ,
itthabhāvaññathābhāvaṃ,
avijjāyeva sā gati.[73]

Taṇhā dutiyo puriso,
dīgham addhāna saṃsāraṃ,

[73] Sn 729 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 732

itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.[74]

Ye jāti maraṇa saṃsāraṃ punappunaṃ vajanti, „Diejenigen, die wieder und wieder die Runde von Geburt und Tod durchwandern". *Itthabhāvaññathābhāvaṃ* „welches eine Dies-heit und Anders-heit ist" oder „welches ein Wechsel zwischen einer Dies-heit und einer Anders-heit ist". *Sā gati avijjāya eva*, „Jenes Gehen von ihnen, jenes Weiterwandeln von ihnen ist nur eine Reise der Unwissenheit." *Taṇhā dutiyo puriso*, „Der Mann, der Verlangen zum Begleiter (oder Gefährten) hat, *Dīgham addhāna saṃsāraṃ*, „der wandelt für lange Zeit weiter im *saṃsāra*". *Itthabhāvaññathābhāvaṃ, saṃsāraṃ nātivattati*, „Er kann diesem Kreisen nicht entfliehen, welches eine Dies-heit und eine Anders-heit ist" oder „welches ein Wechsel zwischen Dies-heit und Anders-heit ist". Diese Worte beziehen sich auf das Überschreiten, die Transzendenz von *saṃsāra*.

Weiter oben sahen wir, wie das Konzept von einem „Hier" mit der Geburt des Strudels entstand. In der Tat ist die eigene Geburt zugleich auch die Geburt eines „Hier", die Geburt von „diesem Ort". Und genau das ist mit dem Begriff *itthabhāva* in den beiden oben zitierten Strophen gemeint. *Itthabhāva* und *itthatta* bedeuten beide „Dies-heit". In beiden Strophen ist die „Dies-heit" an eine „Anders-heit", *aññathābhāva*, gekoppelt. Auch hier sehen wir einen Konflikt zwischen zwei Dingen, der Dies-heit und der Anders-heit. Der Kreislauf *saṃsāras*, repräsentiert durch Geburt und Tod, *jāti maraṇa saṃsāraṃ*, entspricht einem Wechsel zwischen Dies-heit und Anders-heit, *itthabhāvaññathābhāva*. Und wie in der ersten Strophe ausgesagt, handelt es sich bei diesem wiederholten Wechsel zwischen Dies-heit und Anders-heit um nichts anderes als eine Reise der Unwissenheit selbst.

Obwohl wir diesen beiden Begriffen *itthabhāva* und *aññathābhāva* soviel Bedeutung beigemessen haben, behandelt sie der Kommentar zum *Sutta Nipāta* ganz nebenbei. Er erklärt *itthabhāvaṃ* als *imaṃ manussabhāvaṃ*, was soviel wie „dieser Zustand als ein menschliches

---

74 Sn 740 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 743

Wesen“ bedeutet, und *aññathābhāvaṃ* als *ito avasesa aññanikāya-bhāvaṃ*, „jede beliebige andere Daseinsform“.[75] Diese Erklärung verfehlt die tiefere Bedeutung des Wortes *itthatta*.

Um diese Behauptung zu stützen, können wir das *Pāṭikasutta* des *Dīgha Nikāya* heranziehen. Hier wird berichtet, dass nach der Zerstörung eines Weltsystems, am Ende eines Weltzeitalters, das eine oder andere Wesen in einem leeren Brahmapalast wiedergeboren wird und dass es sich, nachdem viel Zeit vergangen ist, aus dem Gefühl der Einsamkeit heraus denkt: *Aho vata aññepi sattā itthattaṃ āgaccheyyuṃ.*[76] „Wie schön wäre es doch, wenn noch andere Wesen in dieses Dasein kämen“. In diesem Kontext steht das Wort *itthatta* für die Brahmawelt und nicht für die Menschenwelt. Aus der Sicht der *Brahmas* bezieht sich *itthatta* auf die Brahmawelt und für uns hier bedeutet es die Menschenwelt.

Jedoch ist dies nur eine enge Bedeutung des Wortes *itthatta*. Wenn es sich auf den gesamten Kreislauf von Existenz oder *saṃsāra* bezieht, bedeutet *itthatta* nicht zwangsläufig „diese menschliche Welt“. Die beiden Begriffe haben einen allgemeinen Sinn, da sie ein grundlegendes Prinzip vertreten. So wie im Fall eines Strudels muss Diesheit zusammen mit einer Anders-heit gesehen werden. Dies veranschaulicht den Konflikt, der für die Existenz charakteristisch ist. Wo auch immer eine Dies-heit auftritt, entsteht auch eine Möglichkeit für eine Anders-heit. *Itthabhāva* und *aññathābhāva* gehören zusammen.

Aniccatā oder Vergänglichkeit wird sehr oft mithilfe des Ausdrucks *vipariṇāmaññathābhāva*[77] erklärt. Auch hier treffen wir das Wort *aññathābhāva* an. Hier gibt das vorausgehende Wort einen Schlüssel für seine wahre Bedeutung. *Vipariṇāma* deutet gänzlich auf den Prozess von Entwicklung hin. Genauer gesagt, bedeutet *pariṇāma* Entwicklung und *pariṇata* ist der voll entwickelte oder ausgereifte Zustand. Die Vorsilbe *vi* steht für den Anti-Höhepunkt. Die Entwicklung ist vorüber, nun wird es anders. Ironischerweise wird dieser

---

75 Pj II 505

76 D III 29 Pāṭikasutta – D 24

77 Beispiel in M II 110 Piyajātikasutta – M 87

Zustand des „Anders-werdens“ als „Anders-heit“, *aññathābhāva*, bezeichnet. Und so berichtet uns dieses Zwillingspaar, *itthabhāva* und *aññathābhāva*, von der Natur der Welt. Sie beide klären für uns unter sich das Gesetz der Vergänglichkeit.

Im Dreier-Buch des *Aṅguttara Nikāya* werden die drei Charakteristika eines *saṅkhata* in dieser Reihenfolge erklärt:

> *Uppādo paññāyati, vayo paññāyati, ṭhitassa aññathattaṃ paññāyati,*[78]
> „Ein Entstehen zeigt sich, ein Vergehen zeigt sich und eine Anders-heit im Bestehenden zeigt sich.

Dies impliziert, dass das Bestehende nur scheinbar da ist, und darum wird es zuletzt genannt. Auch in diesem scheinbar Bestehenden existiert eine Anders-heit. Allerdings zogen es spätere Gelehrte vor, von drei Zuständen, nämlich *uppāda, ṭhiti, bhaṅga*[79], „Entstehen, Bestehen, Zerfallen“ zu sprechen. Das Gesetz der Vergänglichkeit könnte jedoch bereits vollständig mit der Hilfe der zwei Worte *itthabhāva* und *aññathābhāva*, also Dies-heit und Anders-heit, verstanden werden. Sehr häufig fasst der Buddha das Gesetz der Vergänglichkeit mit den beiden Worten *samudaya* und *vaya*, „Entstehen“ und „Vergehen“, zusammen.[80]

Es gibt einen augenscheinlichen Widerspruch in dem Ausdruck *ṭhitassa aññathatta*, aber er erinnert uns an die Tatsache, dass das, was die Welt für statisch oder andauernd hält, in Wirklichkeit keineswegs so ist. Das sogenannte „Statische“ ist von Anfang bis Ende eine „Anders-heit“. Wenn wir dies nun auf die beiden Glieder *jāti* und *jarāmaraṇaṃ* im *paṭicca samuppāda* beziehen sollen, können wir sagen, dass der Prozess der Anders-heit einsetzt, sobald man geboren wird. Wo immer es Geburt gibt, da gibt es auch Tod. Eine der traditionellen Pāli-Strophen mit Betrachtungen über den Tod enthält folgende bedeutungsvolle Zeilen:

---

78 A I 152 Saṅkhatalakkhaṇasutta – A 3:47-3:48
79 Beispiel in Ps IV 88
80 Beispiel in M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

Uppattiyā sahevedaṃ, maraṇam āgataṃ sadā,[81]
„Stets kommt der Tod, sogar mit der Geburt selbst."

So wie bei einem verbundenen Paar: Wird einer herbeigezogen, so kommt der andere hinterher – genauso ist es, wenn es zur Geburt kommt, folgen Verfall-und-Tod ganz selbstverständlich.

Vor dem Erscheinen des Buddha glaubte die Welt an die Möglichkeit einer Geburt ohne Verfall-und-Tod. Sie glaubte an eine Existenzform ohne Ergreifen. Aufgrund ihrer Unwissenheit über die paarweise Bezogenheit zwischen Diesem-zu-Jenem, *idappaccayatā*, führte sie ihre verblendete Suche fort. Und das war der Grund für all die Konflikte in der Welt.

Gemäß der Lehre des Buddha ist das Konzept von Geburt gleichwertig mit dem Konzept eines „Hier". In der Tat ist diese Geburt eines „Hier" wie der erste eingeschlagene Pfahl zum Abstecken und Bemessen der Welt. Aufgrund der paarweisen Bezogenheit ist das allererste „**Geburtstags-Geschenk**", das man sofort als Geborener bekommt, der **Tod**. Der unausweichliche Tod, auf den er Anspruch hat. Auf diese Weise können wir die tiefere Bedeutung der Worte *itthabhāva* und *aññathābhāva*, Dies-heit und Anders-heit, verstehen.

Das Gleiche müssen wir über den Strudel sagen. Anscheinend hat er die Kraft zu kontrollieren bzw. Macht auszuüben. Aus der Entfernung betrachtet, ist der Strudel ein Zentrum von Aktivität mit einer gewissen Kontrollfähigkeit. Nun, eines der grundlegenden Bedeutungen des Konzepts vom „Selbst" ist die Fähigkeit zu kontrollieren und Macht auszuüben. Und auch ein Strudel scheint, aus der Entfernung betrachtet, diese Fähigkeit zu besitzen. Neben seiner scheinbaren Automatik scheint er auch ein gewisse Kraft der Kontrolle zu haben.

Aber eine tiefere Analyse offenbart seine Natur des **Nicht-Selbst**. Was wir hier vorfinden, ist einfach nur ein Konflikt zwischen dem Hauptstrom und einer abweichenden Nebenströmung. Es ist das Ergebnis des Konflikts zwischen zwei Kräften und nicht die Arbeit

---

81 Zu finden in der Reihe der Strophen über den Tod, in der Rubrik der Vier Schutzmeditationen in Standardrezitations-Büchern.

von nur einer Kraft. Es ist ein Fall der Bezogenheit von „Diesem-zu-Jenem“ oder *idappaccayatā*. So wie es eine Strophe im *Bālavagga* des *Dhammapada* ausdrückt:

Atta hi attano natthi,[82]
„Sogar man selbst gehört sich nicht.“

So gehört nicht einmal ein Strudel sich selbst, es gibt an ihm nichts wirklich Automatisches. Dies also ist *dukkha*, das Leiden, der Konflikt, das Unbefriedigende. Woran sich die Welt als Existenz klammert, ist lediglich ein Prozess von Anders-heit, wie es uns der Buddha eindringlich in den folgenden Strophen des *Nandavagga* im *Udana* schildert:

Ayaṃ loko santāpajāto, phassapareto
rogaṃ vadati attato,
yena yena hi maññati,
tato taṃ hoti aññathā.

Aññathābhāvī bhavasatto loko,
bhavapareto bhavam evābhinandati,
yad'abhinandati taṃ bhayaṃ,
yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ,
bhava vippahānāya kho panidaṃ brahmacariyaṃ vussati.[83]

„Diese gepeinigte Welt, völlig dem Kontakt hingegeben,
Was sie Selbst nennt, ist eine Krankheit.
In welcher Weise auch immer sie sich darüber
Vorstellungen macht,
Gerade dadurch verändert es sich in etwas anderes.

Die Welt, anhaftend am Werden,
Ist völlig dem Werden hingegeben,
Obgleich anders-werdend,
Erfreut sie sich dennoch am Werden.
Woran sie sich erfreut, ist an Furcht geknüpft,
Wovor sie sich fürchtet, ist ein Leiden.

82 Dhp 62 Bālavagga – Dh 62
83 Ud 32 Lokasutta – Ud III:10

Doch dieses heilige Leben
wird zum Aufgeben von eben jenem Werden geführt."

Nur ein paar Zeilen – aber wie tief sie reichen! Die Welt ist von Kontakt gequält und versklavt. Was sie „Selbst" nennt, ist nichts weiter als eine Krankheit. *Maññati* ist ein Wort mit tiefergehender Bedeutung. *Maññanā* heißt, sich Vorstellungen unter dem Einfluss von Verlangen, Einbildung und Ansichten zu machen. Was auch immer zum Objekt eines solchen Vorstellens wird, durch eben diese Konzeptbildung wird es anders, d.h. eine Möglichkeit für eine Anders-heit ist entstanden, so wie „Tod" zusammen mit „Geburt" erschienen ist.

Somit ist das Vorstellen oder die Konzeptbildung selbst der Grund für Anders-heit. Bevor ein „**Ding" anders** wird, muss es zuerst ein „**Ding**" werden. Und es wird nur dann ein „Ding", wenn sich die Aufmerksamkeit unter dem Einfluss von Verlangen, Einbildung und Ansichten darauf fokussiert und es von der ganzen Welt abgegrenzt und als ein „**Ding"** ergriffen wird. Und darum wurde gesagt:

Yaṃ yañhi lokasmim upādiyanti,
teneva Māro anveti jantuṃ.[84]
„Was immer man in der Welt ergreift,
Durch genau das verfolgt *Māra* ein Wesen."

Die Welt hängt am Werden und ist völlig dem Werden hingegeben. Daher ist die ihr eigene Natur die Anders-heit, *aññathābhāvī*. Und dann gibt der Buddha das unausweichliche Ergebnis dieser widersprüchlichen Position bekannt: *yad abhinandati taṃ bhayaṃ*, woran auch immer man sich erfreut, das ist eine Angst, das ist eine Gefahr. Woran man sich erfreut, das ist „Werden" und das ist eine Quelle von Angst. Und *yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ*, was man fürchtet oder wovor man Angst hat, das ist Leiden. Und wovor hat man Angst? Man hat Angst vor der Anders-heit des Dinges, an dem man sich festhält, als sei es existent. Somit ist die Anders-heit das Leiden und das ergriffene Ding eine Quelle der Angst.

---

84 Sn 1103 Bhadrāvudhamāṇavapucchā – Sn V:12, 1103

Wenn man zum Beispiel durch die Stadt wandert, mit angefüllten Taschen voller Edelsteinen, so fürchtet man sich aufgrund der Wertsachen, die man in den Taschen hat. Ebenso ist auch die Existenz, an der man sich erfreut, eine Quelle der Furcht. Wovor man sich fürchtet, ist die Veränderung oder die Anders-heit und das ist Leiden. Daher wird das heilige Leben zum Aufgeben genau dieses Werdens oder dieser Existenz geführt.

Aus diesem Zitat wurde also klar, dass die Natur der Existenz „Anders-heit" ist. Es ist die Einsicht in diese Natur, die in dem Verständnis von *idappaccayatā* grundlegend ist. Was als Aufgehen des *dhammacakku,* des „Auges der Lehre", bezeichnet wird, ist das Verstehen dieser Zwangslage menschlicher Existenz. Aber dieses *Dhamma*-Auge steigt zusammen mit einer Lösung für diese Zwangslage auf:

> *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ*
> *sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ.*[85]
> „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
> all das hat die Eigenschaft zu vergehen."

Was den Aspekt des Entstehens anbelangt, so wird dieser Strudel infolge des Ergreifen aufgrund von Verlangen, Einbildung und Ansichten gebildet. Sobald dieser *saṃsārische* Strudel einmal gebildet ist, zieht er in Form von Verlangen und Ergreifen alles an, was es in der Welt gibt – alles, was in seiner Reichweite liegt. Aber es gibt auch ein Aufhören dieses Vorgangs. Es ist möglich, diesen Strudel zu beenden. Warum? Weil er etwas ist, das aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden ist. Weil es ein Prozess ist, der auf zwei Dingen beruht, ohne ein Selbst, das darüber herrscht. Darum haben wir ganz zu Beginn erwähnt, dass alles vergänglich, zubereitet und abhängig entstanden ist, *aniccaṃ, saṅkhataṃ, paṭicca samuppannaṃ*.

Jedes einzelne der zwölf Glieder in der Formel, einschließlich der Unwissenheit, ist abhängig entstanden. Sie sind alle aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden, sind nicht dauerhaft, sie

---

85 S V 423 Dhammacakkapavattanasutta – S 56:11

sind *aniccaṃ*. Sie sind nur zusammengefügt oder zubereitet, *saṅkhataṃ*. Das Wort *saṅkhataṃ* wird auf verschiedene Art und Weise erklärt. Aber kurz gefasst bezieht es sich auf etwas, das absichtlich zusammengefügt, zubereitet oder zurechtgelegt ist. *Paṭicca samuppannaṃ* bedeutet, dass es bedingt entstanden ist und daher seiner Natur nach der Zerstörung unterliegt, *khayadhamma*. Es ist seiner Natur nach dem Vergehen unterworfen, *vayadhamma.* Es ist seiner Natur nach dem Verblassen, *virāgadhamma*, und dem Enden unterworfen, *nirodhadhamma*.

Es scheint also, dass selbst die Farbe oder der Schatten von Verfall-und-Tod verblassen kann. Und darum haben wir ihre Relevanz hinsichtlich der Frage von Konzepten hervorgehoben. Diese Natur des Verblassens wird von jemandem verstanden, der einen Einblick in das Gesetz des Entstehens und Vergehens hatte.

Saṃsāra ist ein Strudel, soweit es um die gewöhnlichen Wesen geht, die sich darin verfangen haben. Wie verhält es sich nun mit den Heiligen? Wie muss man sich die Idee von diesem Strudel im Fall der Heiligen vorstellen? Für sie besteht schlichtweg keine wirbelnde Runde, die eine Bestimmung ergeben könnte: *vaṭṭaṃ tesaṃ natthi paññāpanāya*.[86] In ihrem Fall gibt es somit keine wirbelnde Runde, die eine Bestimmung rechtfertigen könnte.

Dies ist daher etwas Tieferes als der Strudel selbst. Auf den Strudel kann aufgrund seiner Aktivität hingewiesen werden. Aber im Falle der Befreiten ist dies nicht so einfach – daher gibt es auch die vielen Kontroversen über die Natur des *Tathāgatha*. Das Bild des Strudels in seiner Beziehung zu den Befreiten ist in den folgenden Strophen des *Cūḷavagga* im *Udāna* wunderschön dargestellt:

> *Acchecchi vaṭṭaṃ byagā nirāsaṃ,*
> *visukkhā saritā na sandati,*
> *chinnaṃ vaṭṭaṃ na vattati,*
> *es' ev' anto dukkhassa.*[87]

---

86 M I 141 Alagaddūpamasutta – M 22

87 Ud 75 DutiyaLakuṇḍakabhaddiyasutta – Ud 7:2

„Den Strudel hat er abgeschnitten,
Und Freiheit von Verlangen erreicht,
Der Strom ist getrocknet, nun fließt er nicht mehr.
Der abgetrennte Strudel wirbelt nicht mehr.
Dies, genau dies, ist das Ende des Leidens."

Was hat der Heilige getan? Er hat den Strudel abgeschnitten. Er hat ihn gebrochen und den wunschlosen Zustand erreicht. Der Strom des Verlangens ist vertrocknet und fließt nicht mehr. Der Strudel, an der Wurzel abgetrennt, wirbelt nicht mehr. Und dies ist das Ende des Leidens. Das Abschneiden des Strudels ist die Verwirklichung des Endens, was Heiligkeit bedeutet.

Weil ein besonderes Gewicht auf dem Aspekt des Entstehens liegt, versucht die Teil-Strömung, sich gegen die Haupt-Stömung zu bewegen. Wenn jener Versuch aufgegeben wird, passiert der Rest von ganz allein. Diese Idee wird in den folgenden zwei Strophen des *Sagāthavagga* im *Saṃyutta Nikāya* noch deutlicher ausgedrückt. Sie bilden einen Dialog, der zwischen einer Gottheit und dem Buddha stattfindet. Die Gottheit fragt:

Kuto sarā nivattanti,
kattha vaṭṭaṃ na vattati,
kattha nāmañca rūpañca
asesaṃ uparujjhati?[88]

„Von wo kehren die Strömungen zurück,
Wo stellt der Strudel sein Wirbeln ein,
Wo wird Name-und-Form,
In vollkommener Weise unter Kontrolle gehalten?"

Und der Buddha antwortet mit der folgenden Strophe:

Yattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
ato sarā nivattanti,
ettha vaṭṭaṃ na vattati

88 S I 15 Sarasutta – S 1:27

ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati.

„Wo Erde und Wasser, Feuer und Wind keinen Halt finden,
Von dort kehren die Strömungen zurück.
Dort wirbelt der Strudel nicht mehr,
Und dort wird Name-und-Form,
In vollkommener Weise unter Kontrolle gehalten."

Diese Stelle bezieht sich auf *Nibbāna*. Ob es als *sabbasaṅkhāra-samatha,* Beruhigung aller Vorbereitungen, bezeichnet wird oder als *asaṅkhatadhātu*, das unvorbereitete Element, so bedeutet es stets einen Zustand der Beendigung. Und wenn sich der Geist des *Ārahant* in diesem Zustand befindet, so können ihn die vier Elemente, die wie Geister sind, nicht heimsuchen. Sie finden keinen „**Halt**" in seinem Bewusstsein. Wenn sie – infolge der Ablösung – schwinden, fließen jene Strömungen nicht mehr und der Strudel hört auf zu wirbeln. Name-und-Form sind vollständig unter Kontrolle gehalten.

Was die Bedeutung von *rūpa* in *nāma-rūpa* an dieser Stelle betrifft, so ist die Definition als *cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahā-bhūtānaṃ upādāyarūpaṃ* sehr bedeutungsvoll. Sie richtet die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die vier großen Hauptelemente dem Konzept von Form zugrunde liegen. Das ist etwas Einzigartiges, da vor dem Erscheinen des Buddha die Welt der Auffassung war, dass man *arūpa* zu ergreifen hätte, um *rūpa* zu entkommen. Die Ironie liegt allerdings darin, dass – selbst in *arūpa – rūpa* in subtiler Form einbegriffen ist. Oder mit anderen Worten: *Arūpa* setzt *rūpa* als selbstverständlich gegeben voraus.

Nehmen wir einmal an, jemand geht in der Dunkelheit der Nacht spazieren und hat die Wahnvorstellung, einen Dämon zu sehen. Dann läuft er davon, um ihm zu entkommen. Er denkt, dass er vor dem Dämon wegläuft, aber stattdessen nimmt er den Dämon mit sich. Dieser Dämon ist in seinem Geist, er ist etwas Eingebildetes. Genauso ergriffen die Weltlinge, bevor der Buddha erschien, *arūpa,* um vor *rūpa* zu fliehen. Aber aufgrund der Gegensätzlichkeit zwischen *rūpa* und *arūpa* waren sie, selbst wenn sie sich in die

höchsten formlosen Bereiche schwangen, immer noch in der Fessel der *saṅkhāras* oder Vorbereitungen. Sobald der Impuls ihres Schwunges von *saṅkhāras* völlig verbraucht war, ging der Schwung zu *rūpa* zurück. Auch hier sehen wir die Frage von Dualität und Gegensätzlichkeit wiederkehren.

Dieser Vortrag hat seinen Zweck erfüllt, wenn er die Aufmerksamkeit auf die Wichtigkeit von Dualität und Gegensätzlichkeit sowie die Beziehung von diesem zu jenem, *idappaccayatā*, lenken konnte. Dies soll für heute genug sein.

* * * * * * * *

3. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[89]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Heute haben wir den dritten Vortrag über *Nibbāna* vor uns. Beim letzten Mal haben wir den Versuch unternommen, die Begriffe *saṃsāra* auf der einen Seite und *Nibbāna* auf der anderen anhand des Gleichnisses vom Wasserstrudel zu erklären, mit anderen Worten das „Im-Kreis-Gehen" oder *saṃsaraṇa* und das „Aus-Gehen" oder *nissaraṇa*.[90] Ferner führten wir Lehrreden an, um beide Aspekte, sowohl den des Entstehens (*samudaya*) als auch den des Vergehens (*nirodha*), innerhalb des Gesetzes vom abhängigen Entstehen zu veranschaulichen.

Diesen Wasserstrudel als standhaltendes Gleichnis verwendend, lässt sich eine parallele Entwicklung auch mit den anderen Gliedern des abhängigen Entstehens aufzeigen. So können wir sagen, dass die Unwissenheit, welche annimmt, dass es möglich sei, gegen den Hauptstrom der drei Merkmale von Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst anzugehen, der Ursprung des Wirbels ist. Jene Menge an Vorbereitungen, die von Unwissenheit hervorgebracht wurden und den Strom vorantreiben, können als *saṅkhāras* bezeichnet werden. Wo diese Strömung in ihrem Verlauf mit dem Hauptstrom kollidiert,

---

89 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

90 Siehe Vortrag 2

um zum Strudel zu werden, dieses Vorandrängen gegen den Hauptstrom, ist *viññāṇa* oder Bewusstsein.

Das Resultat aus diesem Zusammenstoß ist *nāma-rūpa* oder Name-und-Form mit seinem formalen Namen und seiner nominalen Form. Das Glied in der Formel des abhängigen Entstehens, das als *saḷāyatana* oder „sechsfache Sinnesgrundlage" bezeichnet wird, kann man als Auswuchs von Name-und-Form betrachten. Auch dieses Glied können wir in Beziehung zum Gleichnis vom Strudel verstehen: Wenn der Wasserstrudel eine lange Zeit hindurch andauert, dann bildet sich ein Abgrund, dessen Wirk- und Arbeitsweise mit der sechsfachen Sinnesgrundlage verglichen werden kann.

In der Tat sind körperliche Schmerzen mit einem Abgrund vergleichbar. In einer Lehrrede im *Saṃyutta Nikāya* sagt der Buddha:

> *Sārīrikānaṃ kho etaṃ bhikkhave dukkhānaṃ vedanānaṃ adhivacanaṃ, yadidaṃ pātālo'ti.*[91]
> „Ihr Mönche, Abgrund ist ein Synonym für schmerzliche körperliche Gefühle."

Wenn man über diese Aussage nachdenkt, dann scheint es, als ob der Durst des Verlangens in den Wesen in den unterschiedlichen Existenzformen aufgrund von schmerzlichen Gefühlen aufsteigt. Das *Sallattenasutta* fügt diesem Gedanken noch hinzu, dass der unbelehrte Weltling, der von schmerzhaften Gefühlen berührt wird, sinnliche Freuden genießt, weil er keinen anderen Ausweg vor schmerzlichen Gefühlen kennt, außer eben den Sinnesfreuden.[92]

Im Licht dieser Feststellung scheint der Abgrund dieses endlose Bombardement schmerzhafter Gefühle zu sein. Die Anziehungskraft, die vom Abgrund ausgeht, entspricht dem Drang diese schmerzhaften Gefühle zu unterdrücken. Das daraus entspringende Ergreifen funktioniert in der gleichen Weise wie diese Anziehungskraft. Sie zieht all das nutzlose Treibgut um sich herum an, als handele es sich um physisch zugehörige Dinge, *upādinna*, um ein Schauspiel von

---

91 S IV 206 Pātālasutta – S 36:4

92 S IV 208 Sallattenasutta – S 36:6

Existenz (*bhava*) herzustellen. Mit anderen Worten: ein Ort, auf den mithilfe all der Dinge hingewiesen werden kann, die vom Strudel erfasst worden sind. So liefert uns dieses Gleichnis vom Wasserstrudel oder Wirbel in etwa eine Vorstellung von dem Gesetz des abhängigen Entstehens.

Die Einsicht vom zugrunde liegenden Prinzip des abhängigen Entstehens wird tatsächlich als das Aufgehen des „*Dhamma*-Auges" bezeichnet. Über einen Stromeingetretenen heißt es, dass in ihm das staubfreie, fleckenlose Auge des *Dhamma* aufgegangen sei. Der folgende Ausspruch, der die Bedeutung dieses *Dhamma*-Auges zusammenfasst, taucht in den Lehrreden Buddhas sehr häufig auf:

> *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ*
> *sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*.[93]
> „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
> all das hat die Eigenschaft zu vergehen."

Manchmal wird darauf kurz mit dem Wortpaar *samudaya* und *nirodha* angespielt, wie z.B *samudayo samudayo* und *nirodho nirodho*.[94] So als ob die Erfahrung dieser Einsicht ihren Ausdruck in dem Ausruf gefunden hätte: „Entstehen, Entstehen! Vergehen, Vergehen!" Die zuvor erwähnte Feststellung verbindet lediglich die beiden Aspekte jener Erfahrung.

Demnach scheint es, dass das, was als „*Dhamma*-Auge" bezeichnet wird, die Fähigkeit ist, diese *nibbānische* Lösung in eben diesem wirbelnden *saṃsārischen* Problem zu erkennen. Jene Art der Analyse, die *Saṃsāra* und *Nibbāna* sozusagen in zwei wasserdichte, eigenständige Teile zerlegt, lässt eine Unzahl von Problemen auftauchen.

---

93 D I 110 – D 3; D I 148 – D 5; D II 41 – D 14; D II 288 – D 21;
M I 380 – M 56; M I 501 – M 74; M II 145 – M 91; M III 280 – M 147;
S IV 47 – S 35:74; S IV 107 – S 35:121; S IV 192 – S 37:204;
S V 423 – S 56:11;
A IV 186 – A 8:12; A IV 210 – A 8:21; A IV 213 – A 8:22
Ud 49

94 D II 33 – D 14
S II 7 – S 12:4; S II 105 Nagarasuttaṃ – S 12:65

Hier jedoch sehen wir, dass gerade in dem Maße, wie man *Nibbāna* verwirklichen kann, indem man die Ursache für das Leiden entdeckt und dem Pfad für dessen Beendigung folgt – was in der Tat das Verständnis der Vier Edlen Wahrheiten ist – dieser Wirbel auch beendet werden kann. Er hört auf, indem man seine Ursache erkennt und die entsprechenden Maßnahmen einleitet, die zu seinem Enden führen.

Im vorhergehenden Vortrag zitierten wir auch einige kanonische Strophen, die erklärten, dass es für einen *Ārahant*[95] keinen Wirbel mehr gibt. Nun, was den Zustand nach der Beendigung des Wirbels anbelangt, falls jemand fragen sollte, wohin der Wirbel oder Strudel verschwunden ist, welche Antwort können wir da geben? Es ist die gleiche Schwierigkeit, die bei einer Frage wie der folgenden auftaucht: „Wohin ist das Feuer gegangen, nachdem es ausgegangen ist?" Denn auch hier ist das, was wir einen Wasserstrudel nennen, nur die Teil-Strömung des Wassers, die entgegen zur Hauptströmung fließt. Auch sie besteht aus Wasser, wie der Rest um sie herum. Also können wir weder sagen, dass sie sich vereinigt hat, noch können wir sagen, dass sie verschwunden ist und sich irgendwo versteckt hat.

Hier befinden wir uns in einer seltsamen Situation. Alles, was sich wahrheitsgemäß sagen lässt, ist nur, dass da eine Art von Aktivität gewesen war, ein gewisser Zustand von Unruhe, ausgelöst durch gewisse Ursachen und Bedingungen. Solange diese Aktivität dort anhielt, war es möglich, sie zu beschreiben und ihr einen Namen zu geben. Nach weltlicher Konvention konnte man mit den Worten „diese Stelle" oder „jene Stelle" darauf verweisen.

Das gesamte Feld der Aktivität wurde nach weltlicher Konvention als „Strudel" bezeichnet. Aber nun gibt es den sogenannten Strudel nicht mehr. Die weltliche Konvention lässt sich nicht mehr anwenden – genau so wie im Fall des erloschenen Feuers. Das Wort „Feuer" war eingeführt worden, das Konzept von „Feuer" war geschaffen worden, um eine gewisse Sachlage von Gegebenheiten zu beschreiben, die infolge von Ursachen und Bedingungen entstanden waren, ausgelöst durch Ergreifen. So können wir dadurch auch sehen, dass sich Unwissenheit in Konzepten tarnt.

---

95 Siehe Vortrag 2

In Unkenntnis dieses Sachverhalts häuft die Welt weiterhin Konzepte an und erwartet sogar, sie in *Nibbāna* vorzufinden. Es gibt einige, die inständig hoffen, dass sie eine Schau von der Liste ihrer Konzepte erleben, wenn sie *Nibbāna* verwirklichen. Aber jene Weisheit durchdringt sogar die Konzepte und Vorstellungen und wird deshalb *udayatthagāminī paññā ariyā nibbedhikā*[96], genannt, „die edle durchdringende Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht".

Die Idee der Durchdringung ist schon in der Formel impliziert:

yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,
sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ,
„Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
all das hat die Eigenschaft zu vergehen."

Wenn irgendetwas die Natur hat zu entstehen, dann ist es gerade infolge dieser Natur daran gebunden, vergehen zu müssen. Und deshalb hat der Wanderasket *Upatissa*, der später der Ehrwürdige Sāriputta werden sollte, die Frucht des Stromeintritts gewonnen, obwohl er nur die ersten zwei Zeilen der Strophe gehört hatte, die der Ehrwürdige Assaji ihm verkündete:

Ye dhammā hetuppabhavā,
tesaṃ hetuṃ tathāgato āha.[97]
„Die Dinge, die durch Ursachen entstehen,
deren Ursache hat der *Tathāgata* erklärt."

Wenn ein weiser Mensch hört, dass etwas aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden ist, versteht er sofort ohne weitere Erläuterungen, dass es durch die Aufhebung dieser Bedingungen zum Verschwinden gebracht werden kann. Es ist das staubfreie, fleckenlose *Dhamma*-Auge, das einen dazu befähigt, die *nibbānische* Lösung genau in dem Gefüge des *saṃsārischen* Problems zu sehen.

In unserem Zitat aus dem *MahāNidānasutta* wurde gesagt, dass alle Bahnen sprachlichen Ausdrucks, der Fachbegriffe und Bestimmung solange existieren, wie der Strudel vom *saṃsāra* aufrechterhalten

---

96 Beispiel in D III 237 Sangītisutta – D 33

97 Vin I 40

wird.[98] Das impliziert deswegen, dass sie darüber hinaus keine Existenz haben. Das ist die Bedeutung des Begriffs *ettāvatā*, „nur insofern".

> *Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā.*[99]
> „Nur insofern kann man geboren werden oder altern oder sterben oder vergehen oder wiedererscheinen."

Also sind die Konzepte von Geburt, Verfall-und-Tod, Vergehen und Wiedererscheinen nur im Zusammenhang mit dem *saṃsārischen* Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form von Bedeutung. Wenn diese Beziehung auf die eine oder andere Weise aufgebrochen würde, könnte der *saṃsārische* Wirbel, der Strudel, gestoppt werden; und danach bliebe dann nichts mehr übrig, über das man sprechen könnte, nichts bliebe übrig, worüber etwas ausgesagt werden könnte. Und wie es im *Upasīvasutta* des *Sutta Nipāta* heißt:

> *Yena naṃ vajju, taṃ tassa natthi,*[100]
> „Das, wodurch sie von ihm sprechen könnten,
> das gibt es für ihn nicht."

Es gibt etliche kanonische Textstellen, die uns die Bedeutung dieses Wirbel-Gleichnisses für das Verständnis des Lehrsatzes vom abhängigen Entstehen aufzeigen. Im *MahāPadānasutta* des *Dīgha Nikāya* finden wir eine lange Beschreibung der Methode, mit welcher der *Bodhisatta*[101] Vipassī Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens (*paṭicca samuppāda*) gewann. Es wird berichtet, dass seine Herangehensweise in einer radikalen Reflexion, *yoniso manasikāra*, bestand, wörtlich: „Aufmerksamkeit, die auf die zugrunde liegende Struktur gerichtet ist". Man könnte genauso gut sagen, dass es die auf den Strudel gelenkte Achtsamkeit ist. So als ob ein Mensch mit gutem Sehvermögen, der unter einem Baum am Fluss sitzt, beobachten würde, wie ein heruntergefallenes Blatt von der Strömung davon-

---

98 Dhp 383 Brāhmaṇavagga – Dh 383; siehe Vortrag 2
99 D II 63 MahāNidānasutta – D 15
100 Sn 1076 Upasīvamāṇavapucchā – Sn V:6, 1074
101 AÜ Ein Wesen, das auf dem Weg ist, ein Buddha zu werden.

getragen würde, nur um von einem Wasserstrudel herumgewirbelt und verschluckt zu werden.

Im Fall des *Bodhisatta* Vipassī ist klar dargelegt, dass sein Verständnis durch Weisheit das Ergebnis einer „radikalen Reflexion" war: *yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo*.[102] Also gewann er seine Einsicht in das abhängige Entstehen definitiv nicht durch Erinnerung an frühere Existenzen. *Yoni* bedeutet „die zugrunde liegende Struktur" oder „der Ursprungsort". Also muss bei *yoniso manasikāra* die Achtsamkeit immer auf die Stelle des Ursprungs gerichtet werden.

Gemäß dieser Methode sehen wir, dass der *Bodhisatta* Vipassī seine Betrachtung ganz vom Ende der *paṭicca samuppāda*-Formel her aufnimmt: *Kimhi nu kho sati jarāmaraṇaṃ hoti, kiṃ paccayā jarāmaraṇaṃ?* „Was muss sein, damit Verfall-und-Tod ist, wodurch ist Verfall-und-Tod bedingt?" Und zu dieser Frage stieg in ihm folgende Antwort auf: *Jātiyā kho sati jarāmaraṇaṃ hoti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ.* „Geburt muss sein, damit Verfall-und-Tod ist, durch Geburt bedingt ist Verfall-und-Tod."

Auf die gleiche Weise, Paar für Paar betrachtend, führte er stufenweise seine Untersuchung fort. Zum Beispiel lautete seine nächste Frage: *Kimhi nu kho sati jāti hoti, kiṃ paccayā jāti?* „Was muss sein, dass Geburt ist, wodurch ist Geburt bedingt?" Und die Antwort darauf war: *Bhave kho sati jāti hoti, bhavapaccayā jāti.* „Werden muss sein, damit Geburt ist, durch Werden bedingt ist Geburt."

In gleicher Weise führte er seine Untersuchung bis zu einschließlich Name-und-Form fort. Als er aber beim Bewusstsein ankam, musste er umkehren. Als er die Bedingung für Bewusstsein suchte, fand er heraus, dass Name-und-Form selbst die Bedingung war, wodurch er ihre wechselseitige Abhängigkeit erkannte, und dann drückte er die Bedeutung dieser Entdeckung mit den folgenden Worten aus:

> *Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā, nāparaṃ gacchati. Ettāvatā jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā upapajjetha vā, yadidaṃ nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ,*

---

102 D II 31 MahāPadānasutta – D 14

viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.

Mithilfe der radikalen Reflexion verstand der *Bodhisatta* Vipassī, dass alle Konzepte von Geburt, Verfall-und-Tod in der Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zusammenlaufen:

„Dieses Bewusstsein kehrt bei Name-und-Form wieder um,
es geht nicht darüber hinaus. Insofern nur wird jemand
geboren, altert oder stirbt oder vergeht oder erscheint
wieder, insofern es dieses gibt, nämlich:
Bewusstsein ist abhängig von Name-und-Form und Name-
und-Form ist abhängig von Bewusstsein;
durch Name-und-Form bedingt sind die sechs Sinnes-grundlagen;
durch die sechs Sinnesgrundlagen bedingt ist Kontakt;
durch Kontakt bedingt ist Gefühl;
durch Gefühl bedingt ist Verlangen;
durch Verlangen bedingt ist Ergreifen;
durch Ergreifen bedingt ist Werden;
durch Werden bedingt ist Geburt;
durch Geburt bedingt ist Verfall-und-Tod, gehen Sorge und
Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung hervor.
So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidensmasse.“

Die Tatsache, dass dieses Verständnis des *paṭicca samuppāda* das Aufgehen des „*Dhamma*-Auges“ in *Bodhisatta* Vipassī kennzeichnet, wird mit folgenden Worten festgestellt:

Samudayo samudayo'ti kho, bhikkhave, Vipassissa bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi, ñāṇaṃ udapādi, paññā udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi.

> „Entstehen, Entstehen! So ist, ihr Mönche, dem *Bodhisatta* Vipassī bei nie zuvor gehörten Dingen das Auge, die Einsicht, die Weisheit, das Wissen, das Licht aufgegangen."

Genauso wird gesagt, dass der *Bodhisatta* mithilfe der radikalen Reflexion den Aspekt des Aufhörens in der gleichen Weise für sich klärte:

> *Kimhi nu kho asati jarāmaraṇaṃ na hoti,*
> *kissa nirodhā jarāmaraṇaṃ nirodho?*
> „In der Abwesenheit wovon, gibt es Verfall-und-Tod nicht,
> mit dem Enden wovon, ist das Enden von Verfall-und-Tod?"

Und als Antwort darauf kam ihm folgender Gedanke:

> *Jātiyā kho asati jarāmaraṇaṃ na hoti,*
> *jātinirodhā jarāmaraṇaṃnirodho.*
> „In Abwesenheit von Geburt gibt es Verfall-und-Tod nicht,
> mit dem Enden von Geburt ist das Enden von Verfall-und-Tod."

Genauso setzte er seine Betrachtung weiterführend fort, bis er die Verbindung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein erreichte, und dann fiel ihm auf:

> *Nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho,*
> *viññāṇanirodhā nāma-rūpanirodho.*
> „Durch das Enden von Name-und-Form kommt das
> Enden von Bewusstsein und durch das Enden von
> Bewusstsein kommt das Enden von Name-und-Form."

Sobald diese das Gefüge in Gang haltende Verbindung unterbrochen ist, das heißt, wenn mit der Beendigung von Name-und-Form das Bewusstsein endet und mit der Beendigung von Bewusstsein Name-und-Form endet, dann enden unverzüglich auch alle anderen derartigen Verbindungen, die Name-und-Form folgen, wie die sechsfache Sinnesgrundlage, Kontakt und Gefühl.

Im *MahāPadānasutta* heißt es weiter, dass der *Bodhisatta* Vipassī damit fortfuhr, in der Betrachtung des Entstehens und Vergehens der fünf Gruppen des Ergreifens zu weilen, und dass sein Geist gar bald vollkommen von den Einflüssen befreit war und dass er die volle

Erleuchtung verwirklichte. In diesem Zusammenhang wird in dem *Sutta* auch gesagt, dass der *Bodhisatta* dieser Betrachtungsweise folgte, weil er verstand, dass es der Weg der Einsicht ist, der zum Erwachen führt: *Adhigato kho myāyaṃ vipassanā maggo bodhāya.* „Ich habe diesen Pfad der Einsicht zum Erwachen, zur Erleuchtung gefunden."

Und wie wir oben gesehen haben, war der wichtigste Punkt, der Dreh- und Angelpunkt auf diesem Pfad der Einsicht, die Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein. Die Kommentarliteratur wirft die Frage auf, warum der *Bodhisatta* Vipassī die ersten beiden Glieder der Kette, *avijjā* und *saṅkhārā*, nicht erwähnt und gibt die Erklärung, dass er sie nicht sehen konnte, weil sie zur Vergangenheit gehören.[103]

Aber dies ist nicht der Grund. Die Unwissenheit bezüglich der Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein selbst – das ist *avijjā*. Und das, was verantwortlich ist für die Fortsetzung dieser Beziehung – das ist *saṅkhārā*. Wegen dieser Vorbereitungen wird das wirbelnde Zusammenspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form aufrechterhalten.

Nur weil die ersten beiden Glieder nicht im *Sutta* erwähnt werden, erklären die Kommentatoren, dass sie zur Vergangenheit gehören. Aber es sollte klar sein, dass dem *Bodhisatta* Vipassī das *Dhamma*-Auge nicht ohne diese beiden ersten Glieder hätte aufgehen können. Sie wurden nicht explizit erwähnt, weil sie im Hintergrund bleiben. Es ist wahr, dass es eine Darlegungsweise gibt, in der *avijjā* oder Unwissenheit der Vorläufer ist. Aber hier haben wir eine andere Art der Erklärung, bei der man bei der Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form innehalten muss.

Was die Ursache dieser gegenseitigen Beziehung angeht, müssen wir zu unserem Wasserstrudel-Gleichnis zurückkehren. Normalerweise ist die Fortsetzung einer Wasserströmung in einiger Entfernung von dem Strudel sichtbar. In diesem Fall aber „vergisst" die Strömung

---

103 Sv II 459

ihre eigene unbeständige, leidhafte und „nicht-selbsthafte“ Natur und fließt weiter auf der Suche nach etwas Beständigem, etwas Wohltuendem und nach einem Selbst. Und genau dieses, das ist *avijjā* oder Unwissenheit. Gerade die Tendenz der schmalen Teilströmung, sich der Hauptströmung des Wassers entgegenzustemmen, ist selbst das, was Bewusstsein genannt wird.

Das Gleiche gilt im Zusammenhang mit dem *saṃsārischen* Individuum. Was den Hintergrund der Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und Form ausmacht, ist das Unverständnis darüber, dass das Endresultat der Wechselbeziehung Leiden ist, dass sie nur zu Leiden führt. Mit anderen Worten ist es die Tendenz, mit der Suche nach etwas Beständigem, Wohltuendem und nach einem Selbst fortzufahren, wobei die drei Charakteristika der Unbeständigkeit, der Leidhaftigkeit und des Nicht-Selbst ignoriert werden.

Die Masse der Vorbereitungen oder Anstrengungen, die aus dieser Tendenz hervorgehen, sind die *saṅkhārās*. Genau diese Vorbereitungen oder Anstrengungen sind es, von denen das Bewusstsein abhängig ist, und dann haben wir, damit in Beziehung stehend, Name-und-Form. Auf der Seite von Name-und-Form oder darüber hinausgehend haben wir alle anderen Glieder des abhängigen Entstehens. Auf diese Weise können wir uns anhand einer veranschaulichenden Erklärung geistig ein Bild von dem Gesetz des abhängigen Entstehens machen. Somit entsteht der Eindruck, dass diese Lehrrede ein weiterer Beleg für die im *MahāNidānasutta* gefundenen Feststellungen ist.

Es gibt noch eine andere Belehrung, die vom Ehrwürdigen Sāriputta vorgetragen wurde, die unsere Schlussfolgerungen unterstützt. Sie findet sich im *Nidānasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*. Der Ehrwürdige Sāriputta stellt dort ein Gleichnis vor, das noch einfacher als das Strudel-Gleichnis ist. Er vergleicht Bewusstsein und Name-und-Form mit zwei Schilfbündeln. Wenn zwei Schilfbündel, sich gegenseitig stützend, aneinanderlehnen und man zieht eines davon weg, dann fällt das andere um. Und zieht man das Letztere weg, fällt das

Erstere um: *Ekaṃ ākaḍḍheyya, ekā papateyya, aparaṃ ce ākaḍḍheyya, aparā papateyya.*[104]

Die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form ist wie die der zwei sich gegenseitig stützenden Schilfbündel. Nachdem der Ehrwürdige Sāriputta dieses Gleichnis gegeben hatte, fuhr er mit der Darlegung der anderen Glieder des *paṭicca samuppāda* fort, genau wie im Fall der Einsicht des *Bodhisatta* Vipassī, und zwar so: „Abhängig von Name-und-Form ist die sechsfache Sinnesgrundlage; abhängig von sechsfacher Sinnesgrundlage Kontakt; abhängig von Kontakt Gefühl" (usw). Und dann wird auch der Aspekt der Beendigung dieser Verbindungen gegeben.

Nehmen wir zum Zweck der Veranschaulichung einmal an, das Bewusstseins-Schilfbündel stände auf der linken Seite und das Name-und-Form-Bündel auf der rechten. Dann haben wir noch einige andere Schilfbündel wie die sechsfache Sinnesgrundlage, Kontakt, Gefühl usw., die sich alle an das Name-und-Form-Bündel anlehnen. Diese sind alle abhängig vom Name-und-Form-Bündel.

Sobald nun das Bewusstseins-Bündel herausgezogen wird, fallen sofort all die anderen auf der rechten Seite um. Es gibt keine Pause, keinen Übergang. Ganz den Qualitäten des *Dhamma* entsprechend, die in den Begriffen *sandiṭṭhika*, *akālika* und *ehipassika* zusammengefasst sind, d.h. hier und jetzt sichtbar, zeitlos und zum eigenen Erkennen einladend, endet die ganze Masse des *saṃsārischen* Leidens unverzüglich. Also ist diese Belehrung ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass wir hier eine ganz andere Sachlage in Bezug auf die Bedeutung der *paṭicca samuppāda* Formel haben, als üblicherweise angenommen wird.

Darum haben wir herausgestellt, dass die Konzepte von Geburt sowie von Verfall-und-Tod die Natur des Vergehens haben. So wurden aus diesem Grund auch Verfall-und-Tod als unbeständig, zusammengesetzt, abhängig entstanden beschrieben, der Natur nach allmählich vergehend, dem Tod unterworfen, schwindend und

---

104 S II 114 Naḷakalāpīsutta – S 12:67

endend: *Aniccaṃ saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ*.[105]

Wenn man darüber nachdenkt, könnte man sich fragen, warum Verfall-und-Tod unbeständig, vergehend oder zerfallend genannt werden. Aber der Grund ist, dass alle Konzepte, insofern als sie sich an das Name-und-Form-Bündel anlehnen, umfallen müssen, sobald das gegenüberliegende Schilfbündel weggezogen wird. Das heißt, die ganze Masse *saṃsārischen* Leidens hört unverzüglich auf und der Strudel des *saṃsāra* hat ein Ende.

Dies scheint also die plausibelste Schlussfolgerung zu sein. Unserer gegebenen Auslegung entsprechend, zitiert der Ehrwürdige Sāriputta im *MahāHatthipadopamasutta* des *Majjhima Nikāya* eine bestimmte Aussage des Buddha über den *paṭicca samuppāda* derart:

> *Yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati.*[106]
> „Wer das Gesetz des abhängigen Entstehens sieht, sieht den *Dhamma*; wer den *Dhamma* sieht, sieht das Gesetz des abhängigen Entstehens."

Das zeigt, dass die Quintessenz des *Dhamma* tatsächlich das Gesetz des abhängigen Entstehens selbst ist. Nun sind da diese sechs Merkmale des *Dhamma*, zusammengefasst in der wohlbekannten Formel, an die jeder Buddhist glaubt. Diese Lehre (*Dhamma*) ist wohlverkündet, *svākkhāto.* Sie ist hier und jetzt sichtbar, *sandiṭṭhiko*, d.h. man kann sie eigenständig hier in dieser Welt erkennen. Sie ist zeitlos, *akāliko.* Sie lädt ein zum Kommen und Schauen, *ehipassiko*. Sie führt einen vorwärts, *opanayiko*. Sie kann von einem Weisen persönlich verwirklicht werden, *paccattaṃ veditabbo viññūhi*.[107]

Obwohl wir alle in diese Qualitäten des *Dhamma* Vertrauen haben, wollen wir schauen, ob die traditionell anerkannte Auslegung des

---

105 S II 26 Paccayasutta – S 12:20
106 M I 190 MahāHatthipadopamasutta – M 28
107 D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16

paṭicca samuppāda sich an diese Merkmale hält, insbesondere an die beiden Merkmale *sandiṭṭhiko* und *akāliko.*

Gemäß jener anerkannten Auslegung, die vom Ehrwürdigen Autor des *Visuddhimagga* präsentiert wird, gehören die ersten beiden Glieder der Formel zur Vergangenheit und die letzten beiden zur Zukunft. Die verbleibenden acht Glieder in der Mitte sollen die Gegenwart repräsentieren.[108] Das bedeutet, dass wir hier drei Zeitabschnitte haben. So ist sie nicht – zeitlos.

Das war der Grund, warum die Kommentatoren erklärt haben, dass der *Bodhisatta* Vipassī die ersten beiden Glieder nicht gesehen hätte. Da sie letztere der Vergangenheit zuordnen, gehen sie dabei vielleicht von der Vermutung aus, dass die ersten beiden Glieder nur durch die rückerinnerende Erkenntnis an frühere Leben gesehen werden können. Aber andererseits sagen uns die *Suttas*, dass sogar der Stromeingetretene ein klares Verständnis vom abhängigen Entstehen hat: *Ariyo c'assa ñāyo paññāya sudiṭṭho hoti suppaṭividdho*.[109] „Diese edle Norm wird von ihm wohl erkannt und mit Weisheit wohl durchdrungen."

Die „edle Norm" ist nichts anderes als das Gesetz des abhängigen Entstehens und der Stromeingetretene hat es gut erkannt und mit Weisheit gut durchdrungen. Die Vorsilbe *su-* weist auf die Klarheit dieser Erkenntnis hin. Die Frage ist dann allerdings, wie gewinnt ein Stromeingetretener, der keine Erinnerungsfähigkeit an frühere Leben hat, diesen Einblick?

Wie dem auch immer sei, die anerkannte Auslegung verlegt die ersten beiden Glieder, wie bereits erwähnt, in die Vergangenheit. Das heißt, Unwissenheit und Vorbereitungen beziehen sich auf die Vergangenheit. Geburt, Verfall-und-Tod beziehen sich auf die Zukunft. Die mittleren acht Glieder werden in Bezug auf die Gegenwart erklärt. Also ist die Formelreihe in drei Zeitperioden aufgeteilt.

---

108 Vism 578

109 S II 68 Pañcaverabhayāsutta – S 12:41

Bei dem Versuch, die Formel als drei Phasen der *saṃsārischen* Reise eines Individuums auszulegen, müssen sogar zusätzliche Glieder dazwischengeschaltet werden, um die Interpretation zu stützen.[110] Unwissenheit, Vorbereitungen, Verlangen, Ergreifen und Werden betrachtet man als Ursachen aus der Vergangenheit. Abhängig von diesen vergangenen Ursachen wird von Bewusstsein, Name-und-Form, der sechsfachen Sinnesgrundlage, Kontakt und Gefühl gesagt, dass sie als Wirkungen in der Gegenwart entstehen. Und dann, erneut mit Unwissenheit, Vorbereitungen, Verlangen, Ergreifen und Werden als gegenwärtige Ursachen, entstehen Bewusstsein, Name-und-Form, die sechsfache Sinnesgrundlage, Kontakt und Gefühl als Ergebnisse in der Zukunft.

Diese Art der Interpretation ist ebenfalls anspruchsvoll. Aber diese Auslegung in Form einer Fünfergruppen-Aufteilung verletzt die Wechselbeziehung zwischen allen zwölf Gliedern der Reihe. Wir haben die Aufmerksamkeit schon auf die Tatsache der Wechselbeziehung innerhalb der beiden Glieder in jedem Paar gelenkt. Tatsächlich muss das selbst als das Gesetz des abhängigen Entstehens angesehen werden. Es ist bereits in sich selbst das grundlegende Prinzip: Bedingt durch das eine, entsteht das andere. Mit seiner Beendigung endet das andere. Es gibt diese Art der Analyse, aber dann wird sie durch den Versuch unterbrochen, zusätzliche Glieder in die Abfolge einzuschmuggeln.

Darüber hinaus wird nach dieser akzeptierten kommentariellen Auslegung sogar dem Begriff *bhava* oder Werden eine doppelte Bedeutung gegeben: Als *kamma*-Prozess-Werden und als Wiedergeburts-Prozess-Werden. Im Kontext *upādānapaccaya bhavo*, abhängig von Ergreifen ist Werden, wird es als Wiedergeburts-Prozess-Werden erklärt, während es im Falle des anderen Kontextes, *bhava-paccaya jāti*, durch Werden bedingt ist Geburt, als *kamma*-Prozess-Werden ausgegeben wird. So wird derselbe Begriff auf zwei verschiedene Weisen erklärt. Ebenso wird mit dem Begriff *jāti* verfahren, normalerweise meint er „Geburt", jedoch wird gesagt, dass er

110 Paṭis I 52 Vism 579

im Kontext mit der Formel des abhängigen Entstehens „Wiedergeburt“ bedeute.

Es gibt viele solcher Schwachpunkte in der anerkannten Interpretation. Eine ganze Reihe maßgeblicher moderner Gelehrter haben darauf hingewiesen. Nun könnten all diese Mängel als nebensächlich betrachtet werden, solange wir es als Tatsache gelten lassen, dass, wie bereits erwähnt, das Geheimnis des gesamten *saṃsārischen* Strudels auf die beiden Glieder Bewusstsein und Name-und-Form zurückgeführt werden kann. Tatsächlich ist es der Zweck der Formel-Reihe des abhängigen Entstehens, den Gang von Entstehen und Vergehen der ganzen Masse des Leidens aufzuzeigen. Es geht nicht darum, drei Stadien der *saṃsārischen* Reise eines Individuums zu veranschaulichen.

Das besondere Merkmal dieses Gesetzes des abhängigen Entstehens ist seine Anschaulichkeit in der Gegenwart, worauf die Ausdrücke „sichtbar hier und jetzt“ und „zeitlos“ hinweisen, sogar als der *Bodhisatta* Vipassī es mittels radikaler Reflexion entdeckte. Die hervorstechende Charakteristik der Lehre des Buddha ist ihre Sichtbarkeit hier und jetzt und Zeitlosigkeit. Diese Tatsache wird im *Hemakasutta* des *Sutta Nipāta* gut offengelegt. Der brahmanische Jüngling Hemaka singt folgende Lobeshymne auf den Buddha:

Ye me pubbe viyākaṃsu,
huraṃ Gotamasāsanā,
iccāsi iti bhavissati,
sabbaṃ taṃ itihītihaṃ,
sabbaṃ taṃ takkavaḍḍhanaṃ,
nāhaṃ tattha abhiramiṃ.

Tvañca me dhammam akkhāhi,
taṇhā nigghātanaṃ muni,
yaṃ viditvā sato caraṃ,
tare loke visattikaṃ.[111]

111 Sn 1084-1085 Hemakamāṇavapucchā – Sn V:8, 1084

„Jene, die mich zuvor unterwiesen haben,
Nicht Gotamas Befreiungs-Lehre folgend,
Sie alle sagten: „So war es“ und „So wird es sein“,
Doch es war nur belangloses Gerede,
Alles nur logisches Machwerk,
Es konnte mich nicht zufriedenstellen.

Doch nun, o weiser Mann,
Verkünde Deinen *Dhamma* mir,
Der Verlangen versiegen lässt,
Wie man diesen kennend und achtsam wandelnd,
Über das zähe Haften an der Welt hinauskommen kann.“

Um dies nochmal zu verdeutlichen: Welche Meister auch immer mir ihre Lehre außerhalb deiner Befreiungslehre erklärten, brachten üblicherweise die Vergangenheit und die Zukunft in ihre Erläuterungen mit ein: „So war es und so wird es sein.“ D.h. sie bezogen sich immer auf eine Vergangenheit und eine Zukunft. Aber all dies kann als „belangloses Gerede“ zusammengefasst werden.

Übrigens war der Ausdruck *itihītiha* schon zu einem Fachausdruck für „Hörensagen“ unter den Asketen geworden. Solche Lehren, die auf Hörensagen basierten, waren rein logische Produkte, wie beispielsweise im *Sabbāsavasutta* des *Majjhima Nikāya* bezeugt wird: „War ich in der Vergangenheit? War ich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was gewesen seiend, wurde ich was in der Vergangenheit? Werde ich zukünftig sein? Werde ich zukünftig nicht sein? Was werde ich zukünftig sein? Wie werde ich zukünftig sein? Was gewesen seiend, werde ich was zukünftig werden?“ (und so weiter).[112]

„Aber an solchen Lehren fand ich keinen Gefallen“, sagte Hemaka. „Nur du allein bist es, o Weiser, der den *Dhamma* lehrt, der das Verlangen in der Gegenwart zerstört, die Lehre verstehend und ihr achtsam entsprechend folgend, kann man über das klebrige Verlangen in

112 M I 8 Sabbāsavasutta – M 2

der Welt hinausgehen." Hemakas Lobpreisung des Buddha war durch das auffälligste Merkmal des *Dhamma* inspiriert.

Wir haben schon festgestellt, dass mit „*Dhamma"* das Gesetz des abhängigen Entstehens gemeint ist. Das ist ein weiterer Beleg dafür, dass das grundlegende Prinzip der Formel des abhängigen Entstehens auf die stetige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zurückgeführt werden kann. Diese Wechselbeziehung ist schon gegenwärtig in unserem geistigen Kontinuum, es bedarf weder eines Rückgriffs auf Vergangenes noch eines Vorgriffs auf Zukünftiges.

Wir wissen, dass es für die Feststellung, ob eine Bananenstaude kernlos ist, nicht notwendig ist, den Stamm Schicht für Schicht von oben nach unten abzuschälen. Wir müssen nur ein scharfes Schwert nehmen und die Staude in der Mitte durchtrennen, so dass uns der Querschnitt die kernlose Natur enthüllen wird. Wenn wir in gleicher Weise die Bananenstaude der Vorbereitungen mit dem scharfen Schwert der Weisheit in der Mitte durchtrennen, *paññāmayaṃ tikhiṇamasiṃ gahetvā*,[113] wird ihre innere Struktur durch den Querschnitt offengelegt und wird uns von der wesenlosen Natur der Gruppe der Vorbereitungen überzeugen.

Welche Existenz auch immer in der Vergangenheit bestanden hat, auch sie hatte die gleiche wesenlose Natur. Und welche Existenz auch immer es in der Zukunft geben wird, auch sie wird gleichermaßen wesenlos sein. Und ich sehe es jetzt, in meinem eigenen geistigem Kontinuum als etwas Sichtbares hier und jetzt. Die Zeit ist dabei nicht miteinbezogen. Auf dem Boden dieser Überzeugung äußert der edle Nachfolger Worte wie: „Entstehen, Entstehen! Vergehen, Vergehen!" So erreicht er die Verwirklichung, die in folgender Aussage zusammengefasst ist:

> *Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,*
> *sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*.[114]

---

113 Th 1094 Tālapuṭa Thera

114 Siehe oben Fußnote [93]

„Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
all das hat die Eigenschaft zu vergehen."

All dieses dient dazu aufzuzeigen, dass die anerkannte Interpretation gewisse Mängel hat.

Um ein weiteres Gleichnis heranzuziehen: Wir haben schon angedeutet, dass der Buddha mit einem Arzt verglichen wurde.[115] Obwohl dies leicht wie ein Modernismus klingen mag, können wir doch zugestehen, dass ein Facharzt heutzutage nur einen Tropfen Blut oder eine Gewebeprobe benötigt, um damit eine vollständige Diagnose eines Patienten zu erstellen. Unter dem Mikroskop betrachtet, enthüllt die Gewebeprobe den pathologischen Zustand des Patienten. Der Patient könnte sogar dazu eingeladen werden, sich das Ergebnis des Bluttests selbst anzusehen.

Aber sobald die Krankheit geheilt ist, kann der Arzt den Patienten zu einem erneuten Bluttest einladen, um sich zu vergewissern, dass die Krankheit erfolgreich behandelt wurde. Die Lehre des Buddha hat ein ebensolches „Hier und Jetzt" und eine zeitlose Qualität. Bemerkenswert daran ist, dass diese Qualität im Gesetz des abhängigen Entstehens vorgefunden wird.

Dann taucht aus dieser traditionellen Interpretation der Reihe des abhängigen Entstehens eine andere Frage auf. Es ist jene nach dem Grund, warum die beiden Glieder Unwissenheit und Vorbereitungen auf die Vergangenheit bezogen werden.

In einigen Lehrreden wie dem *MahāNidānasutta* gibt es eine Diskussion über das Herabsinken des Bewusstseins in den Mutterleib.[116] Einfach weil es diese Diskussion gibt, könnte man denken, dass das Gesetz des abhängigen Entstehens einen Bezug zu einem Zeitabschnitt hat, der über die Zeit der Empfängnis im Mutterleib hinausgeht.

Aber wenn wir den Verlauf dieser Besprechung sorgfältig untersuchen und ihren Zweck analysieren, wird sich diese Schluss-

---

115 Siehe Vortrag 1 – Sn 1074 Upasīvamāṇavapucchā – Sn V:6, 1074

116 D II 63 MahāNidānasutta – D 15

folgerung als haltlos herausstellen. Der Punkt, den der Buddha dem Ehrwürdigen Ānanda durch seine methodische Befragung eindringlich klarmachen wollte, war der, dass die fortwährende Wechselbeziehung, die zwischen Bewusstsein und Name-und-Form existiert, sogar während des Lebens im Leib der Mutter vorhanden ist. Diese Unterweisung kann in vier Teilen näher untersucht werden. Die erste Frage lautet:

> *Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ na okkamissatha,*
> *api nu kho nāmarūpaṃ mātukucchismiṃ samuccissatha?*

Und die Antwort des Ehrwürdigen Ānanda ist:

> *No h'etaṃ, bhante.*
>
> „Wenn, Ānanda, Bewusstsein nicht in den Mutterleib herabsinken würde, würde dann Name-und-Form dort bleiben?"
>
> „Das würde es nicht, o Herr."

Der Buddha fragt, ob Name-und-Form darauf bestehen können, im Mutterleib zu verbleiben, wenn sich Bewusstsein gewissermaßen „weigert", dorthin herabzusinken. Der Begriff *samuccissatha* stellt in Bezug auf die Etymologie eine Schwierigkeit dar. Aber es ist wahrscheinlich, dass er mit der Vorstellung des Verbleibens zu tun hat, da eine Nähe zum Begriff *ucciṭṭha*, „Überrest, übrig bleiben", gegeben ist.

Somit ist der springende Punkt folgender: Für den Fall, dass das Bewusstsein nicht in den Mutterleib hinabsteigt, wird dort auch Name-und-Form nicht verbleiben. Name-und-Form braucht die Unterstützung des Bewusstseins. Jedoch ist es in dieser Wechselbeziehung das Bewusstsein, das die Angelegenheit entscheidet. Falls Bewusstsein nicht hinabsteigt, wird Name-und-Form nicht dort bleiben.

Selbst wenn man im Augenblick des Todes einen Gedanken an irgendeinen Mutterschoß aufgreift, kann Name-und-Form dort nicht Fuß fassen, wenn Bewusstsein nicht in der geeigneten Art und Weise herabsteigt. Name-und-Form muss immer in Beziehung zu Bewusstsein verstanden werden. Es ist nicht etwas, das man in Steinen und

Bäumen finden kann. Es geht immer Hand-in-Hand mit Bewusstsein. Also ist das Ergebnis der obigen Besprechung, dass Name-und-Form dort nie ohne die Unterstützung von Bewusstsein verbleiben kann.

Die Antwort des Ehrwürdigen Ānanda auf die erste Frage ist also:

> „Das ist in der Tat nicht der Fall, o Herr."

Dann fragt der Buddha:

> *Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ okkamitvā vokkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissatha?*
>
> „Wenn Bewusstsein, Ānanda, nachdem es sich in den Mutterleib hinabgesenkt hat, dann daraus entwiche, würde Name-und-Form in diese Existenz geboren werden?"

Die Antwort des Ehrwürdigen Ānanda ist wiederum:

> „Das ist in der Tat nicht der Fall, o Herr."

Diesmal lautet die Frage nun: Ānanda, wenn, aus welchem Grund auch immer, Bewusstsein nach dem Herabsinken in den Mutterleib daraus entweichen würde, wird Name-und-Form eine Geburt als eine Dies-heit oder *itthatta* sicherstellen? Wir haben oben schon erwähnt, dass *itthatta* ein Begriff mit besonderer Bedeutung ist.[117] Nämlich wie ein „Dort" zu einem „Hier" werden kann, wenn eine Person in einer bestimmten Existenzform geboren wird. Kurz gesagt wird damit ausgedrückt, dass eine Person geboren wird.

Mit anderen Worten, wenn Bewusstsein nach dem Hinabsinken in den Mutterleib dann daraus entweicht, wird Name-und-Form nicht zu einer Dies-heit heranreifen und in einer Dies-heit geboren werden. Es gibt keine Möglichkeit für eine Dies-heit, in Erscheinung zu treten. Damit es zu einer Dies-heit kommen kann, müssen sowohl Bewusstsein als auch Name-und-Form vorhanden sein. Wir können also verstehen, warum der Ehrwürdige Ānanda eine verneinende Antwort gab.

---

117 Beispiel in M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10; siehe Vortrag 2

Die nächste Frage, die der Buddha stellt, ist folgende:

> *Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, daharasseva sato vocchijjissatha kumārakassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūḷhiṃ vepullaṃ āpajjissatha?*
>
> „Wenn, Ānanda, das Bewusstsein eines Jungen oder Mädchens, solange er oder sie noch jung ist, abgetrennt würde, könnte Name-und-Form dann zu Wachstum und Reife gelangen?“

Auf diese Frage antwortet der Ehrwürdige Ānanda wiederum: „Das ist in der Tat nicht so, o Herr.“

Nachdem nun die vorbereitenden Fragen korrekt beantwortet waren, kommt der Buddha zu folgender Schlussfolgerung, denn die notwendigen Voraussetzungen liegen vollständig vor:

> *Tasmātih' Ānanda, es' eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa, yadidaṃ viññāṇaṃ.*
>
> „Darum, Ānanda, ist dies selbst die Ursache, ist dies der Grund, der Ursprung und die Bedingung für Name-und-Form, nämlich Bewusstsein.“

Was hier hervorgehoben wird, ist die Wichtigkeit von Bewusstsein. Von den beiden, nämlich Bewusstsein und Name-und-Form, hat das Bewusstsein mehr Gewicht, auch wenn eine Spur von Name-und-Form vorhanden ist. Was obige Befragung klarmacht, ist, dass Name-und-Form in einem Mutterleib aufgrund des Bewusstseins entsteht. Aber Name-und-Form wird nicht dort verbleiben, wenn Bewusstsein sich nicht in rechter Weise in den Mutterleib herabsenkt.

Zudem gilt, dass Name-und-Form nicht den Zustand der Dies-heit erreichen könnten, wenn Bewusstsein nach seinem Herabsinken dann daraus entweichen würde. Das geht sogar soweit, dass Name-und-Form nicht zu Wachstum und Reife gelangen könnte, wenn Bewusstsein nach der Geburt eines Jungens oder Mädchens auf die eine oder andere Weise abgeschnitten würde. Also ist nach alledem klar, dass Bewusstsein eine entscheidende Bedingung für das

Vorhandensein von Name-und-Form ist. Dann setzt der Buddha zum vierten Schritt an:

> *Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, nāmarūpe patiṭṭhaṃ na labhissatha, api no kho āyatiṃ jātijarāmaraṇaṃ dukkhasamudaya-sambhavo paññāyetha?*
>
> „Wenn, Ānanda, das Bewusstsein keinen Halt in Name-und-Form fände, sich dort nicht niederlassen könnte, würde es in Zukunft ein Entstehen, einen Ursprung für Geburt, Verfall-und-Tod sowie für Leiden geben?"
>
> „Gewiss nicht, o Herr," sagt der Ehrwürdige Ānanda.

Dieser vierte Punkt ist extrem wichtig. Er besagt, obwohl das vorher Gesagte der Normalfall im ***Saṃsāra*** ist, dass es zu keinerlei *saṃsārischem* Leiden mehr kommen wird, wenn sich aus irgendeinem Grund Bewusstsein nicht auf Name-und-Form niederlässt – vorausgesetzt, es gäbe überhaupt eine solche Möglichkeit. Und auch diesem Standpunkt stimmt der Ehrwürdige Ānanda zu.

Auch anhand dieser Darlegung ist also offensichtlich, dass, nur weil dort ein Bezug zu einem Mutterleib hergestellt wird, wir daraus nicht einfach schließen können, dass Unwissenheit und Vorbereitungen Ursachen aus einem Vorleben sind. Damit wird lediglich die wechselseitige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form hervorgehoben.

Nun kommt als nächstes die Frage auf: „Wie kommt es dazu, dass Bewusstsein sich nicht auf Name-und-Form niederlässt? Inwiefern lässt es sich nicht nieder und wie geschieht das?"

Das Bewusstsein eines *saṃsārischen* Individuums ist immer ein niedergelassenes Bewusstsein. Es liegt in der Natur dieses Bewusstseins, in Name-und-Form einen Halt zu finden. Die beiden treten zusammen auf.

Daher wird im *Sampasādanīyasutta* des *Dīgha Nikāya* in der Diskussion über die Fähigkeiten zum Hellblick, *dassanasamāpatti*, erwähnt, dass eine Person mit solcher Fähigkeit den Bewusstseinsstrom eines Wesens sehen kann, der auf keiner der Seiten abgeschnitten ist. Der

Bewusstseinsstrom ist in dieser und der nächsten Welt verwurzelt: *Purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbocchinnaṃ idha loke patiṭṭhitañca para loke patiṭṭhitañca.*[118] Was hier impliziert wird, ist die niedergelassene Natur des Bewusstseins. Das Bewusstsein eines *saṃsārischen* Individuums ist sowohl in dieser und als auch in der nächsten Welt verwurzelt.

Eine andere Hellblicks-Fähigkeit, die in dem *Sutta* erwähnt wird, bezieht sich auf das Erkennen des Bewusstseinsstromes eines Wesens, der auf keiner der Seiten abgeschnitten ist und nicht verwurzelt ist, weder in dieser noch in der nächsten Welt. Und das ist ein Verweis auf das Bewusstsein eines Heiligen. Somit ist das Bewusstsein eines Heiligen nicht verwurzelt, wohingegen das Bewusstsein eines *saṃsārischen* Individuums ein verwurzeltes ist.

Genau darum wird im *Sagāthavagga* des *Saṃyutta Nikāya* und im *Sāratthapakāsinī*, in denen die Episode vom Selbstmord des Ehrwürdigen Godhika beschrieben ist, gesagt, dass er in der Lage war, als ein Heiliger ins *parinibbāna* einzugehen, obwohl er sich die Kehle durchschnitt, um Selbstmord zu begehen – es war möglich infolge seiner radikalen Betrachtung des Todesschmerzes.[119] Aber *Māra* hielt ihn für einen gewöhnlichen Menschen und suchte die Umgebung nach seinem Bewusstsein ab – vergeblich.

Der Buddha hingegen erklärte, dass der Ehrwürdige Godhika mit unverwurzeltem Bewusstsein verstorben sei: *Appatiṭṭhitena ca, bhikkhave, viññāṇena Godhiko kulaputto parinibbuto.*[120] „Ihr Mönche, Bruder Godhika ist mit einem unverwurzelten Bewusstsein verstorben."

Das Bewusstsein eines gewöhnlichen, *saṃsārischen* Individuums ist immer verwurzelt. Die oben genannte Beziehung ist immer vorhanden. Deswegen können wir sagen, dass es immer einen Knoten im Bewusstsein eines *saṃsārischen* Individuums gibt. Für das Wesen

---

118 D III 105 Sampasādanīyasutta – D 28
119 Spk I 183 Kommentar zu S I 121
120 S I 122 Godhikasutta – S 4:23

sind diese Welt und die jenseitige als ein Knoten verbunden. In diesem Fall braucht man nur den Knoten zu lösen. Es ist unnötig, den Knoten neu zu verbinden, weil er schon da ist.

Jedoch ist der Ausdruck *paṭisandhi viññāṇa* oder verbindendes Wiedergeburts-Bewusstsein inzwischen so verbreitet, dass wir nicht umhinkommen, ihn zu gebrauchen, sogar in Verbindung mit einer *Jātaka*-Erzählung. Die Vorstellung ist, dass nach dem Todes-Bewusstsein ein verbindendes Wiedergeburts-Bewusstsein auftritt. Jedoch werfen manche Gelehrte sogar die Frage auf, warum ein Begriff, der als so wichtig angesehen wird, nicht in den Lehrreden vorkommt. Der Buddha spricht bei vielen Gelegenheiten vom Hinabsteigen in einen Mutterleib, aber abgesehen vom Gebrauch solcher Begriffe wie *okkanti*,[121] Abstieg, *gabbhassa avakkanti*,[122] Abstieg in einen Mutterleib, und *uppatti*[123], Aufsteigen, scheint er das Wort *paṭisandhi* nicht benutzt zu haben.

Was ist mit dem Begriff *paṭisandhi* gemeint? Es scheint ein Zusammenbinden zweier Existenzen zu beinhalten. Nach dem Tode ist da eine „Wieder-Verbindung". Wir haben oben im Zusammenhang mit dem Schilfbündel-Gleichnis erwähnt, dass das Name-und-Form-Schilfbündel umfällt, wenn das Bewusstseins-Bündel weggezogen wird. Und dass das Bewusstseins-Bündel umfällt, wenn das Name-und-Form-Schilfbündel weggezogen wird. Und dass es eine Beziehung gegenseitiger Bedingtheit zwischen ihnen gibt.

Die Frage ist nun, warum ein Zusammenbinden hereingebracht wird, wo doch diese Beziehung gegenseitiger Bedingtheit zugestanden wird. Weil es, um bei diesem Gleichnis zu bleiben, das gleiche bedeuten würde, als würde man sagen, dass sich das Wiedergeburts-Bewusstsein aufrichtet, wenn das Todes-Bewusstsein fällt. So als ob sich, wenn ein Schilfbündel fällt, das andere aufrichten würde. Das widerspricht der Natur der gegenseitigen Bedingtheit. Es gibt hier

---

121 D II 305 – D 22; M I 50 – M 9; M III 249 – M 141; S II 3 – S 12:2

122 M II 156 Ghoṭamukhasutta – M 94

123 A II 133 Saṃyojanasutta – A4:131

keine Zeitlosigkeit. Daher bedarf der Begriff *paṭisandhi* der kritischen Prüfung.

Das geistige Kontinuum eines *saṃsārischen* Wesens ist immer mit einem inneren Wirrwarr und einem äußeren Wirrwarr verknotet[124]. Und es ist bereits in der Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form enthalten. Was zum Zeitpunkt des Todes geschieht, wird normalerweise als großes Problem dargestellt. Aber wenn wir die Situation sorgfältig im Lichte der kanonischen Lehrreden untersuchen, können wir hier eine Veranschaulichung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen selbst sehen.

Was nun dieses niedergelassene Bewusstsein und das nicht niedergelassene Bewusstsein angeht, so haben wir die Aufmerksamkeit bereits auf die Beziehung zwischen einem „Hier" und einem „Dort" gelenkt. Wir sind dabei dem Begriff *itthatta* begegnet, der sonst auch *itthabhāva* genannt wird. Als Übersetzung dafür haben wir „Diesheit" gewählt. Und im Weiteren haben wir herausgearbeitet, dass dieses *itthabhāva* oder diese Dies-heit Hand in Hand mit *aññatthābhāva* oder einer „Anders-heit" geht. Das heißt, wo auch immer eine Dies-heit entsteht, wo auch immer das Konzept von einem „Etwas" aufkommt, gilt die Regel, dass das Auftreten selbst das Einsetzen einer Transformation oder Veränderung mit sich bringt.

Dies-heit und Anders-heit werden demnach in einer paarweisen Kombination angetroffen. Wo immer eine Dies-heit ist, da ist eine Anders-heit inbegriffen. Und so kommt es, allein aufgrund der Tatsache einer Dies-heit dazu, dass, wo auch immer diese Dies-heit entsteht, zusammen mit ihr Anders-heit entsteht. Wo auch immer es ein „Dort" gibt, gibt es auch immer ein „Hier". So also funktioniert das Bewusstsein eines *saṃsārischen* Wesens.

Was unseren Alltag betrifft, ist das, was bewusster Körper genannt wird, der Körper mit Bewusstsein. Normalerweise sehen wir diesen Körper, als ob er uns wirklich gehöre. Nicht nur das, wir können auch Dinge außerhalb von uns und unserem Sichtfeld vergegenständ-

---

124 I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1

lichen, Dinge, die Gedanken-Objekte oder Vorstellungen sind. Das ist mit folgender kanonischen Aussage gemeint:

> *Imasmiñca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṃkāra mamaṃkāra mānānusayā na honti.*[125]
>
> „In Bezug auf diesen bewussten Körper und alle äußeren Zeichen gibt es keine verborgenen Neigungen der Einbildung zum ‚Ich-Machen' und ‚Mein-Machen'."

Das besagt, dass man verborgene Neigungen der Einbildung zum „Ich-Machen" und „Mein-Machen" sowohl bezüglich dieses bewussten Körpers als auch bezüglich aller äußeren Zeichen haben kann. Wenn wir nun die tiefere Bedeutung dieser Aussage bedenken, können wir zu einer neuen Sichtweise hinsichtlich des Verständnisses der Natur der Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form gelangen.

Wenn jemand, der sehr an einer Person hängt, die aber gerade nicht in seiner Nähe ist, sondern sich irgendwo weit, weit entfernt aufhält, vollkommen in tiefe Gedanken an jene Person versunken ist, so wird er nicht einmal einen schmerzlichen Kontakt spüren, wie etwa den Stich einer Fliege oder einer Mücke, und genauso wenig, wenn jemand anderes kommt und ihn an der Schulter rüttelt; er wird es gar nicht bemerken – weil er so tief in Gedanken versunken ist.

Warum ist das so? Normalerweise ist der ordnungsgemäße Platz des Bewusstseins in diesem Körper. Aber was zu dem Zeitpunkt geschehen war, war eine zeitweilige Loslösung von ihm und eine Vereinigung mit Name-und-Form außerhalb seiner selbst, eben mit jenem weit entfernten Objekt. Aber es kann aufgeweckt werden. Das ist die Art und Weise, wie der Geist wandert.

Aufgrund des mangelnden Verständnisses der Wanderung des Geistes wurde es für nötig befunden, das Konzept eines verbindenden Wiedergeburts-Bewusstseins zu schaffen. Die Art und Weise, wie sich der Geist fortbewegt, ist eine vollkommen andere als die, in der

---

125 M III 18 MahāPuṇṇamasutta – M 109

sich der Körper bewegt. Der Körper bewegt sich, indem er einen Ort verlässt, um an einem anderen anzukommen. Doch die Wanderung des Bewusstseins ist anders. Es ist eher ein Herumwirbeln oder Herumdrehen, wie im Falle eines Wasserstrudels oder Wirbels.

Da geht sozusagen ein bestimmtes Herumwirbeln zwischen Bewusstsein und Name-und-Form vor sich, genauso wie ein Gummiband längs oder quer gedehnt werden kann. Wegen dieser wirbelnden Bewegung, die entweder kreisförmig oder oval sein kann, kommt es, dass Bewusstsein und Name-und-Form entweder zueinander hingezogen oder voneinander weggezogen werden können, während sie sich in einem wirbelnden Wechselspiel umkreisen.

So kann die Ferne in einer Situation wie der obigen für diese Person zur Nähe werden. Als sie begann, sich in ihre Gedanken zu vertiefen, gab es ein „Dort" für sie. Dann wurde es zum „Hier". Und das „Hier" wurde zum „Dort". Das macht in subtiler Weise deutlich, wie wichtig diese Konzepte in Bezug auf Fragestellungen sind, die das Verständnis von solchen Belehrungen betrifft, wie die vom Gesetz des abhängigen Entstehens.

Konzepte eines „Hier" und „Dort" sind auf eine Weise relativ. Sie setzen einander gegenseitig voraus. *Itthabhāva*, Dies-heit, und *aññathābhāva*, Anders-heit, meinen auf das Obige bezogen dasselbe. *Itthabhāva* und *aññathābhāva* gehen Hand in Hand. Sie sind in einer paarweisen Kombination verbunden. Wenn man das eine heranzieht, folgt das andere automatisch. Es ist das Gleiche wie im schon erwähnten Fall der Beziehung zwischen Geburt auf der einen Seite und Verfall-und-Tod auf der anderen.

Ebenso bewegen sich Bewusstsein und Name-und-Form immer auf einer Umlaufbahn. Es ist nicht wie die Reise des Körpers. Gedanken wandern, aber sie stützen sich auf das Bewusstsein, sie neigen sich zum Bewusstsein. Weil das Bewusstsein ebenfalls dorthin gegangen ist, sagen wir, dass jemand in Gedanken „vertieft" oder „versunken" ist. Das Hauptgewicht liegt auf dem Bewusstsein.

Das ist zur Genüge klargemacht, auch durch die oben angeführte *Dhamma*-Belehrung des Buddha. Solange Bewusstsein nicht in den

Mutterleib hinabsteigt, wird Name-und-Form nicht dort verbleiben. Solange Bewusstsein nicht dazukommt, um eine Gelegenheit zu ermöglichen, wird Name-und-Form nicht gedeihen. Das ist die Natur der Beziehung zwischen ihnen.

Obwohl nur in eingeschränktem Maß bestätigt, wurde von Fällen berichtet, in denen Leute am Rande ihres Todes ungewöhnliche Erfahrungen gemacht haben, wie z. B. der Anblick ihres Körpers von einem außerhalb liegenden Standort aus. Wenn man die oben erwähnte Beziehung mitbedenkt, ist das eigentlich verständlich. Der außerhalb liegende Standort ist wohl kaum eine Stelle, die es ermöglicht, das Bewusstsein aufrechtzuerhalten, oder von wo aus ein neuer Körper aus den vier Grundelementen erschaffen werden kann. Nichtsdestotrotz entflieht das Bewusstsein zeitweilig, bewegt sich dorthin und schwankt nun in der Entscheidung, ob es zum bisherigen Körper zurückkehren soll oder nicht. Bei solchen Gelegenheiten kann man seinen Körper von außerhalb betrachten.

Hier haben wir also die normale Verhaltensweise des Geistes. So gesehen gibt es überhaupt keinen Grund für ein erneutes Verknoten oder Wieder-Verbinden, da es derselbe Wirbel ist, der die ganze Zeit weitergeht. Im Zusammenhang mit diesem *saṃsārischen* Wirbel wird das „Dort" zu einem „Hier" und das „Hier" zu einem „Dort". Die Ferne wird zur Nähe und die Nähe wird zur Ferne.

Aufgrund dieses Sachverhaltes spricht man davon, dass das Bewusstsein eines *saṃsārischen* Individuums immer verwurzelt ist. Es hat etwas von einem doppelten Charakter. Wann immer das Bewusstsein den Körper endgültig verlässt, geht es über zu einem Name-und-Form Objekt, das bereits aufgenommen wurde, und lässt sich dort nieder. Mit anderen Worten ist es das, warum der Buddha es nicht für nötig hielt, einen neuen Begriff zu prägen, der für die Empfängnis in irgendeinem Mutterleib steht.

Bewusstsein hat Name-und-Form als sein Objekt. Genau wegen des Bewusstseins kann man davon als Name-und-Form sprechen. Es ist wie der Schatten, der auf das Bewusstsein fällt. Name-und-Form ist wie ein Abbild.

Wenn man nun eine Fotografie nimmt, gibt es eine vergleichbare Abfolge von Ereignissen. Auch wenn man für die Aufnahme posiert, ohne viel Schminke aufzutragen, und sogar wenn man der Kamera den Rücken zukehrt, wird, wenn nicht die ganze Form, zumindest ein Umriss seiner Form als Abbild fotografiert werden. Genauso ist es im Falle des *saṃsārischen* Individuums. Auch wenn es weder eine Absicht noch ein Gedanken-Konstrukt unterhält, solange wie es die verborgene Neigung, *anusaya*, hat, ist das für das Individuum ausreichend, um in der einen oder anderen Form wieder geboren zu werden.

Deswegen hat der Buddha eine so wichtige Lehrrede wie das *Cetanāsutta* aus dem *Nidāna Saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* gehalten. Sie lautet folgendermaßen:

> *Yañca, bhikkhave, ceteti yañca pakappeti yañca anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti. Tasmiṃ patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*[126]
>
> „Ihr Mönche, was auch immer jemand beabsichtigt, was auch immer jemand geistig konstruiert, was auch immer an latenten Neigungen vorhanden ist, das wird ein Gegenstand für die Verortung des Bewusstseins. Wenn ein Gegenstand vorhanden ist, kommt es zum Niederlassen des Bewusstseins. Wenn sich jenes Bewusstsein niedergelassen hat und gewachsen ist, gibt es das Hinabsteigen von Name-und-Form. Abhängig von Name-und-Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen; abhängig von den sechs Sinnesgrundlagen entsteht Kontakt; abhängig von Kontakt entsteht Gefühl; abhängig von Gefühl entsteht Verlangen; abhängig von Verlangen entsteht Ergreifen; abhängig von Ergreifen entsteht Werden; abhängig von

126 S II 66 Cetanāsutta – S 12:39

> Werden entsteht Geburt; abhängig von Geburt entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. So ist das Entstehen dieser ganzen Masse des Leidens."

Dann kommt der zweite Fall:

> *No ce, bhikkhave, ceteti no ce pakappeti, atha ce anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa ṭhitiyā. Ārammaṇe sati patiṭṭhā viññāṇassa hoti. Tasmiṃ patiṭṭhite viññāṇe virūḷhe nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*
>
> „Ihr Mönche, selbst wenn jemand nichts beabsichtigt oder geistig erschafft, aber eine latente Neigung hat, wird dies Gegenstand für die Verortung des Bewusstseins. Wenn ein Gegenstand vorhanden ist, kommt es zum Niederlassen des Bewusstseins. Wenn sich das Bewusstsein niedergelassen hat und gewachsen ist, gibt es das Hinabsteigen von Name-und-Form. Abhängig von Name-und-Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen; abhängig von den sechs Sinnesgrundlagen entsteht Kontakt; abhängig von Kontakt entsteht Gefühl; abhängig von Gefühl entsteht Verlangen; abhängig von Verlangen entsteht Ergreifen; abhängig von Ergreifen entsteht Werden; abhängig von Werden entsteht Geburt; abhängig von Geburt entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. So ist das Entstehen dieser ganzen Masse des Leidens."

Die Besonderheit dieses zweiten Absatzes liegt darin, dass von einer Person die Rede ist, die zum Todeszeitpunkt keine Absichten oder Gedankenkonstrukte als solche hat. Aber sie hat die latente Neigung dazu. Das allein genügt als Grundlage für das Niederlassen von Bewusstsein. Es ist, als ob sie der Kamera den Rücken zugedreht

hätte, aber nichtsdestotrotz fotografiert werden würde, allein durch ihre Anwesenheit. Nun kommt der dritte Fall:

> *Yato ca kho, bhikkhave, no ceva ceteti no ca pakappeti no ca anuseti, ārammaṇam etaṃ na hoti viññāṇassa ṭhitiyā. Ārammaṇe asati patiṭṭhā viññāṇassa na hoti. Tadappatiṭṭhite viññāṇe avirūḷhe nāmarūpassa avakkanti na hoti. Nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.*
>
> „Aber, ihr Mönche, wenn jemand weder etwas beabsichtigt noch geistig konstruiert, und auch keine latente Neigung hat, dann gibt es keinen Gegenstand für die Verortung des Bewusstseins. Da kein Objekt vorhanden ist, tritt kein Niederlassen des Bewusstseins ein. Wenn sich das Bewusstsein nicht niedergelassen hat und nicht gewachsen ist, gibt es kein Herabsteigen von Name-und-Form. Und mit dem Enden von Name-und-Form hören die sechs Sinnesgrundlagen auf; mit dem Enden der sechs Sinnesgrundlagen hört Kontakt auf; mit dem Enden von Kontakt hört Gefühl auf; mit dem Enden von Gefühl hört Verlangen auf; mit dem Enden von Verlangen hört Ergreifen auf; mit dem Enden von Ergreifen hört Werden auf; mit dem Enden von Werden hört Geburt auf; mit dem Enden von Geburt hören Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung auf. So ist das Enden dieser ganzen Masse des Leidens."

Dieser dritte Fall ist der bemerkenswerteste. Im ersten Fall waren Absichten, Gedankenkonstrukte und latente Neigungen vorhanden. Im zweiten Fall hatte die Person keine Absichten oder Gedankenkonstrukte mehr, sondern nur latente Neigungen. In diesem dritten Fall gibt es weder Absichten noch Gedankenkonstrukte und nicht einmal mehr eine latente Neigung.

Dann gibt es keinen Gegenstand mehr für eine Verortung des Bewusstseins. Wenn es keinen Gegenstand gibt, gibt es kein Niederlassen von Bewusstsein; und wenn das Bewusstsein nicht niedergelassen ist und nicht wächst, gibt es kein Herabsteigen von Name-und-Form. Wenn es kein Herabsteigen von Name-und-Form gibt, kommt es schlussendlich zum Enden von Name-und-Form, womit die sechs Sinnesgrundlagen und all der Rest bis hinab zur ganzen Masse des *saṃsārischen* Leidens hier und jetzt vollständig enden.

* * * * * * * *

4. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[127]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der vierte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

Gegen Ende der letzten Unterweisung haben wir zu erklären versucht, wie der Vorgang der *samsarischen* Reise der Wesen sogar nur mit dem Begriffspaar von *itthabhāva* und *aññatthābhāv*a oder von „Dies-heit" und von „Anders-heit"[128] verstanden werden könnte. Bei einer früheren Gelegenheit zitierten wir die folgende Strophe aus dem *Sutta Nipāta*:

Taṇhā dutiyo puriso,
dīghamaddhāna saṃsāraṃ,
itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.[129]

Sie bedeutet:

„Der Mann, der Verlangen zum Begleiter oder Gefährten hat,
durchwandert für lange Zeit den *saṃsāra,*
er geht über diesen Kreislauf nicht hinaus,
der seiner Natur nach eine ‚Dies-heit' und eine ‚Anders-heit' ist."

---

127 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
128 D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16; siehe Vortrag 3
129 Sn 740 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 740

Dies ist weiterer Beleg dafür, dass die beiden Begriffe einen Kreislauf meinen. Es ist ein Kreislauf zwischen einem „Hier“ und einem „Dort“ oder einer „Dies-heit“ und einer „Anders-heit“. Es ist eine Kreisbewegung, ein Wechselspiel oder eine Rundreise. Es ist wie ein Rotieren an Ort und Stelle. Es beschreibt ein Hin-und-Her-Gerissensein zwischen einem Hier und einem Dort.

Es ist die Beziehung zwischen dieser „Dies-heit“ und „Anders-heit“, die wir mit Zitaten aus den Lehrtexten veranschaulichen wollten. Wir erwähnten im Besonderen jenes Bewusstsein zu der Zeit, wenn es diesen Körper verlässt und sich deutlich auf einem vorgefassten Objekt niederlässt, was in der Tat sein Name-und-Form Objekt ist. Dort gelangt jenes Name-und-Form Gebilde selbst zu Wachstum und Reife.[130] Offensichtlich ist deshalb Name-und-Form eine notwendige Bedingung für die Erhaltung und das Wachstum des Bewusstseins in einem Mutterleib.

Es sollte klar verstanden werden, dass der Übergang des Bewusstseins von hier in einen Mutterschoß keine Bewegung von einem Ort zu einem anderen ist, so wie man den Körper bewegt. In Wirklichkeit handelt es sich nur um einen unterschiedlichen Blickwinkel und nicht um ein Hinüberwandern einer Seele. Mit anderen Worten, wenn das Bewusstsein diesen Körper verlässt und in einen Mutterschoß kommt und sich dort vollständig niederlässt, wird „jener“ Ort zu „diesem“ Ort. Vom Blickwinkel jenes Bewusstseins aus gesehen wird das „Dort“ zum „Hier“. Folglich wird von dem neuen Blickwinkel aus, was früher ein „Hier“ war, zu einem „Dort“. Was früher „jener Platz“ war, ist nun zu „diesem Platz“ geworden und umgekehrt. Auf diese Weise ist das, worum es hier eigentlich geht, eine Veränderung des Blickwinkels. Es bedeutet also nicht das vollständige Verlassen eines Ortes und das Betreten eines anderen, so wie man die Reise eines Individuums gewöhnlicherweise versteht.

Der Prozess ist somit etwas wie ein „Sich-im-Kreis-drehen“. Dies wird noch viel klarer durch die Aussage des Buddha, dass sogar das Bewusstsein abhängig entstanden ist. Es gibt Beispiele, in denen die

---

130 S IV 208 Sallattenasutta – S 36:6; siehe Vortrag 3

Ansicht, dass es ein und dasselbe Bewusstsein sei, das selbständig durch den Wiedergeburtskreislauf (*saṃsāra*) wandert, *tadevidaṃ viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññaṃ*, als falsche Ansicht widerlegt wird.[131]

Einerseits ist Bewusstsein für den Erhalt und das Wachstum von Name-und-Form in einem Mutterleib notwendig. Andererseits benötigt Bewusstsein notwendigerweise ein Objekt für seine Stabilität. Manchmal kann das eine Absicht oder ein Gedankenkonstrukt sein. Zumindest braucht es eine Spur einer verborgenen Neigung oder *anusaya*. Diese Tatsache geht ganz klar aus den *Sutta*-Zitaten hervor, die wir gegen Ende des vorangegangenen Vortrags aufzeigten. Aus dem *Cetanāsutta*, das wir bei einer früheren Gelegenheit zitierten, wird offensichtlich, dass zumindest eine Spur einer verborgenen Neigung zum Erhalt von Bewusstsein notwendig ist.[132]

Wenn sich das Bewusstsein unter dieser minimalen Bedingung in einem Mutterleib niederlässt, beginnt Name-und-Form zu wachsen. Es wächst sozusagen mit einem Schub von Verästelungen in Form der sechs Sinnesgrundlagen, um einen neuen Baum des Leidens hervorzubringen. Es ist dieser Gedanke, der in der sehr bekannten *Dhammapada* Strophe ausgedrückt wird:

Yathāpi mūle anupaddave daḷhe
chinno pi rukkho punareva rūhati
evam pi taṇhānusaye anūhate
nibbattati dukkham idaṃ punappunaṃ.[133]

„Geradeso wie ein einmal abgehackter Baum,
Solange dessen Wurzeln unverletzt und stark sind,
nichtsdestotrotz wieder austreiben wird,
Ebenso entsteht dieses Leiden immer wieder aufs Neue,
Solange die verborgene Neigung des Verlangens nicht
entwurzelt ist."

---

131 M I 256 Mahātaṇhāsaṅkhayasutta – M 38
132 D II 33 – D 14; S II 7 – S 12:4; S II 105 – S 12:65; siehe Vortrag 3
133 Dhp 338 Taṇhāvagga – Dh 338

Auch durch diese Strophe wird klar, dass die verborgene Neigung zum Verlangen einen sehr wichtigen Platz im Zusammenhang mit dem Kreislauf der erneuten Wiedergeburten eines Wesens einnimmt. Im *Aṅguttara Nikāya* begegnet uns die folgende Äußerung des Buddha: *Kammaṃ khettaṃ, viññāṇaṃ bījaṃ, taṇhā sineho*.[134] „*Kamma* ist das Feld, Bewusstsein ist der Same, Verlangen ist die Befeuchtung." Dies bedeutet in der Tat, dass das Bewusstsein auf dem Feld des Wirkens (*kamma*) wächst, mit Verlangen als Befeuchtung.

In Übereinstimmung mit diesem Gedanken und im Zusammenhang mit diesem besonderen Gleichnis müssen wir die Antwort sehen, die die Nonne Selā *Therī* auf eine Frage *Māras* gab. Im *Sagātha Vagga* des *Saṃyutta Nikāya* treffen wir auf das folgende Rätsel, das *Māra* der heiligen Nonne Selā aufgab:

Ken'idaṃ pakataṃ bimbaṃ,
ko nu bimbassa kārako,
kvannu bimbaṃ samuppannaṃ,
kvannu bimbaṃ nirujjhati? [135]

„Durch wen wurde dieses Bild geschaffen,
Wer ist der Erzeuger dieses Bildes,
Wo ist dieses Bild entstanden,
Und wo endet dieses Bild?"

Das hier gemeinte Bild ist der Körper oder das äußere Erscheinungsbild von jemandem, das für die konventionelle Welt Name-und-Form ist. Selā *Therī* gibt ihre Antwort in drei Strophen:

Nayidaṃ attakataṃ bimbaṃ,
nayidaṃ parakataṃ aghaṃ,
hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ,
hetubhaṅgā nirujjhati.

Yathā aññataraṃ bījaṃ,
khette vuttaṃ virūhati,

---

134 A I 223 Paṭhamabhavasutta – A III:77
135 S I 134 Selāsutta – S 5:9

pathavīrasañcāgamma,
sinehañca tadūbhayaṃ.

Evaṃ khandhā ca dhātuyo,
cha ca āyatanā ime,
hetuṃ paṭicca sambhūtā,
hetubhaṅgā nirujjhare.

„Dieses Bild ist weder selbst geschaffen,
Noch wurde dieses Elend von anderen geschaffen,
Durch eine Ursache ist es entstanden,
Durch Auflösung der Ursache, endet es.

Geradeso wie sich eine bestimmte Saat,
Wenn sie auf einem Feld ausgesät würde,
Von dem Geschmack der Erde und der Feuchtigkeit ernährte,
Und durch diese beiden wachsen würde.

Ebenso kommen all diese Daseinsgruppen,
Elemente und sechs Sinnesgrundlagen,
Aufgrund von einer Ursache zustande,
Und durch Auflösung der Ursache enden sie.

Die erste Strophe negiert den Schöpfungsgedanken und drückt die bedingt entstandene Natur dieses Körpers aus. Das in der zweiten Strophe gegebene Gleichnis veranschaulicht das Gesetz des abhängigen Entstehens. Es mag betont werden, dass dieses Gleichnis nicht zufällig gewählt wurde. Es ist der Widerhall des Gedankens, der hinter der bereits zitierten Aussage des Buddha steht, *kammaṃ khettaṃ, viññāṇaṃ bījaṃ, taṇhā sineho.* Wirken, *kamma,* ist das Feld, Bewusstsein ist die Saat und Verlangen ist die Befeuchtung.

Hier antwortet die Ehrwürdige Nonne vom Standpunkt der Lehre aus, der auch den geistigen Aspekt berücksichtigt. Es ist nicht einfach nur das äußerlich sichtbare Bild, so wie Name-und-Form üblicherweise verstanden wird, sondern jenes Bild, das als Objekt auf das Bewusstsein fällt. Der Grund für das Entstehen und Wachstum von Name-und-Form ist daher die Saat des Bewusstseins. Diese Bewusstseinssaat gedeiht auf dem Feld des Wirkens (*kamma*), mit

Verlangen als Befeuchtung. Das daraus hervorgehende Ergebnis findet sich in Form von Daseinsgruppen (*khandhā*), Elementen (*dhātuyo*) und Grundlagen. Die Beendigung des Bewusstseins ist nichts anderes als *Nibbāna*.

Einige scheinen zu glauben, dass die Beendigung des Bewusstseins bei einem Heiligen nur im Augenblick seines *parinibbāna* eintritt, am Ende seiner Lebensspanne. Aber dies ist nicht der Fall. Sehr häufig wurden die tieferen Bedeutungen wichtiger *Suttas* unkenntlich gemacht und zwar durch die Tendenz, die Hinweise auf das Bewusstsein in solchen Zusammenhängen so auszulegen, als gehe es um das allerletzte Auftreten von Bewusstsein im Leben eines Heiligen – *carimaka viññāṇa*.[136]

Was Beendigung von Bewusstsein genannt wird, hat hier einen tieferen Sinn. Es meint die Beendigung des spezifisch zubereiteten Bewusstseins, *abhisaṅkhata viññāṇa*. Die Erfahrung eines Heiligen, der die Beendigung des Bewusstseins erfährt, ist gleichzeitig die Erfahrung der Beendigung von Name-und-Form. Deswegen können wir den obigen Strophen eine tiefere Bedeutung zuschreiben.

Zur Unterstützung dieser Interpretation wollen wir die folgenden Strophen aus dem *Munisutta* des *Sutta Nipāta* zitieren:

Saṅkhāya vatthūni pamāya bījaṃ,
sineham assa nānuppavecche,
sa ve munī jātikhayantadassī,
takkaṃ pahāya na upeti saṅkhaṃ.[137]

„Hat er das Feld begutachtet und die Menge der Saat bestimmt,
Bewässert er es nicht zur Befeuchtung,
Jener Weise, vollkommen klar das Ende von Geburt sehend,
Lässt das logische Denken los und fällt nicht in den Bereich von Zuordnung.

---

136 Beispiel in Sv-pṭ I 513

137 Sn 209 Munisutta – Sn I:12, 209

Dank seines meisterhaften Verständnisses von den Feldern und seiner Einschätzung der Saat des Bewusstseins, befeuchtet er das Bewusstsein nicht mit Verlangen. Dadurch sieht er das Ende der Geburt und übersteigt Verstandeslogik und weltliche Maßstäbe. Dies zeigt auch, dass die tieferen Bedeutungen des *MahāNidānasutta*, die das Herabsteigen des Bewusstseins in einen Mutterleib betreffen, bis jetzt noch nicht ausreichend gewürdigt worden sind.

Anusaya oder verborgene Neigung ist ein Wort von besonderer Bedeutung. Was für die Wiedergeburt oder *punabbhava* verantwortlich ist, ist Verlangen, woran sehr oft das Beiwort *ponobhavikā* geknüpft wird. Die verborgene Neigung zum Verlangen bewirkt in besonderem Maße, dass man mit einer erneuten Geburt den *saṃsāra* fortsetzt. Es gibt auch eine Tendenz zur Unwissenheit, die die Grundlage für die verborgene Neigung zum Verlangen bildet. Es ist die Tendenz an weltlichen Konzepten festzuhalten, ohne zu durchschauen, was sie bedeuten. Jene Neigung ist ein Ergebnis der Unwissenheit bei Weltlingen und in sich selbst eine verborgene Neigung. In der Terminologie der Lehrreden wird oft das Wort *nissaya* gebraucht, um sie zu kennzeichnen. Daneben wird auch das verwandte Wort *nissita* verwendet. Es meint „jemanden, der eine Sache in einen Zusammenhang stellt", während *nissaya* „Assoziation" meint.

Tatsächlich hat das Wort hier nicht die gleiche Bedeutung, wie es das Wort in seinem üblichen Gebrauch hat. Es geht tiefer, um die Idee von „sich an etwas anlehnen" zu transportieren. Sich anzulehnen, ist auch eine Form von Verbindung. Weltlinge haben eine Neigung, hartnäckig an den gängigen weltlichen Konzepten festzuhalten, sich dogmatisch an sie zu hängen und sich auf sie zu stützen. Sie glauben, dass die Wörter, die sie benutzen, eine eigene Realität haben, dass sie für sich genommen kategorisch wahr sind. Ihre Einstellung gegenüber Konzepten ist gefärbt von Verlangen, Einbildung und Ansichten.

Wir begegnen diesem Wort *nissita* in einer recht großen Anzahl wichtiger Lehrreden. Es klingt fast wie ein Meditationsthema. Im *Channovādasutta* des *Majjhima Nikāya* gibt es eine verschlüsselte

Passage, die auf den ersten Blick mehr oder weniger wie ein Rätsel anmutet:

> *Nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ natthi. Calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati nev'idha na huraṃ na ubhayamantare. Es' ev' anto dukhassa.*[138]
>
> „Für jene mit Anhaftung gibt es Schwanken. Für jene ohne Anhaftung gibt es kein Schwanken. Wenn es kein Schwanken gibt, gibt es Ruhe. Wenn es Ruhe gibt, gibt es kein Geneigtsein. Wenn es kein Geneigtsein gibt, gibt es kein Kommen und Gehen. Wenn es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es keinen Tod und keine Geburt. Wenn es keinen Tod und keine Geburt gibt, gibt es weder ein ‚Hier' noch ein ‚Dort', noch ein ‚Dazwischen'. Genau dies ist das Ende des Leidens".

Es sieht so aus, als ob das Ende des Leidens recht einfach zu machen sei. Oberflächlich betrachtet, scheint dieser Abschnitt genau so viel auszudrücken. Für denjenigen, der sich an etwas anlehnt, gibt es Schwanken oder Bewegung. Er kann erschüttert werden. Obwohl der erste Satz von demjenigen mit Anhaftung spricht, handelt der Rest des Abschnittes von demjenigen ohne Anhaftung. Mit anderen Worten von dem Befreiten. Wir sehen also hier den Unterschied zwischen den beiden. Der Anhaftende kann erschüttert werden, wohingegen der Nicht-Anhaftende unerschütterlich ist. Wenn es kein Schwanken oder keine Erschütterung gibt, gibt es Ruhe. Wenn es Ruhe gibt, gibt es keine Neigung. Das Wort *nati* meint gewöhnlich „beugend". Wenn es also Ruhe gibt, gibt es keine Beugung oder Neigung. Wenn es keine Beugung oder Neigung gibt, gibt es kein Kommen und Gehen. Wenn es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es kein Sterben oder Wiedererscheinen. Wenn es weder Sterben noch Wiedererscheinen gibt, gibt es weder ein „Hier" noch ein „Dort", noch irgendeine Position „dazwischen". Dies genau ist das Ende des Leidens.

---

138 M III 266 Channovādasutta – M 144

Dieser Textabschnitt erscheint bei flüchtigem Blick wie ein Durcheinander von Wörtern. Er beginnt damit, etwas über denjenigen, der anhaftet (*nissita*), zu sagen. Er beschränkt sich auf diesen einen Satz: „Für jene mit Anhaftung gibt es Schwanken." Aber wir können folgern, dass es aufgrund seines Schwankens, seiner Instabilität oder Ruhelosigkeit Neigung (*nati*) gibt. Das Schlüsselwort dieses Abschnittes ist das Wort *nati*. Aufgrund dieser Neigung oder Beugung gibt es Kommen und Gehen. Mit dem gegebenen Doppelkonzept von Kommen und Gehen gibt es auch die Zweiteilung von Sterben und Wiedererscheinen, *cuti/uppatti*. Wenn diese beiden da sind, kommen auch die beiden Konzepte von „hier" und „dort" hinzu. Und es gibt auch „das zwischen den beiden". Wo immer es zwei Enden gibt, gibt es auch eine Mitte. So scheint es, dass dem Wort *nati* in diesem speziellen Zusammenhang eine besondere Bedeutung zukommt.

Eine anhaftende Person ist einer befreiten Person sehr unähnlich. Weil sie nicht befreit ist, hat sie ein Vorwärts-Beugung oder eine Vorwärts-Neigung. In der Tat ist dies die Natur des Verlangens. Es beugt einen nach vorne. In einigen Lehrtexten, die sich mit der Frage der Wiedergeburt befassen, wie zum Beispiel dem *Kutūhalasālā-sutta*, wird das Verlangen manchmal selbst als das Ergreifen (*upādāna*) bezeichnet.[139] So kommen gerade aufgrund dieser Neigung oder Beugung die beiden Konzepte von Kommen und Gehen mit hinzu. In Übereinstimmung mit ihnen ergeben sich dann automatisch die beiden Konzepte von Sterben und Wiedererscheinen.

Die Vorstellung von einer Reise, wenn man sie im Zusammenhang mit *saṃsāra* betrachtet, lässt die Vorstellung von Sterben und Wiedererscheinen aufkommen. Gehen und Kommen sind Sterben und Wiedererscheinen ähnlich. So sind damit zwei Orte impliziert, all dies weist auf ein Anhaften hin. Es gibt eine spezielle Zweiteilung hinsichtlich der Begriffspaare von „hier" und „dort" und von Sterben und Wiedererscheinen. Aufgrund dieser zweigeteilten Natur der Konzepte, woran die Wesen so hartnäckig festhalten, vollzieht sich das Reisen im *saṃsāra* in Übereinstimmung mit dem Verlangen. Wie

---

139 S IV 400 Kuthūhalasālāsutta: *„taṇhupādāna"* – S 44:9

wir es bereits zuvor erwähnten, findet ein Wechsel oder Übergang statt.

Hingegen ist für die befreite Person, auf die sich dieser Abschnitt im Besonderen bezieht, der Geist von all diesen Bedingtheiten frei. Für einen ohne Anhaftung gibt es kein Schwanken. Weil er kein Schwanken oder keine Instabilität hat, hat er keine Neigung. Weil er keine Neigung hat, gibt es für ihn kein Kommen und Gehen. Weil es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es kein Sterben und Wiedererscheinen für ihn. Wo es kein Sterben und Wiedererscheinen gibt, gibt es weder ein „Hier" noch ein „Dort", noch ein „Dazwischen". Das genau ist das Ende des Leidens.

In der *Udāna* Version der obigen Textpassage findet sich dazu noch eine Besonderheit. Dort besteht das ganze *Sutta* aus diesen wenigen Sätzen. Aber der Einleitungsteil berichtet davon, dass der Buddha die Mönche mit einer *Dhamma*-Unterweisung belehrte, anregte und erfreute, die in Verbindung mit *Nibbāna* steht:

> *Tena kho pana samayena Bhagavā bhikkhū nibbānapaṭisaṃyuttāya dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejeti sampahaṃseti.*[140]

Dies ist ein Hinweis auf die Tatsache, dass dies eine Darlegung über *Nibbāna* ist. Damit ist eingeschlossen, dass der Geist des Heiligen im *Nibbāna* von allen Anhaftungen frei ist.

Im *Nidāna* Kapitel des *Saṃyutta Nikāya* gibt es eine Unterweisung, die uns eine tiefere Einsicht in die Bedeutung des Wortes *nissaya* liefert. Es handelt sich um das *Kaccāyanagottasutta*, das ebenfalls kennzeichnend für seine tiefere Analyse der rechten Ansicht ist. Der Buddha führt folgendermaßen in diese Darlegung ein:

> *Dvayanissito khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena: atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā*

---

140 Ud 81 Catutthanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud 8:4

na hoti. Lokanirodhaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti.[141]

„Diese Welt, Kaccāyana, stützt ihre Ansichten größtenteils auf zwei Dinge: auf Existenz und auf Nicht-Existenz. Nun, Kaccāyana, wer mit rechter Weisheit das Entstehen der Welt wirklichkeitsgemäß erkennt, der hat hinsichtlich der Welt nicht die Ansicht von Nicht-Existenz. Und wer mit rechter Weisheit wirklichkeitsgemäß das Vergehen der Welt erkennt, der hat hinsichtlich der Welt nicht die Ansicht von Existenz."

Der Buddha hält diese Rede, um die folgende Frage des Brahmanen Kaccāyana zu beantworten*:*

Sammā diṭṭhi, sammā diṭṭhī'ti, bhante, vuccati.
Kittāvatā nu kho, bhante, sammā diṭṭhi hoti?

„O Herr, man sagt rechte Ansicht', ‚rechte Ansicht'.
Aber inwiefern, o Herr, gibt es ‚rechte Ansicht'?"

In seiner Antwort macht der Buddha als Erstes deutlich, dass die Weltlinge sich meistens auf eine Dualität stützen, nämlich auf die beiden gegensätzlichen Ansichten von Existenz und von Nicht-Existenz oder „ist" und „ist nicht". Entweder halten sie am dogmatischen Ewigkeitsglauben fest oder sie hängen am Nihilismus. Nun, die rechte Ansicht des edlen Nachfolgers hingegen berücksichtigt sowohl den Vorgang des Entstehens als auch den des Vergehens und vermeidet dadurch beide Extreme. Dies ist die Einsicht, die den mittleren Weg erhellt.

Dann fährt der Buddha mit einer genaueren Erklärung der rechten Ansicht fort:

Upayupādānābhinivesavinibandho khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena. Tañcāyaṃ upayupādānaṃ cetaso adhiṭṭhānaṃ abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhiṭṭhāti: 'attā me'ti. 'Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ

141 S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15

nirujjhamānaṃ nirujjhatī'ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇam ev' assa ettha hoti. Ettāvatā kho, Kaccāyana, sammā diṭṭhi hoti.

„Die Welt, *Kaccāyana*, gibt sich größtenteils durch Annäherung, Ergreifen, Hineingehen und Verwicklung den Ansichten hin. Wer auch immer sich nicht annähert, nicht ergreift und sich nicht positioniert hinsichtlich jener Neigung zu Annäherung, Ergreifen und jenem geistigen Standpunkt, nämlich der Vorstellung: ‚Dies ist meine Seele', der weiß, dass das, was entsteht, lediglich Leiden ist und das, was vergeht, lediglich Leiden ist. Er ist daher nicht in Zweifel, ist nicht verwirrt und hiermit hat er das Wissen, das nicht von einem anderen abhängig ist. Insofern, Kaccāyana, hat er rechte Ansicht."

Der Abschnitt startet mit einer Aufreihung von Begriffen, die eine tiefe philosophische Bedeutung haben. *Upaya* meint „Annähern", *upādāna* ist „Ergreifen", *abhinivesa* ist „Hineingehen" und *vinibandha* ist die nachfolgende Verwicklung. Die inbegriffene Folgerung ist, dass der Weltling für dogmatische Verwicklung in Konzepte anfällig ist, im Sinne der oben erwähnten Stadien in ansteigender Reihenfolge.

Dann werden, im Gegensatz zu der oben erwähnten dogmatischen Annäherung, die Haltung des edlen Nachfolgers und die sich daraus ergebenden Folgen umrissen. Denn für ihn gilt, dass er sich nicht annähert, nicht ergreift oder den Standpunkt eines Selbst annimmt. Das Wort *anusaya*, verborgene Neigung oder „ruhender Zustand", wird hier auch eingeführt, um zu zeigen, dass in einem edlen Nachfolger nicht einmal eine Vorliebe zu einer dogmatischen Verwicklung an ein Selbst oder eine Seele vorhanden ist. Aber welche Sichtweise hat er dann? Was entsteht und vergeht, ist nichts als Leiden. Es gibt keine Seele oder kein Selbst, was verloren gehen könnte, es ist nur eine Frage des Entstehens und Vergehens von Leiden. Dies also ist die rechte Ansicht.

Danach fasst der Buddha die Unterweisung zusammen und führt sie zu einem Höhepunkt mit einer beeindruckenden Erklärung seines Mittelweges, dem mittleren Weg, der sich auf die Gesetzmäßigkeit des abhängigen Entstehens gründet:

> *„Sabbam atthī'ti kho, Kaccāyana, ayam eko anto. 'Sabbaṃ natthī'ti ayaṃ dutiyo anto. Ete te, Kaccāyana, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato Dhammaṃ deseti:*
>
> *Avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*
>
> *Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.*
>
> „‚Alles existiert', Kaccāyana, ist ein Extrem. ‚Nichts existiert' ist das andere Extrem. Weder sich dem einen noch dem anderen dieser Extreme annähernd, Kaccāyana, legt der *Tathāgata* die Lehre in Form des mittleren Weges dar.
>
> Durch Unwissenheit als Bedingung entstehen Vorbereitungen,
> durch Vorbereitungen als Bedingung entsteht Bewusstsein,
> durch Bewusstsein als Bedingung entsteht Name-und-Form,
> durch Name-und-Form als Bedingung entstehen die sechs Sinnesgrundlagen,
> durch die sechs Sinnesgrundlagen als Bedingung entsteht Kontakt,

durch Kontakt als Bedingung entsteht Gefühl,
durch Gefühl als Bedingung entsteht Verlangen,
durch Verlangen als Bedingung entsteht Ergreifen,
durch Ergreifen als Bedingung entsteht Werden,
durch Werden als Bedingung entsteht Geburt;
und durch Geburt als Bedingung entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung.
So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidensmasse.

Durch das vollständige Dahinschwinden und Enden genau jener Unwissenheit kommt es zum Enden der Vorbereitungen;
durch die Beendigung der Vorbereitungen kommt es zum Enden von Bewusstsein;
durch die Beendigung des Bewusstseins kommt es zum Enden von Name-und-Form;
durch die Beendigung von Name-und-Form kommt es zum Enden von den sechs Sinnesgrundlagen;
durch die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen kommt es zum Enden von Kontakt;
durch die Beendigung von Kontakt kommt es zum Enden von Gefühl;
durch die Beendigung von Gefühl kommt es zum Enden von Verlangen;
durch die Beendigung von Verlangen kommt es zum Enden von Ergreifen;
durch die Beendigung von Ergreifen kommt es zum Enden von Werden;
durch die Beendigung von Werden kommt es zum Enden von Geburt;
und durch die Beendigung von Geburt kommt es zum Enden von Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung.
So kommt es zum Enden dieser gesamten Leidensmasse."

Aus dieser Erklärung wird klar, dass in diesem Zusammenhang das Gesetz des abhängigen Entstehens selbst als der mittlere Weg

bezeichnet wird. Einige ziehen es vor, dies den metaphysischen mittleren Weg Buddhas zu nennen, weil er die beiden Extreme „ist" und „ist nicht" vermeidet. Die philosophische Implikation der obigen Passage führt zu der Schlussfolgerung, dass das Gesetz des abhängigen Entstehens ein bestimmtes pragmatisches Prinzip bewahrt, das den unvereinbaren Konflikt in der Welt löst.

Die Einsicht in dieses Prinzips ist es, was den edlen Nachfolger grundlegend unterscheidet, der es mit den beiden Worten Entstehung, *samudayo*, und Beenden, *nirodho*, zusammmenfasst. Das Entstehen und Enden der Welt ist für ihn eine den Tatsachen entsprechende Erfahrung, ein Wissen. In diesem Licht haben wir die Aussage *aparappaccayā ñāṇam ev'assa ettha hoti* zu verstehen, „dadurch hat er ein Wissen, das nicht von einem anderen abhängig ist". Mit anderen Worten, er glaubt es nicht wegen des Vertrauens in jemanden, sondern er hat es aus eigener Erfahrung verstanden. Der edle Nachfolger sieht das Entstehen und Enden der Welt durch seine eigenen sechs Sinnesgrundlagen.

Im *Saṃyutta Nikāya* gibt es eine Strophe, die diese Idee in einer beeindruckenden Weise präsentiert:

> *Chasu loko samuppanno,*
> *chasu kubbati santhavaṃ,*
> *channam eva upādāya,*
> *chasu loko vihaññati.*[142]
>
> „In den sechs ist die Welt entstanden,
> In den sechs tritt sie in Verkehr,
> Von den sechs selbst abhängig,
> Hat sie in den sechs ihre Nöte."

Diese Strophe scheint zu sagen, dass die Welt in den sechs entstanden ist, dass sie ihre Verknüpfungen mit den sechs hat und dass die Welt abhängig von genau jenen sechs in Kummer gerät.

Obwohl die Kommentatoren in der Interpretation dieser sechs Fortschritte machen, scheint es nicht so, als würde das Wesentliche des

---

142 S I 41 Lokasutta – S 1:70 Welt

Textes Billigung erfahren. Nach deren Auffassung spricht die erste Zeile von der inneren sechsfachen Sinnesgrundlage, wie dem Auge, dem Ohr und der Nase.[143] Die Welt, heißt es, entsteht in diesen inneren sechs Sinnesgrundlagen. Von der zweiten Zeile wird angenommen, dass sie sich auf die sechs äußeren Sinnesgrundlagen beziehe. Und weiter wird die dritte Zeile wieder auf die inneren Sinnesgrundlagen und die vierte Zeile wiederum auf die äußeren sechs Sinnesgrundlagen bezogen. Mit anderen Worten ist die Implikation, dass die Welt in den sechs inneren Sinnesgrundlagen entstehe, sich mit den sechs äußeren Sinnesgrundlagen verbinde und dass sie an den sechs inneren Sinnesgrundlagen festhalte und es zu Kummer in den sechs äußeren Sinnesgrundlagen komme.

Diese Interpretation scheint den Kernpunkt zu verfehlen. Sogar die Grammatik erlaubt es nicht, denn wenn es ein Fall von sich verbinden „mit" den äußeren sechs Sinnesgrundlagen wäre, wäre der Instrumentalfall anstelle des Lokativfalls gebraucht worden, das heißt *chahi* anstelle von *chasu*. Auf der anderen Seite erscheint der Lokativ *chasu* in allen drei Zeilen der zur Debatte stehenden Strophe. Dies macht es unwahrscheinlich, dass sich die ersten beiden Zeilen auf sechs unterschiedliche Sinnesgrundlagen beziehen. Es ist viel naheliegender zu schlussfolgern, dass der Bezug zu den sechs Sinnesgrundlagen des Kontakts hergestellt werden muss, *phassāyatana*, der beides umfasst, das Innere und das Äußere. Tatsächlich sind schließlich zwei Teile nötig, um als „abhängiges Entstehen" betrachtet werden zu können. Die Welt steigt nicht isoliert in den sechs inneren Gebieten auf. Genau unter Berücksichtigung dieser Tatsache muss die Tiefe dieses Gesetzes (*Dhamma*) verstanden werden.

Im *Samudayasutta* des *Saḷāyatana*-Abschnittes im *Saṃyutta Nikāya* wird dieser Aspekt des abhängigen Entstehens deutlich herausgestellt:

> *Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo,*

143 Spk I 96

bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparideva-dukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.[144]

„Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; mit Kontakt als Bedingung entsteht Gefühl; durch Gefühl bedingt Verlangen; durch Verlangen bedingt Ergreifen; durch Ergreifen bedingt Werden; durch Werden bedingt Geburt; und durch Geburt als Ursache entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidensmasse.

Hier beginnt die Lehrrede mit dem Entstehen des Kontakts und verzweigt sich zu der Standard Formulierung vom abhängigen Entstehen, *paṭicca samuppāda*. Seh-Bewusstsein entsteht abhängig von zweierlei Ursachen, *paṭicca*, nämlich Auge und Formen. Und das Zusammenkommen der drei ist Kontakt. Dies zeigt, dass zwei für eine Sache nötig sind, um abhängig entstanden zu sein.

Um also dieser Version der Lehre gerecht zu werden, müssen wir schlussfolgern, dass sich alle vier Zeilen darauf beziehen, dass die Grundlage für Kontakt beides beinhaltet, das Innere und das Äußere. Damit soll ausgedrückt werden, dass wir die beiden nicht unterschiedlich bewerten können und behaupten, dass die erste Zeile auf die eine Gruppe der sechs verweise und die zweite Zeile auf eine andere. Im Zuge eines angemessenen Umgangs mit der Lehrrede sehen wir uns zu dieser Schlussfolgerung genötigt.

So können wir auch aus dieser Strophe ersehen, dass gemäß der Handhabung der edlen Nachfolger die Welt in den sechs Sinnesgrundlagen aufsteigt. Diese Tatsache wird recht häufig ausgedrückt in der Aussage *ariyassa vinaye loko*, die Welt in der Schulung der Edlen.[145] Dieser edlen Art der Handhabung entsprechend, wird die Welt immer mittels der Begrifflichkeit der sechs Sinnesgrundlagen

144 S IV 86 Dukkhasutta – S 35:106
145 S IV 95 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

so definiert, als ob die Welt wegen dieser sechsfachen Sinnesgrundlage erscheint. Dies ist ein sehr tiefgehender Gedanke. Alle anderen Unterweisungen in dieser Lehre verdunkeln sich, wenn man diese grundlegende Tatsache nicht versteht, nämlich wie das Konzept von Welt vermittels dieser edlen Art des Umgangs definiert wird.

Diese edle Art der Handhabung enthüllt uns die Implikationen des Ausdrucks *udayatthagāminī paññā*, der Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht. Über den edlen Nachfolger wird gesagt, dass er mit der edlen durchdringenden Weisheit ausgestattet ist, die das Entstehen und Vergehen sieht, *udayatthagāminiyā paññāya sammanāgato ariyāya nibbhedikāya*.[146] Die enthaltene Bedeutung ist, dass diese edle Weisheit eine diesbezügliche durchdringende Eigenschaft besitzt. Diese Durchdringung geht durch die starr ergriffene, fast uneinnehmbare Verkrustung der beiden dogmatischen Ansichten in der Welt: Existenz und Nicht-Existenz.

Nun, wie geschieht jene Durchdringung? Wie bereits in dem oben zitierten *Kaccāyanasutta* gesagt wurde, wenn man den Aspekt des Entstehens der Welt sieht, findet man es unmöglich, die Ansicht aufrechtzuerhalten, dass nichts in der Welt existiert. Der Geist eines Solchen neigt nicht zu einer dogmatischen Verwicklung mit jener Ansicht. Ebenso sieht er keine Möglichkeit, wenn er das Vergehen der Welt durch seine eigenen sechs Sinnesgrundlagen sieht, die andere extreme Ansicht in der Welt anzunehmen: „Alles existiert".

Das grundlegendste Merkmal des Prinzips des abhängigen Entstehens mit seiner durchdringenden Eigenschaft ist das Niederreißen der Macht der beiden obigen Konzepte. Es ist exakt die Unfähigkeit, diese Ansichten dogmatisch zu ergreifen, was auch als das Aufgeben des Persönlichkeitsglaubens, *sakkāyadiṭṭhi*, bezeichnet wird. Der gewöhnliche Mensch steht unter dem Eindruck, dass die Dinge wahrhaft und wirklich existieren, aber infolge seiner Einsicht in die Gesetze des Entstehens und Vergehens versteht der edle Nachfolger die entstehende und vergehende Natur der Konzepte und ihre Wesenlosigkeit oder Gehaltlosigkeit.

---

146 Beispiel in D III 237 Sangītisutta – D 33

Ein anderer Aspekt der gleichen Sache, ergänzend zu dem, was bereits über *nissaya* gesagt wurde, ist das Verständnis von der Beziehung von diesem zu jenem, *idappaccayatā.* Es ist in dem Gesetz des abhängigen Entstehens enthalten. Tatsächlich hatten wir unser Gespräch damit begonnen, die Bedeutsamkeit des Begriffs *idappaccayatā* [147] herauszuarbeiten. Das grundlegend eingebundene Prinzip wird selbst häufig abhängiges Entstehen genannt, *paṭicca samuppāda*.

„Wenn dieses ist – ist dieses,
Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.
Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
Mit dem Enden von diesem – endet dieses."

Diese Einsicht durchdringt jene extremen Ansichten. Es löst den Konflikt zwischen ihnen. Aber wie? Indem genau die Prämisse beseitigt wird, auf der er beruht, nämlich dass da zwei Dinge sind. Obwohl Logiker mit dem Gesetz von Identität und dergleichen daherkommen könnten, ist gemäß der rechten Ansicht genau die Zweiteilung selbst das Resultat einer falschen Ansicht. Das heißt, dies ist nur ein im Verbund auftretendes Paar. Mit anderen Worten wird der Konflikt gelöst, indem die weltliche Norm akzeptiert wird.

Nun, dies ist ein Aspekt, der der Betrachtung wert ist. Im Fall der zwölf Glieder des Gesetzes des abhängigen Entstehens, das vom Buddha entdeckt wurde, gibt es ein Bezogensein von diesem zu jenem, *idappaccayatā*. Wie es zum Beispiel bereits anhand der beiden Glieder Geburt und Verfall-und-Tod dargestellt wurde.[148] Wenn Geburt da ist, kommt es zu Verfall-und-Tod, mit dem Entstehen von Geburt entstehen Verfall-und-Tod usw. Die Tatsache, dass diese Bezogenheit selbst ein ewiges Gesetz ist, ist durch die folgende Aussage des Buddha im *Nidānasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* klar enthüllt:

147 Siehe Vortrag 1

148 D II 57 MahāNidānasutta – D 15; siehe Vortrag 3

> *Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā. Ya tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā, ayaṃ vuccati, bhikkhave, paṭiccasamuppādo.*[149]
>
> „Durch Unwissenheit als Bedingung kommt es zu Vorbereitungen. Jene Eigenheit darin, die Unabänderlichkeit, das Nicht-Anders-Sein, die Bezogenheit von diesem zu jenem, ihr Mönche, dies wird abhängiges Entstehen genannt.

Hier wurden die ersten beiden Glieder aufgenommen, um das Prinzip der zwischen ihnen herrschenden direkten Verbindung zu veranschaulichen. Lasst uns jetzt die Bedeutung der Begriffe untersuchen, die verwendet werden, um diese Beziehung zu beschreiben. *Tathā* meint „solches" oder „deshalb" und verweist auf den Begriff *yathābhūtañāṇadassana*, womit das Wissen und die Sicht der Dinge, wie sie wirklich sind, gemeint ist. Das Bezugspaar *yathā* und *tathā* bestätigt zwischen sich die Idee von Zuverlässigkeit in Bezug auf die Natur der Welt. So versichert *tathatā* die Gültigkeit des Gesetzes des abhängigen Entstehens als eine Norm, die in Übereinstimmung mit der Natur besteht. *Avitathatā*, mit seiner doppelten Verneinung, versichert nochmals jene Gültigkeit bis hin zu seiner Unveränderlichkeit. *Anaññathatā* oder Nicht-Anders-heit macht es sozusagen unanfechtbar. Es ist eine Norm jenseits von Widersprüchen.

Wenn ein verbundenes Paar als solches akzeptiert wird, ist kein Konflikt zwischen den beiden. Da aber diese Idee leicht wie ein Rätsel wirken mag, werden wir versuchen, sie mit einem Gleichnis zu illustrieren. Stellt euch zwei Bullen vor, einen schwarzen und einen weißen. Sie sind am Hals zusammengebunden und es ist ihnen erlaubt, auf dem Feld als Paar zu weiden. Dies wird manchmal gemacht, um sie davon abzuhalten, in weite Entfernungen zu streunen. Nun, wegen der Paarverbindung gibt es einen Konflikt, wenn der weiße Bulle zum Fluss hin zieht, während der schwarze zum Feld zieht. Der Konflikt entsteht nicht wegen der Bindung, zumindest nicht notwendigerweise wegen der Bindung. Er ist da, weil die beiden in verschiedene Richtungen ziehen. Angenommen die beiden Bullen akzeptie-

---

[149] S II 26 Paccayasutta – S 12:20

ren irgendwie die Tatsache, dass sie aneinander gebunden sind und benehmen sich freundschaftlich. Wenn dann der weiße Bulle zum Fluss hin zieht, begleitet ihn der schwarze mit Gleichmut, obwohl er kein Bedürfnis hat zu trinken. Und wenn der schwarze Bulle grast, folgt ihm der weiße Bulle mit Gleichmut, obwohl er kein Verlangen hat zu fressen.

Ebenso wird auch in diesem Fall der Konflikt gelöst, indem die beiderseitige Verbundenheit als zusammengehöriges Paar akzeptiert wird. Auf diese Weise hat der Buddha dieses Problem gelöst. Aber vielleicht ist der entscheidende Punkt dieses Gleichnisses noch nicht klar genug. Deshalb lasst uns zu den beiden Gliedern, Geburt und Verfall-und-Tod zurückkehren, die so oft zum Zweck der Klärung herangezogen wurden. Solange man die Tatsache nicht akzeptiert, dass diese beiden Glieder, Geburt und Verfall-und-Tod, ein zusammengehörendes Paar sind, wird man zwischen ihnen einen Konflikt sehen. Warum? Weil man Geburt als das eine Ende ergreift und das andere Ende, das man nicht mag, versucht zu entfernen, namentlich Verfall-und-Tod. Man versucht, Geburt von Verfall-und-Tod zu trennen. Aber dies ist nun mal ein verbundenes Paar. „Bedingt durch Geburt, ihr Mönche, ist Verfall-und-Tod." Dies ist das Wort von Buddha. Geburt und Verfall-und-Tod sind aufeinander bezogen.

Eine Analyse des Wortes *jarā* oder Verfall würde dies klar machen. Üblicherweise meint *jarā* hohes Alter. Auch Bedeutungen wie Senilität und Hinfälligkeit sind enthalten, aber das Wort schließt beides ein, sowohl Wachstum als auch Verfall, wie sie eben bereits vom Augenblick der eigenen Geburt einsetzen. Allerdings gibt es hier eine Möglichkeit zu unterschiedlicher Wahrnehmung, je nachdem welcher Standpunkt eingenommen wird. Diese Frage nach einem Standpunkt oder einer Ansicht ist an dieser Verbindungsstelle sehr wichtig. Dies ist etwas, was man sich mit nachsinnender Aufmerksamkeit einverleiben sollte. Lasst uns ein Gleichnis geben, um dies klar zu machen.

Nun, es könnte zum Beispiel eine Person geben, die ihr Auskommen durch das Verkaufen der Blätter von einer besonderen Baumart hat. Nehmen wir an, dass ein anderer Mann für seinen Lebensunterhalt

die Blüten des gleichen Baums verkauft. Und noch ein anderer verkauft die Früchte, während ein Vierter das Holz verkauft. Wenn wir zu jenem Baum deutend sie nacheinander befragen würden: „Ist dieser Baum reif genug?“, könnten wir eventuell sehr unterschiedliche Antworten erhalten. Warum? Jeder würde, unter Berücksichtigung des Reifegrades des Baumes, seinen eigenen kommerziellen Standpunkt äußern. Zum Beispiel würde derjenige, der Blüten verkauft sagen, dass der Baum zu alt ist, wenn das Blütenstadium des Baumes vorüber ist.

Ebenso kann sich das Konzept von Verfall oder hohem Alter entsprechend des eingenommenen Standpunkts ändern. Von Anfang bis Ende ist es ein Prozess des Verfalls. Aber wir schaffen eine künstliche Grenze zwischen Jugend und hohem Alter. Dies zeigt erneut, dass die beiden ein wechselseitig verbundenes Paar sind. Im Allgemeinen bemühen sich die gewöhnlichen Menschen darum zu versuchen, die beiden in diesem verbundenen Paar aufzuspalten. Bevor der Buddha in der Welt auftrat, versuchten alle religiösen Lehrer an der Geburt festzuhalten, während sie Verfall-und-Tod ablehnten. Aber es war ein vergebliches Ringen. Es ist wie der Versuch des geizigen Millionärs Kosiya, der seinen Reiskuchen allein essen wollte, um noch ein anderes Gleichnis anzuführen.

Nach jener lehrreichen Erzählung entwickelte der Millionär Kosiya, ein extremer Geizhals, einmal ein starkes Verlangen, Reiskuchen zu essen.[150] Weil er sie mit niemandem sonst teilen wollte, stieg er mit seiner Ehefrau bis in das oberste Stockwerk seines Herrenhauses und beauftragte sie, für ihn Reiskuchen zu backen. Um ihm eine Lehre zu erteilen, ging der Ehrwürdige MahāMoggallāna, der sich durch seine übersinnlichen Fähigkeiten auszeichnete, durch die Luft und erschien am Fenster, so als ob er auf seinem Almosengang wäre. Kosiya, der diesen Eindringling mit einem kleinen Reiskuchen wegschicken wollte, bat seine Ehefrau darum, ein kleines Stück vom Kuchenteig in die Pfanne zu tun. Sie tat das, aber durch die übersinnlichen Fähigkeiten des Ehrwürdigen Mönchs wurde es ein

150 Dhp-a I 367

großer Reiskuchen. Weitere Versuche, kleinere Reiskuchen herzustellen, führten dazu, dass sie nur immer noch größer und größer werdende erzeugte. Am Ende dachte Kosiya daran, den Mönch mit nur einem Kuchen loszuwerden, aber zu seinem völligen Entsetzen wurden alle Kuchen miteinander verbunden, um eine aneinanderhängende Kuchenkette zu bilden. Das Ehepaar begann dann, mit all seiner Kraft diese Kuchenkette in jedwede Richtung zu ziehen, um wenigstens einen Kuchen davon abzutrennen. Aber ohne Erfolg. Zuletzt beschlossen sie loszulassen und gaben auf und boten dem Ehrwürdigen *Thera* die ganze Kuchenkette an.

Buddhas Lösung des obigen Problems ist ein ebensolches Loslassen und Aufgeben. Es ist ein Fall vom Aufgeben aller Besitztümer *sabbūpadhipaṭinissagga*. Man kann diese Verbindungsglieder nicht voneinander trennen. Geburt und Verfall-und-Tod sind verflochten. Es ist ein verbundenes Paar. Deshalb ist hier die Lösung loszulassen. Alle Probleme treten deshalb auf, weil ein Standpunkt eingenommen wird. Deshalb ist die Ansicht, die in diesem Fall erlaubt ist, eine, die zur Ablösung und Leidenschaftslosigkeit führt – eine, die sich gegen die Tendenz des Ergreifen und Festhaltens richtet. Wegen des Ergreifens und Festhaltens kommt man in Konflikt mit dem Tod, *Māra.*

Nun, hinsichtlich der Geschichte des Millionärs Kosiya könnte jemand denken, dass der Buddha durch den Tod, *Māra,* besiegt wurde. Aber die Wahrheit der Angelegenheit ist, dass es durch diese Art des Aufgebens *Māra* war, der eine Niederlage zu erleiden hatte. Es handelt sich um einen sehr subtilen Punkt. *Māras* Stärke liegt im Ergreifen und Entreißen. Er ist immer auf eine Herausforderung aus. Manchmal findet er Gefallen daran, sich zu verstecken und jemanden zu überraschen, ihn in Furcht zu versetzen und ihm Gänsehaut zu machen. Also, wenn *Māra* seine Runde macht, um zu ergreifen, falls wir Mittel und Wege finden können, seine Absicht zu vereiteln oder es ihm unmöglich machen zu ergreifen, dann wird *Māra* seine Niederlage akzeptieren müssen.

Lasst uns jetzt untersuchen, wie der Buddha diese Frage löst. Es gibt in der Welt verschiedene Mittel, um andere davon abzuhalten, etwas zu ergreifen, was uns gehört. Entweder können wir unser Eigentum

an einem unzugänglichen Ort verstecken oder wir wenden Sicherheitsmaßnahmen an oder wir treffen Absprachen mit dem Feind und unterzeichnen Verträge. Aber all diese Maßnahmen können manchmal fehlschlagen. Es gibt jedoch eine unfehlbare Methode, die prinzipiell mit Erfolg verbunden ist. Eine Methode, die alle Möglichkeiten des Ergreifens verhindert. Und das ist – Loslassen, Aufgeben. Wenn man loslässt, gibt es nichts zu ergreifen. Bei einem Tauziehen, wenn jemand an einem Ende mit all seiner Kraft zieht und dann der andere plötzlich seinen Griff aufgibt, kann man sich gut das Ausmaß des Unbehagens beim Ersteren vorstellen, den Sieg mal außer Acht gelassen. Solch eine Niederlage war das Los *Māras*, als der Buddha diese außergewöhnliche Lösung anwandte. All dieses zeigt die Bedeutung von solchen Begriffen wie *nissaya* und *idappaccayatā* für das Verstehen dieser Lehre.

Wir haben schon das Wort *nissaya* in unsere Betrachtung aufgenommen. Ein anderer Aspekt seiner Bedeutung wird vom *Satipaṭṭhānasutta* enthüllt. Einige Teile dieses *Suttas* sind trotz großer Bekanntheit wunderbar tief. Es gibt einen speziellen thematischen Absatz, der am Ende jeder Unterabteilung im *Satipaṭṭhānasutta* vorkommt. Zum Beispiel finden wir im Abschnitt der Kontemplation, die den Körper betrifft, *kāyānupasssanā*, den folgenden Abschnitt:

> *Iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhattabahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati; samudayadhammānupassī vā kāyasmiṃ viharati, vayadhammānupassī vā kāyasmiṃ viharati, samudayavayadhammānupassī vā kāyasmiṃ viharati; 'atthi kāyo'ti vā pan'assa sati paccupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya; anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati.*[151]
>
> „Auf diese Weise verweilt er, den Körper als Körper innerlich zu betrachten, oder er verweilt, den Körper als Körper äußerlich zu betrachten, oder er verweilt, den Körper als Körper sowohl innerlich als auch äußerlich zu betrachten.

[151] M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

> Oder er verweilt, die Natur des Entstehens im Körper zu betrachten, oder er verweilt, die Natur des Vergehens im Körper zu betrachten, oder er verweilt, sowohl die Natur des Entstehens als auch des Vergehens im Körper zu betrachten. Oder aber die Achtsamkeit, ‚Ein Körper ist da' ist in ihm nur in dem Maße etabliert, wie es zum bloßen Wissen und fortschreitender Achtsamkeit notwendig ist. Und er verweilt unabhängig und hält an nichts in der Welt fest.

Ein ähnlicher Absatz durchzieht das *Sutta* unter allen vier meditativen Betrachtungen: Körper, Gefühl, Geist und Geistesobjekte. Es ist eine Tatsache, dass es dieser Absatz ist, der *satipaṭṭhāna bhāvanā* oder Meditation über die Grundstützen[152] der Achtsamkeit genannt wird. Die Einleitung zu diesem Absatz führt in die Grundstützen selbst ein oder wie die Achtsamkeit als solche angelegt wird. Der obige Abschnitt handelt andererseits von dem, was zur Einsicht gehört. Es ist das Feld der eigentlichen Einsicht. Wenn wir diesen Abschnitt untersuchen, werden wir auch hier einen Satz von Verbund- oder Zwillingsbegriffen finden.

„In dieser Weise verweilt er, den Körper als Körper innerlich zu betrachten, oder er verweilt, den Körper als Körper äußerlich zu betrachten", und weiter: „Oder er verweilt, den Körper als Körper sowohl innerlich als auch äußerlich zu betrachten." Ebenso: „Er verweilt, die Natur des Entstehens im Körper zu betrachten, oder er verweilt, die Natur des Vergehens im Körper zu betrachten", und weiter: „Er verweilt, beides betrachtend, die Natur des Entstehens und Vergehens im Körper."

„Oder die Achtsamkeit ‚Ein Körper ist da' ist in ihm nur in dem Maße etabliert, wie es für Wissen und Erinnerung notwendig ist." Das bedeutet, dass für den Meditierenden sogar die Vorstellung „Ein Körper ist da", jene Erinnerung nur insoweit da ist, wie es dem Zweck der Weiterentwicklung des Wissens und der Achtsamkeit dienlich ist.

---

152 S V 183 Vibhaṅgasutta – S 47:40

„Und er verweilt unabhängig und hält an nichts in der Welt fest." Auch hier ist das benutzte Wort *anissita*, unabhängig, oder sich nicht zu irgendetwas hinneigend. Er hält an nichts in der Welt fest. Das Wort *nissaya* besagt etwas mehr als Ergreifen. Es bedeutet „hinneigend zu" oder „verbindend".

Dieser thematisch besondere Absatz im *Satipaṭṭhānasutta* ist für die Einsicht-Meditation von herausragender Bedeutung. Auch hier gibt es die Bezugnahme auf Inneres, *ajjhatta*, und Äußeres, *bahiddhā*. Wenn man seine Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper richtet und getrennt davon auf den Körper eines anderen, könnte man mit einer dogmatischen Einstellung diese beiden Konzepte, innerlich und äußerlich, manchmal zu ernst nehmen. Man könnte glauben, dass es tatsächlich etwas gibt, was man als zu einem selbst oder zu einem anderen gehörend bezeichnen könnte. Aber dann vereinigt der Modus der als nächstes erwähnten Aufmerksamkeit die beiden als Inneres-Äußeres, *ajjhattabahiddhā*, und präsentiert es wie das verbundene Paar von Bullen. Und was wird damit gekennzeichnet? Diese zwei sollten nicht als zwei Extreme angesehen werden, sie sind aufeinander bezogen.

Lasst uns jetzt ein wenig tiefer in diese Wechselbeziehung gehen. Die entfernteste Grenze des Inneren ist die am nächsten liegende Grenze des Äußeren. Die entfernteste Grenze des Äußeren ist die am nächsten liegende Grenze des Inneren. Noch genauer herausgearbeitet, bedeutet *ajjhatta* nach innen gerichtet und *bahiddhā* nach außen gerichtet. So haben wir hier die Dualität von einem Innen und einem Außen. Man könnte meinen, dass das Wort *ajjhattika* sich auf alles bezieht, was organisch ist. Heutzutage haben viele Leute künstliche Teile in ihrem Körper. Aber sobald sie erworben sind, werden sie auch innerlich. Aus diesem Grund hat *ajjhattika* in diesem Zusammenhang eine tiefere Bedeutung als seine übliche Wiedergabe mit „Eigenes".

Was es auch immer sein mag, die entfernteste Grenze des *ajjhatta* bleibt die am nahesten liegende Grenze des *bahiddhā*. Gleich welchen Teil man als eigen abgrenzt, genau daran angrenzend und an seinem Übergang ist *bahiddhā*. Und aus der Sicht von *bahiddhā* ist

seine entfernteste Grenze und was sich daran anschließt *ajjhatta*. Es ist ein verbundenes Paar. Die beiden bilden eine wechselseitige Beziehung. Es ist also impliziert, dass diese zwei nicht im Gegensatz zueinanderstehen. Deshalb wird, wenn man beide gemeinsam als *ajjhattabahiddhā* in den Blick nimmt, jene dogmatische Verwicklung, die mit einer Ansicht verbunden ist, aufgegeben. Hier haben wir ein Element der Aussöhnung, die dem Festhalten an einer Ansicht vorbeugt. Dies ist etwas, das die Haltung von „nicht anhaftend", *anissita*, fördert.

So sind die beiden, *ajjhatta* und *bahiddhā*, Nachbarn. Innen und Außen als Konzepte sind gegenseitige Nachbarn. Es ist das Gleiche wie in dem oben erwähnten Fall von Entstehen und Vergehen. Diese Tatsache wurde schon in gewissen Umfang im *Kaccāyanagottasutta* offengelegt.

Wenn wir nun nach einem Beispiel Ausschau halten, dann haben wir das Wort *udaya* in *samudaya* zur Hand. Ziemlich häufig wird dieses Wort *atthagama,* „untergehen", dem Ausdruck *udayatthagaminī paññā*, „die Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht", entgegengesetzt. Wir können diese beiden Worte als aus dem täglichen Leben entliehen betrachten. *Udaya* bedeutet Sonnenaufgang und *atthagama* Sonnenuntergang. Wenn wir dieses Bild selbst als Illustration nehmen, ist die äußerste Grenze des Vormittags die am nächsten liegende Grenze des Nachmittags. Die äußerste Grenze des Nachmittags ist die am nächsten liegende Grenze des Vormittags. Und hier sehen wir wieder den Fall von Nachbarschaft. Wenn man die nachbarschaftliche Natur der Begriffe *udaya* und *atthagama* oder *samudaya* und *vaya* versteht und sie mittels des Prinzips von *idappaccayatā* als in einer Wechselbeziehung stehend betrachtet, durchdringt man beide mittels der Art der Kontemplation über das zusammengehörige Entstehen und Vergehen des Körpers, *samudayavayadhammānupassī vā kāyasmiṃ viharati*, und entwickelt eine durchdringende Einsicht.

Was als Nächstes im *satipaṭṭhāna* Abschnitt kommt, ist das Resultat oder Kern-Ergebnis jener Einsicht. „Die Achtsamkeit, dass ‚Ein Körper da ist', ist in ihm nur in dem Maße etabliert, wie es für reines Wissen und fortschreitende Achtsamkeit notwendig ist," *'atthi kāyo'ti*

vā pan'assa sati paccupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñāṇamattāya paṭissatimattāya'. Zu diesem Zeitpunkt nimmt man nicht einmal das Konzept des Körpers ernst. Sogar die Achtsamkeit „Ein Körper ist da" ist im Meditierenden nur insoweit etabliert, wie es dem Zweck der Klarheit des Wissens, *yavadeva*, und der Vervollständigung der Achtsamkeit dient. Der letzte Satz macht das Gesamtergebnis jenes Weges der Einsicht deutlich: „Er verweilt unabhängig und hält an nichts in der Welt fest."

Nicht nur im Abschnitt der meditativen Betrachtung des Körpers, sondern auch in den Abschnitten von Gefühlen, Geist und Geistesobjekten im *Satipaṭṭhānasutta,* finden wir diesen Modus der Einsicht-Entwicklung. Keines der Objekte, die für die Errichtung der Achtsamkeit aufgenommen werden, ist dazu da, um es verbissen zu ergreifen. Nur ihr Entstehen und Vergehen wird unterschieden. So scheint es, dass das, was im *Satipaṭṭhānasutta* gefunden wird, eine Gruppe von Konzepten ist. Diese Konzepte dienen nur als ein Gerüstmaterial für die systematische Entwicklung von Achtsamkeit und Wissen. Der Buddha hat seine Lehre oft mit einem Floß verglichen: *nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya,* „geeignet, um hinüberzugelangen, und nicht, um daran festzuhalten.[153] Dementsprechend ist das, was wir hier haben, viel Gerüstmaterial für den Aufbau von Achtsamkeit und Wissen.

Wahrscheinlich wegen des Mangels an Verständnis dieser tiefen Philosophie, die im *Satipaṭṭhānasutta* bewahrt ist, befassten sich viele buddhistische Sekten mit diesen Konzepten in einem Sinn dogmatischen Festhaltens. Jene dogmatische Haltung des Festhaltens ist wie der Versuch, sich an die Gerüste zu klammern und darauf weiterzuleben. So können wir auch mit Bezugnahme auf das *Satipaṭṭhānasutta* die Bedeutung des Begriffs *nissaya* verstehen.

* * * * * * * *

153 M I 134 Alagaddūpamasutta – M 22

5. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[154]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der fünfte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Gegen Ende unseres letzten Vortrages besprachen wir in einem gewissen Umfang eine besondere Art der Aufmerksamkeit, und zwar die vier Objekte der meditativen Betrachtung, die im *Satipaṭṭhānasutta* genannt werden – Körper, Gefühle, Geist und Geistesobjekte.[155] Vielleicht konnte jene Besprechung einen bestimmten vom Buddha aufgezeigten mittleren Weg offenlegen.

Wir lenkten die Aufmerksamkeit auf einen Themenbereich, der das *Satipaṭṭhānasutta* durchzieht und der eine Methode des Umgangs mit Objekten und Konzepten bei der Achtsamkeitsmeditation zeigt, die frei von Verbissenheit bzw. einem dogmatischen Verstricktsein ist. Dies führt den Meditierenden zu einer besonderen Haltung, die in der Abschlussaussage zusammengefasst wird: „Er verweilt unabhängig und hält an nichts in der Welt fest", *anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati*.[156]

Im Zuge der Klärung nahmen wir das Gleichnis von einem Gerüst für ein Gebäude auf, um zu zeigen, dass die Konzepte hier lediglich als

---

154 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
155 Siehe Vortrag 4
156 M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

Gerüst für den Aufbau der Achtsamkeit und des Wissens dienen.[157] Über das Gerüst sprechend, erinnerte uns das an zwei verschiedene Haltungen, nämlich die Haltung sich daran anzulehnen und auf dem Gerüst selbst zu verweilen, und an die erhellende Haltung, es lediglich zum Zweck der Errichtung eines Gebäudes zu benutzen.

Zur weiteren Erklärung dieses Verfahrens können wir uns mit den beiden Begriffen *parāmasana* und *sammasana* befassen. Es könnte besser sein, die Bedeutungen dieser beiden Begriffe ebenfalls mithilfe eines Gleichnisses zu unterscheiden. Lasst uns als Gleichnis ein Rasiermesser nehmen, das ein so nützliches Requisit in unserem meditativen Leben ist. Es gibt einen bestimmten speziellen Weg ein Rasiermesser zu schärfen. Wenn jemand das Rasiermesser, in der Absicht es zu schärfen, sehr fest anpackt und über den Schleifstein zieht, wird es lediglich stumpf werden. *Parāmasana*, zupacken, ergreifen ist etwas in dieser Art.

Was ist dann die Alternative? Eine verfeinerte und weichere Herangehensweise ist notwendig, wie es der Begriff *sammasana* beinhaltet. Es gibt eine richtige Art des Umgangs. Man muss das Rasiermesser in einer entspannten Weise halten, so als ob man es wegwerfen wollte. Man hält es locker, jederzeit bereit es loszulassen. Aber natürlich mit Achtsamkeit. Auch das Handgelenk ist nicht steif, sondern entspannt. Die Hand ist in den Gelenken geschmeidig und leicht zu schwingen. Mit jener Gegenwärtigkeit schärft man dann das Rasiermesser, während man es ausgewogen auf dem Stein hin- und hergleiten lässt. Zuerst: hinauf, hinauf, hinauf, dann: hinab, hinab, hinab und schließlich: hinauf-hinab, hinauf-hinab, hinauf-hinab. Die dritte kombinierte Bewegung stellt sicher, dass jene Teile der Klinge, die noch unberührt vom Stein sind, ebenfalls ordnungsgemäß geschärft werden.

In der gleichen Weise muss das Rasiermesser des Einsicht-Wissens auf dem Schleifstein des *Satipaṭṭhānasuttas* gewetzt werden. Innen, innen, innen – außen, außen, außen – innen-außen, innen-außen. Oder

---

157 S IV 208 Sallattenasutta – S 36:6; siehe Vortrag 4

auch: entstehend, entstehend, entstehend – vergehend, vergehend, vergehend – entstehend-vergehend, entstehend-vergehend.

Dies ist ein Beispiel für die Methode der Reflexion oder *sammasana,* die der Buddha im *Satipaṭṭhānasutta* einführte. Für die Erlangung von *Nibbāna* muss *v*on Wörtern und Konzepten Gebrauch gemacht werden. Aber hier ist das Ziel lediglich die Errichtung der Achtsamkeit und der Wissensklarkeit. Sobald ihr Zweck erfüllt ist, können sie beiseite gelegt werden, ohne eine Störung des Geistes zu sein. Dies ist die Bedeutung der Abschlussaussage „Er verweilt unabhängig und hält an nichts in der Welt fest".[158]

Es gibt ein anderes *Sutta*, in dem der Buddha diesen gleichen Punkt im Besonderen berührt. Es ist das *Samudayasutta* im *Satipaṭṭhāna-saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*.[159] In jenem *Sutta* hat der Buddha das Entstehen und das Vergehen der vier Grundstützen der Achtsamkeit verkündet. Er beginnt mit der Äußerung:

> *Catunnaṃ, bhikkhave, satipaṭṭhānānaṃ samudayañca attha-gamañca desessāmi.*
>
> „Ihr Mönche, ich werde Euch das Entstehen und das Vergehen der vier Grundstützen der Achtsamkeit lehren".

Er fährt fort zu sagen:

> *Ko ca, bhikkhave, kāyassa samudayo? Āhārasamudayā kāyassa samudayo, āhāranirodhā kāyassa atthagamo.*
>
> „Was, ihr Mönche, ist das Entstehen des Körpers? Mit dem Entstehen von Nahrung entsteht der Körper und mit der Beendigung von Nahrung vergeht der Körper."

Ebenso:

> *Phassasamudayā vedanānaṃ samudayo, phassanirodhā vedanānaṃ atthagamo.*

---

158 M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

159 S V 184 Samudayasutta – S 47:42

> „Mit dem Entstehen des Kontakts entsteht Gefühl und mit der Beendigung des Kontakts vergeht Gefühl."

Und weiter:

> *Nāmarūpasamudayā cittassa samudayo, nāmarūpanirodhā cittassa atthagamo.*
>
> „Mit dem Entstehen von Name-und-Form entsteht der Geist und mit der Beendigung von Name-und-Form vergeht der Geist."

Und schließlich:

> *Manasikārasamudayā dhammānaṃ samudayo, manasikāranirodhā dhammānaṃ atthagamo.*
>
> „Mit dem Entstehen der Aufmerksamkeit entstehen die Geistesobjekte und mit der Beendigung der Aufmerksamkeit vergehen die Geistesobjekte."

Dies ist auch eine wichtige Lehrrede, die es wert ist, gut im Gedächtnis gehalten zu werden, weil der Buddha hier den Beginn und die Beendigung oder das Entstehen und Vergehen der vier Objekte, die zur Etablierung der Achtsamkeit gebraucht werden, behandelt.

Wie wir wissen, ist das Konzept der Nahrung in diesem *Dhamma* sehr viel umfangreicher, als das weltliche Konzept von Nahrung. Es beinhaltet nicht bloß die gewöhnliche Nahrung, für die der Begriff *kabaliṅkārāhāra* oder stoffliche Nahrung benutzt wird. In einem tieferen Sinn genommen, schließt es die drei anderen Arten von Nahrung auch mit ein, nämlich *phassa* oder Kontakt, *manosañcetanā* oder Wille und *viññāṇa* oder Bewusstsein. Diese vier zusammengenommen ergeben als solches das Konzept von Körper. Deswegen gibt es aufgrund dieser vier einen Körper und mit ihrer Beendigung endet der Körper. Ebenso im Fall von Gefühl. Wir alle wissen, dass das Gefühl durch Kontakt entsteht.

Der Hinweis auf Name-und-Form in diesem Zusammenhang mag aufgrund verschiedener Definitionen von Name-und-Form oder *nāma-rūpa* vielleicht nicht auf Anhieb klar genug sein. Hier wird gesagt, dass der Grund für das Entstehen des Geistes Name-und-

Form ist. Es wird gesagt, dass Geist infolge von Name-und-Form entsteht, und es wird davon ausgegangen, dass er mit dem Enden von Name-und-Form vergeht.

Die Tatsache, dass die Geistesobjekte aufgrund von Aufmerksamkeit entstehen, ist beachtenswert. Alle in dem vierten Abschnitt der Betrachtung erwähnten Geistesobjekte entstehen, wenn es Aufmerksamkeit gibt. Und sie vergehen, wenn Aufmerksamkeit nicht dort ist. Mit anderen Worten, Aufmerksamkeit macht aus ihnen Objekte. Auf diese Weise werden wir daran erinnert, dass die Nutzung dieser Worte und Konzepte dem Zweck dient, *Nibbāna* zu erlangen, aber darüber hinaus gibt es nichts, das es wert wäre, daran dogmatisch festzuhalten oder daran zu hängen. Das heißt, wenn ein Meditierender mit dieser Zielsetzung arbeitet, wird ihm eine Geisteshaltung zugesichert, die unabhängig und ohne Anhaften ist, *anissita*, *anupādāna*.

Aus dieser Darlegung entsteht eine wunderbare Qualität der Unterweisungen Buddhas. Ein Geistesgegenstand ist etwas, an dem der Geist hängt, wie es die Nebenbedeutung des Wortes *ārammaṇa* (vgl. *ālambhana*) nahelegt. Aber wegen der Art und Weise des hier umrissenen Einsicht-Wissens und wegen der Herangehensweise des mittleren Wegs wird sogar die Neigung „anzuhängen" schließlich beseitigt und das Objekt durchdrungen. Trotz der Nebenbedeutung von „Anhängen" (*ārammaṇa*) wird über den Gegenstand hinausgegangen. Transzendenz in ihrem höchsten Sinn ist kein Fall von Übersteigen, wie es normalerweise verstanden wird. Anstelle von „Hinter-sich-lassen" dringt es hindurch. Hier haben wir dann eine Transzendenz, die in sich selbst eine Durchdringung ist.

So scheinen die Begriffe *anissita* und *anupādāna* eine eigene Bedeutung zu haben. Mehr davon wird in einer recht großen Anzahl anderer Lehrtexte beleuchtet. Speziell im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* begegnen uns die folgenden beiden Strophen, die mehr Licht auf diese beiden Begriffe werfen:

Anissito na calati,
nissito ca upādiyaṃ,

itthabhāvaññathābhāvaṃ,
saṃsāraṃ nātivattati.

Etam ādīnavaṃ ñatvā,
nissayesu mahabbhayaṃ,
anissito anupādāno,
sato bhikkhu paribbaje.[160]

„Der Nicht-Anhaftende erzittert nicht,
Der Anhaftende aber, an den Dingen festhaltend,
Kann *saṃsāra* nicht überwinden,
Welches ein Wechsel zwischen einer ‚Dies-heit' und
einer ‚Anders-heit' ist.

Diesen Schrecken kennend,
Die große Gefahr in den Anhaftungen,
Lässt den Mönch achtsam weiterwandern,
Auf nichts sich stützend, an nichts hängend."

Ergriffen von der Zweiteilung der *saṃsārischen* Existenz, die zwischen „Dies-heit" und „Anders-heit" wechselt, ist man unfähig, darüber hinauszugehen, so lange wie Anhaftung und Festhalten da sind. *Nissayas* sind die Unterstützungen, die das Festhalten in Form von dogmatischem Hängen an Ansichten fördern. Den Schrecken und die Gefahr in ihnen sehend, nimmt ein achtsamer Mönch keine Zuflucht zu ihnen. Dies gibt einem eine Vorstellung von der Haltung, die einen Heiligen auszeichnet. Sein Geist ist frei von der Versklavung an die verbundenen Paare von relativen Konzepten.

Diese Tatsache wird von gewissen kanonischen Aussagen bestätigt, die im ersten Augenblick wie Rätsel erscheinen könnten. Die beiden letzten Abschnitte im *Sutta Nipāta*, das *Aṭṭhakavagga* und im Besonderen das *Pārāyanavagga* enthalten Strophen, die äußerst tief sind. Im *Aṭṭhakavagga* begegnen einem des öfteren anscheinend unvereinbare Begriffspaare nebeneinander. Über den Heiligen wird gesagt: „Weder ergreift er noch gibt er etwas auf", *nādeti na nirassati*.[161]

---

160 Sn 752-753 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 752-753
161 Sn 954 Attadaṇḍasutta – Sn IV:15, 954

„Dort ist nichts von ihm Aufgenommenes oder Aufgegebenes", *attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi*.[162]

Übrigens leitet sich das Wort *attaṃ* in diesem Zusammenhang von *ādātta* (*ā + dā*) durch Synkopierung ab. Es sollte nicht in Bezug auf *attā* oder Seele missverstanden werden. Ebenso kommt *niratta* von *as*, werfen, *nirasta* – es transportiert den Gedanken von Aufgeben oder Niederlegung.

Es gibt nichts Aufgenommenes oder Aufgegebenes durch den Heiligen. Andere solcher Hinweise auf die Haltung des Heiligen sind: *Na rāgarāgī na virāgaratto*, er hängt weder am Festhalten noch hängt er an der Loslösung.[163] *Na hi so rajjati no virajjati*, weder ist er mit etwas verbunden noch von etwas abgetrennt".[164]

Um zu erklären, warum solche Verweise benutzt werden, haben wir uns all die Mühe gemacht, so ausführlich die Bedeutung solcher Begriffe wie *nissaya*[165] zu besprechen. Wahrscheinlich wurden – aufgrund eines mangelnden Verständnisses in dieser Hinsicht – die tieferliegenden Bedeutungen solcher *Suttas* verdunkelt. Nicht nur das, durch verzerrte unterschiedliche Lesarten hat sogar ein textlicher Verfall eingesetzt, weil die Textstellen rätselhaft erschienen. Dennoch tritt der tiefere Sinn dieser *Suttas* manchmal aus besonders auffallenden, ungewohnten Aussagen hervor, wie z. B. den folgenden, die im *Khajjanīyasutta* des *Saṃyutta Nikāya* gefunden werden. Hier wird auf den Heiligen verwiesen.

> *Ayaṃ vuccati, bhikkhave, bhikkhu neva ācināti na apacināti, apacinitvā ṭhito neva pajahati na upādiyati, pajahitvā ṭhito neva viseneti na usseneti, visenetvā ṭhito neva vidhūpeti na sandhūpeti.*[166]

---

162 Sn 787 Duṭṭhaṭṭhakasutta – Sn IV:3, 787
163 Sn 795 Suddhaṭṭhakasutta – Sn IV:5, 795
164 Sn 813 Jarāsutta – Sn IV:6, 813
165 M III 266 Channovādasutta – M 144; siehe Vortrag 4
166 S III 90 Khajjaniyasutta – S 22:79

> Ihr Mönche, von einem solchen Mönch heißt es, dass er weder ansammelt noch vermindert; bereits gemindert, wie er ist, legt er weder ab noch greift er auf; bereits abgelegt habend, wie er es hat, löst er weder auf noch bindet er zusammen; bereits losgelöst, wie er ist, treibt er weder aus noch vereinnahmt er."

Sogar für einen, der die Sprache nicht versteht, würde das obige Zitat rätselhaft klingen. Selbst die Wiedergabe der hier benutzten Begriffe ist kein leichtes Unterfangen aufgrund der Nuancen, die anscheinend übermittelt werden sollen. Wir könnten vielleicht sagen, dass solch ein Mönch weder ansammelt oder anhäuft noch vermindert. Da er schon gemindert ist, vermutlich was die fünf Daseinsgruppen angeht, gibt er ebenso wenig auf, wie er erneut ergreift. Da das Aufgeben vollständig ist, bindet er weder zusammen oder zieht zu sich heran (man bemerke: das Wort *sena*, Armee einziehen) noch löst er etwas auf. Sich loslösend (wenn nicht „abrüstend"), ist er vollständig, dort ist weder ein Heraustreiben oder Ausräuchern noch eine Vereinnahmung oder Einladung. Die Kopplung dieser Begriffe und ihre einzigartige Verwendung zeigt die Freiheit des Heiligen von der Zweiteilung an.

Auch im *Brāhmaṇavagga* des *Dhammapada* begegnet uns eine ähnlich rätselhafte Strophe:

> *Yassa pāraṃ apāraṃ vā,*
> *pārāpāraṃ na vijjati,*
> *vītaddaraṃ visaṃyuttaṃ,*
> *tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*[167]
>
> „Für wen es weder ein jenseitiges Ufer,
> Noch ein diesseitiges Ufer gibt, noch beide,
> Wer unbedrängt und nicht gefesselt ist,
> Einen solchen nenne ich Brahmane."

In diesem Zusammenhang verweist das Wort *brāhmaṇa* auf den Heiligen. Auch hier wird gesagt, dass der Heilige weder ein jenseitiges

[167] Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385

noch ein diesseitiges Ufer hat, noch beide. Dies könnte manchmal als problematisch erscheinen. Unsere übliche Vorstellung von einem Heiligen ist die von jemandem, der den Ozean des *saṃsāra* gekreuzt hat und auf dem anderen Ufer steht. Aber hier ist etwas Rätselhaftes.

Ein ähnliches *Sutta* begegnet uns auch im *Sutta Nipāta*, nämlich im allerersten, dem *Uragasutta*. Das außergewöhnliche Charakteristikum dieses *Suttas* ist die Wiederkehr des gleichen Refrains durch alle seiner siebzehn Strophen. Der Refrain lautet:

So bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jiṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.[168]
„Ein solcher Mönch gibt das Diesseitige und das Jenseitige auf,
So wie eine Schlange ihre abgenutzte Haut."

Dieses Gleichnis von der abgeworfenen oder abgetragenen Haut der Schlange ist sehr bedeutend. Um ein Beispiel zu zitieren:

Yo nājjhagamā bhavesu sāraṃ,
vicinaṃ pupphamiva udumbaresu,
so bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jiṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.[169]

„Jener Mönch, der sieht, dass Existenz ohne Essenz ist,
Wie jemand der Blumen in *Udumbara* Bäumen sucht,
Wird das Diesseitige ebenso wie das Jenseitige aufgeben,
So wie die Schlange ihre abgenutzte Haut."

Der Heilige hat seine Anhaftungen an die Existenz aufgegeben. Als ein solcher ist er frei von der Knechtschaft jener verbundenen Begriffe des weltlichen Gebrauchs. So sieht der Heilige auf den weltlichen Gebrauch in der gleichen Weise, wie eine sich zurückwendende Schlange ihre abgetragene Haut ansehen würde, die sie abgelegt hat. Manchmal sehen wir eine Schlange, wie sie sich mit einem nicht gelösten Überrest von ihrer alten Haut bewegt. Wir könnten sogar glauben, dass die Schlange ihre abgetragene Haut herumträgt. Bei den Heiligen verhält es sich genauso.

---

168 Sn 1-17 Uragasutta – Sn I:1, 1-17
169 Sn 5 Uragasutta – Sn I:1, 5

Nun, es gibt diesen Begriff *sa-upādisesa Nibbāna dhātu*. Wenn man den Begriff zu wörtlich nehmen würde, könnten einige denken, dass die Anhaftung für die Heiligen noch nicht vorüber ist – dass da immer noch ein bisschen übrig geblieben sei. Der Heilige, obwohl er Befreiung erlangt und *Nibbāna* realisiert hat, muss sich, solange er sich in der Welt aufhält, auf die äußerlichen Gegenstände in der Welt irgendwie durch seine fünf Sinne beziehen und von ihnen Gebrauch machen. Dieses betrachtend, könnten manche schlussfolgern, dass das infolge eines Überrestes von Anhaften so ist. Aber wir müssen dies im Lichte des Gleichnisses von der abgenutzten Haut verstehen. Auch im Fall des Heiligen hängt noch ein Rest der abgestreiften Haut an ihm.

Als Streiflicht können wir eine Bemerkung des Ehrwürdigen Sāriputta zitieren: *Iminā pūtikāyena aṭṭiyāmi harāyāmi jigucchāmi*,[170] „Ich werde von diesem Körper drangsaliert und bin von ihm abgestoßen, ich bin über ihn beschämt". Dieses ist so, weil der Körper für ihn etwas bereits Aufgegebenes ist. All dies dient dazu zu zeigen, dass der Heilige eine ungebundene, nicht anhaftende Haltung hat.

Der Sprachgebrauch, der ein besonderes Charakteristikum der Existenz ist, wird durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten belebt, mittels derer er ergriffen wird. Weltlinge gedeihen dadurch, während die Heiligen frei davon sind. Dies ist das Fazit der obigen Besprechung der Begriffe *anusaya* und *nissaya*.[171]

Doch ein anderer wichtiger Begriff, der Aufmerksamkeit in jeder Diskussion über *Nibbāna* erhalten sollte, ist *āsava* (Einflüsse, Einströmungen). Und zwar, weil der Heilige oft als *khīṇāsava* bezeichnet wird, einer, dessen *āsavas* erloschen sind.[172] *Āsavakkhayo*, das Verlöschen von *āsavas*, ist ein Attribut von *Nibbāna*.[173] So ist das charakteristische Merkmal eines Heiligen, dass seine Einflüsse ausgelöscht sind.

---

170 A IV 377 Sīhanādasutta – A IX:11
171 S IV 86 Dukkhasutta – S 35:106; siehe Vortrag 4
172 Beispiel in DIII 83 Aggaññasutta – D 27
173 Beispiel in Dhp 253 Malavagga – Dh 253

Nun, was bedeutet *āsava*? Im normalen Leben wird dieses Wort benutzt, um Vergärung anzuzeigen, oder für Schnaps, der für eine lange Zeit in einen Gärungsprozess versetzt worden ist.[174] Wenn sich nur ein bisschen an Gärmittel in einem Gefäß befindet, reicht es, um die Gärung für jeden geeigneten, dort hinzugefügten Rohstoff zu verursachen. So verhält es sich auch mit den *āsavas*. Sie sind wie die übrig gebliebenen Reste der überschäumenden Masse der Verunreinigungen der Wesen, die für eine lange, lange Zeit die Gärung im *saṃsāra* ertragen haben.

Sehr oft sagt man, dass es drei Arten von *āsavas* gibt, nämlich *kāmāsavā, bhavāsavā* und *avijjāsavā*. Der Begriff *āsava* wird in diesem Zusammenhang üblicherweise mit „Einflüsse" wiedergegeben. Wir können sie als jene gewissen berauschenden Einflüsse verstehen, die eine Welt des Sinnesverlangens schaffen, eine Betäubung oder Dumpfheit, die eine Vorstellung von Existenz produziert und zu Unwissenheit führt. Oft sagt man, dass diese Einflüsse die Natur haben, in den Geist einzudringen. Manchmal wird auch eine vierte Art von Einflüssen, *diṭṭhāsavā*, erwähnt. Aber diese können gewöhnlich unter *avijjāsavā* zusammenfasst werden.

Das Verlöschen der Einflüsse wird zu einem unverkennbaren Merkmal eines Heiligen, weil damit die vollständige Freiheit sichergestellt ist. Man könnte sagen, dass nur derjenige vollkommene Freiheit erlangt hat, dessen Geist frei von diesen Einflüssen ist. Dieses gilt, weil diese Einflüsse fähig sind, immer und immer wieder neuen Rausch zu erschaffen.

Die enorme Bedeutung des Auslöschens der Einflüsse und wie damit dem Wert eines Heiligen Rechnung getragen wird, ist manchmal sehr deutlich herausgestellt. Das höchste Ziel der Unterweisungen Buddhas wird in anderen gedanklichen Systemen zumeist als etwas betrachtet, das nur nach dem Tode erreichbar ist. Der Buddha zeigte hingegen einen Weg zur Verwirklichung hier und jetzt.

---

174 Beispiel in *pupphāsava, phalāsava, madhvāsava, guḷāsava* in Sv III 944

Tatsächlich gingen sogar Brahmanen wie *Pokkharasāti* umher, sich dahingehend äußernd, dass es unmöglich für einen Menschen sei, etwas Überweltliches zu erreichen:

> *Katham'hi nāma manussabhūto uttarimanussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ ñassati vā dakkhati vā sacchi vā karissati?*[175]
>
> „Wie kann jemand als Mensch einen überweltlichen Zustand kennen oder sehen oder verwirklichen, ein außergewöhnliches Wissen und eine Sicht, wie es den Edlen entspricht?"

Sie dachten, dass solch eine Verwirklichung nur nach dem Tod möglich sei. Todlosigkeit ist in anderen Gedankensystemen immer eine Erfahrung nach dem Tod.

Andererseits gibt nun die Erkenntnis des Auslöschens von Einflüssen eine bestimmte Zusicherung über die Zukunft. Eben genau durch das Verlöschen der Einflüsse gewinnt jemand die Gewissheit darüber, dass es nach dieser hier keine weitere Geburt mehr gibt. *Khīṇā jāti,*[176] Erloschen ist die Geburt! Gewissheit über etwas kommt nur mit der Verwirklichung. In der Tat impliziert der Begriff *sacchikiriya* ein Sehen mit den eigenen Augen, da das Wort für Auge, *akśi*, darin enthalten ist.

Jedoch kann nicht alles durch das Sehen mit den eigenen Augen überprüft werden. Der Buddha hat darauf hingedeutet, dass es vier Wege der Verwirklichung oder Vergewisserung gibt:"

> *Cattāro me, bhikkhave, sacchikaraṇīyā dhammā.*
> *Katame cattaro?*
> *Atthi, bhikkhave, dhammā kāyena sacchikaraṇīyā;*
> *atthi, bhikkhave, dhammā satiyā sacchikaraṇīyā;*
> *atthi, bhikkhave, dhammā cakkhunā sacchikaraṇīyā;*
> *atthi, bhikkhave, dhammā paññāya sacchikaraṇīyā.*[177]

---

175 M II 200 Subhasutta – M 99

176 Beispiel in D I 84 Sāmaññaphalasutta – D 2

177 A II 182 Sacchikaraṇīyasutta – A IV:189

„Ihr Mönche, es gibt diese vier verwirklichbaren Dinge.
Welche vier?
Es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch den Körper
verwirklichbar sind;
es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch das Gedächtnis
verwirklichbar sind;
es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch das Auge
verwirklichbar sind;
es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch Weisheit
verwirklichbar sind."

Im Zuge einer Erklärung sagt der Buddha, dass es sich bei den Dingen, die durch den Körper verwirklichbar sind, um die acht Befreiungen handelt, bei den durch das Gedächtnis verwirklichbaren Dingen handelt es sich um die Rückerinnerung an die eigenen Lebensumstände in früheren Existenzen, bei den durch das Auge verwirklichbaren Dingen geht es um Tod und Wiedergeburt der Wesen und was durch Weisheit verwirklichbar ist, ist das Verlöschen der Einflüsse.

Die eigenen früheren Leben können nicht mit den eigenen Augen gesehen werden, indem man in die Vergangenheit geht. Es ist nur möglich, indem man sein Erinnerungsvermögen reinigt und es rückwärts richtet. In ähnlicher Weise können der Tod und die Wiedergeburt der Wesen gesehen werden, so als ob jene, die das himmlische Auge entwickelt haben, nun mit diesem anstelle des fleischlichen Auges sehen würden. So ist auch die Tatsache des Ausrottens aller Einflüsse durch Weisheit zu verwirklichen und nicht durch irgendein anderes Mittel. Die Tatsache, dass die Einflüsse von Sinnlichkeit, Existenz, Unwissenheit und Ansichten nicht wieder hereinströmen werden, kann nur durch Weisheit sichergestellt werden. Aus diesem Grund wird hervorgehoben, dass *Nibbāna* etwas Verwirklichbares ist.[178]

Weil von *Nibbāna* gesagt wird, das es etwas ist, das zu verwirklichen ist, vertreten einige die Meinung, dass nichts darüber ausgesagt

[178] A I 159 Nibbutasutta – A III:55

werden sollte. Was ist also der Grund für diese besondere Betonung von seiner Verwirklichbarkeit? Es geschieht zur deutlichen Hervorhebung des Unterschieds, denn der Buddha lehrte eine Verwirklichung im Hier und Jetzt, etwas, das in anderen Religionen für unmöglich gehalten wurde.

Was war es, wovon sie glaubten, es sei unmöglich zu verwirklichen? Die Beendigung von Existenz oder *bhavanirodha*. Wie kann man hier und jetzt gewiss sein, dass diese Existenz aufgehört hat? Dies könnte manchmal wie ein großes Rätsel erscheinen. Aber gleichwohl erlebt der Heilige das Aufhören von Existenz als eine Verwirklichung. Deshalb gibt er dem sogar Ausdruck in Form von: *Bhavanirodho Nibbānaṃ*,[179] „Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*".

Es geschieht durch dieses Auslöschen der Einflüsse. Die bloße Existenz von „Existenz" kommt insbesondere wegen des Hereinfließens der existenziellen Einflüsse zustande. Was „Existenz" genannt wird, ist nicht der offensichtliche Prozess der Existenz, der für andere sichtbar ist. Es ist etwas, das das eigene geistige Kontinuum betrifft.

Wenn man zum Beispiel sagt, dass sich eine Person in der Welt der Sinnesbegierde befindet, dann stellt man sich vielleicht manchmal ein Umgebensein von den Objekten der Sinnesvergnügungen vor. Aber das ist nicht immer der Fall. Es geht um die Existenz in einer Welt der Sinnesbegierde, die durch sinnliche Gedanken aufgebaut wird. Das gleiche gilt für die Formbereiche und für die formlosen Welten. Selbst jene Bereiche können während des Lebens in dieser Welt erfahren und erreicht werden.

In ähnlicher Weise ist es möglich, dass man die vollständige Beendigung dieser Existenz verwirklicht, während man genau in dieser Welt lebt. Sie wird vollbracht, indem man realisiert, dass die Einflüsse von Sinnesverlangen, Existenz und Unwissenheit den eigenen Geist nicht länger beeinflussen.

So geht es bei alledem darum zu zeigen, welch hoher Stellenwert dem Wort *āsava* zukommt. Das *Sammādiṭṭhisutta* des *Majjhima*

---

179 A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

Nikāya scheint im Hinblick der Bedeutung dieses Begriffes ein Problem aufzuwerfen. An einer Stelle im Text wird gesagt, dass das Entstehen von Unwissenheit aufgrund des Entstehens von Einflüssen geschieht und dass die Beendigung der Unwissenheit infolge des Endens der Einflüsse erfolgt: *Āsavasamudayā avijjāsamudayo, āsavanirodhā avijjānirodho.*[180]

Wenn das *Sutta* nur so viel sagt, wird es nicht zu einem solchen Problem, denn es erscheint für viele heutzutage wie ein Rätsel, warum Unwissenheit an erster Stelle genannt wird. Verschiedene Gründe werden angeführt und Argumente vorgebracht, warum sie als erster von den zwölf Faktoren angegeben wird. Die Tatsache, dass es noch etwas gibt, was davor steht, könnte deswegen ein kleiner Trost sein.

Aber ein wenig später lesen wir dann in demselben *Sutta*:

> *Avijjāsamudayā āsavasamudayo, avijjanirodhā āsavanirodho,*[181]
> „Mit dem Entstehen von Unwissenheit entstehen die Einflüsse, mit der Beendigung der Unwissenheit enden die Einflüsse".

Augenscheinlich widerspricht dies der vorangegangenen Aussage. Der Vortragende dieser Lehrrede, der Ehrwürdige Sāriputta, ist nicht jemand, der sich selbst widerspricht. Deshalb ist es höchstwahrscheinlich, dass irgendein tiefer Grund dahintersteckt.

Ein anderes Problem taucht auf, da Unwissenheit auch als eine der unterschiedlichen Arten der Einflüsse angesehen wird. Dies macht unser Rätsel umso tiefer. Aber diese Sachlage kann am besten mithilfe eines Beispiels verstanden werden. Um damit ein bestimmtes, bemerkenswertes Verhalten des Geistes zu erklären, mussten sogar Heilige von großer Weisheit sich anscheinend widersprechende Aussagen machen.

Wir müssen an diesem Punkt eine sehr wichtige Lehrrede aus dem *Saṃyutta Nikāya* heranziehen, die ein Wunderwerk in sich selbst ist.

---

180 M I 54 Sammādiṭṭhisutta – M 9

181 M I 55 Sammādiṭṭhisutta – M 9

Es ist die zweite Rede im Abschnitt der Daseinsgruppen des *Khandhasaṃyutta, Gaddulasutta* genannt. Der Buddha gibt hier die folgende beeindruckende Darlegung:

'Diṭṭhaṃ vo, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittan'ti?' 'Evaṃ, bhante.' 'Tampi kho, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ citteneva cintitaṃ. Tenapi kho, bhikkhave, caraṇena cittena cittaññeva cittataraṃ. Tasmātiha, bhikkhave, abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ: Dīgharattam idaṃ cittaṃ saṃkiliṭṭhaṃ rāgena dosena mohenā'ti. Cittasaṃkilesā, bhikkhave, sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti.

Nāhaṃ, bhikkhave, aññaṃ ekanikāyampi samanupassāmi evaṃ cittaṃ, yathayidaṃ, bhikkhave, tiracchānagatā pāṇā. Tepi kho, bhikkhave, tiracchānagatā pāṇā citteneva cintitā. Tehipi kho, bhikkhave, tiracchānagatehi pāṇehi cittaññeva cittataraṃ. Tasmātiha, bhikkhave, bhikkhunā abhikkhaṇaṃ sakaṃ cittaṃ paccavekkhitabbaṃ: Dīgharattam idaṃ cittaṃ saṃkiliṭṭhaṃ rāgena dosena mohenā'ti. Cittasaṃkilesā, bhikkhave, sattā saṃkilissanti, cittavodānā sattā visujjhanti.[182]

„Ihr Mönche, habt Ihr ein Bild gesehen, das ‚Film' (*caraṇa*) genannt wird?" „Ja, o Herr." „Mönche, sogar jenes ‚Film' genannte Bild ist etwas vom Geist Ausgedachtes. Aber dieser Geist, ihr Mönche, ist malerischer als jenes Bild, das ‚Film' genannt wird. Deswegen, ihr Mönche, solltet ihr von Augenblick zu Augenblick über euren eigenen Geist mit dem Gedanken reflektieren: ‚Für eine lange Zeit wurde dieser Geist von Gier, Hass und Verblendung befleckt. Wegen der Befleckungen des Geistes, ihr Mönche, werden die Wesen beschmutzt. Durch die Läuterung des Geistes werden die Wesen gereinigt.'"

„Ihr Mönche, ich sehe keine andere Klasse von Wesen, die so malerisch ist wie die Wesen im Tierreich. Aber jene

182 S III 151 Gaddulasutta – S 22:99

> Wesen im Tierreich, ihr Mönche, sind auch vom Geist ausgedacht. Und der Geist, ihr Mönche, ist weit malerischer als jene Wesen im Tierreich. Deswegen, ihr Mönche, sollte ein Mönch von Augenblick zu Augenblick über seinen eigenen Geist mit dem Gedanken reflektieren: ‚Für eine lange Zeit wurde dieser Geist von Gier, Hass und Verblendung befleckt. Wegen der Befleckungen des Geistes, ihr Mönche, werden die Wesen beschmutzt. Durch die Läuterung des Geistes werden die Wesen gereinigt.'"

Der Buddha gibt hier zwei Beispiele um zu zeigen, wie wundersam dieser Geist ist. Zuerst fragt er die Mönche, ob sie ein Bild, das „Film" (*caraṇa*) genannt wird, gesehen haben. Obwohl das Wort mit „Film" wiedergegeben werden könnte, ist es kein bewegtes Bild von der Sorte, wie wir es heute kennen. Dem Kommentar entsprechend ist es ein sich irgendwie veränderndes Bild, das auf die stoffbespannten Wände eines beweglichen Kastens gemalt ist; es zeigt sehr anschaulich die Ergebnisse von gutem und schlechtem Karma.[183] Was auch immer es sein mag, es scheint etwas recht Erstaunliches gewesen zu sein. Aber was nach dem Buddha bei weitem erstaunlicher ist, ist der Geist. Die dafür angegebene Begründung lautet, dass sogar solch ein Bild etwas durch den Geist Hervorgebrachtes ist.

Mit einem Rat an die Mönche sagt der Buddha dann weiter:

> „Deswegen, ihr Mönche, solltet ihr über euren eigenen Geist von Augenblick zu Augenblick mit dem Gedanken reflektieren: ‚Für eine lange Zeit wurde dieser Geist von Gier, Hass und Verblendung befleckt.'"

Die abgeleitete Moral daraus ist, dass die Wesen durch die Befleckungen ihres Geistes beschmutzt werden und dass sie durch die Läuterung ihres Geistes gereinigt werden. Dies wird mit dem Gleichnis von dem Bild veranschaulicht.

Und dann fährt der Buddha mit einem anderen bemerkenswerten Ausspruch fort: „Ihr Mönche, ich sehe keine andere Klasse von

---

183 Spk II 327

Wesen, die so malerisch ist wie die Wesen im Tierreich.“ Aber weil auch jene Wesen vom Geist ausgedacht sind, erklärt er, dass der Geist bei weitem malerischer als das Tierreich ist. Auf diese Schlussfolgerung aufbauend, wiederholt er den gleichen Rat wie zuvor.

Auf den ersten Blick scheint das *Sutta*, wenn es sich auf das Bild bezieht, von dem Mann zu sprechen, der es gemalt hat. Aber es liegt etwas Tieferes darin als das. Wenn der Buddha sagt, dass dieses Bild, das *caraṇa* genannt wird, auch etwas ist, das vom Geist hervorgebracht wird, bestätigt er nicht einfach die Tatsache, dass der Künstler es malte, nachdem er es sich mit seinem Geist ausgedacht hat. Der Bezug geht eher zu dem Geist dessen, der es sieht. Derjenige, der es betrachtet, sieht es als etwas Erstaunliches. Er macht selbst ein Bild daraus. Er legt etwas Malerisches hinein.

Tatsächlich zielt die Anspielung nicht auf den Geist des Künstlers, sondern auf den des Zuschauers. Es ist wegen der drei Befleckungen, Gier, Hass und Verblendung, die seinen Geist seit langer Zeit nähren, weshalb er das Bild wertschätzen und sich daran erfreuen kann. Solcherart ist die Natur jener Einflüsse.

Das ist der Grund, warum der Buddha erklärt hat, dass der Geist bei weitem malerischer ist als das zur Diskussion stehende Bild. Wenn man sich also umdreht, um in den eigenen Geist zu schauen, wird das, dem Ratschlag des Erwachten entsprechend, ein wunderbares Erlebnis sein, so als würde man einen Film sehen. Warum? Weil Reflexion die erstaunlichste Sicht in der Welt enthüllt.

Aber normalerweise mag man es nicht zu reflektieren, weil man sich umdrehen muss, um das zu tun. Man ist im Allgemeinen geneigt, lieber auf die vor einem liegenden Dinge zu sehen. Jedoch rät uns der Erhabene, uns umzudrehen und jeden Augenblick den eigenen Geist zu beobachten. Warum? Weil der Geist viel erstaunlicher ist als das Bild, das *caraṇa* oder Film genannt wird.

Es ist die gleiche Erklärung, die er im Hinblick auf die Wesen im Tierreich macht. Wenn jemand bereit ist, darüber nachzudenken, lässt das sogar weniger Raum für Zweifel als im Falle des Bildes zu. Zuallererst erklärt der Buddha, dass es keine andere Klasse von

Wesen gibt, die malerischer als das Tierreich ist. Aber er fährt fort mit der Feststellung, dass selbst diese Wesen vom Geist hervorgebracht sind, um zu dem Schluss zu kommen, dass der Geist als solches malerischer ist als jene Wesen des Tierreichs.

Lasst uns jetzt versuchen den Kern dieser Erklärung herauszuarbeiten. Generell können wir wohl zustimmen, dass das Tierreich am malerischsten ist. Manchmal sagen wir, dass der Schmetterling schön ist. Aber wir zögern vielleicht, eine blaue Fliege schön zu nennen. Der Tiger ist wild, aber die Katze ist es nicht. Hier richten sich die Konzepte von Schönheit, Hässlichkeit, Gefährlichkeit und Harmlosigkeit von Tieren stark nach persönlichen Einstellungen. Wegen der verunreinigenden Wirkung der Einflüsse, solchen wie der Unwissenheit, erscheint uns die umgebende Welt so malerisch.

Gegründet auf dieses spezielle *Sutta*, können wir mit seinem Bezug auf das *caraṇa* Bild als Prototyp einen Blick auf die heutzutage modernen Kinofilme werfen. Es erleichtert möglicherweise das Verständnis der Belehrung über das abhängige Entstehen (*paṭicca samuppāda*) und *Nibbāna* in einer Weise, die unserem alltäglichen Leben nähersteht. Die bestimmenden Prinzipien, die den Film und das Schauspiel ausmachen, sind ein untrennbarer Bestandteil des Lebens außerhalb des Kinos und des Theaters. Aber weil es generell schwierig ist, sie im Zusammenhang mit dem Leben draußen zu begreifen, werden wir nun versuchen, sie an Hand des Kinos und des Theaters zu erläutern.

Üblicherweise wird ein Film oder ein Schauspiel nachts gezeigt. Der Grund dafür ist die Anwesenheit von Dunkelheit. Diese Dunkelheit hilft, die Dunkelheit der Unwissenheit hervorzubringen, die im Geist der Wesen wohnt. So wird der Öffentlichkeit der Film ebenso wie das Schauspiel innerhalb des Rahmens von Dunkelheit vorgestellt. Wenn ein Film als eine Matinee-Vorführung zur Tageszeit gespielt wird, erfordert es geschlossene Fenster und dunkle Vorhänge. Auf diese Weise werden Filme und Schauspiele umschlossen von Vorhängen gezeigt.

Es gibt eine andere seltsame Sache bei diesen Filmen und Schauspielen. Jemand geht zum Kino oder ins Theater und sagt: „Ich werde mir einen Film ansehen, ich werde mir ein Schauspiel ansehen". Und jemand kommt zurück und sagt: „Ich habe einen Film gesehen, ich habe ein Schauspiel gesehen". Aber während des Ablaufs des Films oder des Schauspiels, vergisst man, dass man einen Film oder ein Schauspiel sieht.

Ein derart seltsamer Bann der Illusion hat die Sache übernommen. Dies geschieht aufgrund der berauschenden Wirkung durch Einflüsse. Wenn man einen Film oder ein Schauspiel genießen will, sollte man vorbereitet sein, dass man davon berauscht werden wird. Andernfalls wird es aufhören, ein Film oder ein Schauspiel für den Zuschauer zu sein.

Was tun die Filmproduzenten und Darsteller? Sie schaffen den Hintergrund, um die Einflüsse der Unwissenheit ans Tageslicht zu befördern, die bereits verborgen in den Köpfen bzw. im Geist des Publikums vorhanden sind. Aus diesem Grund werden solche Darbietungen und Aufführungen nachts abgehalten oder andernfalls werden dunkle Vorhänge eingesetzt. Sie haben eine komplizierte Aufgabe zu erledigen. Im Rahmen der Dunkelheit müssen sie eine Illusion in den Köpfen ihres Publikums schaffen, damit jene Geschichte in einer realistischen Weise aufgeführt wird.

Um erfolgreich sein zu können, muss einem Film oder einem Schauspiel ein Gefühl von Realismus gegeben werden. Obwohl fiktiv, sollte es für das Publikum echt erscheinen. Das beinhaltet ein Element von Betrug, einen Schwindel. Für diesen Anschein von Realität ist wirklich viel Schminke seitens der Darsteller und Darstellerinnen notwendig. Eigentlich war in der alten indischen Gesellschaft einer der ersten Bedeutungsinhalte des Wortes *saṅkhāra* die Schminke von Darstellern und Darstellerinnen.

In dem gegenwärtigen Zusammenhang kann nun *saṅkhāra* nicht nur dieses Herausputzen der persönlichen Erscheinung umfassen, sondern auch die Schauspielkunst selbst, die Darstellung des Charakters, das Inszenierungshandwerk etc. Auf diesem Weg schaffen die

Filmproduzenten und Schauspieler eine geeignete Umgebung, die Möglichkeiten der Dunkelheit und des Ausstaffierens ausnutzend. Dies sind die *saṅkhāras* oder die „Vorbereitungen".

Allerdings ist es genauer gesagt das Publikum, das in letzter Konsequenz die Vorbereitungen kreiert. Wie vorher sind wir auch hier gezwungen eine Aussage zu machen, die seltsam erscheinen mag: Bisher hat nicht ein einziges Kino eine Filmschau abgehalten und nicht ein einziges Theater hat ein Schauspiel inszeniert.

Und dennoch haben diejenigen, die ins Kino und ins Theater gegangen waren, Filme und Schauspiele gesehen. Nun, wie kann das sein? Normalerweise glauben wir, dass es der Filmproduzent ist, der den Film produzierte, und dass es der Schauspieler ist, der die Geschichte darstellte.

Aber wenn wir die tieferen Hinweise verstehen wollen, die der Buddha in Bezug auf das im Zusammenhang mit dem *caraṇa* genannten Bild darlegte, wird eine Filmschau oder ein Schauspiel in letzter Konsequenz vom Zuschauer selbst erzeugt. Wenn er ins Kino und ins Theater geht, nimmt er die Gewürze mit sich, die nötig sind, um einen Film oder ein Schauspiel zusammenzubrauen, und das sind: die Einflüsse oder *āsavas*. Was auch immer an technischen Mängeln und Fehlern in ihnen enthalten sein mag, der Zuschauer macht sie mit seinen Einflüssen wett.

Wie wir wissen, gibt es in einem Schauspiel eine bestimmte Pause zwischen zwei Szenen. Aber das durchschnittliche Publikum kann sogar solch ein Schauspiel würdigen, weil es von den Einflüssen durch Sinnesverlangen, Existenz und Unwissenheit getrieben wird.

Mit dem Fortschritt in Wissenschaft und Technologie wurde erreicht, dass die Szenen in extremer Schnelligkeit auf die Leinwand fallen. Aber gleichwohl ist der Baustein der Illusion immer noch da. Die Absicht ist es, die notwendige Umgebung zu schaffen, damit im Geist der Zuschauer die Illusion aufsteigen kann. Ganz gleich, welche Vorbereitungen andere vielleicht machen, wenn das Publikum nicht mit seinen eigenen Vorbereitungen auf der gleichen Ebene antwortet, wird das Stück keinen Erfolg haben. Aber im Allgemeinen haben die

Weltlinge eine Tendenz, derart vorzubereiten und zusammenzubrauen, dass sie sich mit jeglichen Unzulänglichkeiten im Film oder Schauspiel mittels ihrer eigenen Vorbereitungen arrangieren und sie genießen würden.

Lasst uns jetzt als Beispiel eine Begebenheit nehmen, in der ein Film in den Rahmenbedingungen der Dunkelheit abläuft. Im Fall einer Matineevorführung müssen Türen und Fenster geschlossen bleiben. Angenommen, die Türen fliegen plötzlich auf, während eine kräftige Technicolor-Farbszene auf der Leinwand flimmert, was geschieht dann? Die Zuschauer werden sich plötzlich aus der Kinowelt geworfen sehen, die sie für sich geschaffen hatten. Warum? Weil die Technicolor-Szene jetzt ihre Farbe verloren hat. Sie ist verblasst. Das Ergebnis ist Niedergeschlagenheit, Desillusionierung. Das Film-Schauspiel verliert seine Bedeutsamkeit.

Jenes Schauspiel verdankte seine Existenz dem dunklen Rahmen der Unwissenheit und der Kraft der Vorbereitungen. Aber jetzt, wo der Rahmen zusammengebrochen ist, hat eine solch immense Veränderung stattgefunden, die in einer Ernüchterung endet. Nun, das Wort *rāga* hat eine Nuance, die Farbe andeutet, so kann *virāga*, Leidenschaftslosigkeit, wörtlich auch ein Verblassen oder Entfärben bedeuten. Hier haben wir ein Fallbeispiel von *nibbidā virāga,* Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit, zumindest in einem beschränkten Sinn.

Eine plötzlich auffliegende Tür kann die Illusion zumindest zeitweilig beiseitestoßen. Lasst uns jetzt die Auswirkungen dieses kleinen Ereignisses erwägen. Die Filmschau hört infolge des hereinfallenden Lichtstrahls von Außen in diesem Fall auf, eine Filmschau zu sein. Nun, was wäre geschehen, wenn dieser Lichteinfall von Innen gekommen wäre – innerhalb des eigenen Geistes? Dann wäre auch etwas Ähnliches geschehen. Wenn das Licht der Weisheit im eigenen Geist aufgeht, während man sich einen Film oder ein Schauspiel ansieht, würde man sich sogar fragen, ob es eigentlich ein Film oder ein Schauspiel ist, während sich die anderen davon faszinieren lassen.

In unserem Gespräch über das Film-Schauspiel haben wir zuvor erwähnt, dass der Zuschauer eine Welt seiner eigenen Schöpfung

betreten hat. Wenn wir diese Situation gemäß dem Gesetz vom abhängigen Entstehen analysieren wollen, können wir hinzufügen, dass sich in Wahrheit sein Bewusstsein und Name-und-Form auf einer Linie mit den Ereignissen der Erzählung befinden, gegründet auf die Vorbereitungen inmitten der Dunkelheit der Unwissenheit. Mit all seinen Erfahrungen baut er beim Ansehen der Filmschau seine fünf Daseinsgruppen auf.

Deshalb kann ein ähnliches Ereignis auftreten, wenn das Licht der Weisheit aufkommt und die Dunkelheit der Unwissenheit vertreibt. Man wird aus jener Ebene der Existenz herauskommen. Man wird aus der Welt des Sinnesverlangens heraustreten, zumindest zeitweilig.

Nun, auch in Bezug auf die Heiligen ist hier der gleiche Ablauf der Ereignisse gültig. Wenn ihre Unwissenheit ohne Überrest endet, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*, womit auch die Einflüsse gänzlich versiegen, hören ebenso die Vorbereitungen auf. Warum? Weil die Vorbereitungen infolge der Unwissenheit existieren. Sie haben die Fähigkeit vorzubereiten, so lange wie es Unwissenheit gibt.

Saṅkhārā bedeutet im Allgemeinen Vorbereitungen. Es ist das Make-up und das „Glauben-machen-wollen", um für die Illusion herzuhalten. Die Dunkelheit der Unwissenheit stellt den Schauplatz dafür zur Verfügung. Wenn auf die eine oder andere Weise das Licht der Weisheit in die Szene hineinkommt, werden jene Vorbereitungen, *saṅkhārā*, zu Nicht-Vorbereitungen, *visaṅkhārā*, und das Vorbereitete, *saṅkhata*, wird zu einem Nicht-Vorbereitetem, *asaṅkhata.*

So zeigt sich, dass das, was hinsichtlich des Filmes zutreffend war, auch in einem tieferen Sinn wahr ist, und zwar für die zur Erlangung der Heiligkeit führenden Ereignisse. Mit dem Anbruch jenes Lichtes der Weisheit verlieren die Vorbereitungen oder *saṅkhārā* ihre Bedeutung und werden zu *visaṅkhārā*, Nicht-Vorbereitungen.

Obwohl sie für die Welt da draußen als Vorbereitungen erscheinen, sind sie für den Heiligen keine Vorbereitungen, weil sie kein Werden oder Existenz, *bhava*, für ihn vorbereiten. Sie wurden unwirksam gemacht. In gleicher Weise wird das Vorbereitete oder das Zusam-

mengesetzte, wenn es als etwas Vorbereitetes oder Zusammengesetztes verstanden wird, ein Nicht-Vorbereitetes oder ein Nicht-Zusammengesetztes. Dort ist ein feines Prinzip von Nicht-Handeln inbegriffen.

Manchmal könnte dies als eine modernistische Interpretation angesehen werden. Aber es gibt einen kanonischen Beweis als Stütze für solch eine Interpretation. Zum Beispiel begegnet uns im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* die folgende Strophe:

Nivutānaṃ tamo hoti,
andhakāro apassataṃ,
satañca vivaṭaṃ hoti,
āloko passatāmiva,
santike na vijānanti,
magā dhammassa akovidā.[184]

„Finster ist es für die Eingehüllten,
Wie Dunkelheit für jene, die nicht sehen.
Den Guten aber ist es offenbar,
Gleichwie den Sehenden das Licht.
Obgleich so nahe, bleibt es den Toren fern,
Den Unerfahrenen in der Lehre."

Es ist alles finster für diejenigen, die von dem Hindernis der Unwissenheit eingehüllt sind, wie die Dunkelheit für diejenigen, die unfähig sind zu sehen. Aber für die Edlen ist es sichtbar wie ein offener Raum, gleich dem Licht für solche mit Sehvermögen. Obwohl es naheliegt, können Toren, die ungeübt in der Lehre sind, es nicht verstehen. Diese gleiche Aussage des Buddha kommt auch in der folgenden Strophe im *Udāna* vor:

Mohasambandhano loko,
bhabbarūpo va dissati,
upadhibandhano bālo,
tamasā parivārito,

---

184 Sn 763 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 763

sassatoriva khāyati,
passato n'atthi kiñcanaṃ."[185]

„Die in die Fesseln der Verblendung eingehüllte Welt,
Erscheint nur so, als hätte sie viel zu bieten.
Der Tor, gebunden an seine Besitztümer,
Sieht nur Dunkelheit um sich,
Es scheint ihm als würde sie ewig währen,
Aber für den Sehenden ist da nichts."

Die Welt erscheint demjenigen als wirklich, der an Verblendung gefesselt ist. Er stellt sie sich als verlässlich vor. Und so wird der Tor, der sich auf seine Besitztümer verlässt, von Dunkelheit umgeben. Ihm erscheint die Welt als ewig. Aber derjenige, der das richtige Erkenntnisvermögen besitzt, weiß, dass es in Wirklichkeit nichts gibt.

Bei all diesem geht es darum aufzuzeigen, dass sich das Leben da draußen nicht viel von jenem innerhalb der vier Wände des Kinos und des Theaters unterscheidet. Ganz so, wie im letzteren Fall aus einer Menge von Szenen eine unterhaltsame Geschichte kreiert wird. Sie wird in variierenden Geschwindigkeitsstufen übermittelt und vom irreführendem Make-up der Darsteller und Darstellerinnen unterstützt, so dass man sich in einer Welt der Phantasie verlieren kann. Allerdings ist aus der Sicht des *Dhamma* der Lebensstil da draußen etwas Zusammengesetztes und Zusammengebrautes.

Die Dunkelheit innerhalb ist jedoch viel dichter als die Dunkelheit außerhalb. Die äußere Dunkelheit kann vertrieben werden, sogar von einer aufgeworfenen Tür, wie wir oben sahen. Aber nicht so leicht die innere Dunkelheit. Aus diesem Grund wird in den Strophen der Mönche (*Theras*) und Nonnen (*Therīs*) gesagt, dass sie die Masse der Täuschung spalteten oder entzweibrachen, *tamokkhandhaṃ padāliya*, *tamokkhandhaṃ padālayiṃ*.[186] Die pechschwarze Dunkelheit der Unwissenheit in der Welt ist etwas, das dicht genug ist, um

---

185 Ud 79 Udenasutta – Udana VII:10

186 Th 627 Sunīto Thero; Thī 3 Puṇṇā Therī; Thī 28 Cittā Therī; Thī 44 Uttamā Therī; Thī 120 Tiṃsamattā Therī; Thī 173-174 Vijayā Therī; Thī 180 Uttarā Therī

aufgespalten und entzweigebrochen zu werden. So scheint es, dass die innere Dunkelheit fast zum Greifen dicht ist. Aber der erste Einschnitt in diesen dichten Vorhang der Dunkelheit wird vom Strom-Eingetretenen mit dem Wissen vom Pfad gemacht.

Nebenbei können wir eine Episode aus den Leben des Ehrwürdigen Sāriputta und MahāMoggalāna heranziehen, den beiden Haupt-Jüngern des Buddha. Früher waren sie als junge Brahmanen Upatissa und Kolita bekannt. Diese zwei jungen Männer gingen einmal auf ein Bergfest, *giraggasamajja*[187] genannt. Da bis zu dem Zeitpunkt ihre urteilsfähige Weisheit schon gereift war, entwickelten sie plötzlich eine Niedergeschlagenheit über das laufende Unterhaltungsangebot. Das Bergfest verlor gewissermaßen seine Festlichkeit für sie. Sie verstanden seine Nichtigkeit und konnten es nicht mehr genauso wie zuvor genießen.

Wahrscheinlich hatten sie schon eine entfernte Ahnung von der Ähnlichkeit zwischen den beiden oben erwähnten Erfahrungsebenen. Aber sie waren aus sich selbst heraus nicht in der Lage, die zugrunde liegenden Prinzipien der Verblendung zu erfassen.

Viel später, als Upatissa als Wanderasket auf seinem Almosengang den Ehrwürdigen Assaji *Thera*, traf, bat er letzteren, ihm die Lehre vorzutragen. Der Ehrwürdige Assaji sagte: „Ich weiß nur ein bisschen“. Upatissa versicherte ihm: „Ich benötige nur ein wenig“. Der Ehrwürdige Assaji trug „ein bisschen“ vor und Upatissa hörte auch „ein bisschen“, aber da darin sehr viel Tiefe lag, erlangte Letzterer die Frucht des Stromeintritts allein durch das Hören der ersten beiden Zeilen der folgenden Strophe:

Ye dhammā hetuppabhavā,
tesam hetuṃ Tathāgato āha,
tesañca yo nirodho,
evaṃ vādi mahāsamaṇo.[188]

---

187 Dhp-a I 88
188 Vin I 40

„Von Dingen, die sich durch eine Ursache bedingt fortsetzen,
Ihre Ursache hat der *Tathāgata* genannt,
Ebenso wie ihre Beendigung,
Solches lehrt der bedeutende Asket."

Die Strophe gibt kurz gesagt das Gesetz vom abhängigen Entstehen wieder. Durch sie erlangte Upatissa den Schlüssel zu seinem Rätsel des Lebens.

Einige interpretieren das Wort *hetu*, Ursache, in dieser Strophe als *avijjā* oder Unwissenheit, das erste Glied. Aber das ist nicht der Fall. Es bezieht sich auf das Grundprinzip, bekannt als *idappaccayatā*, die Bezogenheit von diesem zu jenem. *Hetuppabhavā dhammā* ist ein Bezug zu den bedingt entstandenen Dingen. In Wirklichkeit wird über einen Strom-Eingetretenen gesagt, dass er die Ursache gut gesehen hat und ebenso die durch eine Ursache bedingt entstanden Dinge: *Hetu ca sudiṭṭho, hetusamuppanā ca dhammā*.[189] Das bedeutet, dass er das Gesetz vom abhängigen Entstehen wie auch die abhängig entstandenen Phänomene gesehen hat.

Wir haben schon die Bedeutung von diesen beiden Begriffen besprochen.[190] Was *paṭicca samuppāda* genannt wird, ist das grundsätzliche Prinzip selbst. Es wird gesagt, dass der Wanderasket Upatissa den Pfad des Stromeintritts nur durch das Hören dieser beiden ersten Zeilen[191] gewonnen hat, und diese drücken das grundlegende Prinzip als solches aus.

Das Wort *tesaṃ*, Plural, impliziert deutlich, dass der Bezug zu allen zwölf Faktoren, inklusive Unwissenheit, geht. Die Beendigung betrifft auch jene zwölf, wie es zum Beispiel im *Udāna* gesagt wird: *Khayaṃ paccayānaṃ avedi,*[192] „das Enden von Bedingungen verstanden habend", denn alle zwölf sind Bedingungen.

---

189 A III 440 CatutthaAbhabbaṭṭhānasutta – A VI:95
190 Siehe Vortrag 2
191 Sp-ṭ III 226 (Burmese ed.)
192 Ud 2 DutiyaBodhisutta – Udana 1:2

Um es zusammenzufassen: Welche Phänomene es auch immer sind, die durch eine Ursache entstehen, ihre Ursache ist *idappaccayatā* oder das Gesetz der Bezogenheit von diesem zu jenem.

„Wenn dieses ist – ist dieses,
Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.
Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
Mit dem Enden von diesem – endet dieses."

Und dann ist das Enden von Dingen, die durch Ursachen entstanden sind, letztlich *Nibbāna* selbst. Das ist die Schlussfolgerung der oft wiederkehrenden Aussage *avijjāya tveva asesavirāganirodhā,*[193] „mit dem vollständigen Verschwinden und dem Enden genau jener Unwissenheit".

Somit sollte durch dieses Gespräch klar geworden sein, dass unser Beispiel mit der Hilfe des Gleichnisses vom Kino und dem Theater von großer Bedeutung für das Verständnis des Gesetzes vom abhängigen Entstehen ist. Bei diesen gehaltvollen Betrachtungen wollen wir es für heute bewenden lassen.

* * * * * * * *

193 M I 263 MahāTaṇhāsaṅkhayasutta – M 38

6. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[194]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

In unserem letzten Vortrag besprachen wir, wie das mittels Unwissenheit und Einflüssen aufgebaute Konzept von Existenz mit der Beendigung von Unwissenheit und Einflüssen zum Enden kommt.[195] Wir erklärten es an Hand von Gleichnissen und Beispielen aus dem Bereich der Filmvorführung und des Schauspiels. Als Ausgangspunkt befassten wir uns mit dem Gleichnis eines Bildes, das *caraṇa* genannt wird und von dem der Buddha im *Gaddulasutta* des *Saṃyutta Nikāya* Gebrauch gemacht hatte.[196] Bezugnehmend auf jenes Bild, das im zeitgenössischen Indien bekannt war, hat der Buddha erklärt, dass der Geist noch malerischer als dieses *„caraṇa"* genannte Bild ist. Zur Anpassung jenes Bildes an die heutige Zeit haben wir uns auf den Kinofilm und das Schauspiel bezogen und zwar im Zusammenhang mit der Besprechung der Vorbereitungen (*saṅkhāras*) im Besonderen und mit dem abhängigen Entstehen (*paṭicca samuppāda*) im Allgemeinen. Lasst uns heute versuchen, ein bisschen weiter in der gleichen Richtung voranzukommen.

---

194 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
195 D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16; siehe Vortrag 5
196 S III 151 Gaddulasutta – S 22:99; siehe Vortrag 5

In dem letzteren Teil des gleichen Zweiten *Gaddulasuttas* im *Saṃyutta Nikāya* des *Khandhasaṃyutta* gibt der Buddha ein Gleichnis von einem Maler.[197] Übersetzt lautet es folgendermaßen:

> „Genau so wie ein Färber oder ein Maler das Ebenbild einer Frau oder eines Mannes vollständig mit all den größeren und kleineren Teilen auf einer gut geglätteten Tafel oder Wand oder auf einer Leinwand mit Farbstoff oder Lackharz oder Kurkuma oder Indigoblau oder Färberröte abbilden würde, ebenso erschafft auch der nicht unterrichtete Weltling gewissermaßen seine eigene Form, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorbereitungen und Bewusstsein."

Was uns der Buddha mit diesem Vergleich der fünf Gruppen des Ergreifens und dem von einem Maler geschaffenen Kunstwerk vermitteln will, ist die Substanzlosigkeit und die Nichtigkeit jener fünf Gruppen. Er verdeutlicht ihre zusammengesetzte und erfundene Natur. Diese Wesenlosigkeit und Leerheit ist deutlicher im *Pheṇapiṇḍūpamasutta* des *Khandhasaṃyutta* ausgedrückt. Für den Augenblick wird die zusammenfassende Strophe, die am Ende jener Belehrung steht, genügen:

> *Pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ,*
> *vedanā bubbuḷūpamā,*
> *marīcikūpamā saññā,*
> *saṅkhārā kadalūpamā,*
> *māyūpamañca viññāṇaṃ,*
> *dīpitādiccabandhunā.*[198]

Sie sagt aus, dass der Buddha, der „Sonnengleiche", die Form mit einer Masse von Schaum verglichen hat, Gefühl mit einer Wasserblase, Wahrnehmung mit einer Luftspiegelung, Vorbereitungen mit einer Bananenstaude und Bewusstsein mit einer Zaubervorführung. Diese fünf Gleichnisse machen die Substanzlosigkeit der fünf Gruppen des Ergreifens deutlich. Die Gleichnisse zeigen deren vortäuschende

---

197 S III 152 Gaddulasutta – S 22:100

198 S III 142 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95

und betrügerische Natur auf. Nicht nur die Zaubervorführung, sondern auch die anderen Gleichnisse, wie die Schaummasse, deuten auf Vortäuschung hin, indem sie eine falsche Vorstellung von Kompaktheit geben. Sie transportieren alle die Idee der Substanzlosigkeit und des Betruges. Im Besonderen wird das Bewusstsein in jenem Zusammenhang als Taschenspielertrick bezeichnet.

Im Verlauf unserer Diskussion berührten wir die Bedeutung der *saṅkhāras* oder Vorbereitungen. Was ihre Relevanz für Filme und Schauspiele angeht, so vermitteln sie den Anschein von Realität der „Teile" und „Handlungen", die einen Film oder ein Schauspiel ausmachen. Realismus, im Zusammenhang mit Kunst und Schauspiel, läuft auf eine scheinbare Wirklichkeit hinaus. Es bedeutet zugleich die Fähigkeit zur Täuschung des Publikums. Tatsächlich ist es nur eine Schau oder Vorführung von Realität. Als erfolgreiches Drama gilt ein solches, das ein Publikum wirkungsvoll hereinlegt. So bedeutet Realismus in jenem Zusammenhang, so zu erscheinen, als ob es wirklich wäre. Deswegen hat es eine Nuance von Betrug.

Nun, was diese betrügerische und irreführende Qualität der Vorbereitungen unterstützt, ist Unwissenheit. All dieser „Aktionismus", der in der Welt vor sich geht, wird von Unwissenheit aufrechterhalten, die den Hintergrund dafür liefert. Genau wie in einem Schauspiel solche Vorbereitungen wie Kleiderwechsel, Make-up, Erfindungsgabe, Charakterdarstellung und schauspielerisches Können eine Atmosphäre der Täuschung schaffen, ebenso dienen die *saṅkhāras* oder Vorbereitungen dem Aufbau dieser fünf Gruppen des Ergreifens. All dieses zeigt also, dass der Begriff *saṇkhāra* den Sinn hat, vorzubereiten oder zu erzeugen. Einem realistisch wirkenden Film oder einem Schauspiel gelingt es, das Publikum zu täuschen. Vergleichbar bewirkt die scheinbare Realität der belebten und unbelebten Gegenstände in der Welt die Täuschung in den Weltlingen.

Jetzt kehren wir zu zwei Zeilen einer Strophe zurück, die wir schon früher zitiert hatten, *mohasambandhano loko, bhabbarūpo va dissati*,[199]

---

199 Ud 79 Udenasutta – Udana VII:10; siehe Vortrag 5

„Die Welt erscheint jemandem als wirklich, der von Verblendung gefesselt ist“. Dies bedeutet, dass die Welt eine scheinbare Realität hat, dass sie lediglich auf jemanden, der verblendet ist, den Eindruck von etwas Wirklichem macht. Es ist deswegen klar, dass *saṅkhāras* für einige Arten von Vorbereitungen oder Zusammengebrautem verantwortlich sind. Als Hintergrund dafür dient die Dunkelheit der Unwissenheit. Dieses Vorbereiten, dieses Zusammenbrauen setzt sich hinter dem Schleier der Unwissenheit fort.

Im *Saṃyutta Nikāya* begegnen wir einer Darlegung, in dem diese vorrangige Bedeutung von Vorbereitung im Wort *saṅkhāra* ausdrücklich hervorgehoben wird, nämlich im *Khajjanīyasutta*. In jener Lehrrede wird jede der fünf Gruppen des Ergreifens bestimmt und der Begriff *saṅkhāra* wird folgendermaßen definiert:

> *Kiñca, bhikkhave, saṅkhāre vadetha? Saṅkhatam abhisaṅkharontī'ti kho, bhikkhave, tasmā 'saṅkhārā'ti vuccanti. Kiñca saṅkhatam abhisaṅkharonti? Rūpaṃ rūpattāya saṅkhatam abhisaṅkharonti, vedanaṃ vedanattāya saṅkhatam abhisaṅkharonti, saññaṃ saññattāya saṅkhatam abhisaṅkharonti, saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhatam abhisaṅkharonti, viññāṇaṃ viññāṇattāya saṅkhatam abhisaṅkharonti. Saṅkhatam abhisaṅkharontī'ti kho, bhikkhave, tasmā 'saṅkhārā'ti vuccanti.*[200]
>
> „Und was, ihr Mönche, würdet ihr sagen sind ‚Vorbereitungen‘? Sie bereiten das Vorbereitete vor, darum, ihr Mönche, werden sie Vorbereitungen genannt. Und was ist das Vorbereitete, dass sie vorbereiten? Sie bereiten als ein Vorbereitetes Form in den Zustand von Form vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Gefühl in den Zustand von Gefühl vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Wahrnehmung in den Zustand von Wahrnehmung vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Vorbereitungen in den Zustand von Vorbereitungen vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Bewusstsein in den

[200] S III 87 Khajjanīyasutta – S 22:79

> Zustand von Bewusstsein vor. Sie bereiten das Vorbereitete vor, darum, ihr Mönche, werden sie Vorbereitungen genannt."

Dies erklärt, warum *saṅkhāras* so genannt werden. Das heißt, in diesem Sinn werden sie *saṅkhāras* genannt. Sie bereiten das Vorbereitete, *saṅkhata*, hin zu jenem Zustand vor. Und das Vorbereitete ist Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein. *Saṅkhāras* sind deswegen maßgebliche Werkzeuge beim Aufbau jeder dieser Gruppen des Ergreifens. Die verblüffendste Aussage dabei ist, dass sogar die *saṅkhāras* von *saṅkhāras* aufgebaut werden. Sie spielen dabei die Rolle, eine Art glaubhaftes Geschehen vorzubereiten. In diesem Sinn geht damit die Idee von Absicht einher, als etwas, das durch Absicht erzeugt wird.

Die beiden Begriffe *abhisaṅkhataṃ abhisañcetayitaṃ* finden sich oft in einer Nebeneinanderstellung, so als ob sie Synonyme wären.[201] *Abhisaṅkhata* bedeutet „besonders vorbereitet" und *abhisañcetayitaṃ* bedeutet „gut durchdacht" oder „beabsichtigt". Hier sehen wir die Beziehung von *saṅkhāras* zu Absicht. Die Vorbereitung geschieht mithilfe von Absichten. Die beiden Worte *ceteti pakappeti* werden ebenfalls zusammen benutzt.[202] Absicht und Vorstellung haben bei dieser Angelegenheit des Vorbereitens ihren Anteil. So handelt es sich in der letztendlichen Analyse um etwas von der Vorstellung Aufgebautes. Alle diese fünf Gruppen sind Gedanken-Konstrukte. Wie es die Gleichnisse vom Bild und dem Maler nahelegen, läuft es bei diesen fünf Gruppen in der Endeinschätzung darauf hinaus, dass sie Erzeugnisse der Vorstellung sind.

Soweit es die Natur dieser Vorbereitungen betrifft, gibt es diese drei Arten der im *Dhamma* erwähnten Vorbereitungen, nämlich *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra*, körperliche Vorbereitungen, sprachliche Vorbereitungen und geistige Vorbereitungen.[203] Diese Begriffe haben mit Verdienst und Verlust zu tun. Sie werden in

---

201 Beispel in M I 350 Aṭṭhakanāgarasutta – M 52

202 Beispiel in S II 65 Cetanāsutta – S 12:38

203 Beispiel in A I 122 Saṅkhārasutta – A III:23

Verbindung mit *kamma* genannt, was impliziert, dass Wesen mittels Körper, Wort und Geist *kamma* anhäufen.

Unterstützt wird dieses Anhäufen von Vorbereitungen durch Unwissenheit. Unwissenheit liefert den Hintergrund, wie im Fall des Schauspiels und des Films. Diese Beziehung zwischen Unwissenheit und Vorbereitungen wird im *Cetanāsutta* des *Sañcetaniyavagga* im *Aṅguttara Nikāya* deutlich ausgedrückt.[204] Nach jener Lehrrede schreibt die Welt einer Sache eine Aktivität zu, wenn sie sie als eine Einheit betrachtet – indem sie die Sache als eine geschlossene Einheit wahrnimmt. Mit anderen Worten ist es die Vorgehensweise der Welt, jeglichem – wie auch immer gearteten Anschein von Aktivität – das Konzept einer Einheit oder Eigenständigkeit überzustülpen. Wie wir mit dem Gleichnis vom Strudel erwähnten, scheint der Strudel aus der Entfernung gesehen ein Zentrum oder eine Basis zu sein.[205] In der gleichen Weise neigen wir dazu, wo auch immer eine Form von Aktivität erscheint, das Konzept einer Einheit hineinzubringen.

Nun, es ist genau diese Unwissenheit, dieses „Ignorieren", aus dem das Saatbeet für die Vorbereitungen wird. Die dieser Unwissenheit zugrunde liegende Vermutung ist, dass Vorbereitungen aus einem einheitlichen Zentrum entstehen müssen. Und im *Cetanāsutta* des *Sañcetaniyavagga* zeigt der Buddha auch, dass Unwissenheit die grundlegende Ursache für körperliche, sprachliche und geistige Vorbereitungen ist.[206] Da die Darlegung ziemlich lang ist, gedenken wir, sie zum besseren Verständnis in drei Abschnitten zu untersuchen.

> *Kāye vā, bhikkhave, sati kāyasañcetanāhetu uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Vācāya vā, bhikkhave, sati vācīsañcetanāhetu uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Mane vā, bhikkhave, sati manosañcetanāhetu uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ avijjāpaccayā va.*

---

204 A II 157 Cetanāsutta – A IV:171

205 S IV 372 Dīpasuttāni – S 43:40: siehe Vortrag 2

206 A II 157 Cetanāsutta – A IV:171

> „Ihr Mönche, wenn der Körper da ist, entsteht dort aufgrund körperlicher Absicht innerlich Freude und Schmerz. Ihr Mönche, wenn Sprache da ist, entsteht dort aufgrund sprachlicher Absicht innerlich Freude und Schmerz. Ihr Mönche, wenn Denken da ist, entsteht dort aufgrund geistiger Absicht innerlich Freude und Schmerz, und alle sind durch Unwissenheit bedingt."

Lasst uns dieses jetzt als den ersten Abschnitt nehmen und versuchen, seine Bedeutung zu erfassen. Das Konzept eines Körpers als gegeben nehmend, entstehen infolge der Absichten, die auf jenem Konzept von einem Körper beruhen, innerlich Freude und Schmerz. Das heißt, wenn man sich vorstellt, dass hier ein Körper ist, werden aufgrund der Gedanken, die den Körper zu ihrem Objekt nehmen, Freude und Schmerz erfahren. Was wir „den Körper" nennen, ist eine riesige Menge von Aktivitäten, so etwas wie eine große Werkstatt oder eine Fabrik. Aber infolge der Unwissenheit, wenn man ihn für ein einziges Ding hält, das wie eine Einheit ist, dann wird damit der Raum für das Aufkommen von körperlicher Absicht geschaffen. Man kann den Körper zum Gegenstand machen und Gedanken über den Körper aufsteigen lassen. Dadurch erlebt man Freude und Schmerz. Dies ist die Bedeutung der obigen Aussage.

In gleicher Weise kann man im Fall der Rede sagen, dass Sprache eine Zusammenballung von Buchstaben und Wörtern ist. Aber wenn Sprache als eine wirkliche Einheit aufgefasst wird, kann man Absichten bezüglich Sprache bilden und innerlich Freude und Schmerz erfahren. So auch im Fall des Geistes. Er ist keine aus sich selbst bestehende Einheit, wie eine Seele, was von anderen Religionen behauptet wird. Wiederum handelt es sich nur um einen Haufen von Gedanken. Aber wenn man die Existenz eines Geistes zugesteht, erlebt man aufgrund dieser Annahme im Inneren Freude und Schmerz, mit Geistigem als seinem Objekt. Der Abschlusssatz jenes Absatzes ist besonders bedeutend. Er besagt, dass all dieses durch Unwissenheit bedingt ist.

Lasst uns jetzt den zweiten Teil aufnehmen:

Sāmaṃ vā taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisaṅkharoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Pare vāssa taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisaṅkharonti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Sampajāno vā taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisaṅkharoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Asampajāno vā taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisaṅkharoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ.

„Entweder bereitet er selbst jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte; oder andernfalls bereiten andere für ihn jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es für ihn zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte. Entweder bereitet er selbst – vollkommen bewusst – jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte; oder andernfalls bereitet er selbst – vollkommen unbewusst – jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte."

Das Wesentliche dieses Absatzes scheint zu sein, dass man selbst die körperliche Vorbereitung vorbereitet, die einem innerlich Freude oder Schmerz bereitet, und dass auch andere für einen solch eine körperliche Vorbereitung vorbereiten. Es wird auch gesagt, dass die körperliche Vorbereitung entweder bewusst oder unbewusst auftreten kann. Ebenso wird über die sprachlichen und geistigen Vorbereitungen eine gleiche Beschreibung gemacht. Dies ist die Zusammenfassung des zweiten Abschnittes.

Der Dritte und letzte Abschnitt ist der bedeutendste:

Imesu, bhikkhave, dhammesu avijjā anupatitā. Avijjāya tveva asesavirāganirodhā so kāyo na hoti yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ, sā vācā na hoti yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ, so mano na hoti yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukha-

> *dukkhaṃ, khettaṃ taṃ na hoti, vatthum taṃ na hoti, āyatanaṃ taṃ na hoti, adhikaraṇaṃ taṃ na hoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ.*
>
> „Ihr Mönche, in all diesen Fällen besteht Unwissenheit weiter. Aber mit dem restlosen Schwinden und dem Aufhören von Unwissenheit ist der Körper nicht da, von welchem abhängig innerlich Wohl oder Weh für einen entstehen können, ist die Rede nicht da, infolge derer für einen innerlich Wohl und Wehe entstehen können, ist jener Geist nicht da, infolge dessen für einen innerlich Wohl und Weh entstehen können. Jenes Feld ist nicht da, jener Standort ist nicht da, jene Grundlage ist nicht da, jene Ursache ist nicht da, derentwegen für einen innerlich Wohl und Weh entstehen können."

Alle zuvor erwähnten Fälle werden von Unwissenheit begleitet, das völlige Verschwinden und das Enden genau dieser Unwissenheit verhindert dann gleichsam die Kristallisation von jenem Körper, jener Rede, und jenem Geist, derentwegen innerlich Wohl und Weh entstehen können. Mit anderen Worten, damit wird das Feld, der Boden, die Basis und die Herkunft für das Entstehen von innerem Wohl und Weh beseitigt.

Dies zeigt, dass, sobald die Existenz eines Körpers zugestanden wird, mit jenem Konzept von einem Körper als seinem Objekt körperliche Vorbereitungen aufgebaut werden. Oder mit anderen Worten, das Konzept eines Körpers als gegeben hinnehmend und aufgrund körperlicher Absicht, indem der Körper als eine wirkliche Einheit aufgefasst wird, erlebt man innerlich Freude und Schmerz aufgrund der Gedanken, die sich auf den Körper beziehen.

Dies gilt in gleicher Weise auch für Sprache und Geist. Es wurde deutlich hervorgehoben, dass all dies wegen der Unwissenheit geschieht. Was ihnen allen durch die Wahrnehmung von Kompaktheit den Status von einer Einheit verleiht, ist genau diese Unwissenheit. Bezogen auf den zweiten Absatzes wird einfach gesagt, dass jene körperlichen Vorbereitungen und dergleichen sowohl von

einem selbst als auch von anderen gemacht werden können und auch sowohl bewusst oder unbewusst sein können.

Nun werden all diese auf Unwissenheit bezogen. Deswegen gilt, ganz gleich zu welchem Zeitpunkt diese Unwissenheit vollkommen in jemandem aufhört, für einen Solchen gibt es dann kein Bewusstsein eines Körpers mehr, obwohl er von einem äußeren Standpunkt einen Körper zu haben scheint. Er mag Wörter benutzen, er mag sprechen, aber für ihn gibt es nichts Substanzielles im Gebrauch der Sprache. Er scheint einen Geist zu benutzen, auch Geistesobjekte kommen auf, aber er betrachtet sie nicht als Einheit. Deswegen kommt innerlich weder Wohl noch Weh auf.

Mit der Beendigung von Unwissenheit kommt es zum Enden der Vorbereitungen. Dadurch hören alle Wohl- und Wehempfindungen auf. Dies ist mit anderen Worten der Status von *Nibbāna*. Es scheint, dass uns diese Lehrrede damit einen Schlüssel für den Zustand von *Nibbāna* gibt. Sie sagt etwas über körperliche, sprachliche und geistige Vorbereitungen aus.

Wenn wir versuchen, diese Aussage im Verhältnis zu der Analogie der bereits früher erwähnten Filmvorführung und dem Schauspiel zu verstehen, können wir folgende Erklärung anbieten: Nun, im Fall einer Filmvorführung oder eines Schauspiels bleiben die Vorbereitungen als Vorbereitungen erhalten, solange es jene Dunkelheit der Unwissenheit gibt. Der Realismus oder der realistische Anschein von der Schauspielkunst, von Darstellern und Darstellerinnen oder den Rollen und Gestalten, die sie mittels Kleidung und Rede annehmen, hängt vom Schleier der Unwissenheit ab, der ihre wahre Natur verbirgt.

Ebenso ist auch hier inbegriffen, dass die Unwissenheit diese Vorbereitungen mit einem realistischen Erscheinungsbild ausstattet. Wenn die Unwissenheit zu irgendeinem Zeitpunkt aufhört, dann wird es kein Vergnügen oder Missfallen für das Publikum geben, obwohl dort viel Maske und Vortäuschung vorhanden ist.

Solch eine Situation des Nicht-Genießens erwähnten wir im vorangegangenen Vortrag in Bezug auf die enthüllende Erfahrung von

Upatissa und Kolita anlässlich eines Berg-Festes.[207] Sie erlebten ein Aufblitzen tiefer Einsicht aufgrund des von Innen kommenden Lichtes der Weisheit, es entstand nicht aufgrund irgendeiner Beleuchtung von außerhalb. Deswegen hörten jene Vorbereitungen auf, Vorbereitungen zu sein. Von daher können wir verstehen, dass der Begriff *saṅkhāra* nur vor dem Hintergrund von Unwissenheit bedeutungsvoll wird.

Um einen Schritt weiterzugehen: Vor dem Hintergrund sowohl von Unwissenheit als auch Vorbereitungen werden alle nachfolgenden Beziehungen in dieser Formel bedeutungsvoll. So weit es die Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form betrifft, wird alles, was wir oben in Bezug auf die Reflexion von Name-und-Form auf das Bewusstsein[208] gesagt haben, nur relevant, so lange wie die Realität der Vorbereitungen zugestanden wird; das heißt, nur insoweit wie ihre betrügerische Natur aufrechterhalten wird. Aber jene betrügerische Natur verdankt ihre Existenz der Unwissenheit. Auf diesem Weg können wir einen Aspekt der wesentlichen Bedeutung des Begriffs *saṅkhāra* entwirren.

Es gibt einen weiteren Punkt, der in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden sollte. *Saṅkhāra* als das zweite Bindeglied in der Formelkette des abhängigen Entstehens wird vom Buddha im *Vibhaṅgasutta* des *Nidānasaṃyutta* nicht in Begriffen wie *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra*, sondern als *kāyasaṅkhāro*, *vacīsaṅkhāro* und *cittasaṅkhāro* definiert.[209] Dies mag vielleicht als ein wenig verblüffend erscheinen.

> *Katame ca, bhikkhave, saṅkhārā? Tayome, bhikkhave, saṅkhārā, – kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro.*
>
> „Was, ihr Mönche, sind Vorbereitungen? Ihr Mönche, es gibt diese drei Vorbereitungen – körperliche Vorbereitung, sprachliche Vorbereitung und geistige Vorbereitung."

---

207 Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385; siehe Vortrag 5

208 Abhidh-s VI ṅ 30; siehe Vortrag 1

209 S II 4 Vibhaṅgasutta – S 12:2

Auch ist beachtenswert, dass hier der Begriff im Singular steht. In der Mehrzahl der Fälle findet er sich im Plural, aber hier wird in der Definition des Begriffes der Singular benutzt, und zwar *kāya-saṅkhāro*, *vacīsaṅkhāro* und *cittasaṅkhāro*. Das Kennzeichnende dieses Gebrauches wird für uns im *Cūḷavedallasutta* in der *Dhamma*-Diskussion zwischen der heiligen Nonne Dhammadinnā und dem Laienjünger Visākha erklärt. Dort bringt die Ehrwürdige *Therī* in der Antwort auf eine von dem Laienjünger gestellte Frage eine Definition von diesen drei Begriffen:

> *Assāsapassāsā-kho, āvuso Visākha, kāyikā, ete-dhammā-kāyappaṭibaddhā, tasmā-assāsapassāsā-kāyasaṅkhāro.*[210]
>
> „Freund *Visākha*, Einatmen und Ausatmen sind körperlich, diese Dinge sind an den Körper gebunden, deshalb sind Einatmen und Ausatmen körperliche Vorbereitung."

Gemäß dieser Interpretation sind Einatmen und Ausatmen eine körperliche Vorbereitung in dem Sinn, dass ihre Aktivität mit dem Körper verbunden ist. Es gibt hier keine ausdrückliche Erwähnung von Karma.

Anschließend lautet die Definition von *vacīsaṅkhāro* folgendermaßen:

> *Pubbe kho, āvuso Visākha, vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro.*
>
> „Freund *Visākha*, zuerst gedacht und überlegt habend, nimmt man die Rede auf, deshalb sind Denken und Überlegen eine sprachliche Vorbereitung."

Hier wird *vacīsaṅkhāra* definiert als Denken und Überlegen, nicht im Sinn von Karma wie beleidigende Rede und dergleichen.

Als Drittes wird dann für *cittasaṅkhāro* die folgende Definition gegeben:

---

210 M I 301 Cūḷavedallasutta – M 44

Saññā ca vedanā ca cetasikā ete dhammā cittappaṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro.

„Wahrnehmung und Gefühl sind geistig, sie sind mit dem Geist verbunden, deshalb sind Wahrnehmung und Gefühl eine geistige Vorbereitung."

Wahrnehmung und Gefühl werden geistige Vorbereitung genannt, weil sie geistig sind und mit dem Geist zu tun haben.

Entsprechend dieser Definition wird dann deutlich, dass das, was der Buddha als das zweite Glied in der Kette des abhängigen Entstehens aufgezeigt hat, Einatmung und Ausatmung, Denken und Überlegen sowie Wahrnehmung und Gefühl ist. Der Modus der Interpretation, den wir angenommen haben, zeigt uns, dass das Wort *saṅkhāra* im Zusammenhang mit einem Schauspiel zum Beispiel Vorbereitungen oder eine Art vorausgehende Anordnung oder Stilisierung bedeuten kann.

Nun, dieser Sinn von Vorbereitung ist auch auf Ein- und Ausatmung anwendbar. Wie wir wissen, nehmen wir in all unseren körperlichen Aktivitäten, besonders beim Aufheben von Gewicht und dergleichen, oder wenn wir uns anstrengen, manchmal geradezu impulsiv einen tiefen Atemzug. Das heißt, die diesem Körper zugrunde liegendste Aktivität ist Einatmung und Ausatmung.

Darüber hinaus wird in der Definition von *vacīsaṅkhāro* deutlich klargestellt, dass man ausspricht, was man zuvor durchdacht und überlegt hat. Dies ist ein klares Beispiel für die Rolle von *saṅkhāra* im Sinn einer „Vorbereitung" oder einer vorausgehenden Aktivität. Nun ist das Wort „Probe" in der Gesellschaft allgemein gebräuchlich. Manchmal wird an dem vorausgehenden Tag, bevor ein Schauspiel der Öffentlichkeit gezeigt wird, eine Art Probeaufführung abgehalten. In gleicher Weise denkt man nach und überlegt, bevor man zu sprechen beginnt. Deshalb setzen wir manchmal Worte in die Welt, bevor wir uns dessen gewahr werden können. Denken und Überlegen wird *vacīsaṅkhāro* genannt, weil sie die Rede „vorbereiten". Der Sinn von „Vorbereitung" ist deswegen durchaus passend.

Dann haben wir Wahrnehmung und Gefühl, für die hier der Begriff *cittasaṅkhāro* anstelle von *manosaṅkhāra* benutzt wird. Der Grund dafür ist, dass das, was wir als *manosaṅkhāra* auffassen, eigentlich die hervortretende Ebene ist, die durch Absichten und dergleichen dargestellt wird. Der Hintergrund für jene Absichten, die unterschwellige, vorbereitende Bühne, wird in Wahrnehmung und Gefühl gefunden. Es sind Wahrnehmung und Gefühl, die den Anstoß für das Entstehen des hervortretenden Stadiums der Absicht geben. Sie schaffen die notwendige geistige Bedingung für das Ausführen böser oder guter Taten. Auf diesem Weg können wir die feinen Nuancen des Begriffs *saṅkhāra* entdecken. Genauso wie im Fall eines im Ozean schwimmenden Eisberges der größere Teil untergetaucht ist und sich nur ein Bruchteil davon über der Oberfläche zeigt, ebenso sind die tieferen Nuancen dieses Begriffes ziemlich schwer wahrzunehmen.

Unter unserem Haufen körperlicher Aktivitäten, sprachlicher Aktivitäten und geistiger Willensakte oder Absichten liegt ein riesiger Berg von Aktivitäten. Ein- und Ausatmung ist die grundlegendste Aktivität im Leben eines Individuums. Es ist in der Tat das Kriterium für die Beurteilung, ob jemand lebendig oder tot ist. Wenn jemand beispielsweise in Ohnmacht fällt, untersuchen wir ihn, um zu sehen, ob er noch atmet, ob diese Grundaktivität noch in ihm vorhanden ist. Auch versuchen wir in solch einem Fall zu sehen, ob er sprechen und fühlen kann, ob Wahrnehmung und Gefühl noch in ihm vorhanden sind. So können wir auf diesem Weg verstehen, inwiefern diese Grundformen von Aktivität als Kriterium dienen, um zu entscheiden, ob eine Person lebendig oder tot ist.

Jene Aktivität ist etwas Inneres. Aber sogar auf jener Stufe liegen verborgene Befleckungen, weil sich Unwissenheit auch dort versteckt. In der Tat werden sie genau darum als *saṅkhāra* aufgefasst. Üblicherweise denkt man in Begriffen von „ich“ und „mein“ wie: „Ich atme“, „Ich spreche“, „Ich sehe“ und „Ich fühle“. Ebenso wie der untergetauchte Teil eines Eisberges haben auch diese feineren Schichten der Vorbereitungen in sich verborgene Unwissenheit. Aus diesem

Grund scheiterte der Versuch vorbuddhistischer Asketen, dieses *samsarische* Rätsel allein mittels Beruhigung zu lösen.

Vorbuddhistische Asketen und selbst Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta dachten, dass sie aus diesem *saṃsāra* durch die Beruhigung der körperlichen Aktivitäten, der sprachlichen Aktivitäten und der geistigen Aktivitäten kommen könnten. Aber sie verstanden nicht, dass all dies *saṅkhāra*s oder Vorbereitungen sind; deswegen waren sie mit einem bestimmten Dilemma konfrontiert. Sie fuhren fort, die körperlichen Aktivitäten auf immer feineren und feineren Stufen zu beruhigen. Sie beruhigten die Ein- und Ausatmung; es gelang ihnen, mit Konzentrationsübungen das Denken und Überlegen zu unterdrücken, aber ohne richtiges Verständnis. Es war nur eine vorübergehende Beruhigung.

Sobald sie jedoch die Stufe von Weder-Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung erreichten, sahen sie sich vor ein gewisses Problem gestellt. Tatsächlich verrät gerade die spezielle Bezeichnung jener Erreichungsstufe das Dilemma, in dem sie sich befanden. Es bedeutet, dass man nicht in der Lage ist, mit Sicherheit zu sagen, ob dort noch Wahrnehmung ist oder nicht. Das *Pañcattayasutta* enthüllt deutlich diese Tatsache. Es drückt das Problem, dem sich jene Asketen gegenübersahen, mit der folgenden bezeichnenden Feststellung aus:

> *Saññā rogo saññā gaṇño saññā sallaṃ, asaññā sammoho, etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ yadidaṃ nevasaññānāsaññaṃ*.[211]
>
> „Wahrnehmung ist eine Krankheit, Wahrnehmung ist eine Eiterbeule, Wahrnehmung ist ein Pfeil, aber keine Wahrnehmung zu haben, bedeutet verblendet zu sein, dies ist friedlich, dies ist hervorragend, nämlich Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung."

Sie verstanden in einem gewissen Umfang, dass diese Wahrnehmung eine Krankheit ist, ein Ärgernis, eine Eiterbeule oder eine Wunde oder sonst ein Dorn, sie wollten frei von Wahrnehmung sein. Aber

---

211 M II 231 Pañcattayasutta – M 102

dann befürchteten sie andererseits, dass gänzlich frei von Wahrnehmung zu sein, heißen würde, sich in einem verblendeten Zustand zu befinden. Deswegen schlussfolgerten sie: „Dies ist friedlich, dies ist hervorragend, nämlich Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“, und blieben dort stehen. Deshalb lehnte der Buddha selbst Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta ab und ging auf die Suche nach der Beruhigung aller Vorbereitungen.

So konnte die Art der Ruhe-Meditation, der die vorbuddhistischen Asketen durch verschiedene höhere Erkenntnisse und meditative Erreichungszustände folgten, niemals zu einer Beruhigung aller Vorbereitungen führen. Warum? Weil entsprechend ihrer weisheitlichen Entwicklungsstufe die jenen Vorbereitungen zugrunde liegende Unwissenheit für sie nicht erkennbar war. Zumindest konnten sie nicht einmal ihre *saṅkhāra*-Natur erkennen. Sie glaubten, dass diese nur Zustände einer Seele seien. Deswegen glaubten sie, so wie heutzutage Hindu Yogis der Philosophie der *Upanishaden* folgen, dass Atmung nur eine Schicht des Selbst ist, eine der äußeren Rinden der Seele.

Tatsächlich wurde angenommen, dass der „Kern“ des Selbst um sich herum die vier Rinden habe, *annamaya, prāṇamaya, saṃjñamaya und vijñāṇamaya*; also aus Nahrung, Atmung, Wahrnehmung und Bewusstsein bestehe. Abgesehen davon, dass sie sie als Zustände eines Selbst betrachteten, konnten sie nicht verstehen, dass all diese Aktivitäten Vorbereitungen (*saṅkhāras*) sind und dass Unwissenheit das Sprungbrett für sie ist.

Angesichts der Tatsache, dass *Nibbāna* die Beruhigung aller Vorbereitungen genannt wird, *sabbasaṅkhārasamatha*, könnte man manchmal schlussfolgern, dass das Erlangen der Beendigung von Wahrnehmungen und Gefühl, *saññāvedayitanirodha*, in sich selbst *Nibbāna* ist. Aber gerade nach dem Auftauchen aus jener Erreichung, die wie ein „Tiefkühlzustand“ ist, hat man Kontakt mit den drei Befreiungen, dem Zeichenlosen, *animitta*, dem Wunschlosen, *appaṇihita*, und der Leerheit, *suññata*.

Gemäß der buddhistischen Ausrichtung ist es Weisheit, die die Angelegenheit entscheidet und nicht Ruhe. Letztendlich hören Vorbereitungen deswegen auf, Vorbereitungen zu sein, wenn die Neigung aufhört, nach dem Zeichen in den Vorbereitungen zu greifen, und Zeichenlosigkeit erlebt wird. Das „Zeichen" steht für die Vorstellung von Dauerhaftigkeit; und es ist mit der betrügerischen Natur der Vorbereitungen gleichrangig, wie im Fall des Make-Ups und des Inszenierungsvermögens eines Darstellers. Es ist das Zeichen der Dauerhaftigkeit, das zu einem Verlangen nach einer Sache führt, zu Erwartungen und Bestrebungen.

So muss jenes Zeichen zusammen mit dem Verlangen verschwinden, damit die „Befreiung der Wunschlosigkeit" geschehen kann. Dann muss man all dies als wesenlos und als leer ansehen. Gerade wegen des Verlangens betrachten wir etwas als „wesenhaft". Wir fragen nach dem Zweck einer Sache, wenn wir Verlangen haben. Nun, mithilfe dieser einzigartigen Erkenntnis der Zeichenlosigkeit, der Wunschlosigkeit und der Leerheit gelang es dem Buddha, jenen Zustand zu realisieren, in dem alle Vorbereitungen zur Ruhe gebracht sind.

Wir greifen auf das Gleichnis der Filmvorführung und des Schauspiels zurück, nicht aus Missachtung der Tugendregel, sich solcher Ablenkungen zu enthalten, sondern weil der Buddha das Tanzen als eine Form von verrücktem Verhalten bezeichnete.

> *Ummattakam idaṃ, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidaṃ naccaṃ.*[212]
> „Gemäß dem Übungsweg der Edlen ist dies, ihr Mönche, eine Form von Verrücktheit, nämlich das Tanzen."

Nun also, was ist die Natur eines Verrückten? Er ist überdreht. Vom Standpunkt des *Dhamma* aus ist Tanzen eine Form von Überdrehtheit. In der Tat sind alle Vorbereitungen derartig. Es zeigt eine nervöse Anspannung und auch ein nervöses Entspannen. Es ist eine un-

---

212 A I 261 Ruṇṇasutta – A III:108

endliche Aneinanderreihung von Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen.

Was macht die Lösung dieses Problems von *saṃsāra* zu einer so verzwickten Sache? Wir fahren fort karmische Aktionen aufzuhäufen, aber wenn die Zeit kommt, ihre Konsequenzen zu erleben, betrachten wir sie nicht als bloße Ergebnisse von Karma, sondern überlagern jene Erfahrung mit einem „Ich". So handeln wir mit der Vorstellung von einem „Ich" und reagieren auf die Konsequenzen wieder mit der Vorstellung von einem „Ich". Wegen jener egoistischen Reaktion häufen wir frisches Karma an. Also liegt hier ein Fall von Anspannung und Entspannung, von Auf-Wicklung und Zurück-Wicklung vor.

Dies ist wie ein verhedderter Strang. Wenn manchmal eine ungeübte Person versucht, einen verhedderten Strang zu entwirren, wird, während das eine Ende entwirrt wird, das andere Ende verheddert. So ist es im Fall dieses *„samsarischen"* Balls von Fäden. Während man ein Karma schafft, ist man sich dessen bewusst als „Ich tue es". Und wenn es dann dazu kommt, deswegen zu leiden, denkt man nicht daran, dass es ein Ergebnis jenes Karmas ist. Folglich häuft man frisches Karma durch unterschiedliche Anhaftungen und daraus entstehenden Konflikte an. Auch hier sehen wir eine Art Drama.

Nun, wenn jemand die Gelegenheit hat, entweder eine Probe für ein Schauspiel oder die Vorbereitungen dafür hinter der Bühne zu sehen, was allerdings der Öffentlichkeit üblicherweise nicht zugänglich ist, könnte man das Schauspiel durchschauen. Wenn es einem gelänge, einen kurzen Blick hinter die Kulissen in die Maskenbildabteilung der Darsteller und Darstellerinnen zu werfen, würde man sehen, wie hässliche Personen wohlgestaltet werden können und die Erbärmlichen königlich erscheinen können. Dann würde man sehen, um was für eine „ärmliche Vorführung" es sich handelt.

In der gleichen Weise liegt etwas Dramatisches in diesen grundlegenden Vorbereitungen, nämlich – Einatmung und Ausatmung, Denken und Überlegen, Wahrnehmung und Gefühl. Wenn man diese Vorbereitungen hinter der Bühne mit Weisheit betrachtet, würde

man ernüchtert werden. Durch Ruhemeditation werden sie zeitweilig beruhigt und eine Art von Glück wird hervorgebracht. Das ist auch vom Standpunkt der Konzentration aus notwendig, um Rastlosigkeit und dergleichen zu beseitigen, aber es vertreibt die Unwissenheit nicht. Deshalb versucht man in der Einsicht-Meditation, zu verstehen, wozu Vorbereitungen da sind, indem Unwissenheit vertrieben wird.

Je mehr man Vorbereitungen als Vorbereitungen ansieht, wird Unwissenheit vertrieben, und je mehr Unwissenheit vertrieben wird, desto mehr verlieren die Vorbereitungen ihre Bedeutung als Vorbereitungen. Dann sieht man die Natur der Vorbereitungen mit Weisheit als zeichenlos, nicht wünschenswert und leer – so sehr, dass als Auswirkung die Vorbereitungen aufhören, Vorbereitungen zu sein.

Dies ist etwas wie ein Wunder. Wenn wir jetzt zu den beiden Wörtern „auf-wickeln“ und „ab-wickeln“ zurückkommen, ist die ganze Welt oder die *samsārische* Existenz in ihrer Gesamtheit ein sich aufwickelnder und sich zurückwickelnder Prozess. Wo das Auf-Wickeln endet und das Ab-Wickeln anfängt ist eine Angelegenheit jenseits unseres Verständnisvermögens. Aber eine Sache Ding ist klar – all dieses kommt zum Erliegen, wenn Verlangen und Ergreifen aufgegeben werden. Auf ein solches Ziel bewegt sich unser Geist zu, indem erkannt wird, wozu Vorbereitungen da sind, als Ergebnis einer tieferen Analyse ihrer Natur.

Die Beziehung von *saṅkhāras* zur Unwissenheit ist irgendwie der Beziehung ähnlich, die ein Schauspiel zu seinen Vorbereitungen hinter der Bühne hat. Es scheint dann so, dass der ganze *saṃsāra,* vom Standpunkt der Lehre (*Dhamma*) aus, ein Erzeugnis der spezifisch vorbereiteten Absichten ist, genauso wie das Schauspiel mit seinen Vorbereitungen hinter der Bühne.

Lasst uns nun wieder zum Gleichnis vom Kino zurückkommen. Wenn der durchschnittliche Mensch sagt, dass er einen Film gesehen hat, ist das, was er eigentlich gesehen hat, jeweils nur eine einzelne zur Zeit auf der Leinwand aufblitzende Szene. Wie wir in einem früheren Vortrag erwähnten, gehen die Leute ins Kino und ins Theater mit

dem Ausspruch: „Wir werden einen Film sehen, wir werden ein Schauspiel sehen“[213]. Und sie kommen wieder mit dem Ausspruch: „Wir haben eine Filmvorführung gesehen, wir haben ein Schauspiel gesehen“. Aber eigentlich haben sie weder einen Film noch ein Schauspiel vollkommen gesehen.

Was ist wirklich geschehen? Auf welche Weise sahen sie eine Filmvorführung? Genau so wie man mithilfe der Vorbereitungen Name-und-Form auf der Leinwand des eigenen Bewusstseins erschafft, so hat der Kinogänger eine Erzählung geschaffen, indem er die Abfolge der auf die Leinwand fallenden Szenen zusammenfügte.

Was wir ausdrücken wollen, ist dieses: Einmal angenommen, die aufeinanderfolgenden Einzelbilder, die die Bewegung in einem Film erzeugen, werden auf der Leinwand gezeigt, ohne dass ein Zuschauer im Kinosaal sitzt – wird es dann überhaupt einen Film geben? Während ein solches Experiment läuft, falls später, nachdem die erste Hälfte vorbei ist, ein Kinogänger hereinkäme, würde er nicht in der Lage sein, den Teil des Films zu erfassen, der bereits abgelaufen ist. Der ist vorbei, vorbei, für immer verschwunden. Jene Vorbereitungen sind unwiderruflich vergangen.

Eine Filmschau wird eigentlich zu einer Filmschau dank jenes vom Publikum benutzten Klebstoffs – dem Klebstoff des Verlangens. Der Buddha hat gepredigt, dass dieses Verlangen drei Merkmale hat, nämlich: *ponobhavik*a, *nandirāgasahagata* und *tatratatrābhinandi*.[214]

Ponobhavika, als ein Merkmal des Verlangens, bedeutet in einem weiteren Sinn, dass es zum „Wieder-Werden“ führt. Man könnte denken, dass mit „Wieder-Werden“ nur die Verbindung von einer Existenz im *saṃsāra* mit einer anderen gemeint ist. Aber das ist nicht alles. Es ist das Verlangen, das einen Augenblick der Existenz mit einem anderen verbindet.

Jemand, der zum Beispiel einen Film sieht, verbindet die erste Szene mit der zweiten, um damit die zweite zu verstehen. Und so sieht sich

---

213 Siehe Vortrag 5

214 S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

jemand eine Filmvorführung an, kommt zurück und sagt: „Ich habe einen Film gesehen." All die Szenen fallen nicht auf einmal auf die Leinwand, sondern es findet ein Miteinander-Verbinden statt. Das ist der Gedanke, der hinter dem Begriff *ponobhavika* steckt. In diesem Miteinander-Verbinden von einer Szene mit einer anderen ist ein Element von Wieder-Werden oder Wieder-Erzeugung.

Dann gibt es dort den Begriff *nandirāgasahagata*. Dies ist der andere Zusatz, der für einen da sein sollte, um die Filmvorführung genießen zu können. Hiermit ist die Eigenschaft, sich daran zu erfreuen und damit zu verbinden, gemeint. Verlangen im Besonderen ist wie ein Klebstoff. Tatsächlich ist *lepa*, was „Klebstoff" bedeutet,[215] ein Synonym dafür. Ein anderes Synonym ist *visattika*, eine „haftende" oder „klebrige Substanz".[216] Selbst das Wort *rāga* oder Anhaftung übermittelt schon diesen Sinn. So klebt also Verlangen oder Begehren die Szenen aneinander.

Dann kommt der Begriff *tatratatrābhinandi*, die Eigenschaft sich zu erfreuen, im Besonderen mal hier, mal dort. Es ist in Wirklichkeit die Verknüpfung von einer Szene mit der anderen, um daraus eine Erzählung zu machen. Aus diesem Grund machten wir die Aussage: „Bisher hat nicht ein einziges Kino eine Filmschau dargeboten und nicht ein einziges Theater hat ein Drama aufgeführt".[217] Gleichwohl all diejenigen, die ins Kino oder Theater gingen, in gleicher Weise eine Schau und ein Drama bestätigten. Wie? Sie erzeugten sie oder bereiteten sie mit ihren eigenen „klebrigen" Verunreinigungen zu.

Nun, auf dem gleichen Weg schaffen weltliche Wesen eine Filmschau von Name-und-Form auf dem Bildschirm des Bewusstseins mit der Hilfe von Vorbereitungen oder *saṅkhāras*. Name-und-Form ist ein Produkt der Vorstellung. Worauf sich Einsicht-Meditierende oft als Reflexion der „Name-und-Form Vorbereitungen" beziehen, läuft

---

215 Beispiel in Nid I 54: *taṇhālepo*

216 Dhp 335: *taṇhā loke visattikā* (Taṇhāvagga – Dh 335)

217 A II 182 Sacchikaraṇīyasutta – A IV:189; siehe Vortrag 5

darauf hinaus. Gibt es irgendetwas Reales in Name-und-Form? In unserem ersten Vortrag haben wir zu diesem Punkt etwas gesagt.[218]

Im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* äußert sich der Buddha zu der folgenden Strophe:

Anattani attamāniṃ,
passa lokaṃ sadevakaṃ,
niviṭṭhaṃ nāmarūpasmiṃ,
idaṃ saccan'ti maññati.[219]

„Seht nur die Welt mit all ihren Göttern,
Sich ein Selbst einbildend, wo keines vorhanden ist,
Verschanzt in Name-und-Form hält sie
An der Einbildung fest, dass dies wirklich ist."

Es ist, als ob der Buddha die illusorische und betrügerische Natur von Name-und-Form präzise bestimmen würde. Wie wir früher erwähnten, fällt immer nur eine Szene zur Zeit auf die Filmleinwand. Wegen der Schnelligkeit des Kinofilmes ist es schwierig, dass man sich dieser Tatsache bewusst ist. Nun, im Fall eines Dramas fällt der Vorhang zwischen den einzelnen Akten und das Publikum wartet, dass der Vorhang wieder hochgeht. Aber sie warten, indem sie bereit sind, mit ihrem Klebstoff den bisherigen Akt mit dem kommenden zu verknüpfen, um daraus ein Drama zu konstruieren. Von der Zeit an, wenn eine gewisse Szene auf die Filmleinwand fällt, ist die vorherige für immer vergangen. Folgeszenen sind noch nicht gekommen. Gleich welche Szene jetzt auf die Leinwand fällt, sie wird nicht dort bleiben. So ist das, was wir hier haben, etwas Illusorisches, ein trügerisches Phänomen.

Lasst uns jetzt ein Beispiel wie dieses erwägen: Manchmal sehen wir einen Hund, der auf einer Holzbohle einen Fluss überquert, auf halbem Wege stoppt er, um nach unten auf das Wasser zu starren. Er wedelt mit seinem Schwanz oder knurrt oder er fährt fort, weiter auf das Wasser und wieder wegzuschauen, immer wieder. Warum macht

---

218 Siehe Vortrag 1

219 Sn 756 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 756

er das? Sein eigenes Bild im Wasser sehend, glaubt er, dass da ein anderer Hund sei. Deshalb wedelt er entweder freundlich mit seinem Schwanz oder er knurrt ärgerlich oder aber er fährt fort, verstohlene Blicke zu werfen – neugierig aus Liebe, Hass und Verblendung.

In diesem Fall denkt der Hund, dass er schaut, weil er einen Hund sieht. Aber was geschieht wirklich? Eben gerade weil er schaut, sieht er einen Hund. Wenn der Hund nicht hinuntergesehen hätte, hätte er keinen Hund gesehen, der ihn von unten anblickte, das heißt sein eigenes Bild. Nun, dies ist genau jene Art von Illusion, die in Bezug auf Name-und-Form vorgeht, die Vorbereitungen und die Sinnes-Wahrnehmung. **Hier liegt das Geheimnis des abhängigen Entstehens.**

Als eine Rückblende zu unserer Filmschau kann hinzugefügt werden, dass nirgendwo eine Filmschau bemerkt werden wird, falls eine Filmspule zu einer Zeit abgespielt wird, wenn es keinen Zuschauer gibt; denn es ist kein Geist da, um sie zusammenzufügen. Es würde lediglich auf der Leinwand flackern. Aber wenn jemand dort gewesen wäre, um sie aufzunehmen, um sie mit seinen Sinnesgrundlagen in Kontakt kommen zu lassen, das heißt, mit seinen Augen zu sehen, mit seinen Ohren zu hören und mit dem Begehren geistigen Kontakt zu machen, dann würde daraus eine Filmschau. Und ebenso verhält es sich im Fall eines Schauspiels.

Film-Produzenten und Dramaturgen glauben, dass die Herstellung des Filmes und des Dramas ausschließlich ihre Arbeit ist. Aber in der letzten Analyse ist es das Publikum, das dem Film und dem Drama den letzten Schliff verleiht, um sie zu fertigen Erzeugnissen zu machen. In der gleichen Weise neigen wir dazu, zu glauben, dass jeder Gegenstand in der Welt aus sich heraus richtig existiert. Aber dann gibt es das, was *sakkāyadiṭṭhi* genannt wird, die „Persönlichkeits-Ansicht", die die eigene Voreingenommenheit in sich trägt.

Solch eine Auffassung ist es, die den Hund glauben ließ, dass dort ein anderer Hund im Wasser sei. Er glaubte, dass der Hund dort sei, selbst wenn er nicht hinsähe. Er kann gedacht haben: „Ich schaue, weil dort ein Hund erscheint". Aber Tatsache ist, dass der Hund dort erscheint, weil er sich darum kümmert hinzuschauen. Hier haben

wir dann einen Fall von „abhängigem Entstehen“ oder *paṭicca samuppāda*.

Das Wort *paṭicca* hat eine sehr tiefe Bedeutung. Der Buddha entlieh viele Wörter aus der bestehenden philosophischen Tradition in Indien. Manchmal ließ er neue Bedeutungen in sie einfließen und nahm sie in seine Terminologie auf. Aber das Begriffspaar *paṭicca samuppāda* wird in keinem anderen philosophischen System gefunden. Die besondere Bedeutung des Begriffes liegt im Wort *paṭicca*.

Bei einer bestimmten Gelegenheit gab der Buddha selbst eine Definition des Begriffs *paṭicca samuppāda*. Nun, es ist ziemlich gut bekannt, dass der Buddha erklärte, dass all dieses Leiden bedingt entstanden ist. Wie soll also das Wort *dukkha* oder „Leiden“ verstanden werden? Er definiert es in Bezug auf die fünf Gruppen des Ergreifens oder die fünf Anhäufungen des Anhaftens, und so heißt es: *saṅkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā*,[220] „Kurz gesagt, die fünf Gruppen des Ergreifens sind Leiden“. Somit ist Leiden oder die fünf Gruppen des Ergreifens etwas abhängig Entstandenes.

In einer Lehrrede im *Nidānasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* macht der Buddha folgende bedeutende Aussage:

> *Paṭiccasamuppannaṃ kho, Upavāṇa, dukkhaṃ vuttaṃ mayā. Kiṃ paṭicca? Phassaṃ paṭicca.*[221]
> *„Upavāṇa*, ich habe erklärt, dass Leiden abhängig entsteht. Abhängig wovon? **Abhängig von Kontakt**.“

So ist nach dieser Aussage auch klar, dass die fünf Gruppen des Ergreifens wegen des Kontaktes entstehen, und zwar durch den Kontakt mit den sechs Sinnesgrundlagen.

In dieser Weise betrachtet, wird ein Ding als abhängig entstanden bezeichnet, weil es durch Berührung mit den sechs Sinnesgrundlagen entsteht. Deshalb wird es *anicca* oder unbeständig genannt. Beispielsweise war die Filmschau nicht etwas bereits Gemachtes oder „Fertig-Gemachtes“. Sie entstand wegen des Kontaktes. Der Ausdruck

---

220 S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

221 S II 41 Upavāṇasutta – S 12:26

saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ,[222] „vorbereitet und abhängig entstanden“ legt nahe, dass die vorbereitete Natur auch wegen jenes Kontakts besteht. Was *abhisaṅkhata viññāṇa*[223], „spezifisch vorbereitetes Bewusstsein“, genannt werden kann, ist jene Art von Bewusstsein, das sich an Name-und-Form festhält.

Wenn man eine Film-Schau sieht, interpretiert man eine auf der Leinwand erscheinende Szene dem eigenen Mögen und Nichtmögen entsprechend. Es wird für uns zu einem Ding der Erfahrung. In ähnlicher Weise wird, indem man sich ein Selbst in Name-und-Form vorstellt, Bewusstsein daran befestigt. Es ist solch ein Bewusstsein, das sich auf Name-und-Form stützt, das man *abhisaṅkhata viññāṇa* nennen kann.

Dann könnte es auch ein Bewusstsein geben, das Name-und-Form nicht reflektiert? Ja, das könnte es geben. Es ist das, was als *anidassana viññāṇa*[224] oder als „nicht manifestierendes Bewusstsein“ bekannt ist. Dies bringt uns zu einem äußerst schwer verständlichen Thema in diesem *Dhamma*.

Es gibt eine sehr tiefe Strophe, die am Ende des *Kevaḍḍhasutta* im *Dīgha Nikāya* vorkommt, die auf ganz verschiedene Weisen von den Gelehrten interpretiert worden ist, sowohl von östlichen als auch von westlichen. Sie lautet:

Viññāṇaṃ anidassanaṃ,
anantaṃ sabbato pabhaṃ,
ettha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
ettha dīghañca rassañca,
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,
ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,

222 Beispiel in M III 299 Indriyabhāvanāsutta – M 152
223 S III 58 Udānasutta (vgl. *viññāṇaṃ ... anabhisaṅkhacca vimuttaṃ*) – S 22:55
224 Beispiel in M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

viññāṇassa nirodhena,
etth'etaṃ uparujjhati.[225]

Der Kommentar bietet mehrere Interpretationen zu dieser Strophe an.[226] Unfähig, eine klar bestimmte Bedeutung zu geben, empfiehlt er verschiedene. Weil wir aber bis hierher einen gewissen Stand der Interpretation entwickelt haben, schlagen wir vor, diesen zuerst zu berücksichtigen, bevor wir uns der kommentariellen Interpretation zuwenden. Lasst uns jetzt sehen, ob unsere Art der Interpretation dieser Strophe einen Sinn geben kann.

Zuallererst müssen wir den Umständen nachgehen, die für das Umfeld von dieser Strophe im *Kevaḍḍhasutta* sorgen. Der Buddha berichtet über eine einstige Episode, die mit der Gesellschaft von Mönchen zusammenhängt. Ein gewisser Mönch dachte über die Frage nach: „Wo hören diesen vier großen Hauptelemente, Erde, Wasser, Feuer und Luft, alle zusammen auf?" Er wandte sich nicht an den Buddha mit seinem Problem, wahrscheinlich weil er glaubte, dass jene vier Elemente irgendwo in diesem Weltsystem aufhören könnten.

Was tat er also? Da er übersinnliche Fähigkeiten besaß, ging er von Himmel zu Himmel und von *Brahma*-Reich zu *Brahma*-Reich, um den Göttern und *Brahmas* diese Frage zu stellen: „Wo enden diese vier Hauptelemente?" Keiner unter den Göttern und *Brahmas* konnte antworten. Schließlich fragte ihn *Mahā Brahma* selbst, warum er sich die Mühe gemacht habe, den ganzen Weg zu ihm zu kommen, wo er doch leicht den Buddha um Rat hätte fragen können. Dann näherte sich jener Mönch dem Buddha und legte ihm das Rätsel vor.

Aber bevor der Buddha das Rätsel löste, empfahl er eine Neuformulierung davon; er sagte: „Mönch, das ist nicht die Art und Weise, wie du fragen solltest. Du solltest es anders formulieren." Nun, das bedeutet, dass die Frage falsch gestellt ist. Es ist falsch zu fragen, wo die vier großen Hauptelemente enden. Es gibt eine bestimmte Form der Wortwahl für das Problem. Und dies ist die Art wie der Buddha das Rätsel neu formulierte:

---

225 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11
226 Sv II 393

Kattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
kattha dīghañca rassañca,
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,
kattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati?

„Wo finden Erde und Wasser,
Feuer und Wind keinen Halt,
Wo werden lang und kurz,
Fein und grob, angenehm, unangenehm,
Und auch Name-und-Form,
Vollständig unter Kontrolle gehalten?"

„Hier führt der Buddha einen Ausdruck von besonderer Bedeutung ein: *na gādhati*, „keinen Halt finden". So bedeutet die Frage neu formuliert: „Wo können die vier Hauptelemente keinen Halt finden?" Damit geht es in der Frage nicht mehr um die Beendigung der vier Hauptelemente; es ist nicht länger eine Frage ihres Endens irgendwo in der Welt oder im Weltsystem. Die richtige Weise, sie zu stellen, ist zu fragen, wo die vier großen Hauptelemente keinen Halt finden. Der Buddha fügt hinzu, dass man auch fragen kann, wo lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm und auch Name-und-Form vollkommen beherrscht werden. Das Wort *upa-rujjhati* bedeutet „unter Kontrolle halten".

Nachdem er zuerst die Frage neu formuliert hatte, gab der Buddha in der zuvor zitierten Strophe die Antwort darauf. Lasst uns jetzt versuchen, die Bedeutung dieser Strophe zu erfassen. Wir werden zu Beginn nicht die beiden ersten zwei Zeilen der Strophe, *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ*, übersetzen. Diese zwei Zeilen übermitteln eine sehr tiefe Bedeutung. Deswegen nehmen wir zu Beginn den Ausdruck, wie er ist, und erklären seine Beziehung zu dem Folgenden.

Es ist in diesem Bewusstsein, das durch die Begriffe *anidassanaṃ*, *anantaṃ* und *sabbato pabhaṃ* ausgezeichnet wird, wo Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden. Weiterhin ist es in diesem

Bewusstsein, wo lang und kurz, fein und grob und angenehm und unangenehm wie auch Name-und-Form unter Kontrolle gehalten werden. Mit der Beendigung des Bewusstseins wird all dieses unter Kontrolle gehalten.

****

7. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[227]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Gegen Ende des letzten Vortrages zitierten wir eine bestimmte Strophe aus dem *Kevaḍḍhasutta* des *Dīgha Nikāya*. Die Strophe lautet folgendermaßen:

Viññāṇaṃ anidassanaṃ,
anantaṃ sabbato pabhaṃ,
ettha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
ettha dīghañca rassañca,
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,
ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
viññāṇassa nirodhena,
etth'etaṃ uparujjhati.[228]

Aus Zeitgründen konnten wir beim letzten Mal nur eine kurzgefasste, allgemeine Idee der Bedeutung dieser Strophe geben. Heute schlagen wir vor, eine detaillierte Erklärung darüber zu versuchen. Zu Beginn vermeiden wir es absichtlich, die ersten beiden Zeilen wiederzugeben, die das Kernproblem der ganzen Strophe zu sein

---

227 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
228 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

scheinen. Jene beiden Zeilen so stehenlassend, könnten wir die Strophe wie folgt umschreiben:

In einem Bewusstsein, das *anidassana*, *ananta* und *sabbato pabha* ist, finden Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt. In einem derartigen Bewusstsein sind lang und kurz, grob und fein und angenehm und unangenehm und auch Name-und-Form unter Kontrolle gehalten. Aufgrund des Endens des Bewusstsein sind all diese unter Kontrolle.

Lasst uns jetzt versuchen, die Bedeutung der schwierigen Wörter in den ersten beiden Zeilen zu klären. Zuallererst gibt es dort in dem Ausdruck *viññāṇaṃ anidassanaṃ* den Begriff *anidassana*. Die Bedeutung des Wortes *nidassana* ist ziemlich gut bekannt. Es bedeutet „Veranschaulichung". Etwas, das „Licht auf eine Sache wirft" oder „etwas klar-macht", wird *nidassana* genannt. Dies ist der zugrunde liegende Sinn.

Wir finden einen Fall im ersten *Kosalasutta* des Zehner-Buchs im *Aṅguttara Nikāya*, wo dieses Wort sogar in diesem grundlegenden Sinn verwendet wird. In Verbindung mit der Beschreibung von *abhibhāyatanā*, den Grundlagen der Meisterschaft, gibt es einen Hinweis auf Bestandteile der meditativen Betrachtung, die als *kasiṇa* bekannt sind. Es wird gesagt, dass anfänglich sogar die Flachsblume als ein Zeichen für die *kasiṇa* Meditation benutzt werden kann. Eine Flachsblume wird mit den folgenden Wörtern beschrieben: *Umāpupphaṃ nīlaṃ nīlavaṇṇaṃ nīlanidassanaṃ nīlani-bhāsaṃ*,[229] was wie folgt wiedergegeben werden kann: „Die Flachsblume, blau, blaufarbig, blau aussehend, blau schimmernd." *Nīlanidassanaṃ* deutet an, dass die Flachsblume eine Veranschaulichung für blaue Farbe ist oder dass sie eine Ausdrucksform von Blau ist. Deswegen könnte man sagen, dass *anidassana* sich auf alles bezieht, was nicht als irgendetwas in Erscheinung tritt.

In der Tat haben wir ein sehr gutes Beispiel zur Unterstützung für diesen angedeuteten Sinn im *Kakacūpamasutta* des *Majjhima Nikāya*.

---

229 A V 61 Kosalasutta – A X:29

Dort finden wir den Buddha, wie er den Mönchen eine bestimmte Frage vorlegt, um ein passendes Gleichnis vorzubringen:

> „Ihr Mönche, nehmt an, dass ein Mann mit Karmesin, Gelbwurz, Indigo oder Karmin daherkommt und sagt: ‚Ich werde Bilder zeichnen und Bilder am Himmel erscheinen lassen!' Was denkt ihr, Mönche, könnte jener Mann Bilder zeichnen und Bilder dort erscheinen lassen?"

Und die Antwort der Mönche lautet:

> *Ayañhi, bhante, ākāso arūpī anidassano. Tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhituṃ, rūpapātubhāvaṃ kātuṃ.*[230]
>
> „Dieser Himmel, o Herr, ist nicht körperlich und kann nicht zur Veranschaulichung dienen. Es ist nicht leicht, dort ein Bild zu zeichnen oder dort Bilder erscheinen zu lassen."

Hier haben wir die Wörter als Unterstützung für die oben vorgeschlagene Bedeutung. Der Himmel, heißt es, sei *arūpī anidassano*, nicht körperlich und kann nicht zur Veranschaulichung dienen. Deshalb kann man dort kein Bild zeichnen oder Bilder dort erscheinen lassen. Es gibt nichts Materielles im Himmel, um dort Bilder sichtbar zu machen. Das ist der Sinn, in dem *anidassano* in diesem Zusammenhang genannt wird.

Lasst uns jetzt sehen, wie bedeutungsvoll dieses Wort ist, wenn es in Beziehung zu Bewusstsein als *viññāṇaṃ anidassanaṃ* benutzt wird. Warum man sagt, dass der Himmel nicht-manifestierend ist, konnten wir leicht an dem Gleichnis verstehen. Aber wie kann Bewusstsein nicht-manifestierend sein? Zuallererst können wir uns an die Tatsache erinnern, dass unser Bewusstsein die Fähigkeit hat zu reflektieren. Diese Fähigkeit wird *paccavekkhana* genannt, „zurückblicken". Manchmal hat der Buddha in Bezug auf diese Fähigkeit das Gleichnis vom Spiegel gegeben, wie zum Beispiel im *Ambalatthikā Rāhulovādasutta* des *Majjhima Nikāya*.[231] Im *Ānandasutta* des *Khandha-*

---

230 M I 127 Kakacūpamasutta – M 21

231 M I 415 AmbalatthikāRāhulovādasutta – M 61

saṃyutta hat er ebenfalls das Gleichnis vom Spiegel benutzt.[232] In dem ersten an den Ehrwürdigen Rāhula gerichteten *Sutta* benutzte der Buddha das Gleichnis vom Spiegel, um die Wichtigkeit der Reflexion im Hinblick auf körperliche, sprachliche und geistige Handlungen zu betonen.

In unserem letzten Vortrag gaben wir ein Gleichnis von einem Hund, der mittels einer Holzbohle einen Strom überquert und dabei seine eigene Spiegelung im Wasser sieht.[233] Das ist auch eine Art von Reflexion. Aber wir können daraus hinsichtlich der Frage der Reflexion ein bestimmtes Prinzip ableiten, nämlich, dass das Wort sowohl für einen Modus von „irregeführt sein" steht als auch für einen Modus des Ablegens der „Irreführung". Was eine Verblendung bewirkt, ist das fortgesetzte Heruntersehen des Hundes, um von seinem eigenen Standpunkt auf der Bohle aus den Hund im Wasser zu sehen. Das ist unweise Reflexion, geboren aus nicht radikaler Aufmerksamkeit, *ayoniso manasikāra*. Unter dem Einfluss der Persönlichkeitsansicht, *sakkāyadiṭṭhi*, fährt er fort, sein eigenes Spiegelbild anzusehen, mit seinem Schwanz zu wedeln und zu knurren. Aber weise Reflexion, entstanden aus radikaler Aufmerksamkeit, *yoniso manasikāra*, ist solch eine, wie sie im *Ambalatthikā Rāhulovādasutta* empfohlen wird, und zwar mit dem sich thematisch wiederholenden Ausdruck *paccavekkhitvā*, *paccavekkhitvā*,[234] „wieder und wieder reflektierend".

Weise Reflexion prägt die *Dhamma* Sichtweise. Reflexion, die sich auf richtige Ansicht gründet, *sammā diṭṭhi*, führt zur Befreiung. Dies ist also der Doppelaspekt von Reflexion. Aber wir erwähnen das nur nebenbei. Der Punkt, den wir betonen wollen, ist, dass Bewusstsein in sich die Natur hat, etwas zu reflektieren. Es ist wie ein Spiegel.

Nun *viññāṇaṃ anidassanaṃ* ist ein Hinweis auf die Natur des befreiten Bewusstseins von einem *Ārahant*. Es spiegelt überhaupt nichts. Um genauer zu sein, spiegelt es kein *nāma-rūpa* oder Name-und-Form wider. Ein normaler Mensch sieht beim Reflektieren ein *nāma-*

---

232 S III 105 Ānandasutta – S 22:83 Ānanda

233 S III 87 Khajjanīyasutta – S 22:79; siehe Vortrag 6

234 M I 415 AmbalatthikāRāhulovādasutta – M 61

rūpa, das er „ich“ und „mein“ nennt. Es ist wie die Spiegelung jenes Hundes, der seine eigene irreführende Spiegelung im Wasser sieht. Ein Nicht-Geheilter sieht bei der Reflexion Name-und-Form, was er jedoch falsch versteht und für sein Selbst hält. Mit der Vorstellung von „ich“ und „mein“ verfällt er der diesbezüglichen Verblendung. Aber das Bewusstsein des Heiligen ist ein nicht niedergelassenes Bewusstsein.

Wir haben schon in vorherigen Vorträgen das niedergelassene Bewusstsein und das nicht niedergelassene Bewusstsein erwähnt.[235] Das Bewusstsein eines Nicht-Heiligen ist in Name-und-Form niedergelassen. Das nicht niedergelassene Bewusstsein ist frei von Name-und-Form und ist nicht auf Name-und-Form niedergelassen. Bei der Reflexion reflektiert das niedergelassene Bewusstsein Name-und-Form, worauf es niedergelassen ist, wohingegen das nicht niedergelassene Bewusstsein Name-und-Form nicht als eine Realität aufgreift. Der Heilige hat keine Anhaftungen oder Verwicklungen im Hinblick auf Name-und-Form. Kurz gesagt, ist es eine Art von Durchdringung von Name-und-Form, ohne darin verwickelt zu werden. Dies ist die Weise, wie wir die Bedeutung des Ausdrucks *anidassana viññāṇa* zu entwirren haben.

Bei weiterer Klärung dieser Bedeutung von *anidassana* können wir uns an die Tatsache erinnern, dass Manifestation etwas Materielles erfordert. Das ist sogar offensichtlich bei jenem zufällig herangenommenen Gleichnis aus dem *Kakacūpamasutta*. Bezüglich des Bewusstseins des Heiligen macht die fragliche Strophe klar, dass Erde, Wasser, Feuer, und Luft dort keinen Halt finden.

Aufgrund dieser vier großen Hauptelemente erhält man eine Wahrnehmung von Form. Es wird gesagt, dass sie die Ursache und Bedingung für die Bestimmung der Daseinsgruppe von Form sind:

> *Cattāro kho, bhikkhu, mahābhūtā hetu, cattāro mahābhūtā paccayo rūpakkhandhassa paññāpanāya.*[236]

---

235 Siehe Vortrag 3 und 4

236 M III 17 MahāPuṇṇamasutta – M 109

> „Die vier großen Hauptelemente, Mönch, sind die Ursache und Bedingung für die Bestimmung der Form-Gruppe."

Nun hat der Heilige seinen Geist von diesen vier Elementen befreit. Wie es im *Dhātuvibhaṅgasutta* gesagt wird: *Paṭhavīdhātuyā cittaṃ virājeti*[237], „Er macht seinen Geist leidenschaftslos hinsichtlich des Erdelementes". *Āpodhātuyā cittaṃ virājeti,* „Er macht seinen Geist leidenschaftslos hinsichtlich des Wasserelementes". Wenn er seinen Geist von den vier Elementen durch Ernüchterung befreit hat, wodurch sie verblassen, ruft die Reflexion des Heiligen keine Wahrnehmung von Form hervor. Wie es die zur Diskussion stehende Strophe ziemlich rhetorisch darlegt, *ettha āpo ca paṭhavī, tejo vāyo na gādhati*, „Hierin finden Wasser und Erde, Feuer und Luft keinen Halt."

Hier ist das Wort *gādhati* besonders bedeutend. Wenn wir zum Beispiel die Tiefe eines tiefen Brunnen ausloten wollen, senken wir etwas Materielles als Lot in den Brunnen. Den Ort, wo es zum Stoppen kommt, halten wir für den Boden. Im Bewusstsein des Heiligen können die materiellen Elemente solch einen Halt nicht finden. Sie können sich nicht in jener unergründlichen Tiefe des Bewusstseins eines Heiligen manifestieren.

> *Viññāṇaṃ anidassanaṃ,*
> *anantaṃ sabbato pabhaṃ,*
> *ettha āpo ca paṭhavī,*
> *tejo vāyo na gādhati.*
>
> „Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist,
> Unendlich und strahlend nach allen Seiten,
> Hier ist es, wo Wasser, Erde,
> Feuer und Luft keinen Halt finden."

Genau weil sich die materiellen Elemente nicht darin festsetzen können, wird dieses Bewusstsein „nicht-manifestierend" genannt. Im gleichen Zusammenhang können wir hinzufügen, dass solche Unterscheidungen wie lang und kurz, fein und grob sowie angenehm und unangenehm in jenem Bewusstsein nicht registriert werden, weil sie

---

237 M III 240 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

zu den materiellen Dingen gehören. Wenn das Bewusstsein von den vier Elementen befreit ist, ist es auch frei von den relativen Unterscheidungen, die ja nichts anderes sind als die passenden Bemessungsstandards, die für jene Elemente gelten.

Lasst uns jetzt die Nebenbedeutungen des Begriffs *anantaṃ* überdenken – „endlos", „unendlich". Wir haben schon etwas über die Auslotung der Tiefe von Wasser gesagt. Da die materiellen Elemente in jenem Bewusstsein geschwunden sind, sind sie unfähig, seine Tiefe zu sondieren. Sie dienen jenem Bewusstsein nicht mehr als „**Inhaltsverzeichnis**". Deswegen ist jenes Bewusstsein endlos oder unendlich.

Es ist auch in einem anderen Sinn unendlich. Hinsichtlich solcher Unterscheidungen wie „lang" und „kurz" benutzten wir das Wort „**relativ**". Diese sind relative Konzepte. Wir bezeichnen sie sogar als verbundene Begriffspaare. Im weltlichen Gebrauch finden wir sie zusammen vor, so wie „lang und kurz", „fein und grob", „angenehm und unangenehm". In diesen Konzepten ist eine Zweiteilung enthalten, es befindet sich eine Spaltung darin. Es ist, als ob sie einer starren Regelung unterlägen.

Wenn wir zum Beispiel nach einem Stück Holz für diesen oder jenen Zweck suchen, sagen wir vielleicht: „Dieses Stück Holz ist zu lang". Warum sagen wir das so? Weil wir Bedarf nach einem kürzeren haben. Anstatt zu sagen, dass es nicht „**ausreichend**" kurz ist, sagen wir, dass es zu lang ist. Wenn wir sagen, dass es zu kurz ist, meinen wir, dass es nicht lang genug ist. Also sind „lang" und „kurz" innerhalb eines Rahmens von Bedeutung. In der Tat sind alle Messungen verhältnismäßig zu dieser oder jener Maßeinheit. Sie sind bedeutungsvoll innerhalb eines begrenzten Messsystems.

In diesem Sinn hat die Denkweise des Weltlings auch die Tendenz in die Extreme zu gehen. Sie geht in das eine oder andere Extrem. Als gesagt wurde, dass die Welt im Großen und Ganzen auf einer Zweiteilung von „Sein" und „Nicht-Sein" beruht,[238] war diese Vorstellung

---

238 S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15; siehe Vortrag 4

von einem Rahmensystem bereits darin enthalten. Die Gedankengänge des Weltlings „**enden**“ in dem einen oder anderen Extrem innerhalb dieses Rahmens. Der Heilige transzendiert es, sein Bewusstsein ist deswegen *ananta*, unendlich.

Es gibt eine Strophe im *Pāṭaligāmiyavagga* des *Udāna*, die diese Tatsache deutlich hervorbringt. Die meisten Abhandlungen in jener Abteilung des *Udāna* befassen sich mit *Nibbāna – Nibbānapaṭisaṃyutta* – und auch die folgende Strophe wird in solch einer Abhandlung gefunden.

Duddasaṃ anantaṃ nāma,
na hi saccaṃ sudassanaṃ,
paṭividdhā taṇhā jānato,
passato natthi kiñcanaṃ.[239]

Diese Strophe, wie etliche tiefe andere Strophen, scheinen die Kommentatoren verwirrt zu haben. Ungeachtet der Bedeutung hatten ihnen sogar die unterschiedlichen Lesarten ein Problem bereitet, so sehr, dass sie letztlich dem Leser eine Wahl zwischen alternierenden Interpretationen gaben. Aber lasst uns versuchen, die allgemeine Richtung über ihre Bedeutung zu bekommen.

Duddasaṃ anantaṃ nāma, „Schwer ist es, das Unendliche zu sehen“ – was auch immer das „Unendliche“ sein mag. *Na hi saccaṃ sudassanaṃ*, „Die Wahrheit wird nicht leicht gesehen“, was in Wirklichkeit eine betonte Bestätigung des gleichen Gedankens ist. Man könnte leicht vermuten, dass dieses „Unendliche“ die Wahrheit ist und dass es sich auf *Nibbāna* bezieht. *Paṭividdhā taṇhā* bedeutet, dass das „Verlangen durchdrungen worden ist“. Diese Durchdringung geschah durch Wissen und Weisheit, was als Ergebnis in der Schlusszeile festgestellt wird. *Janato passato natthi kiñcanaṃ*, „Für einen, der weiß und sieht, ist dort NICHTS“. Der Gedanke ist, dass man, wenn Verlangen mittels Wissen und Weisheit durchdrungen wurde, die Leerheit der Welt realisiert. Ganz offensichtlich geht es an dieser Stelle um *Nibbāna*.

---

239 Ud 80 DutiyaNibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:2

Die ganze Strophe kann jetzt folgendermaßen wiedergegeben werden:

„Schwer ist das Unendliche zu sehen,
Nicht leicht, die Wahrheit zu sehen,
Durchbohrt ist Verlangen,
Nichtig für den, der weiß und sieht."

Der Kommentator geht allerdings darüber hinweg zu bestimmen, ob die richtige Lesart *anataṃ* oder *anantaṃ* ist und lässt die Frage offen. Er gibt eine Interpretation unter Bevorzugung der Lesart *anataṃ*.[240] Um dies zu rechtfertigen, sagt er, dass *natā* ein Synonym für *taṇhā* oder Verlangen sei und dass *anataṃ* ein Ausdruck für *Nibbāna* sei, in dem Sinn, dass es kein Verlangen darin gäbe. Es muss darauf hingewiesen werden, dass es *nati* und nicht *natā* ist, das als ein Synonym für *taṇhā* benutzt wird.

Wie auch immer, nach dieser Beweisführung für die Akzeptanz der Lesart *anataṃ* fährt er mit der Behauptung fort, dass es eine andere Lesart, *anantaṃ*, gäbe, und bietet auch dafür eine unterstützende Interpretation an. In der Tat interpretiert er das Wort *anantaṃ* in mehr als einem Sinn. Erstens weil *Nibbāna* beständig sei, habe es kein Ende. Und zweitens sei es endlos, weil es unermesslich sei oder *appamāṇa*.

In unserer Interpretation haben wir das Wort *anantaṃ* nicht im Sinn von Dauerhaftigkeit oder ewiger Haltbarkeit gebraucht. Das Wort *appamāṇa* oder unermesslich kann verschiedene Nuancen haben. Aber diejenige, die wir betont haben, ist die Transzendenz oder das Übersteigen relativer Konzepte, die infolge ihrer zweigeteilten Natur beschränkt sind. Wir haben auch auf die nicht auslotbare Tiefe des Bewusstseins eines Heiligen hingewiesen, in dem die vier Elemente keinen Halt finden.

Im *Buddhavagga* des *Dhammapada* begegnet uns eine andere Strophe, die die außergewöhnliche Bedeutung des Wort *anantaṃ* hervorhebt.

---

240 Ud-a 393

Yassa jālinī visattikā,
taṇhā natthi kuhiñci netave,
taṃ Buddham anantagocaraṃ,
apadaṃ kena padena nessatha?[241]

Vor dem Versuch einer Übersetzung dieser Strophe müssen einige Wörter darin kommentiert werden. *Yassa jālinī visattikā. Jālinī* ist ein Synonym für das Verlangen. Es bezieht sich auf jemanden, der ein Netz besitzt, oder jemanden, der dabei ist, seine Netze auszuwerfen. *Visattikā* bezieht sich auf den verklebenden Charakter des Verlangens. Es lässt die Weltlinge an den Sinnesobjekten kleben. Die Strophe kann folgendermaßen wiedergegeben werden:

„Wer kein Verlangen hat,
das ihn mit seinen klebrigen Netzen irgendwohin führt,
Auf welche Fährte könnte jener Erwachte von unendlicher
Reichweite geführt werden – ihn, der ohne Fährte ist?"

Weil der Buddha von unendlicher Reichweite ist, ist er ohne Fährte. Sein Weg kann nicht nachverfolgt werden. Verlangen hält, wenn es sich ausbreitet, mit seinem Klebstoff das Netz von Name-und-Form fest. Aber weil die Reichweite des Erwachten „**das Unendliche**" ist, gibt es keine Fährte, die sich verfolgen ließe.

Der Begriff *anantagocaraṃ* meint jemanden, dessen Bereich ohne Ende oder Grenze ist. Wenn man zum Beispiel einen Hirsch jagt, um ihn zu fangen, kann es sein, dass man schließlich am Ende der Weide erfolgreich ist. Aber Buddhas Reichweite ist endlos und sein „Weitreichen" hinterlässt keine Fährte.

Die Kommentatoren scheinen diesen Begriff als einen Hinweis auf die Allwissenheit Buddhas zu interpretieren – auf seine Fähigkeit, eine unbestimmte Anzahl von Objekten beachten zu können.[242] Aber das ist nicht der Sinn, wie wir diesen Begriff hier interpretieren. Genau die Tatsache, dass es **„kein Objekt"** gibt, macht die Reichweite des Buddha unendlich und nicht aufspürbar. Wenn es dort ein

---

241 Dhp 180 Buddhavagga – Dh 180
242 Dhp-a III 197

Objekt gäbe, könnte Verlangen ihn mit einem Netz einfangen. Zur Unterstützung dieser Interpretation können wir auf das folgende Strophenpaar im *Arahantavagga* des *Dhammapada* hinweisen:

Yesaṃ sannicayo natthi,
ye pariññāta bhojanā,
suññato animitto ca,
vimokkho yesa gocaro,
ākāse va sakuntānaṃ,
gati tesaṃ durannayā.

Yassāsavā parikkhīṇā,
āhāre ca anissito,
suññāto animitto ca,
vimokkho yassa gocaro,
ākāse va sakuntānaṃ,
padaṃ tassa durannayaṃ.[243]

Beide Strophen drücken mehr oder weniger den gleichen Gedanken aus. Lasst uns die Bedeutung der ersten Strophe untersuchen. Die ersten zwei Zeilen lauten:

Yesaṃ sannicayo natthi, ye pariññāta bhojanā.
„Jene, die keine Ansammlung haben und die ihre Nahrung verstanden haben".

Die hier benutzten Wörter sind mit Bedeutungstiefe geladen. Strophen im *Dhammapada* sind sehr oft reich an Bildern. Der Buddha hat bei vielen Gelegenheiten den *Dhamma* mit tiefen Gleichnissen und Metaphern vorgetragen. Wenn man den metaphorischen Sinn eines Begriffes ignoriert, kann man leicht den Kernpunkt übersehen.

Zum Beispiel haben wir das Wort *sannicaya* in diesem Zusammenhang mit „Ansammlung" wiedergegeben; es deutet auf das Anhäufen der fünf Daseinsgruppen hin. Das Wort *upacaya* wird manchmal im Hinblick auf den Prozess der laufenden Anhäufung, die im Geist der Weltlinge vor sich geht, benutzt.[244] Nun, dieses Anhäufen, wie auch

---

243 Dhp 92 - 93 Arahantavagga – Dh 92-93

244 Beispiel in M III 287 MahāSaḷāyatanikasutta – M 149

die Ansammlung von *kamma*, ist im Fall eines Heiligen nicht vorhanden. Auch haben sie ihre Nahrung verstanden. Das Verständnis der Nahrung bedeutet nicht einfach die übliche Betrachtung über Nahrung hinsichtlich der Elemente. Noch schließt sie nur eine Art von Nahrung ein, sondern alle vier im *Dhamma* erwähnten Nahrungen, nämlich *kabaḷiṅkārāhāra* (materielle Nahrung), *phassa* (Kontakt), *manosañcetanā* (Wille), und *viññāṇa* (Bewusstsein).[245]

Die nächsten beiden Zeilen sagen uns, was der wahre Bereich oder die wahre Weide der Heiligen ist. Der Gedanke des Verständnisses von Nahrung wie auch von der Abwesenheit von Ansammlung hallt wider.

> *Suññato animitto ca, vimokkho yesa gocaro,*
> „dessen Bereich die Befreiung der Leerheit und der
> Zeichenlosigkeit ist".

Wenn die Heiligen dabei sind, die Frucht der Heiligkeit zu erreichen, wendet sich ihr Geist zur Leerheit und Zeichenlosigkeit hin. Wenn sie sich auf diesem Nährboden befinden, können weder *Māra* noch Verlangen sie mit ihren Netzen fangen. Sie sind ohne Fährte – daher die letzten beiden Zeilen:

> *ākāse va sakuntānaṃ, gati tesa durannayā,*
> „Ihre Fährte ist schwer zu verfolgen,
> wie die von Vögeln im Himmel".

Das Wort *gati* in dieser Schlusszeile wird von den Kommentatoren in Bezug auf den „Verbleib" der Heiligen nach ihrem *parinibbāna* interpretiert.[246] Es hat unklare Verknüpfungen zu irgendeinem Ort als Ziel. Aber in diesem Zusammenhang eignet sich *gati* nicht für eine solche Interpretation. Es bezieht sich nur auf ihren geistigen Kompass, der unaufspürbar ist, wegen ihrer Befreiung infolge der Leerheit und der Zeichenlosigkeit.

Die nächste Strophe bringt diese Idee ebenfalls hervor.

---

245 Beispiel in S II 101 Atthirāgasutta – S 12:64

246 Dhp -a II 173

Yassāsavā parikkhīṇā, āhāre ca anissito,
„Dessen Einflüsse erloschen sind und der im Hinblick auf Nahrung ungebunden ist."

Suññāto animitto ca, vimokkho yassa gocaro,
„Dessen Bereich die Leerheit und das Zeichenlose ist".

Ākāse va sakuntānaṃ, padaṃ tassa durannayaṃ,
„Sein Weg ist schwer zu verfolgen, wie der von Vögeln im Himmel".

Dies erinnert uns an die Schlusszeile der früher zitierten Strophe,

apadaṃ kena padena nessatha,
Auf welche Fährte könnte man ihn führen – ihn, der ohne Fährte ist?"[247]

Diese beiden Strophen werfen nun mehr Licht auf die Bedeutung des Ausdrucks *anantagocara* – von unermesslicher Reichweite – ein für den Erwachten benutztes Attribut.

Lasst uns jetzt an den Sinn des Begriffs *sabbato pabhaṃ* im Zusammenhang *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ* herangehen.[248] In unserer Diskussion über die Bedeutsamkeit vom Schauspiel und dem Kino erwähnten wir, dass es die Dunkelheit im Hintergrund ist, die das Publikum derart bezaubert, dass es sich mit den Charakteren identifiziert und entsprechend reagiert.[249] Die Dunkelheit im Hintergrund schafft einen Bann der Verblendung. Aus diesem Grund wird es zum „Genuss".

Natürlich gibt es verschiedene Lichtquellen im Kinosaal. Aber die sind sehr beschränkt. Zeitweise ist es nur ein auf die Leinwand gerichteter Lichtstrahl. In einem früheren Vortrag erwähnten wir, dass sogar im Fall einer Matineeschau dunkle Vorhänge und geschlossene Türen und Fenster den notwendigen dunklen Hintergrund

247 Dhp 180 Buddhavagga – Dh 180
248 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11
249 Beispiel in D I 84 Sāmaññaphalasutta – D 2; siehe Vortrag 5

sicherstellen.[250] Hier in diesem Gleichnis haben wir einen Anhaltspunkt für die Bedeutung *sabbato pabhaṃ*, glänzend oder strahlend nach allen Seiten. Nehmen wir an, es findet eine Matinee-Vorführung statt und jemand genießt sie und ist davon bezaubert und verblendet. Plötzlich werden Türen und Fenster geöffnet und die dunklen Vorhänge werden zurückgezogen. Dann gleitet man sofort aus der Kinowelt heraus. Der Film kann weitergehen, aber wegen des von allen Seiten einfallenden Lichtes, verblasst die auf die Leinwand beschränkte Beleuchtung infolge des totalen Lichteinfalls. Der Film büßt dadurch seine unterhaltsame Qualität ein.

So weit es Bewusstsein oder *viññāṇa* betrifft, ist es gemäß seiner Definition im *MahāVedallasutta* nicht etwas vollkommen Verschiedenes von Weisheit, *paññā.* Allerdings gibt es auch einen Unterschied zwischen ihnen, *paññā bhāvetabbā, viññāṇaṃ pariññeyyaṃ,* „Weisheit muss entwickelt werden, Bewusstsein muss durchschaut werden".[251] Hier wird gesagt, dass man die Natur des Bewusstseins verstehen muss.

Dann könnte jemand fragen: „Wir verstehen alles mit dem Bewusstsein, wie also kann man Bewusstsein verstehen?" Aber der Buddha hat uns den Weg dafür gezeigt. Die Weisheit ermöglicht es einem, wenn sie entwickelt wird, Bewusstsein zu verstehen. Kurz gesagt, ist Bewusstsein so verengt wie jener Lichtstrahl, der auf die Filmleinwand fällt. Das soll heißen, das speziell vorbereitete Bewusstsein oder das in Name-und-Form hineingestopfte Bewusstsein, wie es beim Nicht-Heiligen der Fall ist. Es ist so verengt wie die Perspektive des an der Leinwand klebenden Publikums. Das Bewusstsein des normalen Weltlings ist gleichermaßen begrenzt und festgelegt.

Nun, was geschieht, wenn es völlig von allen Seiten mit Weisheit erleuchtet wird? Es wird *sabbato pabhaṃ*, strahlend nach allen Seiten. In jenem Glanz, der von allen Seiten kommt, schwindet das Begrenzungssystem der Unwissenheit. Es ist jenes befreite Bewusstsein, frei von dem dunklen Begrenzungssystem der Unwissenheit,

---

250 A II 182 Sacchikaraṇīyasutta – A IV:189; siehe Vortrag 5

251 M I 293 MahāVedallasutta – M 43

ein nach allen Seiten strahlendes Bewusstsein, von dem in jener tiefgründigen, fraglichen Strophe gesprochen wird. Dieser mit Weisheit verbundene Glanz hat den Abhandlungen gemäß eine besondere Bedeutung. Im *Catukkanipāta* (Vierer-Buch) des *Aṅguttara Nikāya* begegnet uns das folgende *Sutta*:

> *Catasso imā, bhikkhave, pabhā. Katamā catasso? Candappabhā, suriyappabhā, aggippabhā, paññāpabhā. Imā kho, bhikkhave, catasso pabhā. Etad aggaṃ, bhikkhave, imāsaṃ catunnaṃ pabhānaṃ yadidaṃ paññāpabhā.*[252]
>
> „Ihr Mönche, es gibt diese vier Arten des Strahlens. Welche vier? Das Strahlen des Mondes, das Strahlen der Sonne, das Strahlen des Feuers und das Strahlen der Weisheit. Das, ihr Mönche, sind die vier Arten des Strahlens. Dies, ihr Mönche, ist die höchste unter diesen vier Arten der Strahlens, nämlich das Strahlen der Weisheit.

Eine andere wichtige Lehrrede, die ziemlich oft zitiert, aber nicht immer richtig interpretiert wird, ist die folgende:

> *Pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ. Taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti. Tasmā assutavato puthujjanassa citta bhāvanā natthī'ti vadāmi.*
>
> *Pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ. Taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti. Tasmā sutavato ariyasāvakassa citta bhāvanā atthī'ti vadāmi.*[253]
>
> „Dieser Geist[254], ihr Mönche, ist strahlend, aber er wird von hinzukommenden Befleckungen beschmutzt. Dieses versteht der unbelehrte gewöhnliche Mensch nicht, wie es ist.

---

252 A II 139 Pabhāsutta – A IV:142

253 A I 10 Accharāsaṅghātavagga – A I:11 (1.6.1)

254 AÜ Vgl. Vorbemerkung zur prinzipiellen deutschen Übersetzung von mind mit Geist

> Deswegen gibt es für den gewöhnlichen Menschen keine Entwicklung des Geistes, erkläre ich.
>
> Dieser Geist, ihr Mönche, ist strahlend, aber er ist von hinzukommenden Befleckungen befreit. Dieses versteht der belehrte edle Nachfolger, wie es ist. Deswegen gibt es Entwicklung des Geistes für den belehrten edlen Nachfolger, erkläre ich."

Somit ist ausreichend geklärt, dass es sich um eine Anspielung auf den strahlenden Geist handelt, dass das Bewusstsein des Heiligen gemeint ist, das nicht-manifestierend, unendlich und völlig strahlend ist. Um auf die Analogie des Kinos zurückzukommen, die uns – zumindest in einem eingeschränkten Sinn – hilft, eine Vorstellung darüber zu entwickeln, haben wir über die Beruhigung aller Vorbereitungen gesprochen.[255] Nun, auch im Fall des Films haben wir eine Beruhigung der Vorbereitungen. Das heißt, die Vorbereitungen, die daraus einen „**Film**" machen, sind „**gestillt**". Die vielfarbigen Kleider der Darsteller und Darstellerinnen werden farblos durch jene Beleuchtung, sogar im Fall eines Technicolor-Filmes. Die Szenen auf der Leinwand verschwimmen vor dem Licht, das sie plötzlich umhüllt.

Und was ist das Ergebnis davon? Dass die ablaufenden Vorbereitungen in den Köpfen des Publikums, ob durch die Filmproduzenten veranlasst oder aus dem Inneren hochgestiegen, zumindest zeitweise beruhigt sind. Dies symbolisiert in einem eingeschränkten Sinn die Bedeutung des Ausdrucks *sabbasaṅkhārasamatha*, die Beruhigung aller Vorbereitungen.

Und wie verhält es sich mit dem Aufgeben aller Besitztümer, *sabbūpadhipaṭinissagga*? Im Zusammenhang mit der Filmschau geht es um das Bündel der aufkommenden Erfahrungen, die in jemandem infolge seines „verhüllten Interesses" an der fabelhaften Kinowelt aufsteigen. Diese Besitztümer werden zumindest für den Augenblick aufgegeben. Im Hinblick auf die verschwommenen Szenen auf der

---

255 M I 55 Sammādiṭṭhisutta – M 9; siehe Vortrag 5

Leinwand wird die Zerstörung des Verlangens, *taṇhakkhayo*, augenblicklich erfahren.

Wie wir an dem Begriff *virāga* schon gezeigt haben, kann er in zweierlei Weise verstanden werden, das heißt als Leidenschaftslosigkeit wie auch als Verblassen, was die Leidenschaftslosigkeit hervorbringt.[256] Nun auch in diesem Fall geschah das Verblassen nicht in einem übertragenen Sinn, sondern durch die klare Tatsache, dass der beschränkte, schmale Strahl von Bewusstsein durch das unbegrenzte Licht der Weisheit verdrängt wurde.

Nirodha bedeutet Beendigung und der Film hat jetzt aufgehört, ein Film zu sein, obwohl die Maschinen noch aktiv sind. Wir haben schon erwähnt, dass in der letztendlichen Analyse ein Film vom Publikum erzeugt wird.[257] So ist seine Beendigung ebenfalls eine Angelegenheit für das Publikum. Dies ist dann das Enden des Films.

Jetzt kommt *Nibbāna*, Verlöschen oder Auslöschung. Was es auch immer an erhitzten Emotionen und phantasierenden Erregungen gab, die aus der Filmschau entstanden waren, die sind jetzt zumindest für den Zeitraum abgekühlt, in dem die Beleuchtung die Sache übernimmt. Auf diesem Weg können wir uns, gegründet auf dieses Beispiel von der Filmschau, ein paar schlüssige Vorstellungen über die Bedeutung und Wichtigkeit des Begriffs *sabbato pabhaṃ* bilden.

So jetzt haben wir die meisten Schwierigkeiten der Interpretation dieser Strophe bewältigt. Tatsächlich sind es die wenigen Wörter, die in den ersten beiden Zeilen vorkommen, die die Gelehrten im Osten wie im Westen vor ein unlösbares Problem gestellt haben. Wir haben die kommentarielle Interpretation bis jetzt noch nicht wiedergegeben und das nicht aus Respektlosigkeit den Ehrwürdigen Kommentatoren gegenüber. Es geschah, weil ihre Interpretation ziemlich verschwommen und nicht schlüssig ist. Dennoch werden wir jene Interpretation am

---

256 S III 151 Gaddulasutta – S 22:99; siehe Vortrag 5

257 Spk II 327 – siehe Vortrag 5

Ende dieser Erwägungen vorstellen, um dem Leser eine Gelegenheit zu geben, sie mit unserer zu vergleichen.

Aber im Augenblick lasst uns fortfahren, auch etwas über die beiden letzten Zeilen zu sagen. *Viññāṇassa nirodhena, etth'etaṃ uparujjhati*. Wie wir oben gesehen haben, scheinen Name-und-Form für alle praktischen Zwecke aufzuhören, genauso wie das Verschwinden der Szenen auf der Filmleinwand. Was ist dann mit diesem Ausdruck *viññāṇassa nirodhena*, mit der Beendigung des Bewusstseins, gemeint? Der Bezug geht hier zu jenem *abhisaṅkhata viññāṇa* oder dem speziell vorbereiteten Bewusstsein. Es ist die Beendigung jenes zusammengebrauten Typs von Bewusstsein, das vorher da war, wie jenes auf der Filmleinwand, das durch die Zuschauer dirigiert wurde. Es wird gesagt, dass mit dem Enden jenes speziell vorbereiteten Bewusstseins alle Bestandteile von Name-und-Form unter Kontrolle gehalten werden, *uparujjhati*.

Auch hier haben wir ein kleines Problem. Im Allgemeinen werden *nirujjhati* und *uparujjhati* wie Synonyme behandelt. Die Art und Weise wie diese beiden Verben in einigen *Suttas* benutzt werden, würde sogar nahelegen, dass sie das Gleiche bedeuten. Tatsächlich beschreibt sogar das *CūḷaNiddesa*, wobei es sich um einen sehr alten Kommentar handelt, *uparujjhati* mit *nirujjhati: uparujjhatī'ti nirujjhati*.[258]

Trotzdem scheint im Zusammenhang mit dieser besonderen Strophe in der Unterscheidung zwischen jenen beiden Verben etwas Tiefgehendes enthalten zu sein. Sogar auf den ersten Blick legen die beiden fraglichen Zeilen einige Unterschiede zwischen diesen beiden Verben nahe. *Viññāṇassa nirodhena, etth'etaṃ uparujjhati*, es wird gesagt, dass das Aufhören (*nirodha*) von Bewusstsein in *uparodha* mündet und zwar von allem, was Name-und-Form darstellen mag. Dies allein ist schon verblüffend genug.

Aber das ist nicht alles. Während wir den Hintergrund für die Diskussion vorbereiteten, haben wir schon eine kurze Anspielung

---

258 Nid II 110

auf die Umstände gemacht, in denen der Buddha diese Strophe äußerte.[259] Der unterstützende Zusammenhang für seine Äußerung war ein Rätsel, das einem gewissen Mönch in einem besonderen Moment aufgestiegen war. Das Rätsel lautete: „Wo hören diese vier großen Hauptelemente alle zusammen auf?“ Das dort benutzte Verb ist *nirujjhanti*.[260] Um herauszufinden, wo sie aufhören, ging er auf erstaunliche Weise von Himmel zu Himmel und von *Brahma*-Welt zu *Brahma*-Welt. Wie wir schon früher erwähnten, hatte der *Mahā Brahma* jenen Mönch zum Buddha geschickt, indem er sagte: „Warum um alles ‚auf der Welt‘ kommst du diesen ganzen Weg zu mir, wo doch der Erhabene da ist, den du fragen kannst?“, woraufhin dann der Buddha die Frage umformulierte. Er wies darauf hin, dass die Frage falsch gestellt sei, und verbesserte die Frage, wie folgt, bevor er an die Antwort ging:

Kattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
kattha dīghañca rassañca,
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,
kattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati?[261]

Das vom Buddha benutzte Wort in dieser verbesserten Version ist *uparujjhati* und nicht *nirujjhati*. Und noch eine weitere Neuerung ist die Verwendung des Begriffs *na gādhati*. Wo finden Wasser, Erde, Feuer und Luft keinen Halt? Oder wo werden sie nicht etabliert? Kurz gesagt, steht hier ein Wort, das auf das Ausloten der Tiefe eines (Wasser-)Speichers hinweist. Wir können auf das früher gegebene Gleichnis in Bezug auf das Ausloten von Bewusstsein mit der Wahrnehmung von Form zurückkommen. Wo finden die vier Elemente keinen Halt? Wo werden sowohl solche relativen Unterscheidungen, wie lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm als auch Name-und-Form vollständig unter Kontrolle gehalten?

---

259 Siehe Vortrag 6 – D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11
260 D I 215 Kevaḍḍhasutta – D 11
261 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

In dieser Neuformulierung des Rätsels hat der Buddha die Verwendung des Verbs *nirujjhati* absichtlich vermieden. Statt dessen griff er zurück auf einen Begriff wie *na gādhati*, „findet keinen Halt", „kann nicht ausgelotet werden" und *uparujjhati*, „ist unter Kontrolle gehalten" oder „ist abgetrennt". Dies ist Beweis genug für den Rückschluss, dass feine Unterschiede zwischen den Nuancen bestehen, die mit diesen beiden Verben *nirujjhati* und *uparujjhati* verbunden sind.

Was ist das Geheimnis hinter diesem sonderbaren Gebrauch? Das Problem, das diesem Mönch einfiel, ist eigentlich von jener Art, wie es sich die Materialisten von heute vorstellen. Es ist in sich selbst ein Trugschluss. Zu sagen, dass die vier Elemente irgendwo in der Welt oder im Universum **aufhören**, ist ein Widerspruch innerhalb der Begriffe. Warum? Weil genau die Frage: „Wo hören diese auf?" eine Antwort innerhalb des Begriffsrahmens jener Elemente voraussetzt, indem jener Ort bestimmt wird. Dies ist die Art jener ungebildeten Fragen, wie sie ein gewöhnlicher, materiell orientierter Mensch stellen würde.

Aus diesem Grund formulierte der Buddha die Frage neu, indem er sagte: „Mönch, das ist nicht die Art und Weise, wie diese Frage gestellt werden sollte. Du solltest nicht fragen, ‚wo' die vier großen Hauptelemente aufhören, sondern besser wo sie, ebenso wie auch alle Konzepte von lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm und Name-und-Form unter Kontrolle gehalten werden." Die richtige Frage ist nicht, wo die vier großen Hauptelemente aufhören, sondern wo sie nicht etabliert werden und wo all ihre Begleiterscheinungen unter Kontrolle sind.

Hier sehen wir somit, wie der Buddha das Konzept von Materie relativiert, das die Welt hinsichtlich der im Geist aufsteigenden Wahrnehmung von Form für selbstverständlich hält. Die vier großen Hauptelemente plagen den Geist der Weltlinge wie Gespenster, so dass sie aus ihrem Geist ausgetrieben werden müssen. Es dreht sich nicht um die Frage, sie aus dieser Welt oder irgendeinem Himmelsbereich oder dem ganzen Weltsystem zu vertreiben. Jenes Austreiben sollte in genau diesem Bewusstsein stattfinden, um dem Spuk ein Ende zu setzen.

Vor dem Licht der Weisheit werden jene Gespenster, nämlich die vier großen Hauptelemente, unwirksam. Es geschieht in der Dunkelheit der Unwissenheit, in der diese Gespenster die Weltlinge mit der Wahrnehmung von Form heimsuchen. Sie halten den Geist der Weltlinge gebunden, verklebt, gefangen und begrenzt. Was jetzt geschieht, ist, dass das speziell vorbereitete Bewusstsein, das gebunden, verklebt, gefangen und begrenzt war, nun aufgrund des Lichtes der Weisheit völlig befreit wird, um nicht-manifestierend, unendlich und nach allen Seiten strahlend zu werden. Um es zusammenzufassen, können wir so die fragliche Strophe wie folgt wiedergeben:

„Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist,
Unendlich, nach allen Seiten strahlend,
Hier ist es, wo Erde und Wasser,
Feuer und Luft keinen Halt finden,
Hier ist es, wo lang und kurz,
Fein und grob, angenehm, unangenehm,
Und Name-und-Form,
Ohne Ausnahme abgeschnitten sind,
Wenn Bewusstsein völlig geendet hat,
Sind diese hierdurch unter Kontrolle."

Obwohl wir uns erlaubten, die Strophe zu übersetzen, haben wir noch nicht die kommentarielle Interpretation davon gegeben. Weil dies als Mangel angesehen werden könnte, wollen wir jetzt darstellen, was der Kommentator zu dieser Strophe zu sagen hat.

Bevor der Ehrwürdige Buddhaghosa in seinem Kommentar zum *Kevaḍḍhasutta* zu dieser Strophe kommt, gibt er eine Erklärung, warum der Buddha die ursprüngliche Frage jenes Mönches neu formulierte. Ihm gemäß lautet die Frage: „Wo enden die vier großen Hauptelemente?", die sowohl die organischen als auch die anorganischen Aspekte von Materie einschließen, und indem er sie zurückweise, beschränke der Buddha den Anwendungsbereich auf das Organische. Mit anderen Worten vermutet der Ehrwürdige Buddhaghosa, dass die zurückgewiesene Version im Hinblick auf diesen menschlichen Körper interpretiert werden muss. Daher erklärt er solche in der Strophe vorkommenden Worte wie „lang" und „kurz" in

einem beschränkten Sinn als auf die Statur des Körpers bezogen. Wie oberflächlich diese Interpretation zu sein scheint, kann man leicht erkennen, wenn wir weitergehen.

Der Ehrwürdige Buddhaghosa fährt fort, den Leser daran zu erinnern, dass die Fragen nur für den organischen Bereich relevant sind, *upādinnaṃ yeva sandhāya pucchati*.[262] So interpretiert er die Begriffe *dīghañca rassañca*, lang und kurz, als relative Unterscheidungen der Größe einer Person, gleichzusetzen mit „von hoher bzw. niedriger Körperhöhe". In ähnlicher Weise wird gesagt, dass die Worte *aṇuṃ thūlaṃ*, fein und grob, die kleine bzw. große Ausdehnung des Körperumfanges meinen. Genauso werden *subha* und *asubhaṃ* als Bezug auf das Wohlgestaltete und das Hässliche der körperlichen Erscheinung genommen.

Die für den Ausdruck *nāmañca rūpañca* gegebene Erklärung ist die erstaunlichste von allen. Es wird gesagt, dass *nāma* der Name der Person ist und *rūpa* seine Form oder Gestalt. All dieses zeigt, dass der Kommentator sich vom Thema weit entfernt hat, selbst in der Interpretation dieser Strophe, die mehr oder weniger der Prolog für eine derart komplizierte Strophe ist, wie die zur Diskussion stehende. Er hat gleich zu Beginn einen schweren Fehler gemacht, indem er den Anwendungsbereich jener relativen Begriffe auf das Organische beschränkte, wodurch die Bedeutung jener tiefen Strophe verdunkelt wird.

Aus sprachlichen Gesichtspunkten betrachtet, ist die Bedeutsamkeit dieser relativen Begriffe übersehen worden. Wörter wie *dīghaṃ*/*rassaṃ* und *aṇuṃ*/*thūlaṃ* beziehen sich nicht auf die Statur und Größe irgendeiner Person. Was sie übermitteln, ist die zweigeteilte Natur von Konzepten in der Welt. All diese tieferen Implikationen werden durch den Hinweis auf die äußerliche Erscheinung einer Person verdunkelt. Die Verwirrung wird noch weiter verschlimmert, wenn *nāmañca rūpañca* als der Name und die Gestalt einer Person ausgelegt wird. So ist die Bühne schon für eine oberflächliche Inter-

---

262 Sv II 393

pretation hergerichtet, sogar bevor die Strophe, beginnend mit *viññāṇaṃ anidassanaṃ*, vorgestellt wird.

Auf eine derart unstimmige Eingangsvoraussetzung baut der Kommentator seine Interpretation der fraglichen Strophe auf. Wir werden versuchen, uns auch jener Ausführung gegenüber gerecht zu verhalten. Es könnte eine ziemliche Menge von Zitaten erfordern, obwohl es schwierig ist, in dieser Hinsicht umfassend zu sein.

Der Kommentator beginnt seine Ausführung mit dem Wort *viññāṇaṃ* an sich. Er bringt eine seltsame Etymologie hervor: *Viññāṇan'ti tattha viññātabbanti viññāṇaṃ Nibbānassa nāmaṃ*, die bedeutet, dass das Wort *viññāṇa* oder Bewusstsein in diesem Zusammenhang ein Synonym für *Nibbāna* ist, in dem Sinn von „bekannt sein", *viññātabbaṃ*. Diese erzwungene Etymologie ist weit davon entfernt zu überzeugen, zumal ein solcher Gebrauch nirgendwo sonst bestätigt wird. Überdies begegnet uns eine lange Liste von Attributen für *Nibbāna*, dreiunddreißig an der Zahl, im *Asaṅkhatasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*, aber *viññāṇa* wird darunter nicht aufgelistet.[263] Tatsächlich wird nirgendwo in den Lehrreden *viññāṇa* als ein Synonym für *Nibbāna* benutzt.

Als Nächstes greift er das Wort *anidassana* auf und macht die folgende Bemerkung: *Tad etaṃ nidassanābhāvato anidassanaṃ*, *Nibbāna* wird *anidassana* genannt, weil keine Veranschaulichung dafür gegeben werden könnte. Die Idee ist, dass es nichts gibt, mit dem es sich vergleichen ließe. Dann kommt die Erklärung des Wortes *anantaṃ*. Dem Kommentator entsprechend wird *Nibbāna ananta*, unendlich, genannt, weil es weder ein aufgehendes Ende, *uppādanto*, noch ein abfallendes Ende, *vayanto*, noch die Andersartigkeit eines dauerhaft bestehenden Endes, *ṭhitassa aññathatta*, hat. Seltsam genug, dass der Kommentator in seinem Konzept von den drei Enden sogar den zuletzt erwähnten mittleren Status als ein „Ende" betrachtet. Dies ist das Wesentliche seines Kommentars zu den ersten drei Wörtern *viññāṇaṃ*, *anidassanaṃ*, *anantaṃ*.

---

263 S IV 370 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43

Die kommentarielle Interpretation des Begriffs *sabbato pabhaṃ* verwirrt sogar noch mehr. Das Wort *pabhā* wird als ein Synonym für *papa* erklärt, was „Furt" bedeutet. Das *bha* Element im Wort, erklärt er, ist ein Ergebnis des Konsonanten-Austausches mit dem ursprünglichen *pa* in *papa*. *Pakārassa pana bhakāro kato*. Die Idee ist, dass die ursprüngliche Form dieses besonderen Ausdruckes für *Nibbāna sabbato papaṃ* ist. Die ihm zugewiesene Bedeutung ist „mit Furten auf allen Seiten". Es wird vorgeschlagen, *Nibbāna* metaphorisch als Ozean zu verstehen, in den es einzutauchen gilt, in welchem sich Furten auf allen Seiten befinden, nämlich die achtunddreißig Meditationsobjekte. Diese Interpretation scheint ziemlich weit hergeholt zu sein. Es ist, als ob der Kommentator auf dieses Gleichnis einer Furt zurückgegriffen hat, weil ihm „das Wasser bereits bis zum Hals steht"! Das Wort *pabhā*, so wie es ist, bedeutet klarerweise Licht oder Glanz und seine Verbindung mit Weisheit ist im Kanon gut bestätigt.

Obwohl der Ehrwürdige Buddhaghosa in seinem Kommentar zum *Dīgha Nikāya* in der obigen Interpretation voranschreitet, scheint er in seinem Kommentar zum *Majjhima Nikāya* weitere Gedanken zu dem Problem gehabt zu haben. Im *Brahmanimantanikasutta* des *Majjhima Nikāya* kommen auch die ersten beiden Zeilen der Strophe, *viññāṇaṃ anidassanaṃ*, *anantaṃ sabbato pabhaṃ* vor.[264] Aber hier verfolgt der Kommentator eine andere Linie der Interpretation. Während er in seinem Kommentar zum *Kevaḍḍhasutta „anidassanaṃ"* als ein Beiwort von *Nibbāna* erklärt, dem Sinn nach als „nichts zu haben, was sich damit vergleichen ließe", gebraucht er es hier im Sinn von „für das Auge unsichtbar sein". *Cakkhuviññāṇassa āpāthaṃ anupagamanato anidassanaṃ nāma*,[265] „Es wird *anidassana* genannt, weil es nicht innerhalb des Bereichs von Seh-Bewusstsein liegt".

Bei der Erklärung des Begriffs *sabbato pabhaṃ* schlägt er einige alternative Interpretationen vor. In der ersten Interpretation nimmt er *pabhā* in der Bedeutung von Licht oder Leuchter. *Sabbato*

---

264 M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

265 Ps II 413

pabhan'ti sabbato pabhāsampannaṃ. Nibbānato hi aññο dhammo sappabhataro vā jotivantataro vā parisuddhataro vā paṇḍarataro vā natthi. „*Sabbato pabhaṃ* heißt strahlender als irgendetwas anderes. Weil es dort nichts Strahlenderes oder Leuchtenderes oder Reineres oder Weißeres gibt als *Nibbāna*". In dieser Interpretation wird *Nibbāna* sogar als etwas Weißfarbenes betrachtet!

Der Etymologie des Begriffs *sabbato pabhaṃ* ist eine Drehung gegeben worden, da das Wort *sabbato* in einem vergleichenden Sinn aufgefasst wird, „strahlender als irgendetwas". Wie wir aufgezeigt haben, bedeutet der Begriff eigentlich „strahlend nach allen Seiten". Dann wird eine zweite Interpretation gegeben, indem das Wort *pabhū* hereingebracht wird, „Herr" oder „Chef". *Sabbato vā pabhū*, das heißt, hervortretender als irgendetwas anderes. Zur Unterstützung davon sagt er: *Asukadisāya nāma Nibbānaṃ natthī'ti na vattabbaṃ*, „Es sollte nicht gesagt werden, dass *Nibbāna* nicht in dieser oder jener Richtung gefunden werden kann". Er sagt, dass es *pabhū* oder Herr genannt wird, weil es in allen Richtungen gefunden werden kann. Nur als dritte Interpretation zitiert er sein Gleichnis von der Furt, das er schon in seinem Kommentar zum *Kevaḍḍhasutta* gegebenen hat.

Was ist der Grund, so viele Alternativen bildlicher Interpretationen für eine derart bedeutende Strophe zu geben? Sicherlich hätte der Buddha nicht beabsichtigt, dass die Strophe so viele konfliktreiche Bedeutungen heraufbefördert, als er sie vortrug.

Ohne Zweifel haben die Kommentatoren große Anstrengung unternommen, um den *Dhamma* zu bewahren, aber aufgrund einiger unglücklicher historischer Umstände sind die meisten der tiefen Lehrreden, die sich mit der Thematik von *Nibbāna* befassen, überliefert worden, ohne auch nur einen Anhaltspunkt für die richtige Version unter verschiedenen Lesarten zu liefern. Dies hat die Kommentatoren in Verlegenheit gebracht, so sehr, dass sie uns einige vage und alternative Interpretationen zur Auswahl geben mussten. Es liegt bei uns zu entscheiden, ob wir diese vorhandene Situation akzeptieren sollten oder ob wir versuchen sollten, sie durch das Erforschen anderer möglicher Bedeutungen für eine Erklärung zu verbessern.

In unserem ersten Vortrag hatten wir Gelegenheit zu erwähnen, dass der Buddha selbst prophezeite, dass jene Lehrreden, die sich mit der Leerheit befassen, im Laufe der Zeit in ihren tieferen Bedeutungen verdunkelt und nicht mehr in Gebrauch sein würden.[266] Die gerade zitierten Interpretationen zeigen bereits, dass sich die Voraussage schon in großem Umfang bewahrheitet hat.

Die Aussage, die wir aus dem *Brahmanimantanikasutta* mit ihrem Hinweis auf *anidassana viññāṇa* zitierten, kommt in einem Zusammenhang vor, der seine eigene Besonderheit hat. Der entscheidende Absatz verdient deswegen etwas Aufmerksamkeit. Er lautet folgendermaßen:

> *Viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ, taṃ paṭhaviyā paṭhavittena ananubhūtaṃ, āpassa āpattena ananubhūtaṃ, tejassa tejattena ananubhūtaṃ, vāyassa vāyattena ananubhūtaṃ, bhūtānaṃ bhūtattena ananubhūtaṃ, devānaṃ devattena ananubhūtaṃ, pajāpatissa pajāpatittena ananubhūtaṃ, brahmānaṃ brahmattena ananubhūtaṃ, ābhassarānaṃ ābhassarattena ananubhūtaṃ, subhakiṇhānaṃ subhakiṇhattena ananubhūtaṃ, vehapphalānaṃ vehapphalatte ananubhūtaṃ, abhibhussa abhibhuttena ananubhūtaṃ, sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ.*[267]
>
> „Bewusstsein, das nicht irgendetwas manifestiert, unendlich und völlig strahlend ist, hat nicht teil an der Erdhaftigkeit von Erde, der Wasserhaftigkeit von Wasser, der Feuerhaftigkeit von Feuer, der Lufthaftigkeit von Luft, der Eigenart der Lebewesen, der Eigenart von Himmelswesen, der Eigenart von *Pajāpati*[268], der Eigenart von *Brahma*, der Eigenart der Strahlenden, der Eigenart der Leuchtenden, der Eigenart der Götter der Großen Früchte, der Eigenart des Überwinders und der Allhaftigkeit des Alls.

---

266 S II 267 Āṇisutta – S 20:7; siehe Vortrag 1

267 M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

268 AÜ Pajāpati = Brahma, der als Erzeuger der Wesen angesehen wird

Dieser seltsame Absatz, dreizehn Konzepte auflistend, scheint etwas Tiefes über die Natur des nicht-manifestierenden Bewusstseins zu übermitteln. Jenes Bewusstsein hat keinen Anteil an der Erdhaftigkeit von Erde, der Wasserhaftigkeit von Wasser, der Feuerhaftigkeit von Feuer und der Lufthaftigkeit von Luft. Das heißt, die Natur der vier Elemente ist diesem Bewusstsein nicht innewohnend, sie manifestieren sich selbst nicht darin. Ebenso die anderen Konzepte, wie die Eigenart der Himmelswesen, die Eigenart *Brahmas* etc., welche die Weltlinge ernsthaft für wirklich halten, haben hier keine Anwendbarkeit oder Gültigkeit.

Die besondere Bedeutung dieser Behauptung liegt im Zusammenhang, in dem der Buddha sie vorbrachte. Es geschah, um eine falsche Ansicht zu vertreiben, die sich der *Brahma* Baka gemacht hatte, indem er seinen *Brahma*-Status als beständig betrachtete, immer fortdauernd und ewig, weshalb der Buddha diese Erklärung vor jenem *Brahma* in der *Brahma*-Welt gemacht hat. Der ganze Punkt des Gesprächs dreht sich darum, die falsche Ansicht des *Brahma* herauszufordern, indem er darauf aufmerksam machte, dass das nicht-manifestierende Bewusstsein des Heiligen über die weltlichen Konzepte, wie Elemente und Göttlichkeit und die fragliche Realität, die ihnen zugeschriebenen wird, hinausgeht. Mit anderen Worten, sie manifestieren sich selbst nicht darin. Sie sind transzendiert.

* * * * * * * *

8. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[269]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Zuletzt beendeten wir unsere Darlegung mit der Besprechung, inwieweit das *Brahmanimantanikasutta* im *Majjhima Nikāya* uns zu verstehen hilft, was *anidassana viññāṇa* ist. Wir zitierten einen bestimmten Absatz aus jener Unterweisung als Ausgangspunkt für unsere Diskussion. Wir wollen uns jetzt daran erinnern:

Viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ, taṃ paṭhaviyā paṭhavittena ananubhūtaṃ, āpassa āpattena ananubhūtaṃ, tejassa tejattena ananubhūtaṃ, vāyassa vāyattena ananubhūtaṃ, bhūtānaṃ bhūtattena ananubhūtaṃ, devānaṃ devattena ananubhūtaṃ, pajāpatissa pajāpatittena ananubhūtaṃ, brahmānaṃ brahmattena ananubhūtaṃ, ābhassarānaṃ ābhassarattena ananubhūtaṃ, subhakiṇhānaṃ subhakiṇhattena ananubhūtaṃ, vehapphalānaṃ vehapphalattena ananubhūtaṃ, abhibhussa abhibhuttena ananubhūtaṃ, sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ.[270]

„Bewusstsein, das nicht irgendetwas manifestiert, unendlich und völlig strahlend, hat nicht teil an der Erdhaftigkeit von Erde, an der Wasserhaftigkeit von Wasser, an der Feuer-

---

269 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
270 M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

> haftigkeit von Feuer, an der Lufthaftigkeit von Luft, an der Lebewesen-artigkeit von Lebewesen, an der Himmelswesen-artigkeit von Himmelswesen, an der *Pajāpati*-artigkeit von *Pajāpati*, an der *Brahma*-artigkeit von *Brahma*, am Leuchten von Leuchtenden Gottheiten, am Strahlen von Strahlenden Gottheiten, an den Früchten von den Göttern der Großen Früchte, an der Überwinder-artigkeit vom Überwinder und an der All-haftigkeit von Allem."

Das Wesentliche dieses Absatzes ist, dass das nicht manifestierende Bewusstsein, das unendlich und völlig strahlend ist, frei von den Eigenschaften ist, die sich mit irgendeinem der Konzepte in der Liste verknüpfen ließen, als da sind Erdhaftigkeit von Erde und Wasserhaftigkeit von Wasser. Das heißt, es ist nicht unter ihrem Einfluss, es hat nicht teil an ihnen, *ananubhūtaṃ*. Ganz gleich welche Natur die Welt diesen Konzepten zuschreibt, ganz gleich auf welche Realität es angewendet wird, das wird von diesem nicht-manifestierenden Bewusstsein nicht registriert. Deshalb sagt man, dass dieses Bewusstsein von ihnen unbeeinflusst ist.

Üblicherweise schreiben die Weltlinge den Konzepten im alltäglichem Gebrauch einen gewissen Grad von Realität zu. Diese können als Geist-Objekte betrachtet werden, Dinge, auf die der Geist achtet. Das Wort *dhamma* meint auch „ein Ding", so glauben die Weltlinge, dass es in jedem dieser Konzepte irgendein „Ding" gibt. Oder mit anderen Worten, glauben sie, dass es irgendetwas als eine innewohnende Natur oder Essenz in diesen Objekten des Geistes gibt.

Aber das zur Diskussion stehende Zitat scheint zu beinhalten, dass diese sogenannte Natur im Geist eines Heiligen nicht registriert wird. Für die Weltlinge ist es äußerst notwendig, dass es in diesen Objekten des Geistes eine wirkliche Natur gibt. Warum? Weil sie, um an sie als Gegenstände glauben zu können, irgendetwas an Essenz haben müssen, zumindest müssen sie mit einer Essenz versehen werden. Deshalb stecken die Weltlinge eine gewisse Art von Essenz in sie hinein und das ist die Erdhaftigkeit von Erde, die Wasserhaftigkeit von Wasser (etc.). Genauso gibt es eine Lebewesen-Art in Lebewesen, eine Götter-Art in Göttern, eine *Pajāpati*-Art in *Pajāpati*,

eine *Brahma*-Art in *Brahma*, so weitgehend, dass sogar in dem Konzept des Alls, eine All-haftigkeit da ist – und dies ist der Standpunkt der Weltlinge.

Welches Konzept auch immer aufsteigt, ihm wird eine Realität zugeschrieben; die Weltlinge schaffen für sich selbst eine Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit, Wahrnehmung des Schönen und Vorstellungen von einem Selbst. Mit anderen Worten, sie objektivieren diese Konzepte in Bezug auf Verlangen, Einbildung und Ansichten. Diese Objektivierung trägt die Form einer Art inhärenten, ihnen zugeschriebenen Natur, wie Erdhaftigkeit, Götterhaftigkeit (etc.).

Aber hinsichtlich des nicht-manifestierenden Bewusstseins gilt, dass es frei von den so-genannten Naturen oder Eigenheiten ist, von denen die Weltlinge irregeführt sind. Im Bewusstsein der Heiligen ist jene Betörung in Bezug auf die Masse von Konzepten nicht vorhanden, denen die Weltlinge einen real existierenden Kern zuschreiben, um dieses Drama der Existenz aufrechtzuerhalten. Diese Tatsache bestätigt deutlich eine andere Aussage im *Brahmanimantanikasutta*. Der Buddha gibt die folgende Erklärung, um die Einbildung des Brahmas Baka zu brechen, der davon überzeugt war, dass der Zustand als ein Brahma ewig sei.

> *Paṭhaviṃ kho ahaṃ, brahme, paṭhavito abhiññāya yāvatā paṭhaviyā paṭhavittena ananubhūtaṃ tadabhiññāya paṭhaviṃ nāhosim, paṭhaviyā nāhosiṃ, paṭhavito nāhosiṃ, paṭhaviṃ me'ti nāhosiṃ, paṭhaviṃ nābhivadiṃ.*[271]
>
> „Durch höheres Wissen Erde als Erde verstanden habend, o Brahma", (das heißt, mittels einer besonderen Art von Wissen und nicht mittels der normalen Sinnes-Wahrnehmung) „und durch höheres Wissen verstanden habend, was auch immer es ist, das an der Erdhaftigkeit von Erde nicht teil hat" (der Bezug geht hier zu jenem nicht-manifestierenden Bewusstsein, das in der folgenden Passage beschrieben wird).

---

271 M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

„Ich beanspruchte nicht, Erde zu sein", *paṭhaviṃ nāhosiṃ*,
„Ich beanspruchte nicht, auf Erde zu sein", *paṭhaviyā nāhosim*,
„Ich beanspruchte nicht, Teil von Erde zu sein",
paṭhavito nāhosiṃ,
„Ich beanspruchte nicht, dass mir Erde gehört",
paṭhaviṃ me'ti nāhosiṃ,
„Ich bestätigte Erde nicht", *paṭhaviṃ nābhivadiṃ*.

Die hier gegebenen deklinierten Formen deuten auch auf die Tatsache hin, dass, sobald die Weltlinge jenen Konzepten einmal eine ihnen innewohnende Natur zuschreiben, in Begriffen von „-heit" oder „-keit" wie in Erdhaftigkeit, und sie ihrem Verlangen, ihren Einbildungen und Ansichten zugänglich machen, solche abgeleiteten Formen in Gebrauch kommen, wie wir sie hier als Fallbeispiele angeführt haben. So kann jemand im Hinblick auf diese Erde darüber Vorstellungen haben wie „meine Erde" oder wie „ich bin auf der Erde" oder „ich, der ich auf der Erde bin" oder „Teil von Erde bin". Indem man hartnäckig an solchen Deklinationsformen seiner eigenen Schöpfung festhält, bestätigt man immer nur sein Ego.

Nun wissen wir beispielsweise alle, dass das, was wir „eine Blume" nennen, etwas ist, das vergehen kann. Aber wenn man es auffasst als „die Blume, die ich sah" und sie dabei mit einem Ich-Konzept vereinnahmt, wird sie mit der Eigenschaft von Dauerhaftigkeit bekleidet, denn sie wird „wieder abrufbar". Eine Wahrnehmung von Beständigkeit, die einen befähigt, wieder daran zu denken, geht daraus hervor. Dies ist der Sinn hinter der obigen Bezugnahme.

Es liegt in der Natur des befreiten Geistes, diese Konzepte nicht ernst zu nehmen. Er legt keinen hartnäckigen Griff um diese abgeleiteten Formen. Er ist überzeugt von der Tatsache, dass es lediglich Konventionen im Alltagsgebrauch sind. Genau aus dieser Überzeugung heraus hat er damit nichts zu tun. „Ich beanspruchte nicht, Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, auf Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, Teil von Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, dass mir Erde gehört, ich bestätigte Erde nicht", *paṭhaviṃ nābhivadiṃ*.

Hier deutet das Wort *abhivadiṃ* auf die verblendete Vorstellung hin. Die drei Begriffe *abhinandati*, *abhivadati* und *ajjhosāya tiṭṭhati* werden häufig zusammen in den Abhandlungen erwähnt.[272] *Abhinandati* bedeutet insbesondere Vergnügen, welches auf Verlangen hindeutet. *Abhivadati* bedeutet eine auf Einbildung beruhende Behauptung – eine Behauptung, die „ein Aufnehmen" von einer Sache beinhaltet. *Ajjhosāya tiṭṭhati* steht für eine dogmatische Beteiligung in Bezug auf Ansichten. Deshalb korrespondieren *abhinandati*, *abhivadati* und *ajjhosāya tiṭṭhati* jeweils mit den drei Begriffen *taṇhā*, Verlangen, *māna*, Einbildung und *diṭṭhi*, Ansichten.

Nun, unter diesen finden wir hier *abhivadati – paṭhaviṃ nābhivadiṃ*, „Ich bestätigte Erde nicht " – ich hatte keinerlei Bestätigung von Erde infolge von Einbildung aufgestellt. Auch daraus können wir folgern, dass der gewöhnliche Mensch seine Wahrnehmung der Erde ernst nimmt; und indem er sie auffasst als „Erde ist mein", „Ich bin auf der Erde" (etc.), versieht er das Konzept mit einer Natur der Dauerhaftigkeit. Aber dies ist eine Art Schnittstelle, wie der Weltling die Fortsetzung des Existenzdramas aufrechterhält. Jedoch ist jedes dieser Elemente leer.

In diesem besonderen Zusammenhang werden die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft ganz am Anfang genannt. Der Buddha, der die Leerheit und Unbeständigkeit dieser Elemente verstanden hat, hängt nicht an ihnen. Der gewöhnliche Weltling auf der anderen Seite hängt an der Wahrnehmung von Erde wie an einem zum Eiswürfel gefrorenen Stückchen wegen seiner Härte. Aber wie wir wissen, wenn wir es bis zu einem bestimmten Grad erhitzen, offenbart sich von selbst die Wasserqualität. Weiteres Erhitzen würde die Feuernatur hervorbringen. Fortgesetztes Erhitzen würde es in Dunst verwandeln und die Luftqualität offenbaren.

Damit haben diese vier großen Hauptelemente, an denen die Welt hängt, ebenfalls die Natur der Unbeständigkeit in sich. Der Befreite, der durch seine höhere Erkenntnis die Unbeständigkeit klar versteht, wird durch ihre geisterhaften Zusammenstellungen nicht

---

272 Beispiel in M I 266 MahāTaṇhāsaṅkhayasutta – M 38

durcheinandergebracht. Sein Bewusstsein ist ihnen nicht untergeordnet. Dies ist die Bedeutung des obigen Absatzes.

Das Gleiche bewahrheitet sich auch im Hinblick auf die anderen Konzepte. Die den s*aṃsāra* durchwandernden Wesen haben ihre konventionellen Umgangsweisen. Man mag sich selbst als eine Gottheit unter Göttern ansehen. Baka, der *Brahma,* hatte nun die Einbildung „Ich bin ein *Brahma*". Aber selbst sein *Brahma*-Status wird schließlich dahinschmelzen wie das Stück Eis, zumindest nach einigen Weltzeitaltern. So ist selbst die *„Brahma*-schaft" der „Auflösung" unterworfen, ebenso wie ein Eiswürfel.

Auf diese Weise belegt das befreite Bewusstsein eines Heiligen eine Wahrnehmung nicht mit Dauerhaftigkeit in Bezug auf die Konzepte, die sich in dem Existenzdrama des Weltlings als wirklich verschleiern. Deshalb wird es „nicht-manifestierendes" Bewusstsein genannt. Das nicht-manifestierende Bewusstsein ist frei von solchen Konzepten.

Bei der weiteren Erklärung der Natur dieses befreiten Geistes können wir eine Andeutung in Richtung zur Analogie des Films und des Schauspiels machen, mit der wir uns durchgehend beschäftigt haben. Nun, um zum Beispiel eine tragische Filmszene für die Leinwand zu produzieren, benutzen die Filmproduzenten subtile Vorrichtungen und Kameratricks. Manchmal wird eine furchteinflößende Szene von einer Feuersbrunst oder brutaler Brandstiftung, die in die Herzen der Zuschauer Angst und Schrecken bringt, mithilfe von Häusern aus Pappe produziert. Papphäuser werden in Brand gesetzt, aber die Zuschauer werden hinters Licht geführt und denken, dass ein riesiges Herrenhaus in Flammen steht. Ebenso werden schreckliche Verkehrsunfälle auf der Leinwand mithilfe von ein paar Spielzeugen dargestellt.

Auch in diesem Existenzdrama gibt es vergleichbare tragische Szenen. Nun, ungeachtet ihrer tragischen Qualität, wenn ein Beteiligter unter den Zuschauern in jenem Moment wahrhaftig versteht, dass es sich um Papphäuser handelt und dass Spielzeug vom Berggipfel herabstürzt, dann sieht er etwas Komisches in der scheinbaren Tragik.

Ebenso gibt es in diesem Existenzdrama sowohl einen tragischen als auch einen komischen Aspekt.

Beide dieser Worte, tragisch und komisch, können in der Tat im Zusammenhang mit dem höchst kennzeichnenden Begriff *saṃvega* aufgenommen werden, der „angstvoll" bedeutet und eine Dringlichkeit beschreibt. Bei dem Versuch *saṃvega* im Hinblick auf *saṅkhāras* oder die Vorbereitungen hervorzurufen, können wir beide dieser Standpunkte einnehmen. Der gewöhnliche Weltling sieht nur die tragische Seite des Existenzdramas und das aufgrund seiner Unwissenheit. Aber der Heilige, der Befreite, sieht in dem Existenzdrama auch eine komische Seite.

Zur Veranschaulichung können wir an solche Gelegenheiten erinnern, bei denen vom Buddha selbst und solchen seiner Nachfolger mit übersinnlichen Fähigkeiten, wie dem Ehrwürdigen *MahāMoggalāna,* gesagt wird, dass sie ein feines Lächeln gezeigt haben, *situppāda*, wenn sie sahen, wie die Wesen im *saṃsāra* wiedergeboren werden, in hohen und niedrigen Bereichen, ihren Taten entsprechend, wie in einem Puppenspiel.[273] Natürlich hat dieses spontane Lächeln nichts mit Sarkasmus oder Unfreundlichkeit diesbezüglich zu tun. Aber gleichwohl gibt es uns einen bestimmten Hinweis. Dieses spontane Lächeln scheint das Ergebnis eines Einblicks in den komischen Aspekt des existenziellen Dramas zu sein. Das feine Lächeln stieg aus der Überzeugung über die völlige Nutzlosigkeit und Gehaltlosigkeit des Existenzdramas auf, indem gesehen wird, wie Wesen, die im Genuss hoher Positionen weilten, in ihrer nächsten Geburt von dort auf die Ebene von hungrigen Geistern, *petas*, herabfielen oder sogar in noch niedrigere Bereiche. Es ist so etwas wie die Antwort desjenigen, der die Unbeständigkeit und illusorische Natur der Dinge auf der Filmleinwand richtig verstanden hat.

Wenn wir dieses Drama der Existenz bedenken, erscheinen die durch den *saṃsāra* wandelnden Wesen wie Marionetten, nach

---

273 M II 45 – M 81 Ghaṭīkāro; M II 74 – M 83 Makhādevo
S I 24; S II 254-258
A III 214 Gavesīsuttaṃ – A V:180

oben gezogen von den fünf höheren Fesseln, *uddhambhāgiya saṃyojana*, und abwärts gezogen von den fünf niedrigeren Fesseln, *orambhāgiya saṃyojana*. Ihr Wiedererscheinen gleicht mehr oder weniger dem von Marionetten, hinauf- und hinabgezogen an Schnüren, die lediglich die Ergebnisse ihrer eigenen Taten sind.

Das Notwendige für das Drama von Existenz wird von den vier großen Hauptelementen geliefert – den vier Grundelementen von Erde, Wasser, Feuer und Luft. Im Fall eines Filmes oder eines Schauspiels kann der gleiche Gegenstand manchmal in einer Vielzahl von Weisen eingesetzt werden, um verschiedene Szenen und Akte zu erzeugen. Was in einer Szene als Hocker zum Sitzen dient, könnte in einer anderen Szene die Fußbank sein und sogar der Tisch in wieder einer anderen. In ähnlicher Weise gibt es etwas, das Doppeleinsatz im Film genannt wird. Der gleiche Schauspieler kann zwei Charaktere vertreten und in unterschiedlicher Aufmachung in zwei Szenen erscheinen.

Eine ähnliche Sachlage finden wir in diesem Drama der Existenz vor. In der Tat hat der Buddha deklariert, dass es kein einziges Wesen im *saṃsāra*, gibt, das nicht irgendwann einmal einer unserer Verwandten gewesen ist.[274] Wir pflegen die Gewohnheit, derartige Beziehungen in eine weit entfernte Vergangenheit zu legen, um damit Risse in unserem Weltbild zu vermeiden, die durch das Durcheinanderbringen von sozialen Konventionen entstehen würden. Aber wenn man darüber in Übereinstimmung mit der Lehre nachdenkt und auch mit der Kraft bestimmter gut nachgewiesener Fakten, kann sich manchmal herausstellen, dass das männliche oder weibliche Baby, das von der Mutter liebkost wird, ihr eigener toter Vater oder ihre eigene tote Mutter sein kann.

Solch eine seltsam absurde Lage kann in den Szenen dieses Existenzdramas gefunden werden. Normalerweise bleiben solche Vorkommnisse von der Welt unbeachtet. Obwohl es absurd ist, kann es sich die Welt nicht leisten, sich darüber lustig zu machen. Vielmehr sollte es als ein hinreichender Grund für die Erweckung eines besorgten Sinnes von Dringlichkeit betrachtet werden: „Wie bedauerlich, dass wir

---

274 S II 189-190 Anamataggasaṃyutta – S 15:14-19

Opfer einer solchen Sachlage sind! Wie bedauerlich, dass wir es wegen der Macht der Einflüsse und verborgenen Neigungen nicht begreifen und dadurch jede Menge Befleckungen anhäufen!“

Solch eine Bewusstheit über die Leerheit von all diesen Dingen kann Angst aufsteigen lassen. Man kann ein gewisses Maß an Verständnis von den Spuren der Zeichenlosigkeit, des Nicht-Zufriedenstellendem und der Leerheit erlangen, indem man über diese Tatsachen nachsinnt. Man kann auch über die vier Elemente nachdenken, wie sie am Anfang eines Weltzeitalters sind und wie sie am Ende eines Weltzeitalters zerstört werden, in der Feuersbrunst am Ende eines Weltzeitalters. Ähnlich verhält es sich, wenn jemand über den Zustand von Personen oder Wesen im Allgemeinen nachzudenken beginnt, gemäß dieser Tatsache der Beziehungsverhältnisse ist da viel Raum für Angst und ein Empfinden von Dringlichkeit.

Aus all diesen Gründen erklärt der Buddha manchmal, wie in der Lehrrede vom Auftauchen der sieben Sonnen, *Sattasuriyasutta*, dass dies „genug ist, um von allen Vorbereitungen ernüchtert zu werden, genug, um sich von ihnen abzuwenden, genug, um sich von ihnen zu befreien“, *alameva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ alaṃ virajjituṃ alaṃ vimuccituṃ*.[275]

Wir haben durchgehend eine besondere Nuance des Begriffs *saṅkhāra* herausgearbeitet, und zwar als Dinge, die mit solchen Gegenständen vergleichbar sind, die vorübergehend improvisierend in einer dramatischen Vorstellung eingesetzt werden, nur für den Zweck, verschiedene Handlungen auf der Bühne zu produzieren. Es ist das Gleiche mit Menschen, die wie Schauspieler ihre Rollen spielen.

Wesen, die ihrem Karma entsprechend wiedergeboren werden, halten an dem Glauben „Ich bin Gott“, „Ich bin ein *Brahma*“ fest. Wenn ihr Karma aufgebraucht ist, werden sie vernichtet und werden irgendwo wiedergeboren. Das Gleiche gilt für jene Gegenstände, die im Schauspiel genutzt werden, solchen wie dem Hocker und der Fußbank. Das Tückische an der Tatsache ist jedoch, dass der einzelne

---

275 A IV 100 Sattasuriyasutta – A VII:62

Zuschauer, während er jede dieser Szenen genau verfolgt, alle Objekte, welche auch immer er auf der Bühne sieht, einfach aufgreift und sein eigenes individuelles Drama erzeugt.

Wir haben schon gleich am Anfang erwähnt, dass die Endstufe in der Herstellung eines Schauspiels eine Angelegenheit des Publikums und nicht der Theatermacher ist. Jedes Mitglied des Publikums schafft sein Drama in seinem eigenen Geist, indem alle Vorbereitungen zusammengesetzt werden. Was in einer Szene des Schauspiels als Hocker dient, kann als Fußbank in der nächsten genutzt werden. In erster Instanz gräbt es sich in den Köpfen der Zuschauer als ein Hocker ein und in der nächsten als Fußbank. Das Gleiche findet sich im Fall der Wesen und ihrer Beziehungen.

Es muss mit diesem Sachverhalt, den Angst und Schrecken hervorrufenden Vorgängen im Existenzdrama, zu tun gehabt haben, weswegen der Buddha in einer großen Anzahl von Unterweisungen die Vergänglichkeit thematisiert hat, einschließlich der Beschreibung über die Zerstörung des Weltzeitalters und erklärt: „Dies ist genug, ihr Mönche, um von allen Vorbereitungen ernüchtert zu werden, um sich von ihnen abzuwenden, um sich von ihnen zu befreien."

Diese Vorbereitungen sind vergleichbar mit einer Filmspule, die das Grunderfordernis für den Film von Name-und-Form ist, der auf der Bewusstseinsleinwand der Wesen in der Welt gezeigt wird. Da die Welt als eine Art Bühne gesehen wird, sind Bäume, Wesen und Objekte in unserer Umgebung wie Objekte auf der Bühne. Aber der tückische Faktor daran ist, dass sich der gewöhnliche Mensch in der Welt nicht über ihre „vorbereitete" Natur als Rahmensystem bewusst ist.

Wenn man einen Film sieht, wird man gegenüber der Tatsache unachtsam, dass es sich nur um etwas auf der Leinwand Gezeigtes handelt. In dem Moment erscheint es, als sei es wirklich und lebensecht. Es geht um diese scheinbare Realität, wenn der Buddha die folgenden Zeilen im *Itivuttaka* äußert: *Jātaṃ bhūtaṃ samuppannaṃ, kataṃ saṅkhatamaddhuvaṃ*[276]; „geboren, geworden, entstanden, fabriziert,

[276] It 37 Ajātasutta – It 2:43

bereitet, instabil". Was auch immer in der Welt als wirklich erscheint, ist tatsächlich gemacht und zubereitet von den Vorbereitungen, *saṅkhāras*. Es ist ihre gehaltlose Natur, ihre unbeständige, nicht zufriedenstellende und wesenlose Natur, auf die hier mit diesen Zeilen hingewiesen wird.

Der Begriff *saṅkhāra* weist auf eine gewisse Künstlichkeit dieser Welt hin. Alles, was dazu verhilft, sie „zusammen-zu-stellen", ist ein *saṅkhāra*. Das nicht-manifestierende Bewusstsein, das sich der Vergänglichkeit bewusst ist, ist deshalb von solchen Vorbereitungen frei. Es ist von solchen Konzepten frei, an denen die Weltlinge hängen. Es bleibt von den geisterhaften Verwandlungskünsten unerschüttert. Wir kommen hier zu vier wundervollen Strophen im *Adhimutta Theragāthā,* die – obwohl sie extrem einfach sind – uns doch einen tiefen Einblick in diese Freiheit des Geistes von einem Heiligen geben.

Die Erzählung über den Ehrwürdigen Adhimutta ist wundervoll.[277] Während er durch einen Wald ging, wurde der Ehrwürdige Adhimutta von einer Räuberbande gefangen genommen, die gerade dabei war, den Göttern ein Menschenopfer darzubringen. So bekamen sie diesen Heiligen als ihr Opfer zu fassen. Aber Letzterer zeigte keinerlei Bestürzung. Es gab keine Anzeichen der Angst oder des Schreckens in seinem Gesicht. Der Räuberhauptmann fragte ihn, warum er so ungerührt sei. Da äußerte sich der Ehrwürdige Adhimutta mit ein paar Strophen als Antwort. Aus ihnen können wir die folgenden vier, bedeutenden Strophen zitieren:

Natthi cetasikaṃ dukkhaṃ,
anapekkhassa gāmani,
atikkantā bhayā sabbe,
khīṇasaṃyojanassa ve.[278]

Es gibt dort keinerlei geistigen Schmerz,
Für einen, der ohne Erwartungen ist, o Hauptmann!

277 Th-a III 12
278 Th 707 Adhimutta Theragāthā

Alle Ängste sind überschritten worden,
und alle Fesseln sind in ihm erloschen."

Na me hoti 'ahosin'ti,
'bhavissan'ti na hoti me,
saṅkhārā vibhavissanti,
tattha kā paridevanā?[279]

„‚Ich war' steigt nicht in mir auf,
Auch ‚Ich werde sein' steigt nicht in mir auf,
Bloße Vorbereitungen werden zerstört,
Was gibt es da zu beklagen?"

Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ,
suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ,
passantassa yathābhūtaṃ,
na bhayaṃ hoti gāmani.[280]

„Wer erkennt, wie es wirklich ist,
Das Entstehen reiner Phänomene
Und die Abfolge reiner Vorbereitungen,
Für den gibt es keine Angst, o Hauptmann."

Tiṇakaṭṭhasamaṃ lokaṃ,
yadā paññāya passati,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,
'natthi me'ti na socati.[281]

„Wer diese Welt mit Weisheit sieht,
Die mit Gras und Zweigen vergleichbar ist,
Nichts findend, was es wert wäre, um es als ‚mein'
festzuhalten,
Der grämt sich nicht: ‚O weh! Ich habe nichts!'"

Zumindest ein Teil des Wesentlichen in diesen vier Strophen kam schon in der einen oder anderen Form in den bisher gegebenen

279 Th 715 ibid
280 Th 716 ibid
281 Th 717 ibid

Vorträgen zur Sprache. Nun, in der ersten, an den Räuberhauptmann gerichteten Strophe wird in den ersten beiden Zeilen gesagt, dass es keinen geistigen Schmerz für denjenigen gibt, der keine Erwartungen, Verlangen oder Begierden hat. Die nächsten beiden Zeilen sagen aus, dass die Ängste für den überschritten sind, der die Fesseln vernichtet hat.

Zuerst wollen wir die Bedeutung dieser Strophe erfassen. Es wird hier gesagt, dass es keinen geistigen Schmerz gibt, *natthi cetasikaṃ dukkhaṃ*. In einer früheren Darlegung, die das *Cetanāsutta* zur Grundlage hatte, erwähnten wir, dass es für denjenigen, der den Körper, die Sprache und den Geist nicht als wirklich nimmt, keine innere Freude oder Schmerz gibt, *ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ*.[282] Das relevante Zitat lautet:

> *Avijjāya tveva asesavirāganirodhā so kāyo na hoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ ... sā vācā na hoti ... so mano na hoti ... khettaṃ taṃ na hoti, vatthum taṃ na hoti, āyatanaṃ taṃ na hoti, adhikaraṇaṃ taṃ na hoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ*.[283]

Mit dem vollständigen Schwinden und dem Aufhören von Unwissenheit hat der Heilige keine Auffassung von einem Körper. Das heißt, er hat keine solche Wahrnehmung von einem Körper, wie sie der Weltling hat, der ihn als so seiend an sich auffasst, wegen seiner Wahrnehmung des Kompakten, *ghanasaññā*. Ebenso ist jene Sprache nicht da, *sā vācā na hoti*. Die zugrunde liegende Ursache für sprachliche Vorbereitungen ist die Realität, die den Worten und dem Sprachgebrauch zugeschrieben wird. Wenn uns zum Beispiel jemand tadelt, missfällt uns das infolge der Realität, die wir den Worten geben. In gleicher Weise ist jener Geist nicht da, *so mano na hoti*. Es ist nur das Zusammentreffen von Vorbereitungen, die entstehen und vergehen, was als „mein Geist" aufgefasst wird.

---

282 Siehe Vortrag 6

283 A II 158 Cetanāsutta – A IV:171

Durch welchen Bereich, welche Lage, Grundlage oder Ursache auch immer inneres Wohl oder Weh aufsteigen kann, es ist nicht mehr vorhanden. Wenn ihn Räuber tatsächlich getötet hätten, hätte er keinerlei geistigen Schmerz gehabt, weil er losgelassen hat, bevor der Tod (*Māra*) kommt, um zuzugreifen. Das ist der Gedanke, der in dieser ersten Strophe ausgedrückt wird.

Auch in der zweiten Strophe wird die Idee von der Leerheit sehr gut ausgedrückt. Der Gedanke „Ich war" steigt in mir nicht auf. Der Gedanke „Ich bin" ist nicht in mir. Noch unterhalte ich den Gedanken „Ich werde sein". Das heißt, es steigt in mir nicht auf, dass ich eine Vergangenheit hatte oder dass ich eine Zukunft haben werde. Lediglich bemerke ich, dass Vorbereitungen zerstört werden. Das war es, was in der Vergangenheit geschah und in der Zukunft geschehen wird. Was gibt es da zu beklagen?

Ein sehr wichtiger Gedankengang geht aus diesen Strophen hervor. Nun, diese Reihe von Vorträgen hat *Nibbāna* zum Gegenstand. Unser Anstoß diese Vorträge zu halten, lag in den bestehenden vielfältigen, sich widersprechenden Ansichten über *Nibbāna*. Selbst über unser Ziel herrscht keine klare Vorstellung, nicht nur unter Nicht-Buddhisten, sondern sogar unter den Buddhisten selbst. Aus diesen Strophen können wir einige wichtige Tatsachen zusammentragen. Hier wird auf die Existenz Bezug genommen. Dieser Heilige muss etliche Geburten im Gespensterreich, als *Brahma*, Gottheit und in der Menschenwelt gehabt haben. Aber er sagt hier nichts falsches. Was ist wirklich gemeint mit dem Ausdruck: „‚Ich war' taucht bei mir nicht auf"?

Die gewöhnlichen Menschen oder selbst jene mit höheren übersinnlichen Kräften denken, wenn sie sich an ihre vorangegangen Leben erinnern: „In dieser oder jener Geburt war ich der und der". Manchmal erhält man eine Einbildung aufrecht mit dem Gedanken „Ich war eine Gottheit", „Ich war ein *Brahma*". Wenn er sieht, dass er ein Tier oder Gespenst war, ist er irgendwie enttäuscht. Dieses ist nicht der Fall beim Heiligen. Er sieht, dass das, was in der Vergangenheit war, eine bloße Anhäufung von Vorbereitungen war und dass das, was auch immer in der Zukunft sein wird, ebenfalls nur ein Haufen von Vorbereitungen sein wird. Es ist wie im Fall des Kinogängers, der

versteht, dass, was auch immer im Film erscheint, ein künstliches Erzeugnis ist. Es ist ein Zustand des Geistes, der durch Weisheit entstanden ist. „Was gibt es da zu beklagen" ist also die Haltung, die als Ergebnis daraus hervorgegangen ist.

Bei einer früheren Gelegenheit haben wir diese Vorbereitungen mit einem Haufen von Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen in der Existenz verglichen.[284] Nun, zur Veranschaulichung dieses Prozesses von Auf- und Ab-Wicklungen können wir ein Tau als Beispiel nehmen. Es gibt darin Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen. Sogar unter Zuhilfenahme eines einfachen Beispiels können wir uns eine Vorstellung von der Natur dieser Existenz bilden.

Nibbāna ist als das Aufhören von Existenz definiert worden.[285] Der Buddha sagt, dass, wenn er über das Aufhören der Existenz spricht, einige Leute, speziell die Brahmanen, die an einer Seelentheorie hängen, ihm den Vorwurf des Nihilismus entgegenbringen.[286] Nicht nur jene Brahmanen und Häretiker, die an eine Seelentheorie glauben, sondern sogar einige buddhistische Gelehrte erschrecken über den Begriff *bhavanirodha,* denn sie fürchten, dass er zu einer nihilistischen Interpretation von *Nibbāna* führe. Deshalb versuchen sie *Nibbāna* auf verschiedene Art und Weise zu mystifizieren. Welches Geheimnis steckt hinter dieser Haltung? Es ist einfach der Mangel an einem klaren Verständnis der einzigartigen Philosophie, die der Buddha bekannt gemacht hat.

Vor dem Erscheinen des Buddha fasste die Welt die Existenz anhand von Begriffen einer immerwährenden Wesenhaftigkeit als „seiend" (*sat*) auf. Dementsprechend wurde die Idee, jene Wesenhaftigkeit zu zerstören, als Vernichtungslehre betrachtet. Es ging um die seelischen Zustände, die als „ich" und „mein" aufgefasst wurden. Aber dem Gesetz des abhängigen Entstehens entsprechend, das der Buddha erklärte, ist Existenz etwas, das vom Ergreifen abhängt,

---

284 Siehe Vortrag 6

285 Beispiel in S II 117 Kosambisutta – S 12:68

286 M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

upādānapaccayā bhavo. Wegen dieses Ergreifens kommt es zu einer Existenz. Dies ist der Dreh- und Angelpunkt in dieser Lehre.

Im Falle der Fußbank, auf die schon zuvor Bezug genommen wurde, wurde sie zu einer Fußbank, als sie als eine solche benutzt wurde. Wenn sie in dem nächsten Akt gebraucht wird, um darauf zu sitzen, wird sie zum Hocker. Wenn sie als Tisch dienen soll, wird sie zum Tisch. So ist es auch in einem Schauspiel: Das gleiche Stück Holz, das in einem Akt als Spazierstock dient, könnte im nächsten als ein Stock zum Schlagen ergriffen werden.

In der gleichen Weise gibt es keine essenzielle Ding-Haftigkeit in den von der Welt für so wirklich gehaltenen Dingen. Sie erscheinen als Dinge aufgrund von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Sie sind durch den Geist konditioniert, aber diese psychologischen Ursachen werden von der Welt ignoriert, sobald sie von Konzepten und Bezeichnungen überlagert werden. Dann werden sie als wirkliche Gegenstände betrachtet und der Grammatik und der Syntax zugänglich gemacht, um solche Vorstellungen und Einbildungen wie zum Beispiel „im Stuhl", „auf dem Stuhl", „der Stuhl gehört mir" und so weiter zu unterhalten.

Solch eine Neigung gibt es nicht im befreiten Geist des Heiligen. Er hat die Tatsache verstanden, dass Existenz infolge des Ergreifens da ist, *upādānapaccayā bhavo*. Im Allgemeinen wird bei der Erklärung des Gesetzes des abhängigen Entstehens die Aussage „Abhängig von Ergreifen ist Werden" so verstanden, als impliziere sie, dass jemand ein nächstes Leben infolge seines Ergreifens in diesem Leben hat. Aber bei diesem Werden handelt es sich um etwas, das sich von Moment zu Moment fortsetzt. Was ich zum Beispiel jetzt in der Hand halte, ist zum Fächer geworden, weil ich es als Fächer benutze. Sogar wenn es aus anderem Material gemacht wurde, wird es immer noch Fächer genannt werden. Aber wenn es für einen anderen Zweck benutzt werden würde, könnte es zu etwas anderem werden. Auf diese Weise können wir verstehen, wie Existenz vom Ergreifen abhängt.

Wir haben unser Gespräch mit der Aussage begonnen, dass Existenz ein Haufen von Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen ist. Lasst uns jetzt an ein einfaches Beispiel denken. Nehmen wir an, dass ein Seil oder eine Schnur hergestellt wird, indem einige Stränge am jeweiligen Ende von zwei Personen aufgedreht werden. Damit die Stränge die notwendige Spannung bekommen, müssen die beiden Personen fortgesetzt in entgegengesetzte Richtungen drehen. Aber zur besseren Veranschaulichung wollen wir uns eine Situation vorstellen, in welcher eine dritte Person die Stränge in der Mitte festhält, exakt bevor die anderen beiden mit ihren Drehungen beginnen. Seltsamerweise beginnen die beiden versehentlich in die gleiche Richtung zu drehen. Beide bemerken die Tatsache nicht, dass ihr Auf-Wickeln gleichzeitig ein Ab-Wickeln ist. Auch derjenige in der Mitte ist sich nicht bewusst, dass es sein fester Griff in der Mitte ist, der die Ursache für Druck und Spannung ist.

Allem Anschein nach wird ein Seil hergestellt, das man wie zwei Seile, eins auf jeder Seite, auffassen könnte, gehalten von demjenigen, der in der Mitte steht. Allerdings ist es, mit Abstand betrachtet, für alle praktischen Zwecke nur ein einziges Seil, das aufgedreht wird.

Um eine Spur von Missklang in dieses Bild hereinzubringen, lasst uns annehmen, dass der Mann in der Mitte seinen Griff plötzlich mit einem „surrenden Geräusch“ loslässt. Was passiert jetzt mit dem Seil? Die von beiden Enden gemachten Umdrehungen in die gleiche Richtung, die daraus ein Seil werden ließen, werden sofort neutralisiert und **das Seil hört auf, ein Seil zu sein!** So etwas, wie das Beruhigen aller Vorbereitungen und das Aufgeben aller Besitztümer geschieht in jenem Moment. Man versteht es, „so-wie-es-ist“, dass überhaupt kein wirkliches Seil existiert hatte.

Die gleiche Sachlage herrscht in dieser Welt vor. Dem Buddha gemäß beeinflusst uns die Unbeständigkeit der Welt nicht, solange es unsererseits kein Greifen danach gibt. Alle Verwicklungen dieser Welt werden sofort ab-gewickelt. Dies ist die Natur der Welt. Dies ist mit *udayabbaya* oder entstehen und vergehen gemeint.

Nun was geschieht, wenn kein Greifen in der Mitte stattfindet, während das Aufdrehen in die gleiche Richtung von beiden Enden weitergeht? Es wird überhaupt kein Seil hergestellt, selbst wenn die Beiden am jeweiligen Ende für Äonen und Äonen fortfahren würden sich zu drehen. Warum? Ganz einfach, weil sie in die gleiche Richtung drehen.

Den gleichen Fall haben wir hinsichtlich der Welt. Die Unbeständigkeit, die wir um uns herum in der Welt sehen, beeinflusst uns nicht von selbst. Wir werden nur beeinflusst, wenn wir ergreifen. Es ist der Griff in der Mitte, der das Seil ausmacht, oder vielmehr für das, was auch immer **den Anschein von einem Seil haben mag**. Tatsächlich ist es dies, was die Weltlinge „die Welt" nennen. Dies ist es, was sie für **real** halten. Welche Konsequenz ergibt sich nun daraus, wenn sie für real gehalten wird? Wenn sie real und beständig ist, dann ist, was auch immer im Gegensatz dazu steht, die Vernichtung, die Zerstörung einer realen Welt.

In Erinnerung an die Bedeutung der machtvollen Feststellung des Buddha „Abhängig von Ergreifen ist Existenz", *upādānapaccayā bhavo*, würde jemandem klarwerden, wenn er sich bemühte, über dieses kleine Beispiel ein wenig nachzudenken, dass es eigentlich nichts Reales zu zerstören gibt. Es gibt überhaupt kein Selbst oder eine Seele, die sich zerstören ließe.

Tatsächlich ist die Unbeständigkeit der Welt ein Prozess von vorübergehendem Entstehen und Vergehen. Mit dem Ergreifen der Mitte, das heißt, „Abhängig von Ergreifen ist Werden", kommen die anderen Glieder hinterher, nämlich „bedingt durch Werden ist Geburt; bedingt durch Geburt entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung", *bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti*.

Es ist irgendwie etwas Ähnliches, wie die durch das Aufdrehen verursachte unangenehme Spannung für die Person, die in der Mitte zugreift. Wir haben schon auf einen kurzen Aphorismus verwiesen, der den Gehalt der Einsicht zusammenfasst, welchen diejenigen

haben, die die Früchte des Weges verwirklichen, wie zum Beispiel ein Stromeingetretener, nämlich:

> *'yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,*
> *sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ',*
> „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
> all das hat die Eigenschaft zu vergehen".[287]

Oberflächlich betrachtet, scheint es nichts Besonderes auszusagen. Aber es drückt prägnant die klarste Überzeugung aus, die ein Stromeingetretener über den nüchternen Prozess des Entstehens und Vergehens in der Welt erlangt. Es ist so, als ob derjenige, der in der Mitte zugegriffen hatte, seinen Griff für eine Zeit lang loslässt – infolge der Kraft, die im Pfadmoment liegt.

Es liegt in der Natur des gewöhnlichen Weltlings, weiter festzuhalten und daran zu hängen. Deshalb weigert sich jener Mann, der das Seil in der Mitte ergriffen hat, seinen Griff in der Mitte von den Auf- und Ab-Wicklungen zu lösen, obwohl er viel Mühsal in Form von Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung ertragen muss. Es ist für ihn extrem schwer loszulassen. Bis ein Buddha in der Welt erscheint und die Lehre (*Dhamma*) verkündet, weigert er sich hartnäckig die Welt loszulassen.

Nun, wenn jemand die Neigung zum Ergreifen aufgibt, zumindest für eine kurze Zeit während der Entwicklung des edlen achtfachen Pfades auf seiner überweltlichen Stufe, und auch wenn man nur für einen Moment loslässt, dann versteht man, wenn man wieder ergreift, dass da jetzt weniger Druck und Spannung herrscht. Persönlichkeits-Ansicht, Zweifel und dogmatisches Hängen an Regeln und Riten (*sakkāyadiṭṭhi*, *vicikicchā*, *sīlabbataparāmāsa*) sind weg. Es ist in einem gewissen Umfang zu einem Ab-Wickeln gekommen. Die Stränge des Seils sind jetzt weniger straff.

Man versteht auch, dass in dem Augenblick, in dem man aus jener überweltlichen Erfahrung wieder herauskommt, zur „Existenz" zurückkehrt und zwar infolge des Ergreifens, wegen der Neigung weiter

---

287 Siehe Vortrag 2

festzuhalten. Dass diese Neigung weiter festzuhalten andauert wegen der Einflüsse und Latenzen – wegen der nicht aufgegebenen Befleckungen – das ist ebenfalls offensichtlich für ihn. Dies ist in seiner Auswirkung das unmittelbare Verständnis des Gesetzes des abhängigen Entstehens. Es scheint also, dass wir mit dem Gleichnis vom Seil einen Schlüssel zum Verständnis über die Natur der Existenz erhalten.

Weltlinge im Allgemeinen, ob sie sich nun selbst Buddhisten oder Nicht-Buddhisten nennen, begreifen die Existenz mithilfe von Begriffen wie einem dauerhaften „seiendem" Wesenskern, d.h. sie haben irgendeine Ansicht in Übereinstimmung mit den Häretikern. *Nibbāna* ist etwas, das die Weltlinge in Schrecken versetzt, solange wie es zu keiner Reinigung der Ansicht kommt. Der Aufhören von Existenz wird sehr stark von ihnen gefürchtet.

Sogar die Kommentatoren geben, wenn sie sich daran machen, *Nibbāna* zu definieren, eine falsche Interpretation des Wortes *dhuva*. Manchmal machen sie Gebrauch von dem Wort *sassata,* um *Nibbāna* zu definieren.[288] Dies ist ein Wort, das niemals herangeholt werden sollte, um den *Nibbāna* Begriff zu erklären. Laut ihnen ist *Nibbāna* ein ständiger und ewiger Zustand. „Nur fragt uns nicht, was es denn genau ist. Denn wenn wir uns klarer ausdrücken müssten, würden wir unsere Nähe zu solchen Ansichten wie etwa *Brahmanirvāna* verraten."

Was ist das Geheimnis hinter dieser von der Norm abweichenden Situation? Es ist die Schwierigkeit bei der Interpretation des Begriffs *dhuva*, den der Buddha als ein Synonym für *Nibbāna* verwendet hat.[289] Die wirkliche Bedeutung dieses Synonyms ist nicht verstanden worden. Es bedeutet stabil oder bewegungslos. Natürlich begegnet uns dieser Begriff in solchen Zusammenhängen wie *niccaṃ*, *dhuvaṃ*, *sassataṃ*, *acavanadhammaṃ*,[290] „beständig, stabil, ewig, nicht dem Verschwinden unterworfen", wenn ein *Brahma* seiner Einbildung

---

288 Beispiel in Dhp-a III 320 *accutaṃ ṭhānaṃ* erklärend zu Dhp 225

289 S IV 370 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43:20

290 Beispiel in M I 326 Brahmanimantanikasutta – M 49

von ewiger Existenz Ausdruck verleiht. Aber das liegt daran, weil diese Begriffe mehr oder weniger in ihrer Bedeutung miteinander verwandt sind.

In welchem Sinn wird dann *Nibbāna* stabil (*dhuva*) genannt? Im dem Sinn, dass die Erfahrung von *Nibbāna* unwiderruflich ist. Darum wird ein Bezug zu *acalaṃ sukhaṃ*[291] „unerschütterbare Seligkeit" hergestellt. Der Begriff *akuppā cetovimutti*, „unerschütterbare Erlösung des Gemüts", drückt den gleichen Gedanken aus. Manchmal verweist der Buddha auf *Nibbāna* als *akuppā cetovimutti*.[292] Alle anderen solcher Erlösungen sind erschütterbar oder irritierbar. Wie der Ausdruck *kuppapaṭicca santi* „Frieden in Abhängigkeit von Irritierbarkeit"[293] impliziert, sind sie irritierbar und erschütterbar.

Auch wenn sie während der eigenen Lebenszeit unerschüttert bleiben, zum Todeszeitpunkt werden sie erschüttert. Der siegreiche Posten ist am Ende der Todesschmerz. Das ist der kritische Moment, an dem man über seinen eigenen Sieg oder seine Niederlage urteilen kann. Vor dem Todesschmerz weichen alle anderen Erlösungen des Gemüts geschlagen zurück. Aber diese Erlösung, diese unerschütterbare Erlösung mit ihrer Strategie des „Gehenlassens", gerät niemals ins Wanken, wenn sich der Tod nähert. Sie ist unerschütterbar. Deshalb wird sie unerschütterte Glückseligkeit genannt, *acalaṃ sukhaṃ*. Deshalb wird sie stabil, *dhuvaṃ,* genannt. Es scheint also, dass einige der Begriffe, die der Buddha als Beiworte oder Synonyme für *Nibbāna* gebrauchte, nicht richtig verstanden worden sind.

Manchmal verwendet der Buddha Wörter, die von Häretikern in einem unterschiedlichen Sinn benutzt wurden. In der Tat gibt es viele solcher Fälle. Nun, wenn man solche Beispiele in dem gleichen Sinn benutzt, wie die Häretiker jene Worte gebrauchen, wird es auf eine Verzerrung der Lehre hinauslaufen. Hier haben wir auch solch einen Fall. Leider haben die Kommentatoren den Begriff *sassata*

---

291 Ud 93 DutiyaDabbasutta; Th 264, Vimala Thera

292 M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

293 Sn 784 Duṭṭhaṭṭhakasutta – Sn IV:3, 784

benutzt, um *Nibbāna* zu definieren, und dabei angenommen, dass es sich um etwas Ewiges handele.

Der dahinterliegende Hauptgrund ist die falsche Vorstellung hinsichtlich dessen, was Existenz ist – dass es wirklich und wahrhaftig eine Existenz gibt. Da ist der Begriff *asmimāna*, welcher impliziert, dass es eine Einbildung von „bin" in der Welt gibt. Alle anderen religiösen Lehrer beschäftigten sich mit der Errettung eines wirklichen „Ich". Oder mit anderen Worten darum, diesem „Ich" Unsterblichkeit zukommen zu lassen. Im Gegensatz dazu erklärte der Buddha aber, dass das, was wirklich da „**ist**", lediglich eine Einbildung ist – die Einbildung „bin". Alles, was nötig ist, ist die Vertreibung dieser Einbildung. Aus diesem Grund begegnen uns manchmal Hinweise auf *Nibbāna* als *sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa*[294], „durch das richtige Verständnis von Einbildung machte er dem Leiden ein Ende", oder *asmimānasamugghātaṃ pāpuṇāti diṭṭheva dhamme Nibbānaṃ*[295], „man gelangt zur Ausrottung der ‚Ich bin'-Einbildung, welches gleichbedeutend mit der Erreichung von *Nibbāna* hier und jetzt ist."

Einige scheinen zu denken, dass die Ausrottung der Einbildung „bin" ein Ding ist und *Nibbā*na ein anderes. Aber mit der Ausrottung der Einbildung „bin" kommt Erlöschen. Warum? Weil man sich die ganze Zeit eingebildet hat, dies sei ein wirkliches Band oder Seil. Infolge des Griffs in der Mitte bleibt man unwissend über die wahre Sachlage. Aber in dem Augenblick, wo man loslässt, versteht man.

Es ist die Einsicht in dieses Geheimnis, das als Kriterium dient, um den *ariya*[296] zu kennzeichnen, entsprechend der Anzahl seiner Geburten, die er noch im *saṃsāra* auf sich nehmen muss. Damit wird der Stromeingetretene *sattakkhattuparamo* genannt[297], „sieben-mal-höchstens". Mit dem plötzlichen Ab-Wickeln, das die Spannung ver-

---

294 M I 12 Sabbāsavasutta – M 2
295 A IV 353 Sambodhisutta – A IX:1
296 AÜ = der edle Nachfolger (Stromeintritt bis Heiligkeit)
297 S II 185 Puggalasutta – S 15:10

mindert, versteht man das Geheimnis, dass der edle achtfache Pfad der Weg zum Ab-Wickeln ist.

Man hält noch fest, weil man Angst hat loszulassen. Man denkt, dass Loslassen bedeutet, zerstört zu werden. Der Buddha erklärt, dass die Schwere der Last von der Stärke des Ergreifens abhängt, das jemand hat.[298] Was die Schwere ausmacht, ist gerade die Hartnäckigkeit mit der man daran hängt. Diese Tatsache verstehen die Weltlinge nicht. Deshalb halten sie am Seil fest, aus Angst davor, sonst zerstört zu werden. Aber wenn jemand sein Festhalten aufgibt, selbst nur für einen Augenblick, würde er sehen, dass die gespannten Stränge zumindest für diesen Moment lockerer wären – dass da ein sofortiges Ab-Wickeln stattfindet. Das völlige Verständnis dieses Ab-Wicklungsprozesses wird eintreten, wenn man vollständig „loslässt". Dann sind alle Einflüsse und verborgenen Neigungen zerstört.

So gewährt uns diese kleine Strophe einen tiefen Einblick in das Problem. Was gibt es da zu lamentieren? Weil es da keine Gedanken von einem „Ich war" oder „Ich bin" gibt. Da ist nur eine Vernichtung der Vorbereitungen.

Der Begriff *vibhava* wird in diesem Zusammenhang in einem anderen Sinn gebraucht. Hier bezieht er sich auf die Zerstörung der Vorbereitungen. Wenn man die beiden Begriffe *bhava* und *vibhava* benutzt, stellt sich manch einer *bhava* als wirkliche dauerhafte Wesenhaftigkeit vor, wie eine Seele, und *vibhava* als ihre Zerstörung. Aber hier bezieht sich das Wort *vibhava* in *vibhavissanti* auf die Zerstörung der Vorbereitungen. Darüber gibt es nichts zu bedauern. Im Zusammenhang mit einem Schauspiel sind sie das behelfsmäßig eingesetzte Zubehör, um einen Akt zu inszenieren, wie der Hocker und die Fußbank. Wenn man darangeht, an Individuen zu denken, sind sie nicht besser als eine Anzahl von Marionetten, die durch die Fesseln der Existenz in Übereinstimmung mit dem Karma manipuliert werden.

---

298 S III 25 Bhārasutta – S 22:22

Sogar in der Übermittlung dieses Vortrages liegt eine Spur von einem Puppenspiel. Der Vortrag wird durch die Zuhörer inspiriert. Wenn keine Zuhörer da sind, gibt es keinen Vortrag. Wir inszenieren alle ein Schauspiel. Obwohl dieser besondere Akt des Dramas für uns so wichtig ist, könnten sich ähnlich dramatische Akte ein paar Meter von hier entfernt im Dschungel abspielen. Ein Schwarm von schwarzen Ameisen könnte damit beschäftigt sein, einen sich vor Schmerz windenden Regenwurm wegzutransportieren. Das ist ein Akt in deren eigenem Lebensdrama. Alle unsere Aktivitäten sind so.

Es ist unsere Nicht-Beachtung dieses Rahmensystems, das die Unwissenheit ausmacht. Wann auch immer man dieses System der Unwissenheit erkennt, frei von Einflüssen und verborgenen Neigungen, bekommt man eine ungehinderte Sicht auf die Welt. Es ist, als ob die Türen der Kinohalle plötzlich aufgestoßen werden. Die Szene auf dem Schirm verschwindet auf der Stelle vollkommen, so wie wir es weiter oben beschrieben haben.[299] Lasst uns jetzt zu der dritten Strophe kommen.

Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ,
suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ,
passantassa yathābhūtaṃ,
na bhayaṃ hoti gāmani.[300]

„Wer erkennt, wie es wirklich ist,
Das Entstehen reiner Phänomene,
Und die Abfolge reiner Vorbereitungen,
Für den gibt es keine Angst, o Hauptmann."

Auch diese Strophe hat eine Tiefe in der Bedeutung, die wir jetzt versuchen werden auszuleuchten.

Warum werden die Dinge, die in Erscheinung treten, in diesem Zusammenhang mit dem Wort „rein", *suddha dhamma,* qualifiziert? Weil die Objekte des Geistes, die im Allgemeinen von der Welt als Dinge betrachtet werden, unrein sind. Warum sind sie unrein? Weil

299 Siehe Vortrag 5
300 Th 716 Adhimutta Theragāthā

sie von Einflüssen „beeinflusst“ sind. Nun, hier haben wir unbeeinflusste oder einfluss-freie Dinge, die in Erscheinung treten. Für den Geist des Heiligen treten die Gegenstände der Welt frei von Einflüssen auf. Das besagt, sie sind nicht dabei, ein Vorbereitetes (*saṅkhata*) aufzubauen. Sie sind Quasi-Vorbereitungen. Sie sind nicht dabei, eine Filmschau aufzubauen.

Wenn zum Beispiel jemand, der einen Film sieht, die vollständige Aufmerksamkeit auf das Künstliche jener Kameraeinstellungen richtet, die darauf aus sind, eine tragische Szene auf die Leinwand zu bringen, und wenn er dabei nicht von der verborgenen Neigung zur Unwissenheit fortgetragen wird, wird er nicht in der Lage sein, den Film zu „genießen“. Tatsächlich existiert die Filmschau nicht für ihn. Die Filmschau hat für ihn „aufgehört“.

Genauso sieht der Heilige die Phänomene als reine Phänomene. Jene Objekte des Geistes entstehen nur, um aufzuhören, das ist alles. Sie sind bloß eine Reihe von Vorbereitungen, *suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ*. „Die Filmrolle wird lediglich abgespult“ – das ist die Art und Weise, wie es sich für ihn darstellt. „Deshalb gibt es für denjenigen, der all dies sieht, keine Furcht, o Hauptmann“.

Lasst uns jetzt versuchen, auch hierfür ein Beispiel anhand einer Analogie zu geben. Bekanntermaßen werden von einer Nähmaschine in Aktion zwei Stofflagen zusammengenäht. Aber einmal angenommen, dass das Nähschiffchen plötzlich keinen Garnvorrat mehr hat. Was passiert dann? Man könnte sogar fälschlicherweise annehmen, dass der Stoff zusammengenäht wurde, bis man bemerkt, dass die Stücke getrennt sind. Das ist so, weil die Bedingungen für einen perfekten Stich nicht gegeben sind. Für einen perfekten Stich muss das Nähschiffchen schnell einen Knoten machen, jedes Mal wenn die Nadel nach unten geht.

Nun, für den Heiligen weigert sich das Schiffchen den Knoten anzufertigen. Für ihn sind die Vorbereitungen oder *saṅkhāras* außerstande, ein Vorbereitetes oder *saṅkhata* zu produzieren. Er hat kein Verlangen, keine Einbildungen und keine Ansichten. Damit sich die Knoten von Existenz ereignen können, muss es eine Anhaftung in

Form von Verlangen geben, eine Schlaufe in Form von Einbildung und ein Festziehen in Form von Ansichten. So arbeitet also der Geist des Heiligen wie eine Nähmaschine, deren Nähspule bereits ihre Ladung an Garn verbraucht hat. Obwohl es als „funktionierendes Bewusstsein" zu verstehen ist, besteht seine Funktion nicht darin, Vorbereitungen zu produzieren, weil es einfluss-frei ist. Die Phänomene kommen bloß auf und verschwinden wieder, ebenso wie die Nadel.

Warum wird die Unwissenheit als erstes Glied in der Kette des abhängigen Entstehens genannt? Weil die ganze Reihe von der Unwissenheit abhängt. Sie ist keine zeitliche Reihenfolge. Sie hat mit Zeit nichts zu tun. Darum wird der *Dhamma* oder die Lehre auch zeitlos, *akālika,* genannt. Es ist die stereotype Deutung des Gesetzes des abhängigen Entstehens in den Begriffen von drei Leben, die die unmittelbare und zeitlose Qualität der Lehre untergraben hat. Da Unwissenheit die Wurzelursache von allen anderen Bedingungen ist, einschließlich Werden, *bhava*, Geburt, *jāti*, und Verfall-und-Tod, *jarāmaraṇaṃ*, endet jener Sachverhalt sofort, wenn die Unwissenheit endet. Dies ist also der Grund für die letzte Zeile, *na bhayaṃ hoti gāmani*, „für den gibt es keine Furcht, o Hauptmann".

Das Todlose, *amata*, bedeutet die Abwesenheit von Furcht vor dem Tod. Die Furcht, die die Welt vor dem Tod hat, ist etwas Zwanghaftes. Es ist wie das zwanghafte Grauen, aufgestiegen beim Anblick eines Ameisenhaufens wegen seiner Assoziation mit einer Kobra.

Tatsächlich wird dieser Körper im *Vammikasutta* des *Majjhima Nikāya* mit einem Ameisenhaufen verglichen.[301] Dieses körperliche Gestell, aus den vier Elementen zusammengesetzt, von den Eltern gezeugt und mit Nahrung und Getränken aufgebaut, stellt man sich metaphorisch als Ameisenhaufen vor. Die Lehrrede sagt: „Nimm das Messer, o weiser Mann, und stich hinein." Die Welt hat die fixe Idee, dass es da eine wirkliche Kobra von einem Selbst in diesem Ameisenhaufen gibt. Aber sobald er aufgegraben wird, was findet man? Man entdeckt einen Heiligen, der Selbstlosigkeit verwirklicht hat, eine

301 M I 144 Vammikasutta – M 23

selbstlose Kobra, die der Verehrung würdig ist. Natürlich könnte dies wie eine Nachschrift auf das *Vammikasutta* klingen, aber die Metapher ist so inhaltsschwer in ihrer Bedeutung, dass sie diese Interpretation auch gut unterstützen kann.

Die Welt hat eine Wahrnehmung des Kompakten, *ghanasaññā*, im Hinblick auf diesen Körper, der sich aus den vier Elementen zusammensetzt. Wegen eben jener Wahrnehmung oder Vorstellung von Kompaktheit gibt es eine Furcht vor dem Tod.

Es gibt Geburt, weil es Existenz gibt. Nun, dies könnte uns durch Analyse einen Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens geben. Der Begriff *jati* oder Geburt löst allgemein im Denken das Bild von einem Kind aus, das aus dem Mutterleib kommt. Aber in diesem Zusammenhang gebraucht der Buddha den Begriff in Bezug auf *bhava* oder Existenz, welches seinerseits selbst wiederum mit *upādāna* oder Ergreifen verbunden ist. Zu der Zeit, wenn wir einen Gegenstand zu einer Fußbank machen, wird eine Fußbank „geboren". Wenn sie für diesen Zweck ausgedient hat, ist die Fußbank „tot".

Genau in diesem Sinn wird von allen Besitztümern, *upadhi*, gesagt, dass sie die Natur haben, geboren zu werden, *jātidhammā hete, bhikkhave*, *upadhayo*[302] „All diese Besitztümer, ihr Mönche, haben die Natur geboren zu werden." Nicht nur die belebten Dinge, wie Ehefrau und Kinder, Männer, Frauen und Bedienstete etc., selbst Gold und Silber werden dort erwähnt, dass sie die Natur haben, geboren zu werden. Nun lasst uns über diese Äußerung nachdenken. Wie kann Gold und Silber geboren werden? Wie kann Gold altern? Sie werden infolge von Verlangen, Einbildungen und Ansichten geboren. Sie kommen zu Existenz. Sie werden geboren. Wegen ihres Geborenwerdens werden sie alt. Deshalb werden sie Objekte der Sorge, des Jammerns und Ähnlichem, das entsteht.

Für jemanden, der sie als reine Vorbereitungen ansieht, kristallisieren sich all jene Objekte nicht als „Dinge". Die Beschreibung des nicht-manifestierenden Bewusstseins im *Brahmanimantanikasutta*

---

302 M I 162 Ariyapariyesanasutta – M 26

sieht wie ein Rätsel aus, in Form eines Durcheinanders von negativen Begriffen, wie *paṭhaviṃ nāhosim*, *paṭhaviyā nāhosiṃ*, *paṭhavito nāhosiṃ* (etc.), „Ich beanspruchte nicht, Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, in Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, Teil von Erde zu sein".

Was ist aber die generelle Idee, die mit diesen Ausdrücken übermittelt werden soll? Die innewohnende Bedeutung ist, dass der Heilige all diese Konzepte als bloße Mutmaßungen betrachtet, die die Weltlinge einsetzen, um eine Existenz aufzubauen und auf diesem Drama von Existenz zu bestehen. Er ist von ihrer Nichtigkeit und Substanzlosigkeit überzeugt. Wie wir bereits im Gleichnis von der Nähmaschine erklärt haben, wird keine Existenz zusammengenäht oder verknüpft. Das Ende von Existenz wird auf der Stelle erfahren.

Einige scheinen zu glauben, dass der Heilige das Glück des *Nibbāna* erst nach seinem Tod erfährt. Aber das Ende der Existenz wird hier und jetzt erfahren, *diṭṭheva dhamme*. Das ist etwas Wunderbares und unbekannt in allen anderen religiösen Systemen. Es geschieht genau in dem Augenblick, wo das Schiffchen der Nähmaschine keinen Garnvorrat mehr hat, dass das Ende der Existenz erfahren wird. Genau dann sind die verborgenen Neigungen entwurzelt und alle Einflüsse zerstört. Verlangen, Einbildungen und Ansichten weigern sich, ihre Rolle zu spielen, mit dem Ergebnis, dass bloße Vorbereitungen entstehen und vergehen. Dies ist das köstliche Todlose. Es wird gesagt, dass die Heiligen am köstlichen Todlosen teilhaben, *amataṃ paribhuñjanti*.[303]

Was wirklich im Fall des Ehrwürdigen Heiligen Adhimutta geschah, war, dass der Räuberhauptmann die Lehre verstand und ihn freiließ, anstatt ihn zu töten, und sogar unter ihm ordiniert wurde. Aber selbst wenn er ihn getötet hätte, wäre der Ehrwürdige Adhimutta im Erfahren der köstlichen Todlosigkeit gestorben. Warum? Weil er loslassen konnte, bevor der Tod (*Māra*) kam, um ihn zu ergreifen. Deshalb war er furchtlos. Die zwanghafte Furcht des gewöhnlichen Weltlings vor dem Tod ist verschwunden. Dies ist dann die köstliche

303 A I 45 Amatavagga – A I:37

Nahrung. Es handelt sich nicht um Medizin oder ein wohlschmeckendes Getränk, um dessen Besitz Götter und Dämonen miteinander kämpfen. Es ist das Glück der Erlösung, der Freiheit von der Todesfurcht. Nicht nötig zu erwähnen, dass es kein Siegel von ewiger Dauerhaftigkeit erfordert.

Im Einklang mit den beiden Zeilen der folgenden kanonischen Strophe, *kiṃ kayirā udapānena, āpā ce sabbadā siyuṃ*,[304] haben wir schon zuvor ausgeführt, „Was der Nutzen eines Brunnens ist, wenn es zu jeder Zeit Wasser gibt?" Sobald der Durst für immer gestillt ist, warum sollte man sich auf die Suche nach einem Brunnen begeben? Lasst uns jetzt zur nächsten Strophe gehen.

Tiṇakaṭṭhasamaṃ lokaṃ,
yadā paññāya passati,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,
'natthi me'ti na socati.[305]

Nun, all diese Verse sind beredsame Ausdrücke über Leerheit, *suññatā*. Wenn man die ganze Welt mit Weisheit sieht, womit die innere und die äußere Welt gemeint ist, und sie hinsichtlich ihrer Wertlosigkeit mit Gras und Zweigen vergleicht, dann unterhält man nicht die Vorstellung „mein" und klagt auch nicht, indem man sagt: „Oh, ich habe nichts." Man wird nicht verschreckt durch den Begriff *bhavanirodha* oder Beendigung von Existenz. Warum? Weil all dieses wertlose Dinge sind.

Auch hier können wir etwas mehr an Erklärung, wie die Dinge in der Welt zu „Dingen" werden, hinzufügen – obwohl dies offenkundig genug zu sein scheint. Weil wir uns so mit Dramen beschäftigt haben, lasst uns eine dramatische Situation aus der Welt aufnehmen.

Ein Mann geht hastig auf einem Dschungelpfad. Plötzlich stößt er mit dem Fuß gegen einen Stein. „Oh, das tut so weh!" Mit einem Fluch versetzt er dem Stein einen Tritt. Ein paar Schritte weiter bringt ihn ein anderer Stein zum Stolpern. Dieses Mal ist es sogar noch schmerz-

304 Ud 79 Udapānasutta; siehe Vortrag 1
305 Th 717 Adhimutta Theragāthā

hafter. Er dreht sich ganz ruhig um, hebt den Stein auf, säubert ihn bedächtig, schaut sich um, wickelt ihn in sein Taschentuch und lässt ihn in seine Tasche gleiten. Beides waren Steine. Aber warum diese spezielle Behandlung? Der erste war bloßes Gestein, aber der zweite entpuppte sich als ein Edelstein!

Die Welt stuft einen Edelstein infolge des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten als wertvoll ein. So war der erste Unfall ein Missgeschick, aber der zweite ein Glückstreffer. Nun, wenn all diese Fehlschläge und Glückstreffer gefilmt worden wären, wäre eine Art Komödie dabei herausgekommen. Alle Dinge in unserer Umgebung, sogar unsere geliebten Besitztümer wie Gold, Silber, Perlen und Edelsteine, erscheinen wie die improvisierten Utensilien für eine dramatische Vorstellung auf der Weltbühne. Sobald sie vom Raum hinter den Kulissen nach vorne auf die Bühne gekommen sind, erscheinen sie wie echte Dinge. Sie erscheinen uns nicht nur als wirklich, relativ in Bezug auf die Akte des Schauspiels, sondern sie werden auch in unserem Geist dergestalt abgelegt.

Es sind solche „Hinterlegungen", die zu unseren Ansammlungen von Ergreifen oder von Besitztümern werden, die wir in Form von Mögen und Nicht-Mögen mit uns im *saṃsāra* herumtragen. Geliebtes und Gehasstes, in der Vergangenheit zusammengesammelt, bestimmen zum großen Teil unser Verhalten in der Gegenwart mit einer Art schweigender unbewusster Zustimmung, so sehr, dass wir häufig in Übereinstimmung damit sowohl Anhaftungen als auch rachsüchtige Ablehnungen formen. Wenn man darüber nachdenkt, liegt etwas Dramatisches darin. Wenn etwas in einer bestimmten Szene als Fußbank dient, ist es „wirklich" eine Fußbank. Wenn es in der nächsten Szene improvisierend dazu eingesetzt wird, als etwas anderes zu dienen, achtet man nicht auf die Tatsache, dass es sich um dasselbe Objekt handelt. Man bemerkt den darin enthaltenen Schwindel nicht. Eine derartige Sachlage beherrscht die Natur der Vorbereitungen, *saṅkhāras*.

In Unwissenheit über die Tatsache, dass es sich dabei um reine Vorbereitungen handelt, nehmen die Weltlinge die Konzepte zu ernst und kommen deshalb zu Schlussfolgerungen wie „Ich war so und so

in der und der Geburt", wobei sie sich an all die belebten und unbelebten Dinge in der Welt klammern. Eigentlich sind sie vergleichbar mit Dingen, die zeitweilig eingesetzt werden, um eine bestimmte Szene in einem Schauspiel oder einem Film zu schildern. Darum haben wir die vier Elemente mit Geistern verglichen.[306] Irregeführt von ihren geisterhaften Verwandlungen, schaffen die Weltlinge für sich eine Wahrnehmung von Form. Die zur Diskussion stehende Strophe gibt uns einen Einblick in diesen speziellen Aspekt des Existenzdramas.

Ein Meditierender kann zumindest eine Andeutung über die Leerheit und Substanzlosigkeit über dieses Drama der Existenz bekommen, wenn er sich darin trainiert, die vier Positionen mit Achtsamkeit und klarer Bewusstheit einzunehmen. Indem er sich so übt, erhält er die Gelegenheit, kostenlos Zeuge eines Einpersonenstücks zu werden. Und dies ist das Drama: Wenn er geht, weiß er: „Ich gehe"; wenn er steht, weiß er: „Ich stehe"; wenn er sitzt, weiß er: „Ich sitze"; wenn er liegt, weiß er: „Ich liege".[307] Während man auf diese Weise die Positionen einnimmt, sieht man im Umriss die eigene Form, als ob man in einem Einpersonenstück auftreten würde.

Wenn die Grundlage der Faktoren der Formgruppe beseitigt ist, werden jene in der Name-Gruppe zu zwecklosen Aktivitäten verringert. Erde, Wasser, Feuer und Luft bilden die Grundlage der Form. Wenn ein Meditierender hinsichtlich dieser vier Elemente leidenschaftslos wird, wenn sie für ihn zu schwinden beginnen, nehmen die Faktoren der Name-Gruppe einen geisterhaften Charakter an. Er fühlt sich, als würde er ein Schauspiel mit nicht-existierenden Objekten aufführen. Er öffnet eine nicht-existierende Tür, sitzt auf einem nicht-existierenden Stuhl und so weiter.

Wenn wir nun versuchen, dies in Analogie zu den Begriffen eines Schauspiels zu verstehen, so wie wir es bisher durchgängig gemacht haben, können wir das mit einer Imitations- oder einer Pantomimen-Aufführung vergleichen. In einer Pantomimen-Aufführung könnte

306 Siehe Vortrag 1

307 M I 57 Satipaṭṭhānasutta – M 10

man solche Handlungen wie folgt anschauen: Ein Akteur fährt ein Nicht-Fahrrad, erklimmt einen Nicht-Berg, trifft einen Nicht-Freund und hat ein Nicht-Gespräch mit ihm. Oder auch könnte er auf einem Nicht-Stuhl vor einem Nicht-Tisch sitzen und einen Nicht-Brief mit einem Nicht-Stift schreiben. Was wir mit diesen „Nichtheiten" hier meinen, ist die Tatsache, dass sich auf der Bühne weder ein Fahrrad noch ein Berg noch eine andere Person befinden, auch keine anderen Objekte, wie ein Stuhl, ein Tisch oder ein Stift. All dies sind bloße Suggestionen seiner Schauspielerei. Diese Art von pantomimischer Darstellung hat eine Wirkung von Komik auf die Zuschauer.

Ein Einsicht-Meditierender geht ebenfalls durch ein ähnliches Experiment, wenn er über Name-und-Form nachsinnt, indem er die vier Elemente als leer und kernlos erkennt, was ihm zumindest eine Winzigkeit an Überzeugung darüber liefern wird, dass dieses Existenzdrama leer und substanzlos ist. Er wird merken, dass er in Dinge verwickelt ist, die nicht wirklich existieren, so wie bei der Pantomimen-Aufführung. Dies läuft auf ein Verständnis hinaus, dass die Faktoren der Name-Gruppe abhängig von der Form-Gruppe sind und umgekehrt.

Die wechselseitige Beziehung zwischen Name-und-Form sehend, ist er abgeneigt, in Konzepten zu plantschen oder eine Dosis Verordnungen herunterzuschlucken. Wenn Form abhängig von Name ist und Name abhängig von Form ist, sind beide leer und kernlos. Was hier wesentlich ist, ist genau dieses Verständnis der Kernlosigkeit. Wenn sich jemand hinsetzt, um eine Liste von Konzepten abzufassen und sie anzuordnen, würde das nur zu geistiger Verstopfung führen. Anstelle von Loslösung wird es zu einem Verfangensein führen. Solch eine Zwangslage ist nicht unwahrscheinlich.

* * * * * * * *

9. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[308]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Dies ist der neunte Vortrag in der Reihe von Vorträgen über *Nibbāna*. In unserer letzten Unterweisung besprachen wir in einem gewissen Umfang wie ein Meditierender, wenn er dem *Satipaṭṭhānasutta* gemäß dabei bleibt, seine Körperhaltungen zu betrachten, stufenweise immer mehr Klarheit darüber gewinnt, wie substanzlos und leer die komischen Handlungen sind, die die *samsārischen* Wesen in diesem Existenzdrama vollführen. Wir erwähnten, wie die Tatsache, dass Name lediglich ein Schatten von Form ist, sich dem Meditierenden enthüllt, wenn er bei seiner Aufmerksamkeit auf die Körperhaltungen, die Elemente, die die Grundlage von Form bilden, als leer erkennt.

Auf dem Wege einer Analogie brachten wir das Gleichnis von einer Pantominen-Aufführung oder einer Nachahmung. Was jene Art eines Schauspiels charakterisiert, ist die komische Natur der Handlungen, die eindringlich Szenen von belebten oder unbelebten Objekten beschreiben, die sich nicht wirklich auf der Bühne befinden. Ein Meditierender wird sich darüber bewusst, während er auf seine Körperhaltungen achtet, dass er bloß eine Rolle in einer Pantomimen-Aufführung spielt. Er kommt zum Verständnis darüber, wie

---

308 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

weitgehend Name von Form abhängig ist; und die vier Elemente stellen sich für ihn als leer heraus.

Im *Satipaṭṭhānasutta* finden wir die folgende Anleitung für das Gewahrsein über die Körperhaltungen: *Yathā yathā vā pan'assa kāyo paṇihito hoti tathā tathā naṃ pajānāti*,[309] „In welcher Position auch immer sich sein Körper befindet, so versteht er dies."

Dies ist vergleichsweise so wie der Versuch des Zuschauers, der die Pantomimengesten eines Schauspielers oder einer Schauspielerin zu verstehen versucht. Während man auf seine Körperhaltungen achtet, fühlt es sich so an, als würde man die Ein-Mann-Vorführung eines Pantomimen beobachten. Man bekommt die Gelegenheit, es sogar noch tiefschürfender zu beobachten, wenn man in den Bereich der klaren Bewusstheit gelangt, *sampajaññapabba*, wo es auch um die feinen Haltungen geht, *khuddaka iriyāpatha*.

Die Weltlinge haben die Gewohnheit, auf eine äußerst subtile Weise materielle Objekte in Übereinstimmung mit den Faktoren der Name-Seite zu erzeugen, indem sie die vier Elemente unter dem Einfluss der Persönlichkeits-Ansicht, *sakkāyadiṭṭhi*, ergreifen. Die materiellen Dinge um uns herum werden durch das Ergreifen der vier Elemente als solche erkannt. Die Definition des Form Aspekts in Name-und-Form verweist auf eine derartige Schlussfolgerung: *cattāro ca mahābhūtā catunnañca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ*,[310] „die vier großen Hauptelemente und Form abhängig von jenen vier Hauptelementen."

Das Wort *upādāya* legt in diesem Zusammenhang eine besondere Betonung auf die Relativität. So werden auf diese Weise materielle Objekte mithilfe der Faktoren der Name-Gruppe erzeugt. Dieses enthüllt ein bestimmtes Prinzip der Relativität. In dieser Relativität sieht man die Leerheit von beiden, Name und Form. Das gleiche Prinzip der Relativität ist in einigen anderen Äußerungen des Buddha enthalten, aber sie werden ziemlich vernachlässigt, weil ihre

309 M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10
310 M I 53 Sammādiṭṭhisutta – M 9

Bedeutung nicht ausreichend erkannt wird. Uns begegnet solch eine Abhandlung von hoher Wichtigkeit im *Saḷāyatanavagga* des *Saṃyutta Nikāya*. Dort legt der Buddha das Prinzip der Relativität mithilfe eines Beispiels dar:

> *Hatthesu, bhikkhave, sati ādānanikkhepanaṃ paññāyati, pādesu sati abhikkamapaṭikkamo paññāyati, pabbesu sati sammiñjanapasāraṇaṃ paññāyati, kucchismiṃ sati jighacchā pipāsā paññāyati.*[311]
>
> „Wenn es Hände gibt, ihr Mönche, ist ein Aufnehmen und ein Hinlegen ersichtlich; wenn es Füße gibt, ist ein Vorwärtsgehen und ein Zurückkommen ersichtlich; wenn es Gelenke gibt, ist ein Beugen und Strecken ersichtlich; wenn es einen Bauch gibt, sind Hunger und Durst ersichtlich."

Dann wird auch das Gegenteil dieser Situation dargelegt:

> *Hatthesu, bhikkhave, asati ādānanikkhepanaṃ na paññāyati, pādesu asati abhikkamapaṭikkamo na paññāyati, pabbesu asati sammiñjanapasāraṇaṃ na paññāyati, kucchismiṃ asati jighacchā pipāsā na paññāyati.*
>
> „Wenn es keine Hände gibt, ist kein Aufnehmen und kein Hinlegen ersichtlich; wenn es keine Füße gibt, ist kein Vorwärtsgehen und kein Zurückkommen ersichtlich; wenn es keine Gelenke gibt, ist kein Beugen und kein Strecken ersichtlich; wenn es keinen Bauch gibt, sind kein Hunger und kein Durst ersichtlich."

Was hier überall enthalten ist, ist das grundlegende Prinzip der Relativität.

Einige Meditierende, die mit der Achtsamkeits-Meditation (*satipaṭṭhāna*) beschäftigt sind, denken vielleicht, dass Materialität nicht wirklich existiert und dass nur die Art des Geistesvorgangs da ist. Mit anderen Worten, da sind keine Hände, sondern nur ein Aufnehmen und ein Hinlegen geschieht. Da sind keine Füße, sondern da ist

---

311 S IV 171 Hatthapādopamasutta – S 35:195 - 196

nur ein Fortgehen und ein Kommen. Auf diese Weise könnten sie dogmatisch die bloße Aktivität als real und als Gegenstand ihrer Analyse annehmen. Aber was hier wichtig ist, ist das Verständnis der Relativität zwischen den beiden, welche die Leerheit von beiden enthüllt. Wenn man andererseits eine der beiden Seiten zu ernsthaft als wirklich auffasst, endet das in einem dogmatischen Standpunkt. Es wird nicht zu einem tieferen Verständnis der Leerheit von Name-und-Form führen.

Nun, wie bereits erwähnt, im Fall der Pantomime muss sich der Zuschauer Personen und Dinge vorstellen, die auf der Bühne nicht zu finden sind, so als ob sie da wären, damit ein Akt überhaupt einen Sinn ergibt. Hier haben wir auch eine solche Situation. Name-und-Form existieren in Beziehung zueinander. Was man durch diese Wechselbeziehung sieht, ist die Leerheit oder Substanzlosigkeit von beiden.

Wir haben all diese Analogien des Schauspiels und Films angeführt, um eine Idee von der Vergänglichkeit der *saṅkhāras* oder Vorbereitungen zu vermitteln. In der Tat ist der Begriff *saṅkhāra* im Zusammenhang mit dem Schauspiel und dem Film sehr passend. Er steht für eine Vorspiegelung, die mit einigem Aufwand aufrechterhalten wird. Er bringt klar ihre falsche und unwirkliche Natur hervor.

Der Zweck der Wahrnehmung von Vergänglichkeit hinsichtlich dieses Existenzdramas ist die Vertreibung der Wahrnehmung von Beständigkeit der Dinge, aus denen sich dieses Drama zusammensetzt. Mit der Vertreibung der Wahrnehmung von Beständigkeit wird die Neigung beseitigt, nach einem Zeichen zu greifen oder ein Thema aufzunehmen. Wegen dieser Wahrnehmung von Beständigkeit greift man nach den Zeichen in Übereinstimmung mit den wahrgenommenen Daten. Wenn man weder ein Zeichen aufgreift noch sich von dessen Einzelheiten forttragen lässt, dann gibt es kein Sehnen, keine Erwartung und auch keine Zielrichtung durch Verlangen. Wenn es kein Sehnen gibt, kann man keinen Zweck oder Sinn sehen, danach zu streben.

Infolge dieser drei Befreiungen, der Zeichenlosigkeit, der Wunschlosigkeit und der Leerheit, kommt das Drama der Existenz zu einem

Ende. Die Wahrnehmung der Vergänglichkeit ist der wichtigste beisteuernde Faktor für die Beendigung dieses Schauspiels. Einige der Vorträge des Buddha, die die Zerstörung der Welt betreffen, können als praktische Unterweisungen in der Entwicklung der Wahrnehmung der Vergänglichkeit, die zur zeichenlosen Befreiung führen, herangezogen werden.

Zum Beispiel in der Lehrrede vom Erscheinen der sieben Sonnen, *Sattasuriyasutta*, die wir zuvor erwähnt haben[312], wird dieses Weltsystem, das so voll von wertvollen Dingen ist, wie den sieben Arten von Juwelen, in einem Holocaust vollkommen aufgezehrt und nicht einmal eine Spur von Asche oder Ruß bleibt übrig, so als hätte man einiges an Butterfett oder Öl verbrannt. Die Wahrnehmung der Vergänglichkeit, die durch diese Beschreibung hervorgerufen wird, führt automatisch zu einem Verständnis der Leerheit.

Wenn zu irgendeinem Zeitpunkt mit ausreichender Intensität die Überzeugung den Geist ergreift, dass nicht nur die verschiedenen Darsteller und Darstellerinnen auf der Weltbühne, sondern auch die dazugehörigen Dekorationen zusammen mit der Bühne selbst völlig zerstört werden, wird das die Einflüsse der Sinnlichkeit, der Existenz und der Unwissenheit zum Erliegen bringen und die Befreiung wird sich unverzüglich vollziehen. Das mag der Grund sein, warum einige die Heiligkeit unmittelbar beim Hören dieser Belehrung erreichten.[313] Auf diese Weise funktioniert die Wahrnehmung der Vergänglichkeit als extrem wirksames Gegenmittel für die Verunreinigungen.

> *Aniccasaññā, bhikkhave, bhāvitā bahulīkatā sabbaṃ kāmarāgaṃ pariyādiyati, sabbaṃ rūparāgaṃ pariyādiyati, sabbaṃ bhavarāgaṃ pariyādiyati, sabbaṃ avijjaṃ pariyādiyati, sabbaṃ asmimānaṃ pariyādiyati samūhanati.*[314]
>
> „Ihr Mönche, die Wahrnehmung der Vergänglichkeit führt, wenn sie entwickelt und intensiv geübt wird, zum

312 A IV 100 Sattasuriyasutta – A VII:62 (siehe Vortrag 8)
313 Mp IV 52
314 S III 155 Aniccasaññāsutta – S 22:102

> Erlöschen aller Anhaftungen an die Sinnlichkeit, zum Erlöschen aller Anhaftungen an Existenz, zum Erlöschen der Unwissenheit, zum Erlöschen aller Einbildungen von einem ‚bin' und rottet sie restlos aus."

Dieses zeigt, dass die Wahrnehmung der Vergänglichkeit stufenweise zu einem Verständnis der Leerheit führt, wie es klar in dem folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:

> *Aniccasaññino, bhikkhave, bhikkhuno anattasaññā saṇṭhāti. Anattasaññī asmimānasamugghātaṃ pāpuṇāti diṭṭheva dhamme Nibbānaṃ.*[315]
>
> „Ihr Mönche, in einem, der die Wahrnehmung der Vergänglichkeit hat, festigt sich die Wahrnehmung des Nicht-Selbst. Mit der Wahrnehmung des Nicht-Selbst erreicht er die Zerstörung der Einbildung ‚bin', was gleichbedeutend mit Erlöschen hier und jetzt ist."

Solch eine Einschätzung der Wichtigkeit der Wahrnehmung von der Vergänglichkeit befähigt uns, den Sinn in den scheinbar widersprüchlichen Aussagen einiger *Dhammapada* Strophen zu sehen; sie lauten folgendermaßen:

> *Puttā m'atthi dhanaṃ m'atthi,*
> *iti bālo vihaññati,*
> *attā hi attano n'atthi,*
> *kuto puttā kuto dhanaṃ?*[316]
>
> „‚Ich habe Söhne, habe Reichtum',
> So ist der Tor verwirrt,
> Nicht mal man selbst hat ein eigenes Selbst,
> Wo gibt's dann Söhne, wo Reichtum?"

Die Wahrnehmung des Nicht-Selbst in seiner höchsten Stufe lässt den Gedanken der Leerheit aufsteigen, ausgedrückt in dem kraft-

---

315 A IV 353 Sambodhisutta – A IX:1

316 Dhp 62 Bālavagga – Dh 62

vollen Ausspruch: *suññam idaṃ attena vā attaniyena vā*[317] „Dies ist leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört."

Einige haben aus verschiedenen Gründen Angst vor diesem Begriff *suññatā*, Leerheit, Nichtigkeit. Deshalb haben wir bereits ganz zu Anfang im ersten Vortrag erwähnt, dass die Mönche allmählich ein mangelndes Interesse an jenen Lehrreden zeigten, die den Gedanken der Leerheit zum Thema hatten.[318] Der Buddha hatte schon vorausgesagt, dass in Zukunft eine Gefahr für die Botschaft der Lehre drohe, die in diesem Mangel an Interesse für solche Unterweisungen bestehen würde. Diese Vorhersage enthüllt den hohen Grad der Wichtigkeit, die mit ihnen verbunden ist.

Die beiden letzten Kapitel des *Sutta Nipāta*, namentlich *Aṭṭhakavagga* and *Pārāyanavagga*, fließen über vor extrem tiefen Reden. Im *Pārāyanavagga* zum Beispiel finden wir den Priesterjünger *Mogharāja*, der dem Buddha die folgende Frage stellt:

> *Kathaṃ lokaṃ avekkhantaṃ, maccurājā na passati?*[319]
>
> „Wie muss man auf die Welt schauen, damit man dem Auge des Herrschers Tod entkommen kann?"

Der Buddha gibt die Antwort in der folgenden Strophe:

> *Suññato lokaṃ avekkhassu,*
> *Mogharāja sadā sato,*
> *attānudiṭṭhim ūhacca,*
> *evaṃ maccutaro siyā,*
> *evaṃ lokam avekkhantaṃ,*
> *maccurājā na passati*.[320]
>
> „Sieh die Welt als leer an,
> Mogharāja, sei immer achtsam,

---

317 Beispiel in M I 297 Mahāvedallasutta – M 43
318 S II 267 Āṇisutta; siehe Vortrag 1 – S 20:7
319 Sn 1118 Mogharājamāṇavapucchā – Sn V:15, 111
320 Sn 1119, ibid

Die fortbestehende Ansicht vom Selbst entwurzelnd,
Gelange gut über die Reichweite des Todes hinaus,
Einen solchen, der so die Welt ansieht,
Den kann der Todesfürst nicht erblicken."

Hieraus können wir schließen, dass sich die gesamte Lehre, sogar das Weltsystem selbst, in Richtung Leerheit neigt. Diese Tatsache geht aus der folgenden bezeichnenden Feststellung im *CūḷaTaṇhāsaṅkhayasutta* hervor, zitiert von *Sakka* als eine Lebensweisheit, die der Buddha selbst geäußert hat: *Sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*.[321] Obwohl wir es einfach übertragen können als „Nichts ist wert, dass man daran hängt", hat es eine tiefere Bedeutung. Das Wort *abhinivesa* ist eng mit dem Gedanken verbunden, sich selbst geschaffenen Ansichten hinzugeben oder sich in sie zu verwickeln. Die innewohnende Bedeutung ist dann, dass nicht nur die Ansichten als solche, sondern wirklich gar Nichts es wert ist, sich davon verstricken zu lassen. Dieses weist auf die Leerheit aller Dinge hin.

Dies bringt uns zu einem sehr wichtigen *Sutta* im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, nämlich dem *Kiṃmūlakasutta*. In dieser speziellen Lehrrede befragt der Buddha die Mönche, wie sie eine Reihe von Fragen beantworten würden, die ihnen die Wanderasketen anderer Richtungen stellen könnten. Die Fragen lauten folgendermaßen:

Kiṃ mūlakā, āvuso, sabbe dhammā? Kiṃ sambhavā sabbe dhammā? Kiṃ samudayā sabbe dhammā? Kiṃ samosaraṇā sabbe dhammā? Kiṃ pamukhā sabbe dhammā? Kim adhipateyyā sabbe dhammā? Kim uttarā sabbe dhammā? Kiṃ sārā sabbe dhammā?[322]

„Was ist die Wurzel aller Dinge? Was ist der Ursprung aller Dinge? Wo entstehen alle Dinge? Wo fließen alle Dinge zusammen? Was führt alle Dinge an? Was meistert alle Dinge? Was ist das Höchste für das Überschreiten aller Dinge? Was ist das Wesentliche aller Dinge?"

---

321 M I 251 CūḷaTaṇhāsaṅkhayasutta – M 37

322 A IV 338 Kiṃmūlakasutta – A VIII:83

Die Mönche bekannten, dass sie nicht imstande seien, jene Fragen aus sich heraus zu beantworten, und baten den Buddha, sie zu unterweisen. Dann gab der Buddha die genaue Antwort auf jede Frage in einer knappen und sachlichen Form und sagte: „Dies ist die Art, wie ihr auf die Reihe Fragen von Wanderasketen anderer Richtungen, den Andersfährtigen, antworten solltet."

> *Chandamūlakā, āvuso, sabbe dhammā, manasikārasambhavā sabbe dhammā, phassasamudayā sabbe dhammā, vedanāsamosaraṇā sabbe dhammā, samādhipamukhā sabbe dhammā, satādhipateyyā sabbe dhammā, paññuttarā sabbe dhammā, vimuttisārā sabbe dhammā.*
>
> „Im Wünschen wurzeln alle Dinge, Freunde. Der Aufmerksamkeit entstammen alle Dinge. Durch Kontakt entstehen alle Dinge. Im Gefühl fließen alle Dinge zusammen. Von der Sammlung werden alle Dinge angeführt. Durch Achtsamkeit werden alle Dinge gemeistert. Durch Weisheit werden alle Dinge überschritten. Das Wesentliche aller Dinge liegt darin, Befreiung zu erbringen.

Bevor wir zu einer Analyse der grundlegenden Bedeutung dieser Lehrrede übergehen, lohnt sich die Überlegung, warum der Buddha eine mögliche Verwirrung unter seinen Schülern vorwegnahm, die Andersfährtige heraufbefördern könnten, wenn sie ihnen mit einem voraussehbaren Kreuzfeuer an Fragen entgegentreten würden. Warum dachte er, dass es angemessen sei, den Geist seiner Schüler im Vorwege auf eine solche Situation gut vorzubereiten?

Die zeitgenössischen Asketen anderer Sekten, vornehmlich die Brahmanen, unterhielten verschiedenen Ansichten hinsichtlich des Ursprungs und des Zwecks von „allen Dingen". Diejenigen, die sich zu einer Seelen-Theorie bekannten, hatten unterschiedliche Antworten auf die Fragen, was die Ding-heit oder den Wesenskern einer Sache betraf. Vermutlich war es für die Mönche mit ihrem Nicht-Selbst-Standpunkt nicht einfach, jene Fragen zur Zufriedenheit der Andersfährtigen zu beantworten. Aus diesem Grund bekannten jene Mönche ihre Unfähigkeit und baten um Anleitung.

Auf der Grundlage ihrer Seelentheorie oder der göttlichen Schöpfung war es für jene anderer Sekten leicht, die Fragen hinsichtlich des Ursprungs und Zwecks der Dinge zu entkräften. Alles stammt von *Brahma* ab und das Selbst ist der Wesenskern von jedem Ding. Kein Zweifel, solche Antworten waren ausdrucksstark genug, um Akzeptanz zu finden. Selbst moderne Philosophen sehen sich mit dem komplizierten Problem konfrontiert, die exakten Kriterien von einem „Ding" zu bestimmen. Was genau ergibt die Ding-haftigkeit eines Dinges? Was macht es zum Nicht-Ding?

Zum Leidwesen dieses *Suttas* haben seine traditionellen Kommentatoren anscheinend die tieferen philosophischen Dimensionen über die oben angeführte Fragestellung ignoriert. Sie haben die Bedeutung der Reihe der Antworten, die der Buddha empfahl, geschmälert, indem sie ihre Anwendung auf die heilsamen Geisteszustände begrenzten.[323] Das Auftreten solcher Begriffe wie *chanda, sati, samādhi* und *paññā* hat sie vermutlich dazu verleitet, zu glauben, dass sich der ganze Fragebogen um heilsame Geisteszustände dreht. Aber dies ist eine schwerwiegende Unterschätzung der Wichtigkeit der ganzen Lehrrede. Sie geht tatsächlich viel tiefer, indem sie ein grundlegendes Prinzip aufdeckt, das sowohl zuträgliche als auch unzuträgliche geistige Zustände umfasst.

So verdeutlichen beispielsweise die ersten beiden Strophen des *Dhammapada* ein grundlegendes Gesetz der Psychologie, das sowohl auf die zuträglichen wie auch auf die unzuträglichen Dinge anwendbar ist: *Manopubbaṅgamā dhammā, manoseṭṭhā manomayā.*[324] Beide Verse stützen sich auf dieses fundamentale Prinzip. Heutzutage werden diese beiden Zeilen verschieden gedeutet, aber die ausgedrückte Grundidee ist die, dass „alle Dinge den Geist als Vorläufer haben, der Geist ihr Lenker ist und sie geist-geschaffen sind". Dieses gilt sowohl für die zuträglichen wie für die unzuträglichen Geisteszustände.

Nun, das in der Besprechung befindliche *Sutta* muss im gleichen Licht gedeutet werden, indem diese beiden Aspekte in Betracht

---

323 Sv-pṭ I 138

324 Dhp 1, 2, Yamakavagga – Dh 1, 2

gezogen werden. Es muss besonders erwähnt werden, dass im Laufe der Zeit eine bestimmte Deutungsrichtung die Oberhand gewann, nach der solche Begriffe wie *chanda* (Wunsch) in einem ausschließlichen Sinn als zuträglich genommen wurden. Zum Beispiel wurde der Begriff *sati*, wo immer und wann immer er auftauchte, aufgefasst, als wäre damit *sammā sati* (rechte Achtsamkeit) gemeint.[325] Genauso wurde *chanda* als *kusalacchanda*, Wunsch oder Interesse in einer zuträglichen Art und Weise, interpretiert oder als der Wunsch etwas auszuführen, *kattukamyatāchanda*.[326]

Aber wir müssen eine besondere Charakteristik in der Art und Weise, wie der Buddha lehrte, berücksichtigen. Seine Unterweisungen waren auf eine stufenweise Förderung des Zuhörers zugeschnitten, den jeweiligen Verständnisfähigkeiten des Zuhörers gemäß. Manchmal weicht die Bedeutung eines Ausdrucks am Ende des Lehrvortrages von jener ab, die am Beginn der Rede nahegelegt wird. Eine derartige Technik ist ebenfalls erkennbar.

Der Begriff *chanda* ist einer, der beide Bedeutungen hat, gute und schlechte. In solchen Zusammenhängen wie *chandarāga*[327] und *chandajaṃ aghaṃ*[328], steht er für das Verlangen als Ursache für das gesamte Leiden in dieser Welt. Er bezieht sich auf jenes Anhaften, *rāga*, das die Welt gleichsetzt mit dem Verlangen als solchem. Aber im Zusammenhang mit *chanda-iddhipāda*[329], wo der Bezug eine bestimmte Grundlage von Erfolg ist, muss er als zuträglicher geistiger Zustand gesehen werden. Dennoch ist das kein ausreichender Grund, ihn als etwas von der allgemeinen Bedeutung des Begriffes völlig Fremdes anzusehen.

Es gibt ein wichtiges *Sutta* im *Saṃyutta Nikāya*, das diese Tatsache klar enthüllt. Ein Brahmane namens Uṇṇābha kam einmal zum

---

325 Vgl. die Diskussion in As 250
326 Vibh-a 289
327 Beispiel in D II 58 MahāNidānasutta – D 15
328 S I 22 Nasantisutta – S 1:34
329 Beispiel in in S V 253 Iddhipādasaṃyutta – S 51

Ehrwürdigen Ānanda mit einer Frage, die für die Kennzeichnung des Begriffes *chanda* von Wichtigkeit ist. Seine Frage lautete:

> *Kim atthiyaṃ nu kho, bho Ānanda, samaṇe Gotame brahmacariyaṃ vussati?*[330]
>
> „Ehrwürdiger Ānanda, was ist der Zweck für den das heilige Leben unter dem Asketen Gotama geführt wird?"

Der Ehrwürdige Ānanda gab unverzüglich folgende Antwort:

> *Chandappahānatthaṃ kho, brāhmaṇa, bhagavati brahmacariyaṃ vussati.*
>
> „Brahmane, zum Aufgeben des Wünschens wird das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt."

Dann fragte der Brahmane:

> *Atthi pana, bho Ānanda, maggo atthi paṭipadā etassa chandassa pahānāya?*
>
> „Gibt es, Ehrwürdiger Ānanda, einen Weg oder eine Übung zur Aufgabe des Wünschens."

Der Ehrwürdige Ānanda sagte: „Ja".

Nun, welches ist der Weg, den er in diesem Zusammenhang nennt? Es ist kein anderer als die vier Grundlagen für Erfolg, *iddhipāda*, die folgendermaßen beschrieben werden:

> *Chandasamādhipadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*
>
> *viriyasamādhipadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*
>
> *cittasamādhipadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*
>
> *vīmaṃsāsamādhipadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti.*

---

330 S V 272 Uṇṇābhabrāhmaṇasutta – S 51:15

(1) „Man entwickelt die Grundlage für Erfolg, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zu einer Sammlung durch Wünschen führen“,

(2) „man entwickelt die Grundlage für Erfolg, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zu einer Sammlung durch Energie führen“,

(3) „man entwickelt die Grundlage für Erfolg, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zu einer Sammlung durch Kräftigung des Geistes führen“,

(4) „man entwickelt die Grundlage für Erfolg, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zur Sammlung durch Untersuchung führen“.

Der Ehrwürdige Ānanda erwidert, dass die Weise der Übung, der zu folgen ist, um das Wünschen aufzugeben, jene eben angeführten vier erwähnten Grundlagen sind, nämlich Wünschen, Energie, Geist und Untersuchung. Der Brahmane ist verwirrt über diese Antwort. Er denkt, wenn das so ist, dann ist Wünschen nicht überwunden, sondern immer noch da. Und er bringt diesen Einwand hervor, um zu zeigen, dass darin ein Widerspruch enthalten ist: *Chandeneva chandaṃ pajahissatī'ti, netaṃ ṭhānaṃ vijjati*, „Dass man Wünschen mit Wünschen überwindet, ist unmöglich“. Dann antwortet der Ehrwürdige Ānanda mit einem Gleichnis, um den Brahmanen von der in dieser Antwort steckenden Wahrheit zu überzeugen.

„Was meinst du, Brahmane, ist es nicht so, dass du früher den Wunsch hattest ‚Ich werde in den Park gehen‘ und nachdem du angekommen warst, löste sich der entsprechende Wunsch auf?“ Dieses ist also die hinter der Aussage liegende Logik hinsichtlich des Aufgebens von Verlangen. Die Bezeichnung *chanda* wird hier in erster Instanz mit Bezug auf jene Art des Verlangens verwendet, die sich auf das Aufgeben des Verlangens richtet.

Es wird der Wunsch entwickelt, der als Erfolgsgrundlage dafür dient, das gänzliche Aufgeben des Wünschens zu realisieren. Es gibt also keinen Zweifel über den Gebrauch desselben Wortes. Hier gehört

chanda als Grundlage für den Erfolg immer noch zur *chanda*-Familie. Ein Wunsch muss da sein, selbst für das Aufgeben des Wünschens. Dies ist das besondere Prinzip, das dem mittleren Weg zugrunde liegt.

Einige haben eine große Vorliebe für das Wort *chanda*, aber lehnen das Wort *taṇhā* ab. So sehr, dass es sogar als Blasphemie angesehen werden könnte, wenn jemand von einem Verlangen zur Erreichung *Nibbānas* spricht. In einem anderen Vortrag, den der Ehrwürdige Ānanda selbst an eine bestimmte kranke Nonne richtete, finden wir diese Aussage: *Taṇhaṃ nissāya taṇhā pahātabbā,*[331] „Auf Verlangen gestützt sollte Verlangen überwunden werden". Das deutet wiederum auf eine spezielle Anwendung der Vorgehensweise auf dem mittleren Weg hin. Aber die Art von Verlangen, die hier gemeint ist, ist keine grobe Art. Es wird dort explizit erklärt, dass es um die Sehnsucht zur Erreichung der Heiligkeit geht, wenn man davon hört, dass jemand anderes sie schon erreicht hat. Natürlich ist da eine feine Spur von Verlangen in dieser Sehnsucht, aber es ist eines, das hilfreich für das Aufgeben des Verlangens ist. Es ist also nicht notwendig den innewohnenden Bedeutungen dieser Worte aus dem Weg zu gehen.

Tatsächlich wird sogar das Wort *rati*, Anhaftung, mit Bezug auf *Nibbāna* verwendet. Wenn zum Beispiel gesagt wird, dass der Schüler des Buddha an der Zerstörung des Verlangens anhaftet, *taṇhakkhayarato hoti sammāsambuddhasāvako*[332], kann das ziemlich kurios klingen, denn das Wort *rati* steht gewöhnlich für Sinneslust. Dennoch werden Worte wie *chanda* und *taṇhā* entsprechend des Prinzips des mittleren Weges, wo ein Ding genutzt wird, um ein anderes zu eliminieren, mit Umsicht benutzt. Begriffe wie *nekkhamasita domanassa*,[333] Trauer, die auf Entsagung beruht, werden manchmal eingesetzt, um auf das Verlangen hinzuweisen, *Nibbāna* erreichen zu wollen. Deshalb muss der Ausdruck *chandamūlakā sabbe*

331 A II 145 Bhikkuṇīsutta – A IV:159
332 Dhp 187 Buddhavagga – Dh 187
333 M III 220 Saḷāyatanavibhaṅgasutta – M 137

dhammā nicht so interpretiert werden, als stünde er ausschließlich für zuträgliche Geisteszustände.

Auch mit Blick auf die Bedeutung von Achtsamkeit, *sati*, und Sammlung, *samādhi*, können wir nebenbei erwähnen, dass Begriffe wie *micchā sati*, falsche Achtsamkeit, und *micchā samādhi*, falsche Sammlung, manchmal in den Lehrreden auftauchen.[334] So lasst uns untersuchen, ob die Reihe der zur Begutachtung stehenden Behauptungen irgendeinen folgerichtigen Zusammenhang bzw. Tiefe hat.

„Freunde, im Wünschen wurzeln alle Dinge." Auch hier können wir die Bedeutung dieser Feststellungen mithilfe eines Gleichnisses herausarbeiten. Angenommen, es gäbe einen Haufen Müll, dem sich jemand mit einem Korb nähert, um ihn einzusammeln und wegzuwerfen. Nun, über den Müllhaufen hat er eine gänzlich einheitliche Meinung. Das heißt, er nimmt ihn einfach als einen Haufen Müll. Aber als er sich bückt und mit dem Aufsammeln beginnt, fällt ihm plötzlich ein Edelstein ins Auge. Nun wird der Edelstein zum Objekt seines Wünschens und Interesses. Ein Edelstein kam aus dem hervor, was zuvor ein Haufen Müll war. Es wurde ein Ding für ihn und Wünschen war an der Wurzel dieses Phänomens – wahr wie die mächtige Aussage „Im Wünschen wurzeln alle Dinge, Freunde."

Was hat es dann mit dem Ursprung durch Aufmerksamkeit auf sich? Durch die Aufmerksamkeit darauf kam der Edelstein ins Dasein. Man könnte denken, dass der Ursprung des Edelsteins auf die Mine zurückgeführt werden sollte oder auf einen Platz, wo er seine Form annahm, aber entsprechend dem Gesetz: *manopubbaṅgamā dhammā*, „Der Geist ist der Vorläufer aller Dinge", führt der Buddha den Ursprung darauf zurück. Daher ist also die Wurzel das Wünschen und die Quelle des Ursprungs ist die Aufmerksamkeit, eben genau jene Tatsache des Hinwendens.

---

334 D II 353; D III 254, 287, 290, 291,
M I 118; M III 77, 140,
S II 168; S III 109; S V 1, 12, 13, 16, 18-20, 23, 383,
A II 220-229; A III 141; A IV 237; A V 212-248.

Phassasamudayā sabbe dhammā, „Alle Dinge entstehen durch Kontakt". Da war der Seh-Kontakt mit dem Edelstein als etwas Besonderes unter all den Sachen in dem Müllhaufen. So ist der Edelstein durch den Seh-Kontakt „entstanden".

Vedanāsamosaraṇā sabbe dhammā, „Alle Dinge fließen im Gefühl zusammen". Sobald das Auge den Edelstein ausgemacht hatte, stiegen eine Menge angenehmer Gefühle im Geist auf. Deshalb gilt, alle Dinge fließen im Gefühl zusammen.

Samādhipamukhā sabbe dhammā, „Durch Sammlung werden alle Dinge angeführt". Hier in diesem Fall mag es falsche Sammlung sein, *micchā samādhi*, aber ganz gleich, es ist eine Form der Sammlung. Hier ist es eine Sammlung oder Konzentration bezogen auf einen Edelstein. Es ist so, als ob seine Meditation über einen Müllhaufen in eine über einen Edelstein umgeleitet worden wäre.

Satādhipateyyā sabbe dhammā, „Durch Achtsamkeit werden alle Dinge gemeistert". Um zu dieser Meisterschaft zu gelangen, ist unabgelenkte Aufmerksamkeit zur Aufrechterhaltung jenes Dinges nötig, das jetzt herausgegriffen wurde. Wo es Ablenkung gibt, fällt die Aufmerksamkeit auch auf andere Dinge. Deshalb wird gesagt, dass die Achtsamkeit des Geistes bestimmend ist. Sei es auch die sogenannte falsche Achtsamkeit, aber nichtsdestotrotz ist sie gerade auf den Edelstein gerichtet.

Nun kommt das entscheidende Stadium, und zwar „Überwindbarkeit durch Weisheit", *paññuttarā*. Lasst uns für einen Moment zugestehen, dass auf irgendeine Art, selbst wenn es die falsche, *micchā*, ist, eine Art stellvertretende Achtsamkeit und Sammlung diese Situation herbeigeführt hat. Nun, wenn jemand in Übereinstimmung mit dem *Dhamma* hinübergelangen will, das heißt, wenn jemand *Nibbāna* erlangen will, selbst mit diesem Edelstein als Meditationsthema, muss man diesem Hinweis folgen, der mit dieser Aussage gegeben wurde, *paññuttarā sabbe dhammā*, „Durch Weisheit werden alle Dinge überwunden".

Was man jetzt tun muss, ist, durch den Edelstein hindurchzusehen, er ist zu durchdringen, indem man ihn als unbeständig ansieht,

beladen mit Leiden und Nicht-Selbst; dadurch bildet sich die Überzeugung, dass der Edelstein im Grunde zum Abfallhaufen selbst gehört. Der Edelstein wird mithilfe der Weisheit überschritten, so dass er nur ein Einzelteil in diesem Abfallhaufen ist, der „die Welt" in seiner Gesamtheit ausmacht. Wenn man die Weisheit gewinnt, dass dieser Edelstein etwas wie ein Stück Holzkohle ist, die im Holocaust am Ende eines Weltzeitalters zerstört werden wird, hat man diesen Edelstein überwunden.

So ist also das Wesentliche aller Dinge nicht irgendein Selbst oder eine Seele, wie es von den Brahmanen behauptet wird. Befreiung ist das Wesentliche. In solchen Lehrreden wie dem *MahāSāropamasutta* wird gesagt, dass das Wesentliche dieser gesamten Lehre die Erlösung ist.[335] Die Befreiung von all diesem, all dieses los zu sein, ist selbst das Wesentliche. Einige scheinen zu denken, dass das Entscheidende eine Anhäufung von Konzepten und ein Anhaften daran ist. Aber das ist nicht das Wesentliche dieser Lehre. Es ist die Fähigkeit, alle Konzepte zu durchdringen und dadurch zu überwinden. Die Befreiung, die aus dem Überwinden resultiert, ist selbst das Wesentliche.

Mit dem Enden dieses Konzepts von einem Edelstein als irgendeinem besonderen Ding, einer wertvollen Sache, getrennt von dem Rest der Welt, sowie dem sich daraus ergebenden, durch Begehren gebildeten Haufen von Konzepten, Einbildungen und Ansichten hört der Edelstein auf da zu sein. Das ist die eigentliche Befreiung. Es ist die Emanzipation von dem Edelstein. Folglich *vimuttisārā sabbe dhammā*, „Befreiung ist das Wesentliche aller Dinge".

Daher haben wir dann hier eine sehr wertvolle Darlegung, die sogar als Thema der Einsicht-Meditation verwendet werden kann. Das Wesentliche jedes geistigen Objektes ist die Befreiung von ihm, indem es mit Weisheit gesehen wird. In diesem Licht betrachtet ist alles in der Welt ein Meditationsobjekt. Aus diesem Grund finden wir sehr merkwürdige Meditationsthemen, die im Zusammenhang mit der Erreichung der Heiligkeit der damaligen Mönche und Nonnen

335 M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

erwähnt werden. Manchmal sind sogar anscheinend unpassende Meditationsobjekte erfolgreich eingesetzt worden.

In der Regel genehmigen Meditationslehrer aus triftigen Gründen bestimmte Meditationsobjekte nicht für Anfänger. Zum Beispiel würden sie eine weibliche Gestalt nicht als Meditationsobjekt für einen Mann und eine männliche Gestalt nicht für eine Frau empfehlen. Dies geschieht, weil es Sinneslust wecken kann, denn im *Theragāthā* wird erwähnt, dass in manchem Mönch sogar noch Sinneslust aufstieg, als er auf einem Friedhof einen verfallenen weiblichen Leichnam sah.[336] Aber im gleichen Text begegnet man einer Episode in Zusammenhang mit dem Ehrwürdigen Nāgasamāla, die in äußerstem Kontrast dazu steht.

Der Ehrwürdige Nāgasamāla erreichte die Heiligkeit mithilfe eines potentiell schädlichen Meditationsobjektes, wie er es mit seinen eigenen Worten beschreibt: „Auf meinem Almosengang geschah es einmal, dass ich eine tanzende Frau erblickte, schön gekleidet und geschmückt, tanzte sie zum Rhythmus eines Orchesters, genau in der Mitte der Landstraße.“[337] Und was geschah dann?

Tato me manasikāro,
yoniso udapajjatha,
ādīnavo pāturahu,
nibbidā samatiṭṭhatha,
tato cittaṃ vimucci me,
passa dhammasudhammataṃ.[338]

„Gerade dann erhob sich in meinem Innern
Radikale Aufmerksamkeit,
Die Gefahren waren offenkundig,
Und Traurigkeit ergriff mich,
Dann wurde mein Geist befreit,
das Gute des Gesetzes erblickend.“

---

336 Th 315-316 Rājadatta Thera
337 Th 267-268 Nāgasamāla Thera
338 Th 269-270 Nāgasamāla Thera

Wenn man das Gute dieses Gesetzes erkennen will, muss man das in Frage kommende *Sutta* aus einer breiteren Perspektive betrachten, ohne seine Anwendung auf zuträgliche Geisteszustände zu begrenzen. Wenn ein Schwall von Gedanken über den Edelstein begonnen hat, selbst durch falsche Sammlung und dadurch eine falsche Achtsamkeit und eine falsche Sammlung Gestalt annahmen, in welchem Moment auch immer radikale Aufmerksamkeit die Szene betritt, beginnt unverzüglich eine komplette Neuorientierung – wahrheitsgetreu zu jenen Qualitäten der Lehre, die mit den Begriffen ausgedrückt werden: *sandiṭṭhika*, sichtbar hier und jetzt, *akālika*, unabhängig von Zeit, und *ehipassika*, einladend sich zu nähern und selbst zu sehen.

Einige könnten sich wundern, wie es beispielsweise jenen damaligen Brahmanen, die ihre eigenen Methoden der Sammlung praktiziert hatten, gelang, sobald sie zum Buddha kamen, durch das Hören von nur einer einzigen Strophe die Heiligkeit zu erreichen.[339] Die gängige Interpretation lautet, dass es wegen der Wunderkräfte des Buddha sei oder aber dass die betreffenden Personen einen außergewöhnlichen Schatz an Verdiensten besaßen. Das Wunder der Lehre, das unausgesprochen in solchen Geschehnissen steckt, wird oft übersehen.

Nun, bezogen auf dieses Wunder der Lehre, könnten wir uns beispielsweise jemanden vorstellen, der darauf aus ist, einen Regenbogen zu sehen. Er muss fortwährend den Himmel beobachten und darauf warten, dass ein Regenbogen erscheint. Aber wenn er weise genug ist, kann er das Spektrum der Regenbogenfarben durch einen Tautropfen sehen, der an einem Blatt einer sich in der Morgensonne wiegenden Kletterpflanze hängt, vorausgesetzt, dass er für die richtige Perspektive sorgt. Für ihn ist der Tautropfen selbst das Meditationsobjekt. In der gleichen Weise kann man manchmal die ganze Lehre, siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung und Vergleichbares sogar in einem potentiell schädlichen Meditationsobjekt erkennen.

---

339 Pj II 587

Von einem akademischen Gesichtspunkt aus stehen die beiden Bezeichnungen *yoniso manasikāra*, radikale Aufmerksamkeit, und *ayoniso manasikāra*, nicht-radikale Aufmerksamkeit, in einem äußersten Kontrast zueinander. Zwischen ihnen liegen Welten. Genauso auch zwischen den Bezeichnungen *sammā diṭṭhi*, rechte Ansicht, und *micchā diṭṭhi*, falsche Ansicht. Aber vom Gesichtspunkt der Verwirklichung her ist da nur ein kleiner Unterschied.

Nun, wie wir wissen, verschwindet dieses Spektrum der Sonnenstrahlen in dem Tautropfen mit einer winzigen Verschiebung der Perspektive. Es erscheint nur, wenn es aus einer bestimmten Perspektive betrachtet wird. Was wir in dieser Lehre finden, ist etwas Ähnliches. Dies ist die innewohnende Natur dieser Lehre, die hier und jetzt gesehen werden muss, zeitlos, vorwärtsführend und durch den einzelnen Weisen eigenständig verwirklichbar.

Unsere Deutung dieses *Suttas*, wenn wir das Wort *sabbe dhammā* seiner Bedeutung nach als „alle Dinge“ nehmen, wird weiter bestätigt im *Samiddhi Sutta*, das im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya* zu finden ist. Es ist eine Lehrrede, die der Ehrwürdige Sāriputta gab. In großem Umfang entspricht vieles einer anderen, die wir bereits analysiert haben. Der Unterschied liegt nur in ein paar Details. In jenem *Sutta* beantwortet der Ehrwürdige Samiddhi wie ein Schüler der Reihe nach die vom Ehrwürdigen Sāriputta gestellten Fragen. Das Folgende sind die Hauptpunkte der aufgeworfenen Fragen und der gegebenen Antworten:

‘Kim ārammaṇā, Samiddhi, purisassa saṅkappavitakkā uppajjantī'ti?’ –
‘Nāmarūpārammaṇā, bhante.’

‘Te pana, Samiddhi, kva nānattaṃ gacchantī'ti?’ –
‘Dhātūsu, bhante.’

‘Te pana, Samiddhi, kiṃ samudayā'ti?’ –
‘Phassasamudayā, bhante.’

‘Te pana, Samiddhi, kiṃ samosaraṇā'ti?’ –
‘Vedanāsamosaraṇā, bhante.’

'Te pana, Samiddhi, kiṃ pamukhā'ti?' –
'Samādhipamukhā, bhante.'

'Te pana, Samiddhi, kim adhipateyyā'ti?' –
'Satādhipateyyā, bhante.'

'Te pana, Samiddhi, kim uttarā'ti?' –
'Paññuttarā, bhante.'

'Te pana, Samiddhi, kiṃ sārā'ti?' –
'Vimuttisārā, bhante.'

'Te pana, Samiddhi, kim ogadhā'ti?' –
'Amatogadhā, bhante.'[340]

Außer den ersten beiden Fragen und der letzten ist der Rest genauso wie in dem Fragenkatalog, den der Buddha gegeben hatte. Aber aus dieser Aufstellung geht klar hervor, dass der Ehrwürdige Sāriputta nach Gedanken und Konzepten fragt. Im Fall des vorigen *Suttas* könnte man manchmal schwanken, ob sich die Worte *sabbe dhammā* (alle Dinge) auf zuträgliche oder unzuträgliche Geisteszustände beziehen. Aber hier wird deutlich genug, dass sich die Fragen des Ehrwürdigen Sāriputta auf Gedanken und Konzepte beziehen. Lasst uns nun versuchen, die obige Aufstellung zu übersetzen.

„Mit was als Objekt, Samiddhi, entstehen Konzepte und Gedanken in einem Menschen?" –
„Mit Name-und-Form als Objekt, Ehrwürdiger Herr."

„Aber wo, Samiddhi, nehmen sie Verschiedenartigkeit an?" –
„In den Elementen, Ehrwürdiger Herr."

„Aber wodurch, Samiddhi, entstehen sie?" –
„Sie entstehen durch Kontakt, Ehrwürdiger Herr."

„Aber worin, Samiddhi, laufen sie zusammen?" –
„Sie laufen im Gefühl zusammen, Ehrwürdiger Herr."

„Aber was, Samiddhi, führt sie an?" –
„Sie werden durch Sammlung angeführt, Ehrwürdiger Herr."

---

340 A IV 385 Samiddhisutta – A IX:14

„Aber wodurch, Samiddhi, werden sie gemeistert?“ –
„Sie werden durch Achtsamkeit gemeistert, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber was, Samiddhi, ist ihr Höchstes?“ –
„Weisheit ist ihr Höchstes, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber was, Samiddhi, ist ihr Wesentliches?“ –
„Befreiung ist ihr Wesentliches, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber worin, Samiddhi, werden sie miteinander vereinigt?“ –
„Sie vereinigen sich im Todlosen, Ehrwürdiger Herr.“

Einige bemerkenswerte Punkte tauchen in dieser Aufstellung auf. Alle Konzepte und Gedanken haben Name-und-Form als ihr Objekt. Die achtzehn Elemente machen ihre Verschiedenartigkeit aus. Sie entstehen mit Kontakt. Sie fließen im Gefühl zusammen. Sie werden durch Sammlung angeführt. Sie werden durch Achtsamkeit gemeistert. Ihr Gipfel oder Höhepunkt der Überwindung ist Weisheit. Ihr Wesentliches ist Befreiung und sie vereinigen sich im Todlosen. Es sei bemerkt, dass das Todlose eine Bezeichnung für *Nibbāna* ist. Wie wir oben festgestellt haben, hat folglich alles das Potenzial, im Todlosen aufzugehen, vorausgesetzt, dass radikale Aufmerksamkeit hinführend beteiligt ist.

Nach dieser Aufstellung ist zweifelsfrei klar, dass das unter der Begutachtung stehende Thema Konzepte und Gedanken sind. Alle Objekte des Geistes werden durch Konzepte und Gedanken charakterisiert. Dem Buddha gemäß müssen die Objekte des Geistes folglich nach den Richtlinien der oben erwähnten normativen Grundregeln ausgewertet werden und nicht nach den Richtlinien eines beständigen Selbst und der göttlichen Schöpfung, wie es von den Seelen-Theorien postuliert wird.

In Übereinstimmung mit dem klaren Ausspruch „Der Geist ist der Vorläufer aller Dinge“, *manopubbaṅgamā dhammā,*[341] erreicht die vom Buddha befürwortete Übungsweise, die mit Name-und-Form als Gegenstand beginnt, ihre Vollendung im Durchschauen von Name-

341 Dhp 1 Yamakavagga – Dh 1

und-Form, d.h. in ihrer Durchdringung. Sie kulminiert in der Überschreitung von Name-und-Form, indem deren vergängliche, leidvolle und Nicht-Selbst-Natur durchdrungen wird. Diese Tatsache geht aus den bereits zitierten Lehrreden hervor.

Das Wesentliche der Unterweisung ist die Befreiung von Name-und-Form. Wenn man die Beziehung zwischen Name-und-Form ebenso wie ihre Leerheit richtig versteht, ist man in der Lage, Name-und-Form zu durchdringen. Dieses Durchdringen ist die Aufgabe der Weisheit. Solange es an Weisheit mangelt, hat das Bewusstsein eine Tendenz, sich in Name-und-Form zu verwickeln. Diese Anspielung liegt in der folgenden *Dhammapada* Strophe über den *Ārahant*.

Kodhaṃ jahe vippajaheyya mānaṃ,
saṃyojanaṃ sabbam atikkameyya,
taṃ nāmarūpasmim asajjamānaṃ,
akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā.[342]

„Den Zorn gib auf, löse dich vom Stolz,
Und gehe auch über alle Fesseln weit hinaus,
Wer in Name-und-Form nicht verwickelt ist,
Wer Nichts sein eigen nennt – dem widerfährt kein Leid."

Der Weg, der vom Buddha gezeigt wird, ist also einer, der zur Überschreitung von Name-und-Form führt, indem deren Leerheit verstanden wird. In diesem Zusammenhang deckt das *Brahmajālasutta* des *Dīgha Nikāya* eine sehr wichtige Tatsache der Analyse auf.[343] Es schildert, wie die zweiundsechzig falschen Ansichten im Lichte der Weisheit ihren Glanz verlieren; es strömt aus dem nicht-manifestierenden Bewusstsein Buddhas und strahlt in alle Richtungen, *sabbato pabha*.[344]

Wie eine Lichtstrahlung verdrängt werden kann, haben wir bereits mit dem Verweis auf eine Filmvorführung erklärt.[345] Der Film verlor

---

342 Dhp 221 Kodhavagga – Dh 221
343 D I 1- 46 Brahmajālasutta – D 1
344 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11
345 Siehe auch Vortrag 5

seinen Glanz, als schwungvoll die Türen geöffnet wurden. Der schmale Lichtstrahl, der auf die Kinoleinwand fiel, ist vollkommen im größeren Licht verblasst, das jetzt von Außen kommt. In ähnlicher Weise wird gesehen, wie die zweiundsechzig falschen Ansichten im *Brahmajālasutta* vor dem Licht der Weisheit verblassen, das aus dem nicht-manifestierenden Bewusstsein des Buddha kommt. Die schmalen Lichtstrahlen der zweiundsechzig falschen Ansichten verblassen in der breiteren Flut des Lichtes, welches Weisheit ist.

Jene Häretiker, die jene falschen Ansichten vorlegten, waren von ihnen wegen ihres dogmatischen Festhaltens an Name-und-Form überzeugt. Sie waren in Name-und-Form verwickelt, und jene Ansichten waren das Produkt der darauf beruhenden, spekulativen Logik. Uns begegnet eine Anspielung auf diese Tatsache im *MahāViyūhasutta* des *Sutta Nipāta*. Dort wird erklärt, dass diejenigen anderer Sekten nicht von den Beschränkungen durch Name-und-Form frei sind.

> *Passaṃ naro dakkhiti nāmarūpaṃ,*
> *disvāna vā ñassati tānim eva,*
> *kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā,*
> *na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti*.[346]
>
> „Ein sehender Mensch wird nur Name-und-Form sehen,
> Sein Sehen lässt ihn nur jene Bestandteile alleine erkennen.
> Mag er viel oder wenig sehen,
> Kenner gestehen ihm dadurch keine Reinheit zu."

Im *Brahmajālasutta* selbst finden wir einige fortgeschrittene Ansichten von jenen, die höheres Wissen hatten. Mithilfe dieses höheren Wissens, das immer noch weltlich war, konnten sie in ihre Vergangenheit sehen, manchmal in hunderttausende ihrer vergangenen Leben; und sie nutzten auch ihre Fähigkeit, den Geist anderer zu lesen, und konstruierten die verschiedensten Ansichten. Viele dieser Ansichten sind im *Brahmajālasutta* wiedergegeben, aber nur um abgewiesen und für ungültig erklärt zu werden. Warum das? Der Grund wird hier in dieser Strophe mitgeteilt.

---

346 Sn 909 Mahāviyūhasutta – Sn IV:13, 909

Derjenige, der beansprucht mit diesem höheren Wissen zu sehen, sieht nur Name-und-Form, *passaṃ naro dakkhiti nāmarūpaṃ*. Nachdem er das gesehen hat, nimmt er, was auch immer er sieht, als wirkliches Wissen, *disvāna vā ñassati tānim eva*. Ganz so wie jemand in einem geschlossenen Raum mit getönten Fenstern nur sieht, was die dunklen Scheiben widerspiegeln, und nicht darüber hinaus; ebenso waren jene „Seher" umsponnen von Name-und-Form, wenn sie fortfuhren über das zu spekulieren, was sie als ihre vergangenen Leben gesehen hatten. Sie nahmen Name-und-Form selbst als real. Deshalb erklärte der Buddha, dass es gleichgültig sei, ob sie nun viel oder wenig gesehen hätten, denn Kenner gestehen jener Art von Anblick keine Reinheit zu, *kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā, na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti*.

Hier wird klar genug, dass jene engen, falschen Ansichten auf Name-und-Form basieren, annehmend es handle sich um etwas Reales. Die Sicht des Buddha ist andererseits eine, die Name-und-Form überschreitet. Es ist eine überweltliche Sicht. Diese Tatsache wird schon durch die Implikationen des Titels des *Brahmajālasutta* klar enthüllt. Am Ende der Lehrrede vergleicht sie der Buddha selbst mit einem allumfassenden Super-Netz.[347] So wie ein geschickter Fischer über einem kleinen See gut ein fein gesponnenes Netz auswerfen würde, damit alle dort lebenden Geschöpfe, wenn sie an die Oberfläche kommen, in ihm gefangen werden würden, ebenso werden alle möglichen Ansichten in der Welt von diesem Super-Netz oder *brahmajāla* umgarnt oder eingenommen.

Lasst uns jetzt innehalten, um zu betrachten, wie das Garn dieses Netzes beschaffen sein könnte. Wenn das *Brahmajālasutta* ein Netz ist, wodurch wird dieses feine Maschengewebe in diesem Netz gebildet? Es gibt ein Wort, das in der gesamten Lehrrede auftritt und uns eine klare Antwort auf diese Frage gibt. Es wird in dem Satz gefunden, den der Buddha gebraucht, um jede einzelne jener Ansichten zu entwerten, nämlich *tadapi phassapaccayā*,[348] *tadapi phassapaccayā*,

347 D I 46 Brahmajālasutta – D 1
348 D I 45 Brahmajālasutta – D 1

„und auch das ist wegen des Kontakts, und auch das ist wegen des Kontakts“. So können wir daran sehen, dass Kontakt das Maschengewebe dieses Netzes ist.

Das kursierende Sammelsurium der falschen Ansichten unter jenen der anderen Sekten ist das Produkt der sechs Sinnesgrundlagen, die vom Kontakt abhängig sind. Die Sicht des Buddha scheint hingegen ein all-umfassender Glanz der Weisheit zu sein, hervorgegangen aus dem Enden der sechs Sinnesgrundlagen, was in der Auswirkung die Sicht von *Nibbāna* ist. Diese Tatsache wird im Weiteren im *Sutta* durch die Aussage des Buddha erklärt, dass die, die jenen falschen auf Name-und-Form gegründeten Ansichten anhängen, damit fortfahren, sich im *saṃsārischen* Kreislauf zu drehen, eben genau wegen jener Ansichten.

> *Sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṃvedenti, tesaṃ phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Yato kho, bhikkhave, bhikkhu, channaṃ phassāyatanānaṃ samudayañca atthagamañca assādañca ādīnavañca nissaraṇañca yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ imehi sabbeheva uttaritaraṃ pajānāti.*[349]
>
> „Sie alle fahren fort, Gefühle zu erfahren, indem es wieder und immer wieder zum Kontakt mit den sechs Sinnesgrundlagen kommt, und für sie gibt es abhängig von Kontakt Gefühl, abhängig von Gefühl gibt es Verlangen, abhängig von Verlangen gibt es Ergreifen, abhängig von Ergreifen gibt es Werden, abhängig von Werden gibt es Geburt und abhängig von Geburt kommt es zu Verfall, Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. Wenn aber, ihr Mönche, ein Mönch weiß, wie es sich wirklich verhält mit dem Entstehen, dem Vergehen, der Befriedigung, der Gefahr und dem Entkommen in Bezug auf die sechs Sinnesgrund-

[349] D I 45 Brahmajālasutta – D 1

> lagen, dann hat jener Mönch ein Wissen, das bei Weitem erlesener ist als das all jener Dogmatiker."

Dieser Absatz zeigt deutlich den Unterschied zwischen jenen, die an solchen spekulativen Ansichten festhielten, und jenem Einzelnen, der die Sicht gewinnt, die vom Buddha bekannt gemacht wurde. Die ersteren waren abhängig vom Kontakt, das heißt dem Sinnes-Kontakt, selbst wenn sie höheres weltliches Wissen besaßen. Wegen des Kontaktes, der aus den sechs Sinnesgrundlagen hervorgegangen ist, gibt es Gefühl. Wegen des Gefühls werden sie vom Verlangen und Ergreifen in die Falle gelockt, was sie zu Runde um Runde im *saṃsāra* veranlasst.

Der fortgeschrittene Mönch hingegen, der am rechten Weg festhält, gewinnt diese weitreichende Sicht auf die sechs Sinnesgrundlagen, ausstaffiert mit ihren fünf Aspekten. Das ist es, was als Licht der Weisheit bekannt ist. Für ihn werden alle fünf Aspekte der sechs Sinnesgrundlagen klar, nämlich das Entstehen, das Vergehen, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen. Dieses Licht der Weisheit gilt als das höchste Wissen, gerade weil es all diese fünf Aspekte der sechs Sinnesgrundlagen aufdeckt.

Der Hinweis auf die Formel des abhängigen Entstehens im oben genannten Absatz ist in hohem Maß bedeutsam. Es ist ein klarer Beweis für die Tatsache, dass das Gesetz des abhängigen Entstehens nicht etwas ist, dass in Bezug auf eine vergangene Existenz erklärt werden sollte. Es ist ein Gesetz, das für den gegenwärtigen Augenblick relevant ist.

Dieses Name-und-Form Konstrukt wird vom Bewusstsein reflektiert. Nun, im *Nidānasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*, das ein Kapitel ist, in dem im Besonderen das Gesetz des abhängigen Entstehens behandelt wird, wird dieses Bewusstseins in einer Weise definiert, die alle sechs Arten des Bewusstseins einschließt.

> *Katamañca, bhikkhave, viññāṇaṃ?*
> *Chayime, bhikkhave, viññāṇakāyā – cakkhuviññāṇaṃ,*
> *sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ, jivhāviññāṇaṃ,*

kāyaviññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ, idaṃ vuccati, bhikkhave, viññāṇaṃ.[350]

„Und was, ihr Mönche, ist Bewusstsein?
Es gibt diese sechs Gruppen von Bewusstsein –
Seh-Bewusstsein, Hör-Bewusstsein, Riech-Bewusstsein,
Schmeck-Bewusstsein, Tast-Bewusstsein und Denk-Bewusstsein;
dies, ihr Mönche, wird Bewusstsein genannt."

Dies zeigt, dass das Bewusstsein, das in der Gesetzesabfolge des abhängigen Entstehens erwähnt wird, nicht etwas wie ein verbindendes Wiedergeburtsbewusstsein ist. Hier geht der Bezug nicht nur zu einem einzigen Bewusstsein. In Abhängigkeit von Name-und-Form – alle sechs Arten des Bewusstseins reflektierend – lassen sich die sechs Sinnesgrundlagen nieder.

Die Unterscheidung zwischen einem „Innerlichen" und einem „Äußerlichen" ist das Resultat der Unfähigkeit, Name-und-Form zu durchdringen und es zu durchschauen. Es gibt eine scheinbare Dualität: Ich als einer, der sieht, und Name-und-Form als die Gegenstände, die gesehen werden. Zwischen ihnen gibt es eine Zweiteilung als innerlich und äußerlich. Es ist genau diese Zweiteilung, worauf die sechs Sinnesgrundlagen „gegründet" sind. Gefühl und der ganze Rest davon kommen auf jene sechs Sinnesgrundlagen oben drauf. Verlangen und Ergreifen folgen hinterher, wodurch als Ergebnis jene Dogmatiker von dem Teufelskreis des abhängigen Entstehens ergriffen werden und damit fortfahren, weitere Runden im *saṃsāra* zu drehen, wie es der Buddha erklärt hat.

So wird dann aus dem *Brahmajālasutta* klar, dass eine derartig breite Vielzahl der falschen Ansichten in dieser Welt infolge der dogmatischen Verwicklung in Name-und-Form besteht, die vom Bewusstsein reflektiert werden, und zwar, indem die Reflexion fälschlicherweise einem Selbst zugeschrieben wird. Dieses ist kurzgefasst gleichwertig mit *sakkāyadiṭṭhi* oder Persönlichkeits-Ansicht.

---

350 S II 4 Vibhaṅgasutta – S 12:2

Lasst uns jetzt als ein Beispiel eine Parabel aufgreifen, um den Unterschied zwischen der bereits analysierten, falschen Ansicht der Dogmatiker und der rechten Ansicht zu veranschaulichen, die im kompletten Gegensatz dazu steht. Es ist eine Episode im *Ummaggajātaka*, die mehr oder weniger wie eine Parabel zur Veranschaulichung für diesen Punkt aussieht.[351] Im *Ummaggajātaka* begegnet man dem Problem mit einem Edelstein. In jener Geschichte gibt es tatsächlich einige solcher Probleme, die Edelsteine betreffen, und wir greifen gerade mal eines von ihnen auf.

Die Bürger von Mithilā kamen und berichteten dem König Videha, dass sich ein Edelstein im Teich in der Nähe des Stadttors befände. Der König beauftragte seinen königlichen Berater Senaka mit der Aufgabe des Herausholens des Edelsteins. Er ging und veranlasste die Leute, den Teich zu leeren, aber er konnte den Edelstein nicht dort finden. Sogar der Schlamm wurde herausgeholt und die Erde umgegraben, in dem vergeblichen Versuch, den Edelstein zu lokalisieren. Als er dem König sein Scheitern gestand, vertraute Letzterer die Arbeit dem Bodhisatta Mahosadha an, dem jüngsten Berater. Als dieser dort hinging und sich umsah, verstand er sofort, dass sich der Edelstein in Wirklichkeit in einem Krähennest auf einer Palme nahe dem Teich befand. Was im Teich erschien, war lediglich seine Reflexion. Er überzeugte den König von dieser Tatsache, indem er einen Mann veranlasste, eine Schüssel Wasser in den Teich zu setzen, die ebenfalls den Edelstein reflektierte. Dann kletterte der Mann die Palme hinauf und fand den Edelstein dort, wie von Mahosadha vorausgesagt.

Wenn wir diese Episode als Beispiel nehmen, kann die Ansicht der Dogmatiker mit der Ansicht Senakas verglichen werden. Die Entdeckung des Buddha, dass Name-und-Form eine bloße Reflexion ist, ist wie die fortgeschrittene Lösung des Bodhisatta Mahosadha beim Problem mit dem Edelstein im Teich.

Nun welche Rolle spielt die Persönlichkeits-Ansicht in diesem Zusammenhang? Es wird gesagt, dass der Buddha die Lehre in der Mitte

---

351 Ja VI 129 (no 546) Ummaggajātaka

zwischen zwei extremen Ansichten darlegte. Welches sind diese? Die Ewigkeits-Ansicht und die nihilistische Ansicht. Die Ewigkeits-Ansicht ist wie jenes Anhaften an der Reflexion. Wenn man sein eigenes Bild im Wasser sieht, verliebt man sich manchmal in es und stellt sich vor, es sei jemand anderes, wie im Fall vom Hund auf der Planke, worüber wir in einem früheren Vortrag gesprochen haben.[352] In einigen Fällen kann auch Hass aufkommen. Also könnte es beides geben, Selbst-Liebe und Selbst-Hass.

Da die Persönlichkeits-Ansicht zu diesen beiden Haltungen neigt, führt sie selbst zu diesen extremen Ansichten, bekannt als Ewigkeitsglaube und Nihilismus oder Vernichtungsglaube. Es ist wie Senakas Versuch, den Edelstein dadurch zu finden, indem er das Wasser aus dem Teich ließ und den Teichgrund umgraben ließ. Der Buddha vermeidet diese beiden Extreme, indem er versteht, dass Name-und-Form Reflexionen sind, der reflektierenden Natur dieses Teiches von Bewusstsein zugehörig. Es hat keinen Wesenskern.

Wie wir bereits in einem früheren Vortrag festgestellt haben, ist der Name in diesem Name-und-Form bloß ein formaler Name oder ein scheinbarer Name.[353] Und die Form hier ist nur eine nominale Form, eine Form nur dem Namen nach. Es gibt weder einen tatsächlichen Namen noch eine substanzielle Form hier. Name ist nur scheinbar und Form ist nur nominal. Mit diesem eröffnenden Verständnis muss die Weisheit erweckt werden, indem die Fähigkeit aufgebaut wird, Name-und-Form zu durchschauen, um dadurch die Freiheit von Name-und-Form zu gewinnen.

So richtete sich in diesem Vortrag unsere besondere Aufmerksamkeit auf Name-und-Form, auf die Wechselbeziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein. All dieses enthüllt uns den Wert der ersten zwei Zeilen der problematischen, bereits angeführten Strophe, *viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ*,[354] „Bewusstsein, das nicht-manifestierend, endlos, strahlend nach allen Seiten ist".

---

352 Siehe Vortrag 6

353 Siehe Vortrag 1

354 M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

Gemäß der Sicht des Buddha, wird durch das vollkommene Begreifen der Tatsache, dass Name-und-Form ein bloßes Bild oder eine Reflexion ist, von dem nicht-manifestierenden Bewusstsein die durchdringende Energie zum Durchschauen entwickelt. Aber jene anderen, die nicht verstehen konnten, dass es eine Reflexion ist, erweckten Selbstliebe und Selbsthass. Es ist, als ob man versucht, seinen eigenen Schatten zu überflügeln, indem man ihm aus Spaß entgegenläuft, während der andere versucht, aus Furcht vor ihm zu fliehen. Derart ist die Natur der zwei extremen Ansichten in dieser Welt.

> *Dvīhi, bhikkhave, diṭṭhigatehi pariyuṭṭhitā devamanussā olīyanti eke, atidhāvanti eke, cakkhumanto ca passanti.*[355]
>
> „Zwanghaft vereinnahmt von zweierlei Ansichten, ihr Mönche, sind Götter und Menschen, einige von ihnen bleiben zurück, während andere zu weit gehen, nur diejenigen sehen wirklich, die Augen haben zu sehen."

Auf diese Weise fasst das *Itivuttaka*, die Sammlung der „So-Gesprochenes" Darlegungen, die Situation in der Welt zusammen. Einige fallen zurück und hängen hinterher, während andere überziehen und zu weit gehen. Nur diejenigen sehen, die Augen haben zu sehen.

* * * * * * * *

[355] It 43 Diṭṭhigatasutta – It 2:49

10. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[356]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Dies ist der zehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*. Mithilfe einer auf dem Problem des Edelsteins im *Ummaggajātaka* fußenden Parabel haben wir gegen Ende unseres letzten Vortrages bis zu einem gewissen Grad zu erklären versucht, wie die Persönlichkeits-Ansicht infolge der Unwissenheit über die Tatsache entsteht, dass Name-und-Form etwas ist, das vom Bewusstsein reflektiert wird. Wir haben in Kurzform erwähnt, wie ein bestimmter „möchtegern-weiser Mann" die Mühe auf sich nahm, einen Teich zu leeren, und sogar den Schlamm umgrub, unter dem Eindruck stehend, dass sich darin tatsächlich ein Edelstein befände – ganz einfach, weil es den Anschein hatte, als sei ein Edelstein in dem Teich.

Genauso tendieren sowohl Ewigkeitsglaube als auch Nihilismus, die auf den beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz fußen, in Richtung der beiden Extreme, indem Name-und-Form als wirklich aufgefasst werden, was lediglich ein vom Bewusstsein reflektiertes Bild ist und den Persönlichkeits-Glauben, *sakkāyadiṭṭhi*, zur Folge hat. Unter dem Einfluss der Selbstliebe nahm der Ewigkeitsglaube die Ansicht auf, dass es ein Selbst gibt, und war auf dessen Fortdauer aus. Angeregt durch Selbsthass hegte der Vernichtungsglaube oder

---

356 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Nihilismus die wohlmeinende Hoffnung, dass sich die Befreiung von diesem Selbst mit dem Tod ereignen würde. Diese beiden extremen Ansichten verwirren die Angelegenheit, indem sie das reflektierte Bild nicht als solches verstehen.

Nun, auf welche Weise vermeidet der mittlere Weg, den der Buddha der Welt vorstellte, diese beiden Extreme? Es geschieht, indem ein Wissen und eine Sicht der Dinge, wie sie sind, *yathābhūtañāṇadassana*, an Stelle jener beiden Auffassungen von Existenz und Nicht-Existenz angeboten werden. Mit anderen Worten: Er machte der Welt das wahre Wissen und die Sichtweise bekannt, dass Name-und-Form bloß ein Bild ist, das im Bewusstsein reflektiert wird.

Es liegt eine besondere Bedeutung in dem Wort *yathābhūta*. Im Gegensatz zu den beiden Wörtern *bhava* und *vibhava* hat das Wort *bhūta* gewisse eigene Besonderheiten. Um die Bedeutung des Begriffes *yathābhūta* zu klären, können wir auf eine Lehrrede im *Itivuttaka* zurückgreifen, aus der wir ein paar Zeilen bereits am Ende des vorherigen Vortrages angeführt haben. Wenn die Rede in vollem Umfang präsentiert wird, macht sie deutlich, warum der Buddha es vorzog, gegenüber dem gängigen Gebrauch der Begriffe *bhava* und *vibhava,* das Wort *bhūta* einzuführen. Die Lehrrede setzt sich folgendermaßen fort:

> *Dvīhi, bhikkhave, diṭṭhigatehi pariyuṭṭhitā devamanussā olīyanti eke, atidhāvanti eke, cakkhumanto va passanti. Kathañca, bhikkhave, olīyanti eke? Bhavārāmā, bhikkhave, devamanussā bhavaratā bhavasammuditā, tesaṃ bhavanirodhāya dhamme desiyamāne cittaṃ na pakkhandati na pasīdati na santiṭṭhati nādhimuccati. Evaṃ kho, bhikkhave, olīyanti eke.*
>
> *Kathañca, bhikkhave, atidhāvanti eke? Bhaveneva kho pana eke aṭṭīyamānā harāyamānā jigucchamānā vibhavaṃ abhinandanti – yato kira, bho, ayaṃ attā kāyassa bhedā paraṃ maraṇā ucchijjati vinassati na hoti paraṃ maraṇā, etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ etaṃ yāthāvanti. Evaṃ kho, bhikkhave, atidhāvanti eke.*

Kathañca, bhikkhave, cakkhumanto passanti? Idha bhikkhu bhūtaṃ bhūtato passati, bhūtaṃ bhūtato disvā bhūtassa nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipanno hoti. Evaṃ kho, bhikkhave, cakkhumanto va passantī'ti."[357]

„Zwanghaft vereinnahmt von zweierlei Ansichten, ihr Mönche, sind Götter und Menschen, einige von ihnen bleiben zurück, während andere zu weit gehen. Nur diejenigen sehen, die Augen haben zu sehen. Wie, ihr Mönche, bleiben einige zurück? Götter und Menschen, ihr Mönche, erfreuen sich an Existenz, sie hängen an Existenz, sie haben Vergnügen an Existenz. Wenn ihnen die Lehre vorgetragen wird, um die Existenz zu beenden, streckt sich ihr Geist nicht danach aus, wird nicht darüber erfreut, erlangt keine Stetigkeit darin, wird nicht beruhigt und zufrieden damit. Aus diesem Grund bleiben einige zurück.

Wie, ihr Mönche, gehen einige zu weit? Beunruhigt, beschämt und angewidert von Existenz als solcher haben manche Freude an Nicht-Existenz – wenn dieses Selbst beim Zerfall des Körpers nach dem Tod vernichtet und zerstört wird, ist dies friedvoll, ist dies hervorragend, ist dies, wie es sein sollte. Auf diese Weise, ihr Mönche, gehen einige zu weit.

Und wie, ihr Mönche, machen es jene, die Augen haben zu sehen? Da sieht ein Mönch das Gewordene als geworden. Das Gewordene als geworden gesehen habend, geht er den Weg, der in Bezug auf das Gewordene auf Abwendung, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung gerichtet ist. Das ist gemeint, ihr Mönche, wenn gesagt wird, dass jene, die Augen haben, sehen."

Diese Passage verdeutlicht die extreme Art jener beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz. Die beiden vorkommenden Strophen am Ende dieses *Suttas* präsentieren die Hauptaussage der Lehrrede noch deutlicher:

---

357 It 43 Diṭṭhigatasutta – It 49

Ye bhūtaṃ bhūtato disvā,
bhūtassa ca atikkamaṃ,
yathābhūte vimuccanti,
bhavataṇhā parikkhayā.

Sa ve bhūtapariññho so,
vītataṇho bhavābhave,
bhūtassa vibhavā bhikkhu,
nāgacchati punabbhavaṃ.

„Jene, die das Gewordene als geworden gesehen haben,
Wie auch das Überschreiten von allem, was geworden ist,
Die sind befreit in Bezug auf die Dinge, so wie sie sind,
Durch das Verlöschen des Verlangens nach Werden.

Jener Mönch, der vollständig das Gewordene verstanden hat,
Der frei ist vom Verlangen nach fortgesetztem Werden,
Mit der Nicht-Fortsetzung von dem, was geworden ist,
Wird er nicht wieder in einen Zustand des Werdens
zurückkehren."

Nun ist sogar durch das unveränderte Zitat ausgesprochen klar, dass der Buddha dieses Wort *bhūta* zwischen die gegensätzlichen Begriffe *bhava* und *vibhava* positioniert hat. In der heutigen Gesellschaft werden diese beiden Begriffe verwendet, um die Existenz und die Zerstörung einer Seele zu kennzeichnen. Diese Anwendung wird deutlich durch einige Lehrreden gezeigt, in denen diejenigen, die an ähnlichen Auffassungen festhielten, diese mit solchen Begriffen wie *bhavissāmi* und *na bhavissāmi* ausdrückten.[358] Diese Ausdrücke, die „Ich werde sein" und „Ich werde nicht sein" bedeuten, führen eine Implikation von einer Person oder einem Selbst mit sich.

Der Begriff *bhūta* andererseits ist für eine solche Verwendung unzugänglich. Er hat den passiven Sinn von etwas, das geworden ist. So wie die bereits früher erwähnte Reflexion ver-mittelt er die Idee von etwas, das durch Ursachen und Bedingungen entstanden ist. Sich an der bereits erwähnten Analogie mit dem reflektierten Bild

358 Beispiel in M I 8 Sabbāsavasutta – M 2; oder in M I 135 – M 22

entlang hangelnd, bleibt der Ewigkeitsgläubige infolge seiner narzisstischen Selbstliebe an seinem eigenen Selbstbild hängen und hinkt hinterher. Wenn der Buddha die Lehre zur Beendigung der Existenz darlegt, schreckt der Ewigkeitsgläubige aus Angst davor zurück, dass sie zur Zerstörung seines Selbst führen würde. Es ist wie der narzisstische Versuch, aus Selbstliebe das eigene Spiegelbild im Wasser zu umarmen.

Die Vernichtungs-Ansicht führt zu einer Haltung der Realitätsflucht, wie etwa bei demjenigen, der von seinem eigenen Schatten besessen ist. Man kann den eigenen Schatten nicht überholen. Es ist nur ein vergeblicher Versuch. Dem entspricht auch die wohlmeinende Hoffnung des Nihilisten, der meint, einfach durch die Verneinung des Selbst von dem Wiedergeburtskreislauf frei sein zu können. Es stellt sich heraus, dass es nur Wunschdenken ist, denn bloß aufgrund der Ansicht „Ich werde nach dem Tod nicht mehr bestehen" kann man Erlösung nicht gewinnen, solange solche Befleckungen wie Unwissenheit und Verlangen vorhanden sind. Dies waren die beiden Extreme, zu denen diese beiden dogmatischen Ansichten des Ewigkeitsglaubens und des Vernichtungsglaubens tendierten.

Durch die Einführung des Begriffs *bhūta* machte der Buddha klar, dass die fünf Gruppen das Produkt von Ursachen und Bedingungen sind, dass sie bedingt entstehen. Im *Itivuttaka* begegnen uns die folgenden bedeutenden Zeilen: *Jātaṃ bhūtaṃ samuppannaṃ, kataṃ saṅkhatamaddhuvaṃ*.[359] Der Bezug geht hier zu den fünf Gruppen des Ergreifens. Sie sind „geboren", „geworden", „entstanden" (das heißt, bedingt entstanden), „zusammengefügt", „vorbereitet" und „unbeständig". Diese Wörter weisen auf eine Künstlichkeit hin. Das Wort *addhuvaṃ* verdeutlicht ihre Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit. Es gibt keinen ewigen Kern, wie *sat* oder Sein. Es ist lediglich ein Selbstbild, eine Reflexion. So scheint es, dass der Begriff *bhūta* auf Bedeutungen verweist, die ein Produkt aus Ursachen und Bedingungen sind.

---

[359] It 37 Ajātasutta – It 2:43

Daher ist *Nibbāna* trotz der Angst, die bei den Seele-Theoretikern erweckt worden ist, nicht etwas, das eine wirklich bestehende Einheit zerstört. Obwohl *Nibbāna bhavanirodha*[360], Beendigung der Existenz, genannt wird, besitzen die Weltlinge nach der Ansicht des Buddha lediglich ein Verlangen nach Existenz, *bhavataṅhā*, und nicht eine reale Existenz. Es ist nur eine Einbildung von Existenz, die Einbildung „bin", *asmimāna*.

In Wirklichkeit handelt es sich um ein Verlangen und das ist die Bedeutung des Begriffs *taṅhā ponobhāvikā*: Verlangen, das Wieder-Werden hervorbringt. Wegen dieses Verlangens, das immer nach vorne gebeugt ist, kreisen die Weltlinge fortwährend in der Daseinsrunde*, saṃsāra.* Aber die Analyse einer konkreten Situation enthüllt immer den Zustand von etwas Gewordenem, ein *bhūta*, als etwas, das aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangen ist.

Ein Esel zieht einen Wagen, wenn ihm vom Wagen aus in der Zugrichtung eine Karotte vorgehalten wird. Die Reise der Wesen im *saṃsāra* ist etwas Derartiges. Was wir also hier vorfinden, ist nicht die Zerstörung von irgendeinem bestehenden Kern eines Wesens oder einer Seele. Aus der Sicht des *Dhamma* läuft die Beendigung der Existenz oder *bhavanirodha* auf das Anhalten des Werde-Prozesses hinaus, indem die Ursachen beseitigt werden, die zu Existenz führen, nämlich Unwissenheit und Verlangen. Es ist in der Tat die Beendigung des Leidens selbst.

Diejenigen, die an der Vernichtungs-Ansicht festhielten, hegten die Hoffnung, dass diese Ansicht selbst ihnen die Berechtigung auf ihr geliebtes Ziel verschaffen würde. Aber das war vergeblich, denn entgegen ihrer Ansicht erschufen Unwissenheit, Verlangen und Ergreifen in ihnen die fünf Gruppen des Ergreifens oder diese Masse des Leidens (*uppajjati dukkham idaṃ punappunaṃ*) immer und immer wieder für sie.

Was wir hier also vorfinden, ist eine tiefe Philosophie der Dinge, so wie sie sind, die einem bestimmten Gesetz der Kausalität folgt. Der

---

360 Beispiel in A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

mittlere Weg des Buddha basiert auf der Grundlage dieses Wissens und der Sicht der Dinge, so wie sie sind, indem die beiden Extreme der Selbstverliebtheit und der Selbstverachtung vermieden werden.

Lasst uns jetzt die Frage von Existenz betrachten, um die es in diesem Kontext geht. Die Begriffe *bhava* und *vibhava* sind in der Regel verbunden mit der Idee einer existierenden Welt. Manche scheinen *atthi* oder „ist" als das grundlegende Element in der grammatikalischen Struktur zu nehmen. Sehr oft brachten die Verfechter der dogmatischen Ansichten solche Feststellungen wie „Alles existiert", *sabbaṃ atthi*, und „Nichts existiert", *sabbaṃ natthi*, vor den Buddha und erwarteten von ihm eine kategorische Antwort.[361]

Aber der Buddha wies darauf hin, dass *asmi* oder „bin" grundlegender ist als die Verwendung von „ist" und „ist nicht". Das elementarste Konzept ist *asmi* oder „bin". Daher der Begriff *asmimāna*, die Einbildung „bin". In der grammatikalischen Struktur sollte *asmi* oder „bin" den Ehrenplatz erhalten. Wir neigen manchmal dazu, *atthi* oder „ist" als den primären Begriff anzusehen. Aber *asmi* verdient den Ehrenplatz, insofern als der Begriff das grundlegende Element in der grammatikalischen Struktur ist. Es ist wie der zentrale Pflock, von dem aus alle Messungen und Begutachtungen in der Welt beginnen, weil das Wort *māna* in *asmimāna* auch „messen" bedeutet. Ist *asmi* oder „bin" da, kommt alles andere zum Dasein.

Lasst uns das veranschaulichen, wenn wir zum Beispiel sagen „Dort ist etwas", wird jemand die Frage stellen „Wo ist es?". Es sollte entweder hier oder da oder dort hinten sein, das heißt, dort drüben. Es kann an einem der drei Orte sein. Nun, wenn es hier ist, wie wird dieser Ort zu einem „Hier"? Es ist da, wo ich bin. „Dort" ist, wo er ist, und „dort drüben" ist, wo du dich befindest.

Wir haben hier also den Rahmen der Grammatik. Hier ist die grundlegende Ausrichtung für die Bildung der grammatikalischen Struktur, ihr elementarstes Muster. Somit „bin ich", „bist du" und „ist er". Auf diese Weise sehen wir, dass man von der Existenz als etwas sprechen

---

361 Beispiel in S II 76 Jāṇussoṇisutta – S 12: 47

kann, das in einem abhängigen Verhältnis zu dem Standpunkt steht, der durch „bin“ oder „ich bin“ repräsentiert wird. Das ist der Grund, warum der Buddha die beiden Ansichten als Extreme abgelehnt hat, die sich auf „ist“, *atthi*, und „ist nicht“, *natthi*, auf eine absolute Existenz bzw. eine absolute Nicht-Existenz stützen.

Nur wenn ein „Ich“ da ist, kann etwas bezogen auf dieses Ich existieren. Und dieses etwas ist, wenn es „dort“ ist, etwas, wo „ich“ mich nicht befinde oder es ist in einem Abstand zu mir. Wenn es „dort hinten“ oder dort drüben ist, ist es vor dir, der du dich vor mir befindest. Und wenn es „hier“ ist, ist es neben mir. Hieraus können wir sehen, dass diese Vorstellung „bin“ gewissermaßen der Ursprung der ganzen Welt, der Ursprung der Welt der Grammatik ist.

Auch bei einer früheren Gelegenheit, während der Diskussion über die Bedeutung der beiden Begriffe *itthabhāva* und *aññathābhāva* mussten wir eine ähnliche Aussage machen.[362] Der Buddha lenkt unsere Aufmerksamkeit in dem diesbezüglichen Zusammenhang auf eine sehr wichtige Tatsache, nämlich dass die Einbildung „bin“ nicht ohne Ursachen und Bedingungen auftritt. Es ist nicht etwas Un-Verursachtes und Un-Bedingtes. Wenn es un-verursacht und bedingungslos wäre, könnte es niemals zum Aufhören gebracht werden. Die Vorstellung „bin“ entsteht durch bestimmte Ursachen und Bedingungen. Es gibt ein Wort, dass auf diese kausale Herkunft hinweist, nämlich *upādāya*.

Nun, wir verwenden zum Beispiel den Begriff *pañc'upādānakkhandha*. Wenn wir von den fünf Gruppen des Ergreifens sprechen, wird das Wort *upādāna* (*upa* + *ā* + *dā*) häufig mit Ergreifen wiedergegeben. Die Vorsilbe *upa* impliziert die Hartnäckigkeit des Festhaltens.[363] Man kann sich daher fragen, ob es nicht genügen würde, den Griff nach den fünf Gruppen loszulassen. Streng genommen deutet die Vorsilbe *upa* in *upādāna* dem Sinn nach Umgebung oder Nähe an. Manchmal befinden sich die beiden Wörter *upeti* und *upādiyati* in Gegenüberstellung. *Upeti*, *upa* + *i*, zu gehen bedeutet „nahekommen“

362 Siehe Vortrag 2
363 Vism 569

oder „sich annähern“, und *upādiyati* hat den Sinn von „festhalten an“, „nahe herangekommen sein“. Mit anderen Worten haben wir hier nicht nur einen Fall von Halten, sondern von „Daran-Festhalten“.

Also ist die Gesamtheit der Existenz aus der Sicht der Lehre abhängig von einem „Daran-Festhalten“ oder einem Ergreifen. Es ist nicht etwas Un-Verursachtes und Un-Bedingtes. Hier können wir uns an das Gleichnis von dem Aufdrehen eines Strickes oder eines Seils erinnern, von dem wir in einem früheren Vortrag sprachen.[364] Wir kommen nicht daran vorbei, zu demselben Gleichnis immer wieder zurückzukehren, wenn wir unser Verständnis von der Lehre vertiefen wollen.

In jenem Beispiel sprachen wir von zwei Personen, die mehrere Stränge zu einem Strick oder einem Seil machen. Aber beide wickeln jeweils von den Enden her in die gleiche Richtung. Ein solcher Versuch des Aufdrehens aber, mag er auch noch solange fortgesetzt werden, führt aus dem einfachen Grund nicht zu einem tatsächlichen Aufdrehen, weil das Auf-Gewickelte am einem Ende ständig vom anderen Ende her wieder „ab-gewickelt“ wird. Aber was passiert, wenn eine dritte Person das Seil in der Mitte festhält? Aufgrund des Griffes in der Mitte erscheint es, als würde so etwas wie ein Seil entstehen.

Nun, auch Existenz ist etwas Ähnliches. Wegen dieses Festhaltens in der Mitte wird das Seil auf-gewickelt. Aus der Sicht eines Außenstehenden hält derjenige in der Mitte ein Seil. Aber die Wahrheit ist, dass der Anschein eines Seiles aufgrund dieses Festhaltens selbst besteht. Dies ist also das Gesetz dieser Welt.

> „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
> all das hat die Eigenschaft zu vergehen“,
> *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,*
> *sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ.*[365]

---

364 Siehe Vortrag 8

365 S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

Es liegt in der Natur der Dinge, dass jedes „Auf-Wickeln“ in einem „Ab-Wickeln“ endet. Aber wegen dieses Festhaltens in der Mitte werden die Drehungen angehäuft. Gerade wegen dieses Griffs in der Mitte ist seine Hand unter Stress und Belastung. Genauso ist es mit den Spannungen und Dehnungen der Existenz: Auch sie bestehen aufgrund eines Greifens oder eines Festhaltens, *upādānapaccayā bhavo*.

Tatsächlich haben wir dieses Beispiel nicht nur um eines Gleichnisses willen gegeben. Wir können sogar aus den Lehrreden Gründe für seine Gültigkeit erbringen. Dieses Wort *upādāya* ist besonders bemerkenswert. Wie wir bereits gezeigt haben, bedeutet *upādāna* nicht einfach Greifen oder hartnäckiges Greifen, sondern an etwas Festhalten, dem man nahe gekommen ist. Dieses Festhalten schafft eine bestimmte Beziehung, die man technisch als eine Relativität bezeichnen würde. Die beiden stehen in einem Verhältnis zueinander. Zum Beispiel existiert das Seil relativ zu dem Griff der Person, die daran festhält. Nun, *upādāya* ist die absolutive Form von *upādāna* und hat die Implikation von etwas Relativem.

Es gibt eine Lehrrede im *Khandhasaṃyutta*, die diesen Sachverhalt eindeutig zeigt. Es handelt sich um eine Unterweisung des Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāṇiputta an den Ehrwürdigen Ānanda. Dies ist der relevante Absatz:

> *Upādāya, āvuso Ānanda, asmīti hoti, no anupādāya. Kiñca upādāya asmīti hoti, no anupādāya? Rūpaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya; vedanaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya; saññaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya; saṅkhāre upādāya asmīti hoti, no anupādāya; viññāṇaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya. Upādāya, āvuso Ānanda, asmīti hoti, no anupādāya. Seyyathāpi, āvuso Ānanda, itthī vā puriso vā daharo yuvā maṇḍanakajātiko ādāse vā parisuddhe pariyodāte acche vā udakapatte sakaṃ mukhanimittaṃ paccavekkhamāno upādāya passeyya, no*

anupādāya, evam eva kho, āvuso Ānanda, upādāya asmīti hoti, no anupādāya.[366]

Lasst uns nun versuchen, die Bedeutung dieser wichtigen Passage zu erfassen, die weiter erhellen sollte, was wir bereits versucht haben, durch die Gleichnisse zu erklären.

> „Aus Abhängigkeit, Freund Ānanda, steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit wovon steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit. In der Abhängigkeit von Form steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Gefühl steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Wahrnehmung steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Vorbereitungen steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Bewusstsein steigt die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit.
>
> Genauso, Freund Ānanda, wie eine junge Frau oder ein junger Mann, der Schönheit zugetan, wenn sie ihr Gesicht in einem Spiegel oder in einer Schüssel gefüllt mit reinem, klarem, sauberem Wasser betrachten, es in Abhängigkeit ansehen und nicht ohne Abhängigkeit, gerade so, Freund Ānanda, tritt in Abhängigkeit die Vorstellung „bin" auf, nicht ohne Abhängigkeit."

Tatsächlich ist es sehr schwer, das Wort *upādāya* herauszuarbeiten. Es bedeutet „in Abhängigkeit von etwas" und hat einen relativen Sinn. Verstärkt mit der emphatischen, doppelten Verneinung, scheint die Aussage zu bedeuten, dass die Vorstellung „bin" etwas Abhängiges und nicht etwas Unabhängiges ist, dass sie aufgrund von Ursachen und Bedingungen entsteht. In der darauf folgenden Erklärung ist dieser ausdrucksvolle Spruch begründet, indem die fünf Gruppen oder Anhäufungen einbezogen werden, zu denen man in Beziehung stehend ein „bin" postuliert.

---

366 S III 105 Ānandasutta – S 22:83

Das nachfolgende Beispiel dient dazu, die erforderliche Nuance des Begriffs *upādāya* zu verdeutlichen, die häufiger mit der eher groben Idee des Ergreifens in Zusammenhang gebracht wird. Die junge Frau oder der junge Mann betrachtet ihr oder sein Antlitz in einem Spiegel. Sie können das eigene Gesicht oder die entsprechenden Merkmale, *mukhanimitta*, nur mithilfe eines Spiegels sehen; das heißt, als ein Bild, das darauf reflektiert wird. Sie sind abhängig von einem Spiegel oder einem ähnlichen Objekt, um ihr eigenes Gesicht zu sehen, nicht unabhängig.

Was der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta zu betonen scheint, ist, dass der Begriff „bin" das Ergebnis von Ergreifen oder Festhalten an Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein ist. Es ist so wie beim Schauen in einen Spiegel, dass man sich plötzlich seiner selbst bewusst wird. Egal, ob man eine Vorliebe oder eine Abneigung gegen das hat, was man sieht, man bekommt die Vorstellung „Das bin ich". Indem man also in die Nähe eines Spiegels kommt, der das Bild des Gesichts reflektiert, erscheint in Abhängigkeit davon die Vorstellung „bin". Das Wort *upādāya* entspricht deswegen ungefähr dem Gedanken des Nahekommens und Festhaltens.

Jene Vorstellung tritt aufgrund einer Beziehung des Daran-Festhaltens auf. Sogar wenn man noch keine solche Vorstellung hat, in dem Augenblick, während man in den Spiegel sieht, wird man plötzlich daran erinnert, als ob man ausrufen würde: „Ah, hier bin ich!" Dies ist der Hauptinhalt dessen, was der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta mit dieser Unterweisung zu übermitteln versucht.

Dies zeigt, dass die Einbildung „bin" durch die fünf Gruppen des Ergreifens entsteht. Das absolutive *upādāya* hat eine tiefere Bedeutung, obwohl es mit *upādāna* verwandt ist. Es ist ein Wort, das für eine Beziehung steht. Es ist nicht bloß ein Festhalten, sondern gewissermaßen auch eine notwendige Beziehung, die von diesem Festhalten herrührt. Genauso wie der Blick in einen Spiegel oder eine Schale mit Wasser als Reflexion das Bild eines Gesichts entstehen lässt, so ruft auch hier die Beziehung die verblendete Reflexion „Hier bin ich" hervor. Ist die Vorstellung „Hier bin ich" gegeben, gibt es als Konsequenz „Dinge, die mir gehören".

So gibt es angeblich ein „Ich“ im Gegensatz zu den Dingen, die „mein“ sind. Es ist die Schwierigkeit, den Bereich der Anwendbarkeit zwischen diesen beiden Konzepten einzugrenzen, was unlösbare Probleme aufkommen lässt. „Wer bin ich und was gehört mir?“ Die zwanzig Arten der Persönlichkeits-Ansicht, *sakkāya diṭṭhi*, schildern, wie man mit seiner Weisheit am Ende ist, um dieses Problem zu lösen.

Lasst uns jetzt betrachten, wie die zwanzig Arten der Persönlichkeits-Ansicht zusammengesetzt sind. Im Hinblick auf Form gibt es beispielsweise vier, und zwar folgende:

> *Rūpaṃ attato samanupassati, rūpavantaṃ vā attānaṃ, attani vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānaṃ.“*[367]
>
> Er sieht Form als Selbst oder das Selbst als Form besitzend, oder Form als im Selbst oder das Selbst als in Form.“

Es ist das Gleiche mit den vier anderen Gruppen. Auf diese Weise wird die Persönlichkeits-Ansicht insgesamt zwanzigfach.

All dies geschieht infolge der Unwissenheit darüber, dass Name-und-Form nur eine Reflexion ist, wie das Abbild des Gesichts. Mit diesem Ergreifen des Selbstbildes von Name-und-Form ergreift man die fünf Gruppen. Anhaften an Name-und-Form ergibt ein Festhalten an diesen fünf Gruppen. Für viele erscheint das Verhältnis zwischen Name-und-Form und der Gruppe des Ergreifens wie ein großes Puzzle. Wo immer man hinsieht, sieht man dieses Selbstbild von Name-und-Form. Aber wenn man es ergreift, ist mit diesem Ergreifen zeitgleich eine Gruppe mitgeliefert: Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein.

Die magische Illusion, die durch das Bewusstsein erzeugt wird, ist so vollständig, dass sie in der Lage ist, eine doppelte Rolle zu spielen, wie ein Double in einem Schauspiel. Weil es wie ein Spiegel reflektiert, wird das Bewusstsein selbst ergriffen, so wie man den Spiegel ergreift. Nicht nur die Reflexion des Spiegels wird ergriffen, sondern

---

367 M I 300 Cūḷavedallasutta – M 44

der Spiegel selbst. Die ergreifende Bewusstseins-Gruppe stellt solch eine Zwangslage dar.

Man kann sich eine Vorstellung über die Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein machen, indem man tiefer in die Implikationen dieser Lehrrede hineingeht. In der Diskussion über die Wechselbeziehung zwischen Name-und-Form macht der Buddha Gebrauch von zwei sehr wichtigen Begriffen, nämlich *adhivacanasamphassa* und *paṭighasamphassa*. Wie abhängig von Name-und-Form Kontakt entsteht, erklärt der Buddha im *MahāNidānasutta* des *Dīgha Nikāya.*[368] Es ist an den Ehrwürdigen Ānanda in Form einer Aufstellung gerichtet.

Phassa oder Kontakt ist eine Art Hybrid, das die beiden Implikationen *adhivacanasamphassa* und *paṭighasamphassa* in sich trägt. Das heißt, es hat sowohl Teil am Charakter von Name, *nāma*, wie es von *adhivacanasamphassa* nahegelegt wird, als auch an dem der Form, *rūpa*, was durch *paṭighasamphassa* angezeigt wird. Dies wird aus dem entsprechenden Abschnitt der Aufstellung im *MahāNidānasutta* deutlich werden:

> *„Nāmarūpapaccayā phasso'ti iti kho panetaṃ vuttaṃ, tad'Ānanda, imināpetaṃ pariyāyena veditabbaṃ, yathā nāmarūpapaccayā phasso. Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho rūpakāye adhivacanasamphasso paññāyethā'ti?' 'No hetaṃ, bhante.'*
>
> *'Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā'ti?' 'No hetaṃ, bhante.'*
>
> *'Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu*

[368] D II 62 MahāNidānasutta – D 15

ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭighasamphasso vā paññāyethā'ti?' 'No hetaṃ, bhante.'

'Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmarūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho phasso paññāyethā'ti?' 'No hetaṃ, bhante.' 'Tasmātih'Ānanda, eseva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo phassassa, yadidaṃ nāmarūpaṃ."

„Aus Name-und-Form als Bedingung entsteht Kontakt. Deswegen wurde Obiges gesagt. Und das, Ānanda, sollte auf diese Art und Weise verstanden werden, wie aus Name-und-Form als Bedingung Kontakt entsteht. Wenn, Ānanda, all jene Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche die Name-Gruppe, *nāma-kāya*, gekennzeichnet wird, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein sprachlicher Eindruck, *adhivacanasamphassa*, in der Form-Gruppe, *rūpa-kāya*, manifestieren?" „Das wäre nicht der Fall, Erhabener."

„Wenn, Ānanda, all diese Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche die Form-Gruppe gekennzeichnet wird, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein Widerstands-Eindruck, *paṭighasamphasso*, in der Name-Gruppe manifestieren?" „Das wäre nicht der Fall, Erhabener."

„Und wenn, Ānanda, all diese Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche sowohl die Name-Gruppe als auch die Form-Gruppe gekennzeichnet werden, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein sprachlicher Eindruck oder irgendein Widerstands-Eindruck manifestieren?" „Das wäre nicht der Fall, Erhabener."

„Und wenn, Ānanda, all diese Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche Name-und-Form gekennzeichnet werden, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein Kontakt manifestieren?" „Das wäre nicht der Fall,

> Erhabener." „Darum, Ānanda, ist dieses selbst die Ursache, ist dies der Ursprung, ist dies die Bedingung für Kontakt, nämlich Name-und-Form."

Mithilfe von vier Worten mit verbundenem Sinn, nämlich *ākāra*, Art, *liṅga*, Charakteristik, *nimitta*, Zeichen und *uddesa*, Vertreter, legt der Buddha mithilfe von Frage und Antwort vier Schlussfolgerungen in dieser Abhandlung vor. Es sind diese:

1) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern die Name-Gruppe, *nāma-kāya*, auch immer gekennzeichnet ist, bei ihrer Abwesenheit ist die Bestimmung eines sprachlichen Eindrucks, *adhivacanasamphassa*, in der Form-Gruppe, *rūpa-kāya*, nicht möglich.

2) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern die Form-Gruppe auch immer gekennzeichnet ist, bei ihrer Abwesenheit ist die Bestimmung des Widerstand-Eindrucks, *paṭighasamphasso*, in der Name-Gruppe, *nāmakāya*, nicht möglich.

3) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern sowohl die Name-Gruppe als auch die Form-Gruppe gekennzeichnet sind, bei ihrer Abwesenheit ist die Bestimmung von sprachlichen Eindruck oder Widerstands-Eindruck nicht möglich.

4) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern Name-und-Form gekennzeichnet sind, bei ihrer Abwesenheit ist eine Bestimmung von Kontakt nicht möglich.

All dies mag wie ein Rätsel erscheinen, aber dann lasst uns erst einmal bedenken, was Name-und-Form bedeutet. Die Definition von *nāma*, die wir in unserem ersten Vortrag gegeben haben, unterscheidet sich von der heutzutage bekannten Definition im Sinne einer Beugung.[369] Wir interpretierten *nāma* im Sinne einer „Namensgebung". Nun, dieser Begriff *adhivacana* vermittelt auch die gleiche Idee. *Adhivacana,* Synonym, *nirutti*, Nomenklatur, und *paññatti*, Bestimmung, sind ein fester Bestandteil des Sprachgebrauchs.

---

369 Siehe Vortrag 1

Im *Niruttipathasutta* des *Khandhasaṃyutta* stößt man auf drei Begriffe: *niruttipatha*, *adhivacanapatha* und *paññattipatha*, die Wege der Namensgebung, die Wege der Synonyme und die Wege der Bestimmung.[370] Die drei Begriffe sind dem Sinn nach eng miteinander verbunden, insofern lassen sie drei Aspekte des Sprachgebrauchs deutlich hervortreten. *Nirutti* betont die erklärende oder darstellende Funktion von Sprache, *adhivacana* ihren symbolischen und metaphorischen Charakter, während *paññatti* ihre Abhängigkeit von der Konvention hervorbringt.

Was wir hier haben, ist *adhivacanasamphassa*. Die Affinität zu Name ist offensichtlich und das ist genau der Sinn, den wir *nāma* zugeschrieben haben. Was wir damit in diesem Konzept von *nāmakāya* oder der Name-Gruppe (wörtlich „Name-Körper") haben, ist in Bezug auf die Definition eine Zusammenstellung wichtiger Prinzipien des Sprachgebrauchs.

Die Form-Gruppe oder *rūpakāya* (wörtlich „Form-Körper") hat auf der anderen Seite etwas mit Widerstand zu tun, wie es durch den Begriff *paṭighasamphassa* zum Ausdruck kommt. *Paṭigha* bedeutet „dagegen drücken". Form oder *rūpa* hat eine Druck verursachende Qualität, während der Name oder *nāma* eine benennende Qualität hat. *Phassa* oder Kontakt ist eine Mischung aus diesen beiden. Das ist es, was der obigen Abhandlung eine tiefere Dimension verleiht.

Der Punkt, den der Buddha versucht, unmissverständlich klar zu machen, ist die Tatsache, dass das Konzept von Kontakt notwendig beide voraussetzt, Name und Form. Mit anderen Worten stehen Name und Form, wie bereits oben erwähnt, in einer gegenseitigen Wechselbeziehung. Es gäbe keinen sprachlichen Eindruck in der Form-Gruppe, wenn es keine Arten, Charakteristika usw. gäbe, die zu Name gehören. Ebenso könnte es keinen Widerstands-Eindruck in der Name-Gruppe geben, wenn es keine der zugehörigen Arten, Charakteristika usw. gäbe, die zu Form gehören.

---

370 S III 71 Niruttipathasutta – S 22:62

Auf den ersten Blick mögen diese beiden als einander total entgegenstehend erscheinen. Was jedoch enthalten ist, ist ein Fall von gegenseitiger Wechselbeziehung. Der Ausdruck, der für die Name-Gruppe spezifisch ist, ist eine notwendige Bedingung für die Form-Gruppe, während der Widerstand, der spezifisch für die Form-Gruppe ist, eine notwendige Bedingung für die Name-Gruppe ist. Weil wir hier einen tiefgehenden Sachverhalt vorfinden, wollen wir zwecks weiterer Klärung ein Beispiel anführen.

Wie wir bereits festgestellt haben, ist ein sprachlicher Eindruck in Bezug auf die Form-Gruppe aufgrund der Bestandteile der Name-Gruppe da. Nun, die Form-Gruppe besteht aus den vier großen Hauptelementen: Erde, Wasser, Feuer und Luft. Sogar für die Unterscheidung zwischen ihnen hinsichtlich ihrer Qualitäten, wie Härte und Weichheit, Wärme und Kälte etc., müssen Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit, die die Bestandteile der Name-Gruppe bilden, ihren Teil erfüllen. Deshalb erhalten die vier mit der Form verbundenen Hauptelemente mithilfe der Glieder auf der Name Seite Bestätigung.

Eine Metapher ist ein bildliches Stilmittel der Rede, gebräuchlich in der gehobenen literarischen Sprache sowie in der technischen Terminologie. Hier wird das Leblose durch Personifikation belebt. Was für die belebte Welt zutreffend ist, wird dem Leblosen übergestülpt. Sogar wortwörtlich ist das Wort *adhivacana* also eine Übereinanderschichtung; es ist ein Begriff mit offensichtlich metaphorischen Assoziationen. Während ihm auf literarischem Gebiet als bildlicher Ausdruck ein schmückender Wert zukommt, dient er im technischen Gebrauch als unterstützendes Ausdrucksmittel, um die Werkzeuge für sich selbst sprechen zu lassen.

Zum Beispiel könnte ein Tischler von zwei Planken sprechen, die sich berühren, als ob sie sich wirklich berühren würden und fühlen könnten. Das Konzept der Berührung, selbst wenn es leblosen Gegenständen zugeschrieben wird, ist das Resultat der Aufmerksamkeit, in diesem Fall der Aufmerksamkeit vom Tischler. Hier werden wir wieder an die Rolle der Aufmerksamkeit hinsichtlich des Ursprungs der Dinge erinnert, wie es im oben besprochenen *Kiṃmūlakasutta* und

im *Samiddhisutta* festgestellt wird.[371] In Übereinstimmung mit dem ausdrucksvollen Spruch „Der Geist ist der Vorläufer aller Dinge“[372] „Alle Dinge wurzeln im Interesse, sie entstammen der Aufmerksamkeit und entstehen aus Kontakt“, *chandamūlakā, āvuso, sabbe dhammā, manasikārasambhavā, phassasamudayā* (etc.).[373] Wohin das Interesse des Tischlers auch ging, seine Aufmerksamkeit entdeckte die Sache und griff sie auf. Hier ist es der Umstand von zwei Planken, die sich berühren.

Interesse, Aufmerksamkeit und Kontakt machen gemeinsam einige tiefere Implikationen des Gesetzes vom abhängigen Entstehen deutlich. Nicht nur hinsichtlich der unbelebten Gegenstände, sondern sogar im Fall dieses bewussten Körpers hängt die Frage des Kontaktes mit der Tatsache der Aufmerksamkeit zusammen.

Wenn ich zum Beispiel frage, was ich jetzt berühre, könnte man sagen, dass ich den Palmblattfächer mit meiner Hand berühre. Dieses ist so, weil wir normalerweise die Idee des Berührens mit der Hand, die etwas hält, verbinden. Aber lasst uns annehmen, dass ich den Fächer weglege und nochmal frage, was ich jetzt berühre; dann könnte es schwierig sein zu antworten. Es könnte für einen anderen nicht möglich sein, es durch bloße äußere Beobachtung einzuschätzen, weil es im Wesentlichen subjektiv ist. Es ist von meiner Aufmerksamkeit abhängig. Es könnte sogar meine Robe sein, die ich im Sinn von Kontakt berühre; in diesem Fall würde ich meines Körpers als getrennt von der Robe bewusst werden, die ich trage.

Bewusstsein folgt der Aufmerksamkeit unmittelbar auf dem Fuße. Was auch immer meine Aufmerksamkeit aufnimmt, dessen bin ich mir bewusst. Obwohl ich so viele augenscheinlich sichtbare Gegenstände vor mir habe, solange meine Aufmerksamkeit nicht fokussiert ist, kommt Seh-Bewusstsein nicht zustande. Die grundlegende Funktion dieser Art von Bewusstsein ist es also , zwischen dem Auge und

---

371 A IV 385 Samiddhisutta – A IX:14
A IV 338 Kiṃmūlakasutta – A VIII:83; siehe Vortrag 9

372 Dhp 1 Yamakavagga – Dh 1

373 A IV 338 Kiṃmūlakasutta – A VIII:83

dem gesehenen Gegenstand zu unterscheiden. Nur nachdem das Auge bewusst geworden ist, fügen sich diese anderen Faktoren zusammen, die für die Sinnes-Wahrnehmung notwendig sind.

Die beiden Dinge, die aus dieser grundlegenden Unterscheidung zusammen mit dem unterscheidenden Bewusstsein selbst hervorgehen – hier dem Seh-Bewusstsein – machen das Konzept vom Kontakt aus. *Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso*.[374] „Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein, das Zusammentreffen der drei ist Kontakt."

Die gleiche Grundregel gilt auch für die beiden Planken, die sich berühren. All dieses ist geeignet, um zu zeigen, dass wir mithilfe der Faktoren in der Name-Gruppe sogar metaphorisch von einem Kontakt zwischen unbelebten Sachen sprechen können.

Lasst uns jetzt betrachten, wie Widerstands-Eindruck, *paṭigha-samphassa*, zustande kommt. Es wird gesagt, dass die Faktoren der Form-Gruppe an dem Spiel teilhaben, den Widerstands-Eindruck auf die Name-Gruppe zu produzieren. Manchmal sprechen wir davon, dass uns eine Idee „umhaut", so als ob sie etwas Materielles wäre. Oder wir behalten eine Idee „im Hinterkopf" oder uns liegt ein Wort „auf der Zunge".

Die klarste Manifestation des Kontaktes ist jener zwischen materiellen Gegenständen, wo ein Zusammenstoß auf Widerstand hinweist, wie es durch das Wort *paṭigha* impliziert ist. Dieser primäre Sinn von Dagegenstoßen oder Zusammenstoßen ist sogar in dem vom Buddha gegebenen Gleichnis im *Dhātuvibhaṅgasutta* des *Majjhima Nikāya* und im *Phassamūlakasutta* des *Saṃyutta Nikāya* eingeschlossen; hierbei handelt es sich um zwei Stöcke, die aneinander gerieben werden, um ein Feuer anzufachen.[375]

Obwohl der Kontakt in seiner groben Erscheinungsform hauptsächlich mit der Form-Gruppe verbunden ist, ist er essenziell mit der Name-Gruppe verbunden, wie wir bereits mit Beispielen erklärt

---

374 M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18

375 M III 242 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140; S IV 215 Phassamūlakasutta – S 36:10

haben. Wenn sowohl Widerstands-Eindruck als auch sprachlicher Eindruck zusammenkommen, dann entsteht Kontakt, abhängig von Name-und-Form, *nāmarūpapaccayā phasso*.

Ein anderer Punkt, der in diesem Zusammenhang geklärt werden muss, ist die genaue Bedeutung des Wortes *rūpa*. Dieses Wort ist unter den vielfältigen buddhistischen Sekten unterschiedlich gedeutet und erklärt worden. Wie definierte der Buddha *rūpa*? Im gewöhnlichen Gebrauch kann es entweder Formen bedeuten, die für das Auge sichtbar sind, oder all das, wovon im Allgemeinen als „Materie" gesprochen wird. Seine genaue Bedeutung ist ein Gegenstand der Kontroverse geworden. Was genau meinen wir mit „*rūpa*"?

Der Buddha selbst hat das Wort erklärt und die folgende Etymologie im *Khajjanīyasutta* des *Khandhasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* gegeben. Im Zuge seiner dortigen Erklärung der fünf Gruppen definiert er die Formgruppe wie folgt:

> *Kiñca, bhikkhave, rūpaṃ vadetha? Ruppatīti kho, bhikkhave, tasmā rūpan'ti vuccati. Kena ruppati? Sītena pi ruppati, uṇhena pi ruppati, jighacchāya pi ruppati, pipāsāya pi ruppati, daṃsamakasavātātapasarīsapasamphassena pi ruppati. Ruppatīti kho, bhikkhave, tasmā rūpan'ti vuccati.*[376]
>
> „Und was, ihr Mönche, nennt ihr Form, *rūpa*? Sie wird beeinträchtigt, ihr Mönche, darum wird sie *rūpa* genannt. Beeinträchtigt durch was? Beeinträchtigt durch Kälte, beeinträchtigt durch Hitze, beeinträchtigt durch Hunger, beeinträchtigt durch Durst, beeinträchtigt durch Kontakt mit Stechfliegen, Moskitos, Wind, Sonne und Schlangen. Ihr Mönche, sie wird beeinträchtigt, darum wird sie Form, *rūpa,* genannt."

Diese Definition scheint etwas sehr Tiefes zu übermitteln, so sehr, dass verschiedene buddhistische Sekten mit unterschiedlichen Deutungen dieses Abschnittes aufwarteten. Der Buddha weicht hier von der Art der Annäherung ab, den materialistische Gedankensysteme

---

376 S III 86 Khajjanīyasutta – S 22:79

in der Welt angenommen haben, indem er *rūpa* mit *ruppati*, „wird beeinträchtigt", definiert. Es sind nicht die unbelebten Bäume und Berge in der Welt, von denen man sagt, dass sie durch Kälte und Hitze beeinträchtigt sind, sondern dieser bewusste Körper. So wird dieser Körper nicht als Bündel von Atomen aufgefasst, die belebt werden, indem eine Lebensfähigkeit in sie eindringt, *jīvitindriya*. Was mit *rūpa* gemeint ist, ist eben dieser Körper, dieser formhafte Körper, der für den Meditierenden eine Tatsache der Erfahrung ist.

Versuche der Deutung von einem scholastischen Gesichtspunkt aus verursachten eine Menge Komplikationen. Aber die Definition, so wie sie da steht, ist klar genug. Sie ist direkt an die Erfahrung adressiert. Der Zweck des gesamten *Dhamma,* wie er vom Buddha gepredigt wurde, geschah nicht, um ein akademisches Plantschen in den philosophischen Feinheiten mit einem einzigen Durcheinander von Wörtern anzuregen. Der Zweck ist die vollkommene Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, *ekantanibbidāya, virāgāya, nirodhāya*.[377] Folglich stimmt die gegebene Etymologie, die hier mit Begriffen wie *ruppati*, „beeinträchtigt sein", angegeben wird, völlig mit diesem Zweck überein. *Rūpa*, Form, wird so genannt, weil sie durch Kälte, Hitze, den Stich der Viehbremsen und der Moskitos etc. beeinträchtigt wird, nicht wegen irgendeines möglichen Atomismus darin.

Wenn wir die Bedeutung dieses Verbs *ruppati* weiter überprüfen, können wir uns auf das folgende Zitat im *Piṅgiyasutta* des *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta* stützen. Es lautet: *ruppanti rūpesu janā pamattā*[378], „Leichtfertige Männer werden in Bezug auf Formen beeinträchtigt". Der kanonische Kommentar *Cūḷaniddesa*, der das Wort kommentiert, zeigt die verschiedenen, damit verbundenen Nuancen. *Ruppantīti kuppanti pīḷayanti ghaṭṭayanti byādhitā domanassitā honti*[379]. „*Ruppanti* bedeutet, nachteilig beeinträchtigt zu sein, geplagt

377 Dieser Ausdruck erscheint zum Beispiel in D II 251 MahāGovindasutta – D 19
378 Sn 1121 Piṅgiyamāṇavapucchā – Sn V:16, 1126
379 Nidd II 238

zu sein, damit in Kontakt zu kommen, un-entspannt und missgestimmt zu sein."

Sicherlich sind es nicht die Bäume und die Felsen, die in dieser Weise beeinträchtigt werden. Es ist dieser belebte Körper, der all diesem unterliegt. Der pragmatische Zweck der völligen Loslösung, der Leidenschaftslosigkeit und des Aufhörens ist klar genug, sogar durch diesen Kommentar. Was als die Form-Gruppe, *rūpakkhandha*, bekannt ist, ist eine riesige Wunde mit neun Öffnungen[380]. Diese Wunde wird beeinträchtigt, wenn sie durch Kälte und Hitze berührt wird, wenn Viehbremsen und Moskitos auf ihr landen. Diese Wunde wird durch sie gereizt.

Wir kommen noch zu einem anderen kanonischen Hinweis zur Unterstützung dieser Nuancen, in den folgenden beiden Zeilen im *Uṭṭhānasutta* des *Sutta Nipāta*.

> *Āturānañhi kā niddā, sallaviddhāna ruppataṃ*[381].
> „Welchen Schlaf könnte es geben für die, die geplagt werden, während sie von einem Pfeil durchbohrt werden."

Diese beiden Zeilen betonen die Notwendigkeit der Wachsamkeit für die Wesen, die von dem Pfeil des Verlangens durchbohrt werden. Auch hier hat das Verb *ruppati* den Sinn von beeinträchtigt werden oder geplagt werden. All dieses zeigt, dass das früh-buddhistische Konzept über *rūpa* von einer diesbezüglich beeindruckenden Einfachheit war.

Wie wir bereits ganz am Anfang ausgedrückt haben, sind die Unterweisungen in den Lehrreden einfach genug. Aber es gibt eine bestimmte Tiefe in dieser Einfachheit, denn sie ist nur da, wenn das Wasser klar und durchsichtig ist, sodass man bis auf den Grund eines Teiches sehen kann. Aber im Laufe der Zeit gab es wegen der allgemeinen Vorliebe für Komplexität eine Tendenz, das Interesse an diesen Lehrreden zu verlieren.

---

380 A IV 386 Gaṇḍasutta – A IX:15

381 Sn 331 Uṭṭhānasutta – Sn II:10, 331

Insbesondere wurden materialistische Philosophen von diesem Trend fortgetragen, ganz gleich, ob sie Hindus oder Buddhisten waren. Auch moderne Wissenschaftler der heutigen Zeit wurden von diesem Trend gefangen genommen. Sie verfolgten die materialistischen Obertöne des Wortes *rūpa*, ohne zu bemerken, dass sie einem Trugbild nachlaufen. Sie fuhren fort, Materie zu analysieren, bis sie bei einem Atomismus endeten und einen Haufen von Konzepten ergriffen. Die Analyse von Materie beschleunigte deshalb ein Ergreifen einer Masse von Konzepten. Ob man einen Pfahl oder ein Mol[382] ergreift, es bleibt immer ein Ergreifen.

Im Gegensatz dazu weisen die Ermahnungen des Buddha in eine andere Richtung. Er unterstrich, dass man von der Wahrnehmung von Form frei sein muss, um von der belastenden Unterdrückung der Form frei zu sein. Was hier bedeutsam ist, ist gerade die Wahrnehmung der Form, *rūpasaññā*. Vom Gesichtspunkt der Lehre aus würde jeder mögliche Versuch der Analyse des materialistischen Konzeptes der Form oder irgendeine mikroskopische Analyse von Materie zur Verfolgung eines Trugbildes führen.

Dank des Entwicklungsstandes wird diese Tatsache nun vom heutigen modernen Wissenschaftler gewürdigt. Er hat herausgefunden, dass der Geist, mit dem er die Analyse vollzieht, seine Entdeckungen auf jeder Ebene beeinflusst. Mit anderen Worten heißt das, dass er aufgrund seiner Unwissenheit über die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen Name und Form einem Trugbild nachgelaufen ist. Man würde sich nicht in einer solchen Misere befinden, wenn man verstünde, dass das wirkliche Ausgangsproblem nicht das von Form ist, sondern das der Wahrnehmung von Form.

In einem früheren Vortrag zitierten wir eine Strophe, die das extrem klar macht. Lasst uns jetzt auf diese Strophe zurückgreifen, die im *Jaṭāsutta* des *Saṃyutta Nikāya* vorkommt.

Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,

---

382 AÜ Im Englischen Wortspiel: „pole or mole“

paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthesā chijjate jaṭā.[383]

„Wo Name und Form sowie
Widerstand und Wahrnehmung von Form
Vollständig abgetrennt sind,
Dort ist es, wo das Wirrwarr abgeschnitten wird."

Das gesamte *samsārische* Problem wird gelöst, wenn das Wirrwarr abgeschnitten wird. Name und Form, Widerstand und Wahrnehmung von Form sind im nicht-manifestierenden Bewusstsein vollständig abgetrennt, so wie es in unseren vorangegangenen Vorträgen erwähnt wurde.[384] Das ist in der Tat das Ende des Wirrwarrs innen und des Wirrwarrs außen.

Unsere Diskussion über das Gesetz vom abhängigen Entstehen muss klargemacht haben, dass es eine Wechselbeziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein auf der einen Seite gibt sowie zwischen Name und Form selbst auf der anderen. Dieses ist dann ein Fall eines Wirrwarrs innen und eines Wirrwarrs außen. So wie der zentrale Punkt eines Strudels lässt sich der tiefste Punkt der gesamten Formel der *paṭicca samuppāda* zu der Wechselbeziehung zurückverfolgen, die einerseits zwischen Name und Form besteht und andererseits zwischen Name-und-Form und Bewusstsein.

Soweit es die Bedeutung der Wahrnehmung von Form betrifft, ist der wahre Zweck der spirituellen Bemühung gemäß dem Buddha die Freiheit von dieser Wahrnehmung von Form. Wie kommt es zu der Wahrnehmung von Form? Es liegt an diesem „Dagegenstoßen" oder am Widerstand. Die Wahrnehmung von Form entsteht zum Beispiel, wenn Stechfliegen und Moskitos auf diesem Körper landen.

Wie wir es bereits erwähnt haben, sind sogar die Unterscheidungen von hart und weich etc., mit denen wir die vier Elemente erkennen, eine Angelegenheit der Berührung. Wir versuchen nur, die vier großen Hauptelemente mit diesem menschlichen Rahmen zu messen

---

383 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1
384 Siehe Vortrag 7

und einzuschätzen. Wir können nie und nimmer das Ausmaß dieser vier großen Hauptelemente völlig begreifen. Aber wir versuchen, sie durch diesen menschlichen Rahmen in einer Weise zu verstehen, die für unser Leben sinnvoll ist.

Alle Arten der Wesen haben ihre eigene spezifische Erfahrung von „Berührung" in Bezug auf ihre Erfahrung der vier Elemente. So ist das, was wir hier haben, vollkommen eine Frage der Wahrnehmung von Form. Der eigentliche Zweck sollte dann die Befreiung des Geistes von dieser Wahrnehmung von Form sein. Nur wenn der Geist vom Widerstand und der Wahrnehmung von Form ebenso wie von Name-und-Form befreit ist, lässt sich die Befreiung von diesem Problem des Durcheinanders innen und des Durcheinanders außen, genannt *saṃsāra,* gewinnen.

Noch ein anderer Sachverhalt entsteht aus der oben genannten Diskussion. Die beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz, *bhava*/*vibhava*, die eine absolute Existenz und eine absolute Nicht-Existenz behaupten, scheinen ein unlösliches Problem für viele Philosophen aufgeworfen zu haben. In Bezug auf den Ursprung der Welt fragten sie sich, ob *sat* (Sein) aus *asat* (Nicht-Sein) hervorkam oder umgekehrt.

Alle diese Probleme entstanden aus einem Fehlverständnis über Form oder materielle Gegenstände, wie wir gut aus den folgenden zwei Zeilen einer Strophe im *Kalahavivādasutta* des *Sutta Nipāta* schließen können.

> *Rūpesu disvā vibhavaṃ bhavañca,*
> *vinicchayaṃ kurute jantu loke.*[385]
>
> „Nachdem er die Existenz und die Zerstörung von
> materiellen Formen gesehen hat,
> zieht jemand in der Welt seine Schlüsse daraus."

Was ist die Schlussfolgerung? Dass es eine absolute Existenz und eine absolute Nicht- Existenz gibt. Man kommt zu dieser Schlussfolgerung, indem man einen Rückschluss aus dem Verhalten der

[385] Sn 867 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 867

sichtbaren Gegenstände zieht. Zum Beispiel könnten wir annehmen, dass diese Maschine vor uns in einem absoluten Sinn existiert, wenn wir die zugrunde liegenden Ursachen und Bedingungen ihrer Existenz ignorieren. An dem Tag, an dem diese Maschine zerstört ist, würden wir sagen: „Es gab sie, aber jetzt gibt es sie nicht mehr."

Der Buddha hat betont, dass solche absoluten Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz ein Resultat eines falschen Verständnisses über Form sind. Was hier wirklich enthalten ist, ist die Wahrnehmung von Form. Wegen eines Fehlverständnisses über die Wahrnehmung von Form neigt die Welt zu den beiden extremen Ansichten einer absoluten Existenz und einer absoluten Nicht-Existenz.

Somit lag der wesentliche Punkt unserer heutigen Diskussion in der Klärung der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen Name und Form; es ging darum zu zeigen, dass Name-und-Form selbst nur ein Bild oder ein Schatten ist, der auf dem Bewusstsein reflektiert wird.

* * * * * * * *

11. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[386]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

Dies ist der elfte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.* In unserem letzten Vortrag haben wir versucht zu erklären, dass Kontakt abhängig von Name-und-Form entsteht, denn Form bekommt einen sprachlichen Eindruck durch die benennende Qualität in Name und der Name bekommt einen Widerstand-Eindruck durch die „Druck verursachende" Qualität in Form. Im Hinblick auf diese Lehre ist Kontakt – berechtigter Weise so genannt – eine Kombination aus diesen beiden, nämlich dem sprachlichen Eindruck und dem Widerstands-Eindruck.

Wir haben vor einiger Zeit schon eine neue etymologische Erklärung erwähnt, die der Buddha dem Wort *rūpa* gab, als wir die wichtigen Passagen aus dem *Khajjanīyasutta* des *Khandhasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* zitierten. Er hat die Formgruppe mit Bezugnahme auf „Beeinträchtigung" definiert.

Ruppatīti kho, bhikkhave, tasmā rūpan'ti vuccati.[387]
„Sie ist beeinträchtigt, ihr Mönche, deshalb wird sie Form genannt. Durch was wird sie beeinträchtigt? Durch Kälte,

386 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
387 S III 86 Khajjanīyasutta – S 22:79

> Hitze, Hunger, Durst und den Stich von Stechfliegen, Mosquitos und dergleichen."

Im Zuge der Analyse dessen, was mit diesem „Beeinträchtigt-sein" gemeint ist, erwähnten wir, dass die Formgruppe mit einer Wunde verglichen werden kann. Auch nach der kommentariellen Auslegung bedeutet *ruppati*, nachteilig beeinträchtigt zu sein, geplagt zu sein, mit etwas in Konflikt zu kommen, un-entspannt und missgestimmt zu sein. Dies erinnert an die Reaktionen, die üblicherweise an jemanden geknüpft sind, der eine leicht verletzbare Wunde hat. Wenn man sagt, dass ein *paṭighasamphassa* bzw. Widerstands-Eindruck infolge dieser verletzbaren Eigenschaft entsteht, ist es deshalb sehr zutreffend.

Der vorrangige Sinn des Wortes *paṭigha* ist „dagegen schlagen, anstoßen". Die Wahrnehmung von Form entsteht als Ergebnis des Versuchs mithilfe der Faktoren von der Name-Seite, dieses besondere „Dagegenstoßen" zu verstehen, welches dem Aufreißen einer Wunde ähnelt. Diese Wahrnehmung von Form, die sich infolge des Gefühls einstellt, das entsteht, wenn etwas gegen Form stößt, ist wie das Tasten eines Blinden in der Dunkelheit. Im Allgemeinen hat der Weltling die Gewohnheit, die Form, die in seine greifbare Nähe kommt, anzustarren und sich so ihrer wahren Natur zu versichern. Er berührt gleichsam die Form mit seinen Augen, um sie zu verifizieren. Wie es ein Sprichwort sagt: „Sehen ist Glauben, aber Berühren ist das wirkliche Ding".

Aber diese Versuche sind beide wie das Tasten eines Blinden. Gleichgültig welche Methode er anwendet, der Weltling ist damit nicht fähig, seine Verblendung völlig loszuwerden. Dieses ist so, weil er gewöhnt daran ist, seine Schlüsse unter dem Einfluss seiner Wahrnehmung des Kompakten, *ghanasaññā,* zu ziehen.

Die Tatsache, dass die beiden extremen Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz ebenfalls das Ergebnis dieser Wahrnehmung von Kompaktem in Bezug auf Form sind, geht aus den folgenden beiden Zeilen der Strophe aus dem *Kalahavivādasutta* hervor, die wir in unserem vorangegangenen Vortrag zitiert haben.

Rūpesu disvā vibhavaṃ bhavañca, vinicchayaṃ kurute jantu loke.[388]

„Nachdem er die Existenz und die Zerstörung von materiellen Formen gesehen hat, zieht jemand in der Welt seine Schlüsse daraus."

Der Weltling glaubt an die Idee, dass materielle Formen eine absolute Existenz haben. Diese Vorstellung ist das Ergebnis seiner Wahrnehmung von Form. Es ist eine Wahrnehmung, die aus seinem Eindruck von „dagegen schlagen oder anstoßen" kommt. Auf welcher Ebene auch immer diese Wahrnehmung von Form stattfinden mag, sie ist nicht viel besser als der Eindruck, den ein Blinder hat. Die beiden extremen Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz in der Welt basieren auf dieser Art des Eindrucks.

Was die gängigen, vielfältigen Arten der Ansichten und Meinungen in der Welt hinsichtlich materieller Formen und Materie im Allgemeinen betrifft, sind sie das Resultat der Auffassung, dass sie absolut real seien. Es gibt im Weltling eine Tendenz anzunehmen, dass das, was er mit seinen Händen ergreifen und mit seinen Augen sehen kann, im absoluten Sinne existiert. So wird gesagt, dass eine Sache für eine gewisse Zeit existiert, bevor sie zerstört wird. Die logische Schlussfolgerung ist dann, dass alle Dinge in der Welt absolut existieren und dass sie zu irgendeinem Zeitpunkt absolut zerstört werden. Auf diese Weise sind die beiden Extreme von absoluter Existenz und absoluter Nicht-Existenz in der Welt entstanden. Es ist das Ergebnis einer Wahrnehmung von Form, die gleichbedeutend mit der Sehnsucht nach einem Trugbild ist. Es ist eine Täuschung.

Der Buddha hat im *Jaṭāsutta* erklärt, dass dort, wo Name-und-Form ebenso wie Widerstand und Wahrnehmung von Form abgeschnitten sind und aufhören, das *samsārische* Problem, das auf ein inneres Wirrwarr und ein äußeres Wirrwarr hinausläuft, ebenfalls endgültig gelöst ist.[389] Dass es sich so verhält, könnte man in einem gewissem Maß aus dem schließen, was wir bisher erörtert haben.

---

388 Sn 867 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 867

389 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; vgl. Vortrag 1

Nāma und *rūpa* sowie *paṭigha*- und *rūpasaññā* sind von großer Bedeutsamkeit. *Paṭigha*- und *rūpasaññā* stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie *paṭighasamphassa* und *adhivacanasamphassa* . Was nun diese Wahrnehmung von Form angeht, ist sie grundlegend durch Kontakt bedingt. Das ist der Grund, warum das *Kalahavivādasutta* aussagt, dass der Kontakt die Ursache für die beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz ist.

In diesem *Kalahavivādasutta* findet man eine Reihe von Fragen und Antworten, die Schritt für Schritt tiefer und tiefer in die Analyse des Kontakts gehen. Die Frage

phasso nu lokasmiṃ kutonidāno,
„Was ist die Ursache des Kontakts in dieser Welt?“,

erhält die Antwort

nāmañca rūpañca paṭicca phasso,
„Abhängig von Name-und-Form ist Kontakt.“[390]

Die nächste Frage lautet:

Kismiṃ vibhūte na phussanti phassā,
„In der Abwesenheit wovon lassen Kontakte keinen Kontakt entstehen“ oder „berühren Berührungen nicht?“

Die Antwort lautet:

Rūpe vibhūte na phusanti phassā,
„In Abwesenheit von Form stellen Kontakte keinen Kontakt her.“

Die nächste Frage und die gegebene Antwort sind äußerst wichtig. Sie führen zu einer tiefen Analyse des *Dhamma*, so sehr, dass die beiden Strophen es verdienen, in vollem Umfang wiedergegeben zu werden. Die Frage lautet:

Kathaṃsametassa vibhoti rūpaṃ,
sukhaṃ dukhaṃ vā pi kathaṃ vibhoti,

390 Sn 871-872 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 871-872

etaṃ me pabrūhi yathā vibhoti,
taṃ jāniyāmā iti me mano ahu.[391]

„Wie muss einer aufgestellt sein, damit Form aufhört zu existieren,
Oder wie hören sogar Wohl und Weh auf zu existieren,
Sage mir, wie all diese aufhören zu existieren,
Lass uns das wissen, ein solcher Gedanke entstand in mir."

Die Antwort auf diese Frage ist in dieser außergewöhnlichen Strophe abgefasst:

Na saññasaññī na visaññasaññī,
no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,
saññānidānā hi papañcasaṅkhā.[392]

Was diese Strophe zu beschreiben beabsichtigt, ist der Zustand einer Person, für die Form wie auch Wohl und Weh aufgehört haben zu existieren.

Sie ist nicht jemand mit normaler Wahrnehmung, noch ist sie eine mit abnormaler Wahrnehmung. Sie ist nicht nicht-wahrnehmend, noch hat sie Wahrnehmung aufgehoben. Für eine Person, die in dieser Weise aufgestellt ist, hört Form auf zu existieren, denn *papañcasaṅkhā*[393] – wie auch immer sie geartet sein mögen – haben Wahrnehmung als Quelle.

Die Bedeutung dieser Strophe muss weiter geklärt werden. Nach dem *MahāNiddesa* geht die Anspielung in dieser Strophe zu demjenigen, der sich auf dem Weg zu den formlosen Bereichen befindet, nachdem er die ersten vier Vertiefungen erreicht hat.[394] Der Kommentar ist zu diesem Schluss gezwungen, denn er nimmt den Ausdruck *na vibhūtasaññī* als Negation der formlosen Bereiche als

391 Sn 873 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 873
392 Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874
393 AÜ genauere Erklärungen siehe Vortrag 12 (*papañcasaṅkhā* = aus Ausuferung entstandene Zuordnungen)
394 Nidd I 280

solche. Die Annahme ist, dass die beschriebene Person kein Bewusstsein der normalen Wahrnehmung besitzt, nicht außergewöhnlich unbewusst ist, nicht frei von Wahrnehmung ist, wie in der Erreichung der Aufhebung, und nicht in einer der formlosen Erreichungen ist. Also scheint dann die einzige Möglichkeit zu sein, es mit irgendeinem Zwischenzustand zu identifizieren. Darum interpretieren das *MahāNiddesa* und die anderen Kommentare diesen problematischen Zustand so, als handele es sich um jemanden, der sich auf dem Weg zu einem der formlosen Erreichungszustände befindet, *arūpamaggasamaṅgi*.[395]

Jedoch würden Überlegungen des Zusammenhanges und seiner Präsentation zu einem anderen Ergebnis führen. Der außerordentliche Zustand, der durch diese Strophe angedeutet wird, scheint ein überweltlicher zu sein, der weit tiefer geht als der sogenannte Zwischenzustand. Die Transzendierung der Form, um die es hier geht, ist radikaler als die Transzendierung, um formlose Zustände zu erreichen. Es ist eine Transzendierung auf einer überweltlichen Ebene, was wir der letzten Zeile der Strophe entnehmen können, *saññānidānā hi papañcasaṅkhā. Papañcasaṅkhā* ist ein Begriff, der für die Einsicht-Meditation eine Bedeutung hat, und der Ausgang des Textes deutet ebenfalls auf solch einen Hintergrund hin. Das *Kalahavivādasutta*, bestehend aus sechzehn Strophen, ist von Anfang bis Ende ein Netzwerk von tiefen Fragen und Antworten, die zu den Stufen der Einsicht führen. Die Eröffnungsstrophe beispielsweise kennzeichnet das Ausgangsproblem wie folgt:

Kuto pahūtā kalahā vivādā,
paridevasokā sahamaccharā ca,
mānātimānā saha pesuṇā ca,
kuto pahūtā te tad iṅgha brūhi.[396]

„Wodurch brechen Streit und Wortgefechte,
Klagen, Sorgen, Neid,

395 Nidd I 280 und Pj II 553
396 Sn 862 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 862

Und Arroganz zusammen mit Verleumdung aus,
Wodurch brechen sie aus, bitte sage mir das."

In der Beantwortung dieser grundlegenden Frage entfaltet sich nach und nach diese Lehrrede. In Übereinstimmung mit dem Gesetz vom abhängigen Entstehen wird gesagt, dass die Ursache von Streit und Wortgefechten in der Neigung liegt, Dinge lieb zu haben, *piyappahūtā kalahā vivādā*. Dann handelt die Frage von der Ursache dieser Idee, die Dinge lieb zu haben. Es wird gesagt, die Ursache dafür sei Wünschen, *chandanidānāni piyāni loke*. Geliebte Dinge entspringen aus Wünschen. Wünschen oder Interesse macht sie zu „geliebten" Dingen.

Die nächste Frage lautet: Was ist der Ursprung des Wünschens? Das Wünschen ist auf die Unterscheidung zwischen dem Angenehmen und dem Unangenehmen zurückzuführen. Mit der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung dieser Unterscheidung zwischen dem Angenehmen und dem Unangenehmen wird der Aspekt des Kontakts hereingebracht. Tatsächlich ist es die Frage nach dem Ursprung des Kontakts, *phasso nu lokasmiṃ kuto nidā*, die den Ausgangspunkt für unsere Diskussion formte. Die Antwort auf diese Frage lautet „Name-und-Form", *nāmañca rūpañca*. In dieser Kette von Ursachen geht es nach „Kontakt" im nächsten Glied mit „Name-und-Form" weiter.

Nun die fragliche Strophe, die mit *saññasaññī* beginnt, geht tiefer als Name-und-Form. Sogar die Frage nach Kontakt hat eine merkwürdige Formulierung:

Kismiṃ vibhūte na phusanti phassā:
„Wenn was nicht da ist, können Berührungen nicht
berühren?"

Die Frage zielt also nicht nur auf die Beendigung des Kontakts als solchem ab. Auch die Antwort hat die gleiche Besonderheit.

Rūpe vibhūte auf phusanti phassā:
„Es ist, wenn Form nicht da ist, dass Berührung nicht
berührt".

Mit der anschließenden Frage in Bezug auf Form liefert die verschlüsselte Strophe die Antwort.

Bei all diesem geht es darum zu zeigen, dass die zur Diskussion stehende Strophe auf einen überweltlichen Zustand anspielt, der die formlosen oder vermeintliche Zwischenstufen weit überschreitet. Die Überwindung von Wohl und Weh, aber auch die Wahrnehmung von Form ist hier implizit. Die mit *saññasaññī* beginnende Strophe bringt die gesamte, analytische Abhandlung zu einem Höhepunkt. Es ist die dreizehnte Strophe in der Serie. Normalerweise führt eine solche Abhandlung bis zu einem Höhepunkt, der *Nibbāna* hervorhebt. Es liegt deswegen auf der Hand, dass der Bezug hier zu dem „nibbanischen" Geist geht.

Wir haben hier vier Negationen: *Na saññasaññī – na visaññasaññī – no pi asaññī – na vibhūtasaññī*. Diese vier Negationen deuten eine seltsame, überweltliche Ebene der Wahrnehmung an. Kurzum, es ist ein Versuch, den springenden Punkt des *Dhamma* mit Begriffen der Wahrnehmung zu analysieren. Was die Provokation für eine solche Vorgehensweise angeht, können wir uns an die Tatsache erinnern, dass gemäß dem Buddha die Befreiung von der Materialität auf eine Befreiung von der Wahrnehmung der Form hinausläuft. Hier haben wir etwas wirklich Tiefes.

Wie wir im *Jaṭāsutta* feststellten, müssen für die Entwirrung des Wirrwarrs, Name-und-Form, Widerstand und die Wahrnehmung von Form abgeschnitten werden. Diese zuletzt erwähnte Wahrnehmung der Form oder *rūpasaññā* ist von großer Bedeutung. Vor dem Auftreten des Buddha war der allgemeine Glaube, selbst unter den Asketen, dass man, um frei von der Form zu sein, die Formlosigkeit erreichen müsse, *arūpa*. Wie wir aber in einem früheren Vortrag gezeigt haben, gleicht diese Art der Annäherung an die Frage nach der Freiheit von der Form dem Versuch desjenigen, der in der Dunkelheit der Nacht glaubt, ein Gespenst gesehen zu haben, und daraufhin wegläuft, um diesem zu entfliehen.[397] Er wird die Phantasievorstellung eines Gespenstes schlichtweg mit sich nehmen.

---

397 Siehe Vortrag 7

Ebenso ist die Wahrnehmung von Form bereits in der Formlosigkeit enthalten. Was getan wurde, ist nur ein Fortstoßen der Wahrnehmung von Form mithilfe der *saṅkhāras*. Es ist eine bloße Unterdrückung von Form durch die Macht der Vertiefung. Es läuft nicht auf eine Beendigung der Wahrnehmung von Form hinaus.

Was ist also die Botschaft des Buddha, die er der Welt bezüglich des Aufgebens mittels Ausrottung gab? Er wies darauf hin, dass die Freiheit von Form nur durch das Verständnis eines bestimmten tiefen normativen Prinzips der Wahrnehmung gewonnen werden kann. Bis dahin hält man seine Runden durch den Kreislauf, *saṃsāra,* in Gang. Selbst wenn man Unterbrechungen von Form erreicht und für Äonen in formlosen Bereichen verweilt, schwingt man am Ende jener Periode zurück zur Form. Warum? Weil das Gespenst der Form immer noch das Formlose verfolgt. Genau wegen dieser Tatsache konnten sich die vor-buddhistischen Asketen nicht aus dem Kreislauf der Existenz befreien.

Das *Kalahavivādasutta* als Ganzes könnte als eine extrem tiefe Analyse der Grundlage der beiden Auffassungen von Existenz und Nicht-Existenz angesehen werden. Unsere Abweichung vom *Mahā-Niddesa* in Bezug auf die Auslegung dieser Lehrdarlegung könnte manchmal in Frage gestellt werden. Aber lassen wir den Weisen über die Begründungen nach seinen eigenem Ermessen urteilen.

Entsprechend unserer Interpretation bis hierher kennzeichnet die dreizehnte Strophe mit ihrer Anspielung auf *Nibbāna* den Höhepunkt dieser Darlegung. Dies wird aus der vierzehnten Strophe offenkundig, in welcher der Fragesteller gesteht:

> *Yaṃ taṃ apucchimha akittayī no, aññaṃ taṃ pucchāma tad iṅgha brūhi.*[398]
>
> „Was auch immer wir dich gefragt haben, das hast du uns erklärt. Jetzt möchten wir etwas anderes fragen; bitte gib uns auch darauf eine Antwort."

[398] Sn 875 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 875

Die nun gestellte Frage lautet:

> *Ettāvataggaṃ nu vadanti h'eke, yakkhassa suddhiṃ idha paṇḍitāse, udāhu aññam pi vadanti etto?*
>
> „Wenn einige, die als weise Männer gelten, die höchste Reinheit der Seele erklären, erklären sie das als einziges oder postulieren sie auch etwas, was darüber hinausgeht?"

Der Gesprächspartner versucht erneut, die Lösung im Hinblick auf die beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz zu erhalten. Der Begriff *yakkha* wird in diesem Zusammenhang im Sinne einer individuellen Seele gebraucht.[399] Er verrät, dass die Annahme auf einer falschen Ansicht beruht. Die Frage bezieht sich auf die Reinheit der individuellen Seele. Der Gesprächspartner will sicherstellen, ob die Weisen in der Welt diesen Zustand als die höchste Reinheit der Seele erklären oder ob sie darüber hinausgehen, indem sie etwas Weiteres postulieren. Hier ist ein Versuch, die bereits gegebene Antwort angepasst auf die Seelen-Theorie dargelegt zu bekommen, als eine Art Anti-Höhepunkt. Die beiden abschließenden Strophen, die folgen, zeigen den Schwindel bei dieser anmaßenden Frage.

> *Ettāvataggaṃ pi vadanti h'eke*
> *yakkhassa suddhiṃ idha paṇḍitāse,*
> *tesaṃ paneke samayaṃ vadanti*
> *anupādisese kusalā vadānā.*
>
> „Manche, die hier als weise Männer gelten,
> Bezeichnen genau dies als die höchste Reinheit der individuellen Seele,
> Aber es gibt auch einige unter ihnen, die von einer Vernichtung sprechen,
> Dabei beanspruchen sie, Experten hinsichtlich der Beendigung ohne Überrest zu sein."

---

399 Ähnliche (Neben-)Bedeutungen tauchen in verschiedenen Lesarten von *paramayakkhavisuddhi* auf: in A V 64 – A X 29 und in dem Ausdruck *yakkhassa suddhi* in Sn 478 – Sn III:4, 478 Sundarika-Bhāradvāja-Sutta

Ete ca ñatvā upanissitā ti
ñatvā munī nissaye so vimaṃsī,
ñatvā vimutto na vivādam eti
bhavābhavāya na sameti dhīro.

„Wissend, dass jene von spekulativen Ansichten abhängig sind,
Hält sich der Weise mit Urteilsvermögen von jeglichen Spekulationen fern,
Befreit durch Verständnis, wie er ist, gerät er nicht in Streit,
Ein wirklich weiser Mann fällt weder auf Existenz noch auf Nicht-Existenz zurück."

Die abschließende Strophe läuft auf eine Widerlegung der beiden extremen Ansichten hinaus. Der wirklich Weise, der durch das richtige Urteilsvermögen über die Natur der dogmatischen Verwicklung befreit ist, hat keine Streitigkeiten mit denjenigen, die sich mit anderen über das Thema von Existenz und Nicht-Existenz in den Haaren liegen. Dies bedeutet in der Tat, dass *Nibbāna* als ein Ziel beide Extreme vermeidet, sowohl das des Ewigkeitsglaubens als auch das des Vernichtungsglaubens.

Das *Upasīvasutta* im *Pārāyanavagga* des *Sutta Nipāta* bietet einen weiteren Beweis für die Plausibilität der oben genannten Interpretation. *Nibbāna* als die Beendigung des Bewusstseins im Heiligen wird dort mit dem Verlöschen einer Flamme verglichen.

Accī yathā vātavegena khitto
atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ
evaṃ munī nāmakāyā vimutto
atthaṃ paleti na upeti saṅkhaṃ.[400]

„Wie die Flamme empor geschleudert durch die Kraft des Windes,
Ihr Ende erreicht, nicht in den Bereich von Zuordnung fällt,
Ebenso erreicht der Weise, befreit von Name-und-Form, sein Ende,
Fällt nicht in den Bereich von Zuordnung."

[400] Sn 1074 Upasīvamāṇavapucchā – Sn :6, 1074

Wenn eine Flamme erlischt, kann sie nicht als eine bestimmt werden, die in eine der Richtungen wie Norden, Osten, Süden und Westen gegangen ist. Alles, was gesagt werden kann, ist, dass sie ausgegangen ist.[401]

Sogar nachdem der Buddha diese Antwort gegeben hat, wirft der junge Brahmane Upasīva, der verbohrt in die Ewigkeitsgläubigkeit ist, eine ähnliche Frage, wie die bereits zitierte, auf. Auch er versucht, die Sache im Sinne der beiden extremen Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz zu verstehen.

Atthaṃgato so uda vā so natthi
udāhu ve sassatiyā arogo,
taṃ me munī sādhu viyākarohi,
tathā hi te vidito esa dhammo.

„Hat er sein Ende erreicht oder ist er nicht mehr,
Oder geht es ihm ewig gut,
Das erkläre mir völlig, o Weiser,
Denn diese Lehre liegt in deinem Kenntnisbereich."

In den Lehrreden finden wir ähnliche Beispiele von Erklärungsversuchen, die sich innerhalb des Begriffsrahmens dieser beiden extremen Ansichten bewegen, sogar eine schlüssige Erklärung des Buddha hinsichtlich der Frage nach *Nibbāna*. Noch ein weiteres Beispiel gibt es im *Poṭṭhapādasutta* des *Dīgha Nikāya*. Dort beschreibt der Buddha den Pfad zu *Nibbāna* aus der Sicht der Wahrnehmung. Die Lehrrede ist daher eine, die die Wichtigkeit des Begriffs *saññā* hervorhebt. Diese Rede stellt den Übungspfad vor, der zu *Nibbāna* führt. Er wird folgendermaßen eingeleitet: *anupubbābhisaññā-nirodha-sampajāna-samāpatti*,[402] „Mit vollem Bewusstsein die schrittweise Beendigung der höheren Ebenen der Wahrnehmung erreichen".

Wichtig ist in diesem speziellen Zusammenhang, dass die Einladung für diese Ausführung von den Asketen der anderen Sekten kam. Als Antwort auf ihre Bitte, ihnen den Sachverhalt über die Beendigung

401 M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72
402 D I 184 Poṭṭhapādasutta – D 9

der höheren Ebenen der Wahrnehmung, *abhisaññānirodha*, zu erhellen, hat der Buddha eine ziemlich lange Zusammenstellung darüber gegeben, welche Übungsschritte dafür erforderlich sind. Aber am Ende dieser tiefen Aufstellung stellt der Wanderasket Poṭṭhapāda die folgende Frage:

> *Saññā nu kho purisassa attā, udāhu aññā saññā aññā attā?*
> „Ist Wahrnehmung die Seele eines Wesens oder sind Wahrnehmung und Seele etwas Verschiedenes?"

Dies ist typisch für ihre bigotte Haltung, die das Verständnis dieser Lehre verhinderte, die von den Vorurteilen einer Seelen-Theorie frei ist.

Wir sind so weit gegangen, all diese Belege hervorzubringen, weil der Punkt ziemlich wichtig ist. Selbst der Versuch des *MahāNiddesa* die mit *na saññasaññī* beginnende Strophe zu erklären, ist weit davon entfernt, schlüssig zu sein. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, dass die Asketen der anderen Sekten eine Ansicht unterstützten, dass die Zwischenstufe zwischen der vierten Vertiefung und der ersten formlosen Vertiefung gleichbedeutend mit dem reinsten Zustand der Seele ist. Ein solcher Zwischenzustand ist nicht von Bedeutung.

Wenn wir fortfahren, könnten wir zu einem weiteren Beweis für die Haltbarkeit dieser Interpretation kommen. Die mit *na saññasaññī* beginnende Strophe kann wegen ihres ungewöhnlichen Akzents auf dem negativen Partikel nicht so leicht übergangen werden. Vielleicht müssen wir zu ihr zurückkommen, wenn wir ähnliche Lehrreden behandeln, die mit *Nibbāna* zu tun haben. Bis dahin wollen wir uns an zwei Gleichnisse erinnern, die wir bereits eingebracht haben, um einen Vorgeschmack von der Bedeutung dieser problematischen Strophe zu bekommen.

Als Erstes nehmen wir das Gleichnis des Buddha von der Zaubervorführung als eine Veranschaulichung für das Bewusstsein im *Pheṇapiṇḍūpamasutta – māyūpamañca viññāṇaṃ*.[403] Bei der Beschreibung der fünf Gruppen vergleicht er das Bewusstsein mit einer

---

[403] S III 142 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95 vgl. auch Vortrag 6

magischen Darbietung an einer Kreuzung, die von einem Zauberer oder seinem Lehrling vorgeführt wird. Ein Mann mit der rechten Sichtweise, der diese Zaubervorführung beobachtet, versteht, dass sie leer, hohl und ohne Essenz ist. Es ist so, als ob er durch die Tricks und Täuschungen des Zauberers hindurchgesehen hätte.

Während sich das Publikum eine Zaubervorführung ansieht, reagiert es im Allgemeinen darauf mit Erstaunen und Ausrufen. Aber wie würde jemand mit radikaler Aufmerksamkeit und durchdringender Weisheit, der sich der Tricks des Zauberers voll und ganz bewusst ist, diese Zaubervorführung ansehen? Er würde sie ganz einfach mit einem entleerten Blick anschauen.

Das erinnert uns an die Bedeutung des Wortes *viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ*.[404] Dieser Blick ist „endlos", *anantaṃ*, in dem Sinne, dass er die Zaubervorführung nicht als Objekt hat. Er geht darüber hinaus. Er ist auch „nicht-manifestierend", *anidassanaṃ*, da sich die Zaubervorführung selbst nicht manifestiert, weil sie nun mit Weisheit durchdrungen worden ist. Diese Weisheit ist enthüllend in ihrer „durch und durch strahlenden" Natur, *sabbato pabhaṃ*, so sehr, dass die Tricks durch-schaubar sind.

Daher beobachtet dieser Mann mit Urteilsvermögen mit einem entleerten Blick. Nun, wie würde eine solche Person für jemanden erscheinen, der von der Zaubervorführung verblendet und verzückt ist? Letzterer könnte den ersteren als einen unaufmerksamen Zuschauer ansehen, der die Zauberschau verpasst. Oder aber er könnte denken, dass der andere nicht ganz bei Sinnen oder gefühllos ist.

Worauf sich die rätselhafte Strophe bezieht, die mit *na saññasaññī* beginnt, ist ein derart entleerter Blick. Das bedeutet, dass die Person, um die es hier geht, nicht jemand mit der normalen Wahrnehmung des Weltlings ist, der verblendet ist, noch wurde er ohnmächtig und bewusstlos, *na saññasaññī na visaññasaññī*. Er ist nicht in Trance, leer von Wahrnehmung, *no pi asaññī*, noch hat er der Wahrnehmung ein Ende gesetzt, *na vibhūtasaññī*. Was diese vier Negationen hervor-

404 M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49 vgl. auch Vortrag 8

heben, ist jenen entleerten Blick desjenigen, der durch Weisheit befreit ist.

Etwas aus den Zeilen des Gleichnisses, das der Buddha gebrauchte, könnten wir als Rückblende auf das Gleichnis vom Kino wiedereinführen.[405] Obwohl es einen modernistischen Anklang hat, könnte es vielleicht leichter verstanden werden. Lasst uns annehmen, dass eine Matinee Vorführung eines Technicolor Films mit geschlossenen Türen und Fenstern im Gange ist. Plötzlich werden durch einen technischen Fehler die Türen und Fenster aufgeschleudert. Was wäre das nun für ein Wechsel der Perspektive für den Zuschauer? Auch er würde mit einem entleertem Blick weiterschauen. Obwohl die Vorführung immer noch weitergeht, sieht er sie nicht mehr länger. Es hat eine Art „Beendigung" stattgefunden, zumindest vorübergehend.

Das Thema wie auch die Zielsetzung aller unserer Vorträge wird mit dem Zitat ausgedrückt, das mit „Dies ist friedlich, dies ist hervorragend" (etc.) beginnt, gewissermaßen den Rahmen für jeden Vortrag formend. Die Veränderung, die sich nun im Zuschauer abspielt, erinnert irgendwie daran. Obgleich es nicht alle Vorbereitungen betrifft, so sind zumindest die Vorbereitungen, die im Zusammenhang mit dem Film standen, momentan „gestillt". Welche „Besitztümer" in Form des Bündels von Erfahrungen es auch immer waren, die den Film wertvoll machten, sie sind „aufgegeben". Das Verlangen oder der Wunsch nach der Vorführung ist vergangen. Die bunte Darbietung ist „verblasst" und hat den Weg für die Ablösung gebahnt. Der Film hat für ihn „aufgehört". Er ist für ihn auch erloschen, weil sich sein brennendes Begehren jetzt abgekühlt hat. In dieser Weise können wir die vier verwirrenden Negationen in dieser rätselhaften Strophe als einen Versuch verstehen, den entleerten Blick dieses Zuschauers und jenes Menschen mit Urteilsvermögen in der Zaubervorstellung zu beschreiben.

Ein weiterer Aspekt von besonderer Bedeutsamkeit in dieser rätselhaften Strophe taucht in der letzten Zeile auf, *saññānidānā hi papañcasaṅkhā*, die vorläufig folgendermaßen wiedergegeben werden könnte:

---

405 Siehe Vortrag 5, 6 und 7

„(Wie auch immer sie bezeichnet werden,) *papañcasaṅkhā* haben Wahrnehmung als ihre Quelle". *Papañca* (Ausuferungen, Ausbreitungen) ist ein Begriff mit einer tiefen philosophischen Dimension im Buddhismus. Tatsächlich könnte sogar das Auftreten der vielen buddhistischen Sekten auf eine unzureichende Anerkennung seiner Bedeutsamkeit zurückgeführt werden. Auch in unserer eigenen philosophischen Tradition scheint ein Großteil der Verwirrung in Bezug auf die Auslegung von *Nibbāna* aus einem Mangel an Verständnis für dieses besondere Gebiet zu kommen. Deshalb schlagen wir vor, sich der Klärung der Bedeutsamkeit dieses Begriffs *papañca* mit ausreichender Zeit und Aufmerksamkeit zu widmen.

Zunächst können wir klare Belege für die Tatsache hervorbringen, dass in den Lehrreden das Wort *papañca* benutzt wird, um einen tiefen Gedanken zu transportieren. Wann immer der Buddha eine Reihe von Gedanken in Bezug auf einige *Dhamma* Punkte präsentiert, wird in der Regel der tiefste oder der wichtigste von ihnen als letzter erwähnt. Diese Funktion ist im *Aṅguttara Nikāya* ganz offensichtlich, wo sehr häufig ein Vortrag vorgefunden wird, der sich in aufsteigender Reihenfolge selbst entfaltet, um zu einem Höhepunkt zu führen. In einer Aufzählung von Punkten ist es oft so, dass „der letzte, aber nicht der geringste" als der Bedeutendste auftritt. Zugestehend, dass dies der allgemeine Trend ist, können wir mehr als neun solcher Zusammenhänge unter den *Suttas* auffinden, in denen *papañca* als letzter aufgezählt wird.[406] Dies ist selbst ein Hinweis auf seine Wichtigkeit.

Eines der vielsagendsten Beispiele ist im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya* zu finden. Es heißt *Anuruddhamahāvitakkasutta*. Dort wird berichtet, dass in dem Ehrwürdigen Anuruddha die folgenden sieben Gedanken über die Lehre aufgestiegen sind, als er in Einsamkeit im Pācīnavaṃsa Park meditierte.

---

406 D II 276 Sakkapañhasutta – D 21;D III 287 Dasuttarasutta – D 34;
M I 65 Cūḷasīhanādasutta – M 11; M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18;
A III 293 Bhaddakasutta – AVI:14; A III 294 Anutappiyasutta – AVI:15;
A IV 230 Anuruddhamahāvitakkasutta – A VIII:30; A IV 331 Parihānasutta; A VIII:79; Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

Appicchassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo mahicchassa; santuṭṭhassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo asantuṭṭhassa; pavivittassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo saṅgaṇikārāmassa; āraddhaviriyassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo kusītassa; upaṭṭithasatissāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo muṭṭhassatissa; samāhitassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo asamāhitassa; paññavato ayaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo duppaññassa.[407]

„Diese Lehre ist für jemanden, der wenig will, nicht für einen, der viel will; diese Lehre ist für jemanden, der zufrieden ist, nicht für einen, der unzufrieden ist; diese Lehre ist, für jemanden, der abgeschieden lebt, nicht für einen, der die Geselligkeit liebt; diese Lehre ist für jemanden, der voll Energie ist, nicht für einen, der ist faul ist; diese Lehre ist für jemanden, der Achtsamkeit aufgebaut hat, nicht für einen, der nachlässig in Achtsamkeit ist; diese Lehre ist für jemanden, der gesammelt ist, nicht für einen, der durcheinander ist; diese Lehre ist für jemanden, der weise ist, nicht für einen, der unweise ist."

Als diese sieben Gedanken in ihm auftraten, erwog sie der Ehrwürdige Anuruddha für eine lange Zeit, vermutlich mit einiger Begeisterung über den *Dhamma*. Vielleicht hatte er sogar das zufriedenstellende Gefühl, dass es sich hierbei um eine perfekte Aufstellung von *Dhamma* Gedanken handelt, weil die Anzahl sieben beträgt und Weisheit als letztes kommt. Jedoch verfolgte der Buddha sein geistiges Verhalten aus Bhesakaḷāvane, das viele Meilen entfernt lag, und stellte fest, dass diese Aufstellung von sieben bei weitem nicht vollständig war. So erschien er vor dem Ehrwürdigen Anuruddha mithilfe seiner übersinnlichen Fähigkeiten. Nachdem er zunächst den Ehrwürdigen Anuruddha für jene sieben Gedanken gelobt hatte und sie die „Gedanken eines großen Mannes", *mahāpurisavitakka*, nannte, gab er ihm einen achten als Ergänzung und zur Kontemplation. Der achte Gedanke eines großen Mannes ist folgender:

---

407 A IV 228 Anuruddhamahāvitakkasutta – A VIII:30

Nippapañcārāmassāyaṃ Dhammo nippapañcaratino, nāyaṃ Dhammo papañcārāmassa papañcaratino.

„Diese Lehre ist für jemanden, der *nippapañca*[408] mag und sich daran erfreut, und nicht für jemand, der *papañca* mag und sich daran freut."

Den Anweisungen des Buddha in dieser Sache Folge leistend, erreichte der Ehrwürdige Anuruddha die Heiligkeit und äußerte zwei Strophen als eine Lobrede der Freude. Aus den beiden Strophen wird deutlich, dass durch den hilfreichen Hinweis des Buddha bezüglich *nippapañca* – was immer er bedeuten mag – seine Verwirklichung ausgelöst wurde.

Yathā me ahu saṅkappo,
tato uttari desayi,
nippapañcarato Buddho,
nippapañcaṃ adesayi.

Tassāhaṃ Dhamma maññāya,
vihāsiṃ sāsane rato,
tisso vijjā anuppattā,
kataṃ Buddhassa sāsanaṃ.[409]

„Was ich auch immer für eigene Gedanken hatte,
Weit über sie hinausgehend, unterwies mich der Erhabene,
Der Buddha, der Freude an *nippapañca* hat,
Lehrte mich *nippapañca*.

Durch das Verständnis seiner Lehre,
Verweilte ich, mich an seiner Ermahnung erfreuend,
Die drei Wissen wurden erreicht,
Erfüllt ist die Weisung des Buddha."

Die Worte des Ehrwürdigen Anuruddha zeigen deutlich die immense Bedeutsamkeit, die sich an den Begriff *papañca* knüpft und seine

---

408 AÜ genauere Erklärungen siehe Vortrag 12 (*nippapañca* = keine Ausbreitung, keine Ausuferung)

409 A IV 235 Anuruddhamahāvitakkasutta – A VIII:30

Bedeutsamkeit für die Frage der Verwirklichung von *Nibbāna*. Es ist bemerkenswert, dass eine Reihe von Suttas wie das *Kalahavivādasutta*, *Sakkapañhasutta*, *Cūḷasīhanādasutta* und *Madhupiṇḍikasutta* dem Begriff *papañca* Bedeutsamkeit geben, indem sie ihn als letzten anführen.[410] Eine der wichtigsten Lehrreden, die Licht auf die Bedeutsamkeit dieses Begriffs *papañca* wirft, ist das *Madhupiṇḍikasutta* im *Majjhima Nikāya*. Deshalb werden wir fortfahren, diese besondere Lehrrede in einem größeren Umfang weiter zu besprechen.

Das *Madhupiṇḍikasutta* ist in der Tat eine Lehrrede, die sich selbst in drei Stufen entfaltet, wie ein Drei-Akter. Es mag nicht unangebracht sein, im Rahmen der Einführung etwas über den Titel dieser Lehrrede zu sagen, bevor wir uns auf eine Analyse einlassen. Zum Abschluss der Lehrrede macht der Ehrwürdige Ānanda den folgenden Kommentar über seine Bedeutung vor dem Buddha: „Erhabener, gerade so, wie wenn ein Mann überwältigt von Hunger und Erschöpfung zu einem Honig-Ball kommt und ganz gleich von welcher Seite er sich ihm nähert, um daran zu lecken, würde er einen köstlich süßen Geschmack bekommen, der unbeeinträchtigt bleibt, ebenso auch, Erhabener, gleichgültig von welchem Blickwinkel aus ein geschickter, geistreicher Mönch mit Weisheit diese Darlegung des *Dhamma* auf ihre Bedeutung hin untersucht, er würde Zufriedenheit und Freude des Geistes finden. Was ist der Name dieser Darlegung, Erhabener?“[411] Daraufhin gab der Buddha der Lehrrede diesen Namen, indem er sagte: „Nun, Ānanda, dann magst du dich an diese Darlegung des *Dhamma* als die ‚Lehrrede vom Honig-Ball‘ erinnern.“

Vielleicht haben wir nicht die Fähigkeit, völlig den Geschmack dieser Darlegung aufzunehmen; und vermutlich haben wir nicht einmal heute genügend Zeit dafür. Um einen Anfang zu machen, können wir dennoch mit dem ersten Teil beginnen; das heißt dort, wo wir den Buddha dabei vorfinden, wie er seine Mittags-Ruhe im Mahāvana in

---

410 D II 276 Sakkapañhasutta – D 21
M I 65 Cūḷasīhanādasutta – M 11; M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18;
Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

411 M I 114 Madhupiṇḍikasutta – M 18

Kapilavatthu verbringt. Der Sakyer Daṇḍapāṇi, so genannt, weil er einen Stock in der Hand zu tragen pflegte, kam heran, um den Buddha zu sehen und ihm folgende kurze Frage zu stellen: *Kiṃvādī samaṇo kimakkhāyi*? „Was behauptet der Asket, was verkündet er?"

Die Antwort des Buddha darauf ist ziemlich lang und gewunden, so sehr, dass es nicht leicht ist, sie ausreichend deutlich wiederzugeben:

> *Yathāvādi kho, āvuso, sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya na kenaci loke viggayha tiṭṭhati, yathā ca pana kāmehi visaṃyuttaṃ viharantaṃ taṃ brāhmaṇaṃ akathaṃkathiṃ chinnakukkuccaṃ bhavābhave vītataṇhaṃ saññā nānusenti, evaṃvādī kho ahaṃ, āvuso, evamakkhāyī.*
>
> „Gemäß welcher Lehre auch immer, Freund, man mit niemandem in der Welt in Streit gerät, nicht mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, mit der Bevölkerung in der Welt, bestehend aus Einsiedlern und Priestern, Göttern und Menschen; und warum es auch keine verborgenen Wahrnehmungen mehr in einem solchen Brahmanen gibt, der losgelöst von Sinnenfreude verweilt, ohne Verwirrung, von Gewissensbissen abgeschnitten und ohne Verlangen nach jedweder Art von Existenz, solcherart ist meine Lehre, Freund, das verkünde ich."

Es muss darauf hingewiesen werden, dass sich das Wort Brahmane in diesem Zusammenhang auf den Heiligen bezieht. Die gewundene Antwort geht in ihren Andeutungen tiefer und berührt die Mutmaßungen des Fragestellers. Das heißt, wenn jemand im Allgemeinen in der Welt eine Doktrin verkündet, ist es natürlich, dass sie in Konflikt mit anderen Lehren geraten wird. Auch in der Verkündung jener Lehre wird davon ausgegangen, dass man im Zusammenhang mit ihr verborgene Wahrnehmungen haben muss. Die Antwort des Buddha scheint allerdings im Widerspruch zu diesen Mutmaßungen zu stehen. In Kurzform läuft die Antwort darauf hinaus:

Erstens ist die Lehre eines Buddhas solcherart, dass er nicht in Konflikt mit anderen gerät. Zweitens liegen keine Wahrnehmungen in ihm verborgen.

Das Auftreten des Begriffs *saññā*, Wahrnehmung, in diesem Zusammenhang ist ebenfalls bedeutsam. Wir haben die Wichtigkeit dieses Begriffs bereits betont. Wahrnehmungen liegen nicht verborgen im Buddha oder in der von ihm vorgelegten Lehre.

Daṇḍapāṇis Reaktion auf diese Antwort des Buddha wird ebenfalls in dem *Sutta* berichtet. Sie ist dramatisch genug, um diese Lehrrede in einem Vergleich mit einem Stück in Drei-Akten zu untermauern. Daṇḍapāṇi schüttelte den Kopf, wackelte mit seiner Zunge, hob seine Augenbrauen zu einem drei-faltigen Stirnrunzeln und ging auf seinen Stock gestützt fort. Die Antwort des Buddha erweckte nicht das geringste Vertrauen in ihm.

Im nächsten Akt finden wir den Buddha am Abend in der Gesellschaft der Mönche sitzend und er erzählte ihnen von seiner kurzen Begegnung mit Daṇḍapāṇi. Dann bat einer der Mönche um eine Erklärung für die rätselhafte Antwort des Buddha, die er Daṇḍapāṇi gegeben hatte. Die Erklärung des Buddha jedoch hatte die Form einer sogar noch längeren Erklärung, die nicht weniger rätselhaft als die vorhergegangene war. Sie lautet:

> *Yatonidānaṃ, bhikkhu, purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti, ettha ce natthi abhinanditabbaṃ abhivaditabbaṃ ajjhosetabbaṃ, esevanto rāgānusayānaṃ, esevanto paṭighānusayānaṃ, esevanto diṭṭhānusayānaṃ, esevanto vicikicchānusayānaṃ, esevanto mānānusayānaṃ, esevanto bhavarāgānusayānaṃ, esevanto avijjānusayānaṃ, esevanto daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivāda-tuvaṃtuvaṃ-pesuñña-musāvādānaṃ, etthete pāpakā akusalā dhammā aparisesā nirujjhanti.*
>
> „Aus welcher Quelle auch immer *papañcasaññāsaṅkhā* einen Mann bedrängen, wenn es in Bezug darauf nichts zu freuen, zu behaupten oder daran anzuhängen gibt, dann ist

> dies selbst das Ende der zugrunde liegenden Neigungen zu Anhaftung, zu Abneigung, zu Ansichten, zu Zweifeln, zu Einbildung, zu Hängen an Existenz und zu Unwissenheit. Dies ist das Ende des Einsatzes von Stöcken und Waffen, Streitigkeiten, Wortgefechten, Vorwürfen, Verleumdungen und falscher Rede. Hier hören diese bösen, unzuträglichen Zustände ohne Überrest auf."

Nachdem er solch eine lange und gewundene Erklärung gegeben hatte, erhob sich der Buddha von seinem Sitz und ging in seine Unterkunft, als wäre es das Ende des zweiten Aktes. Man kann sich die Bestürzung der Mönche in dieser dramatischen Wende der Ereignisse gut vorstellen. Die Erklärung erschien aufgrund ihres uneindeutigen Charakters noch erstaunlicher als die ursprüngliche Erklärung. Hier ist also ein Fall, der ein Rätsel in einem Rätsel enthält. Es sind die wenigen ersten Worte, die am rätselhaftesten sind.

Natürlich waren die Mönche so perplex, dass sie beschlossen, sich an den Ehrwürdigen MahāKaccāna zu wenden. Sie baten ihn, ihnen eine detaillierte Erklärung der Worte des Buddha zu geben, da er von dem Buddha für seine diesbezüglichen Fähigkeiten gelobt wurde. Als sie zu ihm kamen, zeigte der Ehrwürdige MahāKaccāna zunächst eine feine Zurückhaltung, doch letztendlich willigte er ein.

Nun kommen wir zum dritten Akt, in dem der Ehrwürdige Mahā-Kaccāna die Auslegung gibt.

> *Cakkhuñc'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhuviññeyyesu rūpesu.*

Nicht nur im Hinblick auf Auge und Formen, sondern auch in Bezug auf alle anderen Sinnes-Fähigkeiten, einschließlich der des Geistes, zusammen mit ihren jeweiligen Sinnes-Objekten wird sinngemäß

eine ähnliche Aussage gemacht. Es genügt, die oben zitierte als Beispiel für die gemeinsame Grundaussage zu übersetzen.

> „Abhängig von Auge und Formen, Brüder und Schwestern, entsteht Seh-Bewusstsein, das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; aufgrund von Kontakt, Gefühl; was man fühlt, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das wandelt man in *papañca* um; was man in *papañca* umwandelt, infolge dessen" (*tatonidānaṃ* ist das Korrelat zu *yatonidānaṃ* und bildet das Schlüsselwort in der obigen, kurzen Zusammenfassung des Buddha) „bedrängen *papañcasaññāsaṅkhā* denjenigen, der seine Kräfte auf Sinnes-Wahrnehmung richtet. Sie überwältigen ihn und unterjochen ihn in Bezug auf Formen, die mit dem Auge erkennbar sind und die aus der Vergangenheit, der Zukunft und der Gegenwart stammen."

Hinsichtlich Ohr und Tönen und dem Rest ist es das Gleiche. Zuletzt macht der Ehrwürdige MahāKaccāna sogar über den Geist und die Geistes-Objekte eine ähnliche Aussage.

An diesem Punkt sind wir gezwungen, etwas über die kommentarielle Erklärung zu diesem speziellen Passus zu sagen. Es scheint, dass die kommentarielle Exegese es versäumt hat, die tieferen Bedeutungen des Begriffs *papañcasaññāsaṅkhā* herauszuarbeiten. Der Hauptgrund für die Verwirrung liegt in der fehlenden Aufmerksamkeit seitens des Kommentators für die eigenartige Syntax in der zur Diskussion stehenden Aussage.

Die Formel beginnt mit einem unpersönlichen Vermerk, *cakkhuñc'-āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ*. Das Wort *paṭicca* dient zur Erinnerung an das Gesetz vom abhängigen Entstehen. *Tiṇṇaṃ saṅgati phasso*, „Das Zusammentreffen der drei ist Kontakt". *Phassapaccayā vedanā*, „Bedingt durch Kontakt ist Gefühl". Von hier ab nimmt die Formel eine andere Wende. *Yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti,* „Was man fühlt, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das wandelt man in *papañca* um".

Auf diese Weise können wir in dieser Beschreibung, die der Ehrwürdige MahāKaccāna in seiner Auslegung gibt, drei Phasen des Prozesses der Sinnes-Wahrnehmung unterscheiden. Sie beginnt mit einem unpersönlichen Vermerk, aber an dem Punkt von Gefühl nimmt sie einen persönlichen Schluss an, indem sie absichtliches Wirken andeutet.

> *Yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti,*
>
> „Was man fühlt, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das wandelt man in *papañca* um".

Obwohl wir die Formel auf diese Weise erarbeiten, erklärt der Kommentar sie anders. Er ignoriert die Bedeutung des persönlichen Schlusses und interpretiert den Sinnes-Prozess umschreibend, zum Beispiel als *saññā sañjānāti, vitakko vitakketi*, „Wahrnehmung nimmt wahr", „Nachdenken denkt nach" etc.[412] Es läuft auf die Aussage hinaus, dass, wenn Gefühl auftritt, die Wahrnehmung hervorkommt und es wahrnimmt, dann ergreift das Nachdenken die Aufgabe des Nachdenkens über die Wahrnehmung. Dann kommt *papañca* hinzu und verwandelt jenes Nachdenken in *papañca*. So erklärt der Kommentar die Formel. Er hat die Bedeutung vom Gebrauch des aktiven Falls in diesem Teil der Formel nicht berücksichtigt.

Es liegt ein besonderer Zweck in der Verwendung des aktiven Falls in diesem Zusammenhang. Es geschieht, um zu erklären, wie ein Mann von *papañcasaññāsaṅkhā* – was auch immer das sein mag – überwältigt wird. Deshalb stellte der Ehrwürdige MahāKaccāna diese Abfolge der Ereignisse in drei Phasen vor. Tatsächlich versucht er die Lücke zu füllen, in der ziemlich uneindeutigen Aussage des Buddha, die beginnt mit: *yatonidānaṃ, bhikkhu, purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti,* „Mönch, aus welcher Quelle auch immer *papañcasaññāsaṅkhā* einen Mann bedrängt". Die Einleitungsphase ist unpersönlich, aber dann kommt die Phase der aktiven Beteiligung.

---

412 Ps II 77

Vom Gefühl ab übernimmt die dahinterstehende Person. Was man fühlt, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, über das denkt man nach; worüber man nachdenkt, das wandelt man in *papañca* um. Die gröbste ist die dritte Phase. Die Formel der Abfolge des Ehrwürdigen MahāKaccāna zeigt, wie der Prozess der Sinnes-Wahrnehmung allmählich eine grobe Form annimmt. Diese dritte Phase ist in den Worten implizit *yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti,* „Was man in *papañca* umwandelt, infolge dessen wird jemand von *papañcasaññāsaṅkhā* bedrängt". Das Wort *purisaṃ* steht hier im Akkusativ, was bedeutet, dass die Person, die die Sinnes-Wahrnehmung ausgerichtet hat, jetzt von *papañcasaññāsaṅkhā* bedrängt oder überwältigt wird. Als ein Ergebnis davon kommt es zu all den bösen, unzuträglichen geistigen Zuständen. Dies selbst ist ein Hinweis auf die Bedeutung des Begriffs *papañca*.

Den Lauf der Dinge, den diese drei Phasen nahelegen, können wir mit der Legende von den drei Zauberern illustrieren. Während drei in der Magie bewanderte Männer durch einen Wald reisten, trafen sie auf einen Haufen verstreuter Knochen von einem Tiger. Um ihre Fähigkeiten zu demonstrieren, verwandelte einer die Knochen in ein komplettes Skelett, der zweite gab ihm Fleisch und Blut und der dritte hauchte ihm Leben ein. Der auferstandene Tiger verschlang alle drei. Eine solche Zwangslage wird durch die eigenartige Syntax der zur Diskussion stehenden Formel angedeutet.

Der Vergleich dieser Lehrrede mit einem Honig-Ball ist verständlich, weil er das Geheimnis über die verborgenen Neigungen zu dogmatischen Ansichten belegt. Er bietet auch einen tiefen Einblick in das Wesen des Mediums der Sprache sowie der Wörter und Konzepte im täglichen Gebrauch.

Wir haben noch nicht die Bedeutung des Wortes *papañca* geklärt. Schon im gängigen Sprachgebrauch findet man es als ein Wort zur Beschreibung von Ausschmückung und sprachlicher Umständlichkeit. Etymologisch lässt es sich auf *pra* + *pañc* zurückverfolgen und es übermittelt solche Bedeutungen wie „Ausbreiten", „Expansion", „Streuung" und „Vielfältigkeit". Ausschmückung und sprachliche Umständlichkeit führen in der Regel zu Verblendung und Ver-

wirrung. Allerdings wird das Wort *papañca* manchmal verwendet, um eine bewusste Ausarbeitung dessen zu bezeichnen, was bereits in Kürze ausgedrückt wurde. In diesem speziellen Sinn wird der verwandte Begriff *vipañcitaññū* im Zusammenhang mit vier Typen von Personen gebraucht, die nach den Stufen ihres Verständnisses unterschieden werden, nämlich *ugghaṭitaññū, vipañcitaññū, neyyo* und *padaparamo*.[413] Hier kennzeichnet *vipañcitaññū* den Typus von Person, die das Verständnis der Lehre erlangt, wenn die Bedeutung dessen, was in Kürze geäußert wurde, detailliert untersucht wird.

Alles in allem spielt *papañca* im Sprachgebrauch auf einen gewissen Grad von Verblendung an, die durch Ausschmückung und sprachliche Umständlichkeit hervorgebracht wird. Aber hier hat der Begriff eine tiefere philosophische Dimension. Hier ist es kein Fall des Sprachgebrauchs, sondern das Verhalten des Geistes als solches, da es Sinnes-Wahrnehmung betrifft. Die Tatsache, dass es sich im Gefolge von *vitakka* befindet, legt seine Verwandtschaft zu *vicāra* oder diskursivem Denken nahe – recht oft als der Zwilling von *vitakka* zitiert, also als *vitakkavicāra*.

Der Geist hat die Tendenz, in die Ferne zu wandern, ganz allein, *dūraṅgamaṃ ekacaraṃ*,[414] durch das Medium des Denkens oder *vitakka*. Wenn *vitakka* davonläuft und in Aufruhr gerät, schafft es einen gewissen verblendeten Zustand des Geistes, welcher *papañca* ist.

* * * * * * * *

413 A II 135 Ugghaṭitaññūsutta – A IV: 133

414 Dhp 37 Cittavagga – Dh 37

12. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[415]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der zwölfte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

Am Anfang unserer letzten Besprechung haben wir die beiden Begriffe *papañca* und *nippapañca* hervorgehoben, um eine besonders tiefe Dimension der buddhistischen Philosophie wiederzuentdecken, die unter dem Sand der Zeit verborgen liegt.

Bei unserer Bemühung, die Bedeutung dieser beiden Begriffe zu klären, zunächst mithilfe des *Madhupiṇḍikasutta*, haben wir bisher festgestellt, dass *papañca* einen gewissen groben Zustand der Sinnes-Wahrnehmung kennzeichnet.

Obwohl *papañca* im normalen Sprachgebrauch „Weitschweifigkeit", „sprachliche Umständlichkeit" und „Ausschmückung" bedeutet, hat uns das *Madhupiṇḍikasutta* gezeigt, dass es im Zusammenhang mit der Sinnes-Wahrnehmung eine besondere Bedeutung hat. Es veranschaulicht wie eine Person, die auf die sinnliche Wahrnehmung ausgerichtet ist, von *papañcasaññāsaṅkhā* in Bezug auf die Sinnesobjekte der drei Zeitperioden, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überwältigt wird; es ist die Folge des Schwelgens in *papañca,* das auf den Gedankengängen über das Wahrgenommene beruht.

---

415 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

All dies zeigt uns, dass *papañca* Nebenbedeutungen einer Art von Zwangsverhalten und Verwirrung hat, die im Geist einer Person durch die Sinnes-Wahrnehmung entstehen. Bei der Erklärung dieses Begriffes greifen die Kommentatoren sehr oft zu Worten wie *pamatta*, „übermäßig berauscht", „träge", *pamāda*, „kopflos" und *madana*, „Rausch". Zum Beispiel: *Kenaṭṭhena papañco?*[416] *Matta-pamattākārapāpanaṭṭhena papañco*. „Wie ist *papañca* gemeint? In dem Sinn, dass es jemanden in einen Zustand des Rausches und der Trägheit führt." Manchmal wird es folgendermaßen kommentiert: *papañcitā ca honti pamattākārapattā*.[417] „Sie sind *papañca* ausgesetzt und dadurch werden sie mehr oder weniger berauscht oder träge." Oder noch anders wird es als *madanākārasaṇṭhito kilesapapañco* erklärt.[418] „*Papañca* ist von verunreinigender Natur, die einen berauschenden Charakter hat."

Oberflächlich betrachtet sieht es so aus, als ob *papañca* eine ähnliche Bedeutung wie *pamāda*, nämlich „Trägheit" oder „Kopflosigkeit", hätte. Es gibt aber einen subtilen Unterschied zwischen diesen Begriffen. Auch etymologisch übermittelt *pamāda* grundsätzlich die Bedeutung von „übermäßigem Rausch". Es hat eine Nuance von Untätigkeit oder Ineffizienz, verursacht durch den Rausch. Das Ergebnis eines solchen Zustands ist Nachlässigkeit oder Kopflosigkeit. Wie wir vorhin gezeigt haben, deutet *papañca* hingegen seinem etymologischen Hintergrund nach auf Ausbreitung, Weitschweifigkeit, Ausschmückung und sprachliche Umständlichkeit hin. Es hat also keine Nebenbedeutungen von Untätigkeit und Ineffizienz. Auf der anderen Seite scheint es eine Unfähigkeit zu implizieren, und zwar aufgrund einer Abweichung vom richtigen Weg die Unfähigkeit, das Ziel zu erreichen.

Lasst uns versuchen, den Unterschied zwischen *pamāda* und *papañca* mithilfe eines Gleichnisses zu verstehen. Angenommen, wir bitten jemanden zur Übermittlung einer dringenden Angelegenheit

---

416 Sv III 721
417 Spk III 73
418 Mp III 348

nach Colombo zu gehen. Wenn er, anstatt nach Colombo zu gehen, in die nächste Kneipe geht, sich betrinkt und dort einschläft, haben wir einen Fall von *pamāda*. Wenn er sich andererseits auf einen langen, labyrinthartigen Weg begibt, den direkten Weg nach Colombo vermeidend, und letztendlich in Kandy anstatt in Colombo ankommt, ist dies ein Fall von *papañca*.

So subtil ist der Unterschied in den Bedeutungsnuancen dieser beiden Begriffe. Zufälligerweise gibt es ein Strophenpaar im Sechser-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, das sich wie ein entferntes Echo unseres Gleichnisses anhört.

Yo papañcam anuyutto
papañcābhirato mago,
virādhayī so Nibbānaṃ,
yogakkhemaṃ anuttaraṃ.

Yo ca papañcaṃ hitvāna,
nippapañca pade rato,
ārādhayī so Nibbānaṃ,
yogakkhemaṃ anuttaraṃ.[419]

„Der Narr, der in *papañca* schwelgt,
Sich übermäßig daran erfreuend,
Hat den Weg zum *Nibbāna* verfehlt,
Der unvergleichbaren Freiheit von Knechtschaft.

Derjenige, der *papañca* aufgegeben hat,
Erfreut sich am Weg zu *nippapañca*,
Er ist richtig auf dem Weg zu *Nibbāna*,
Der unvergleichbaren Freiheit von Knechtschaft ."

Auf diese Weise können wir den Unterschied in den Bedeutungsnuancen zwischen den beiden Wörtern *papañca* und *pamāda* verstehen.

In den Kommentaren wird der Begriff *papañca* sehr oft als Synonym für Verlangen, Einbildung und Ansichten erklärt – *taṇhādiṭṭhi-*

[419] A III 294 Bhaddakasutta und Anutappiyasutta – A VI:14-15

mānānam etaṃ adhivacanaṃ.[420] Jedoch reicht dies nicht aus, um *papañca* als solches zu definieren. Es ist wahr, dass diese genannten Begriffe Aspekte des Wortes *papañca* darstellen, denn wir stoßen sogar im *Madhupiṇḍikasutta* auf die drei Ausdrücke *abhinanditabbaṃ, abhivaditabbaṃ* und *ajjhositabbaṃ*, die dies nahelegen.[421]

Abhinanditabbaṃ bedeutet „etwas, das es wert ist, sich daran zu erfreuen", *abhivaditabbaṃ* bedeutet „etwas, das es wert ist, behauptet zu werden", *ajjhositabbaṃ* bedeutet „etwas, das es wert ist, daran zu hängen". Diese drei Ausdrücke werden sehr oft in den Lehrreden verwendet, um die drei Befleckungen Verlangen, Einbildung und Ansichten zu bezeichnen. Das heißt: „Genießen" durch das Verlangen mit dem Gedanken „Dies ist mein"; „Behaupten" durch die Einbildung mit dem Gedanken „Dies bin ich"; und „Anhaften" durch die dogmatische Ansicht „Dies ist meine Seele".

Daher sind die kommentariellen Auslegungen des Begriffes *papañca* als Verlangen, Einbildung und Ansichten größtenteils gerechtfertigt. Jedoch ist bei dem Begriff *papañca* besonders wichtig, dass er auch die Bedeutung von Ausbreitung und Komplexität des Denkens beinhaltet, und zwar basierend auf jenen drei grundlegenden Neigungen. Dies ist der Grund, warum die betreffende Person als „von *papañcasaññāsaṅkhā* überwältigt" bezeichnet wird.[422]

An dieser Stelle ist es notwendig, die Bedeutung des Wortes *saṅkhā* zu klären. Nach den Kommentaren bedeutet es „Teile", *papañcasaññāsaṅkhā'ti ettha saṅkhā'ti koṭṭhāso*,[423] "'*papañcasaññāsaṅkhā*', hierbei bedeutet „*saṅkhā*" „Teile". In dem Fall könnte *papañcasaṅkhā* als „Teile von *papañca*" übersetzt werden, was nichts Bedeutsames über *saṅkhā* selbst aussagt. Wenn man andererseits sorgfältig die Kontexte in den Lehrreden untersucht, in denen die Begriffe *papañcasaññāsaṅkhā* und *papañcasaṅkhā* verwendet werden, bekommt

420 Ps II 10
421 M I 109 Madhupiṇḍikasutta – M 18
422 M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18
423 Ps II 75

man den Eindruck, dass *saṅkhā* eine tiefere Bedeutung hat als „Teil“ oder „Anteil“.

Saṅkhā, *samaññā* und *paññatti* sind mehr oder weniger synonyme Begriffe. Von ihnen ist *paññatti* einigermaßen gut bekannt als ein Ausdruck für „Bestimmung“. *Saṅkhā* und *samaññā* sind in ihrer Bedeutung mit *paññatti* verwandt. *Saṅkhā* bedeutet „Einordnung“ und *samaññā* ist „Bezeichnung“. Diese drei Ausdrücke werden in Verbindung mit weltlichem Gebrauch oft eingesetzt.

Wir stoßen im *Niruttipathasutta* des *Khandhasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* auf eine besonders wichtige Stelle, die für diese *papañca*-Problematik relevant ist. Sie lautet so:

> *Tayome, bhikkhave, niruttipathā, adhivacanapathā, paññattipathā asaṅkiṇṇā asaṅkiṇṇapubbā, na saṅkīyanti, na saṅkīyissanti, appaṭikuṭṭhā samaṇehi brāhmaṇehi viññūhi. Katame tayo? Yaṃ, bhikkhave, rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ 'ahosī'ti tassa saṅkhā, 'ahosī'ti tassa samaññā, 'ahosī'ti tassa paññatti, na tassa saṅkhā 'atthī'ti, na tassa saṅkhā 'bhavissatī'ti.*[424]
>
> „Ihr Mönche, es gibt diese drei Bahnen des Sprachgebrauchs von Synonymen und Bestimmungen, die nicht vermischt werden, die nie vermischt wurden, die nicht bezweifelt werden und auch zukünftig nicht bezweifelt werden, die von weisen Asketen und Brahmanen nicht verachtet werden. Welche drei? Dass jegliche Form, ihr Mönche, die vergangen ist, zu Ende gekommen ist, verwandelt wurde, als ‚sie war‘ einzuordnen ist, ‚sie war‘ ist ihre Bezeichnung, ‚sie war‘ ist ihre Bestimmung, sie ist nicht als ‚sie ist‘ einzuordnen, sie ist nicht als ‚sie wird sein‘ einzuordnen.“

Der Grundgedanke dieser Lehrrede, die auf diese Weise fortgeführt wird, ist die Maxime, dass die drei Zeitperioden nie vermischt oder verwechselt werden sollten. Zum Beispiel wird in Bezug auf jene Form, die vergangen ist, ein Verb in der Vergangenheitsform

---

424 S III 71 Niruttipathasutta – S 22:62

verwendet. Man sollte sich etwas, was vergangen ist, nicht als in der Gegenwart existierend vorstellen. Ebenso sollte man sich nicht, was auch immer der Zukunft angehört, als bereits in der Gegenwart existierend vorstellen.

Was auch immer gewesen ist, das ist Vergangenheit. Was auch immer ist, das ist Gegenwart. Es ist ein allgemeiner Fehler sich etwas, was erst kommen wird, als bereits gegenwärtig vorzustellen und entsprechend sich irgendetwas Vergangenes als gegenwärtig vorzustellen. Dies ist die Verwirrung, in der sich die Welt befindet. Deshalb bringen jene weisen Asketen und Brahmanen diese nicht durcheinander.

Genauso wie der oben zitierte Absatz von Vergangenem handelt, fährt die Lehrrede fort mit ähnlichen Feststellungen über alles, was gegenwärtig oder zukünftig ist. Davon sind alle fünf Daseinsgruppen betroffen, z. B. jegliche Form, die gegenwärtig ist, ist als „sie ist" einzuordnen und nicht als „sie war" oder „sie wird sein". Auf ähnliche Weise ist jede Form, die noch erscheinen wird als „sie wird sein" und nicht als „sie war" oder „sie ist" einzuordnen. Auf diese Weise legt das *Niruttipathasutta* das Grundprinzip dar, die drei Zeitabschnitte im Sprachgebrauch nicht zu verwechseln.

Überall in dieser Lehrrede wird der Begriff *saṅkhā* im Sinne von „Einordnung" verwendet. In der Tat werden die drei Ausdrücke *saṅkhā*, *samaññā* und *paññatti* irgendwie synonym auf die gleiche Weise wie *nirutti*, *adhivacana* und *paññatti* gebraucht. Alle haben etwas gemeinsam: Sie stellen die Problematik der weltlichen Verwendung dar.

Dies macht klar, dass der faszinierende Begriff *papañcasaññāsaṅkhā* bezogen auf die Frage der Sprache und der Modalitäten des Sprachgebrauchs eine Bedeutung hat. Der Begriff könnte mit „Zuordnungen, die durch sich ausbreitende Wahrnehmungen geboren werden", übersetzt werden.

Wenn wir tiefer in die Bedeutung des Wortes *saṅkhā* eindringen, können wir sagen, dass sein grundlegender Sinn im Sprachgebrauch mit Zahlen verbunden ist, da er „Berechnung" bedeutet. In der Tat sind in einer Sprache Zahlen ursprünglicher als Buchstaben.

Wahrzunehmen heißt, ein Zeichen von Dauerhaftigkeit in einer Sache zu ergreifen. Die Wahrnehmung hat den Charakter des Greifens nach einem Zeichen. Erkennen geschieht mit der Hilfe von Zeichen. Formwahrnehmungen, Tonwahrnehmungen, Geruchswahrnehmungen, Geschmackswahrnehmungen usw. sind so viele Wege, um nach Zeichen zu greifen. So wie sich eine Gruppe auf ihrem Weg durch einen Wald eine Spur mit einer Axt machen würde, um mithilfe der Einritzungen an den Bäumen den Rückweg zu finden, so fängt die Wahrnehmung ein Zeichen ein, damit sie (wieder-)erkennen kann.

Diese Wahrnehmung ist wie das Abtasten eines blinden Mannes, der im Dunkeln herumfuchtelt. Es existiert im Geist eine Tendenz, nach einem Zeichen zu greifen, wann immer etwas gefühlt wird. Dies führt zu Formwahrnehmungen, Tonwahrnehmungen, usw. Ein Zeichen beinhaltet notwendigerweise die Vorstellung von Beständigkeit. Ein Zeichen steht sozusagen für Beständigkeit. Ein Zeichen muss unverändert bleiben, bis man zurückkehrt und es wiedererkennt. Das ist auch das Geheimnis hinter der trügerischen Natur der Wahrnehmung als Ganzes.[425]

Tatsächlich bedeutet das Wort *saññā*, das verwendet wird, um Wahrnehmung als solche zu bezeichnen, ursprünglich „Zeichen", „Symbol" oder „Markierung", womit (wieder-)erkannt wird. (Wieder-)Erkennen allein reicht aber nicht aus. Was erkannt wird, muss der Welt und der Gesellschaft ausführlich erklärt werden. Deshalb kommt die Wahrnehmug (*saññā*) zuerst und dann die Zuordnung.

Die Beziehung zwischen *saṅkhā*, *samaññā* und *paññatti* kann auch in diesem Zusammenhang erklärt werden. *Saṅkhā* als „Zuordnen" oder „Zählen" bildet Gesamtsummen oder addiert sich zu Gruppen wie z. B. von fünf oder sechs auf. Es erleichtert unsere Arbeit, insbesondere bei alltäglichen oder gemeinschaftlichen Aktivitäten. Somit ist das ursprünglichste Symbol einer Sprache die Zahl.

Samaññā oder Bezeichnung ist eine allgemeine Übereinkunft über die Art, wie etwas gekannt werden sollte. Wenn jeder seine eigene

---

425 Marīcikūpamā saññā in S III 142 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95

Art hätte, etwas bekannt zu machen, wäre der Austausch von Ideen unmöglich. *Paññatti* oder Bestimmung bestimmt die Struktur dessen, worüber auch immer eine allgemeine Vereinbarung getroffen wurde. Auf diese Weise können wir die Bedeutungsähnlichkeit zwischen den Begriffen *saṅkhā*, *samaññā* und *paññatti* verstehen.

Unter ihnen ist *saṅkhā* die ursprünglichste Form des Zuordnens. Es bedeutet nicht einfach nur das Zuordnen oder das Zusammenrechnen in Form von Zahlen. Es ist auch ein Charakteristikum der Sprache, was wir aus dem Vorkommnis des Ausdrucks *saṅkhaṃ gacchati* in vielen Lehrreden schließen können. Dort handelt es sich bei der Einordnung um einen besonderen sprachlichen Gebrauch. Wir finden eine gute Darstellung eines solchen sprachlichen Gebrauchs in dem *MahāHatthipadopamasutta*, wo der Ehrwürdige Sāriputta seine Mitbrüder anspricht.

> *Seyyathāpi, āvuso, kaṭṭhañca paṭicca valliñca paṭicca tiṇañca paṭicca mattikañca paṭicca ākāso parivārito agāraṃ tveva saṅkhaṃ gacchati; evameva kho, āvuso, aṭṭhiñca paṭicca nahāruñca paṭicca maṃsañca paṭicca cammañca paṭicca ākāso parivārito rūpaṃ tveva saṅkhaṃ gacchati.*[426]
>
> „Freunde, wenn Raum von Holz und Kletterpflanzen, Gras und Lehm umschlossen wird, wird er als ‚ein Haus' eingeordnet und auf dieselbe Weise, wenn der Raum von Knochen und Sehnen, Fleisch und Haut umhüllt wird, wird er als eine ‚materielle Form' eingeordnet."

Hier steht der Ausdruck *saṅkhaṃ gacchati* für eine Bestimmung als Konzept. Auf diese Weise wird etwas erkannt. Lasst uns ein anderes Beispiel aus einer Lehrrede von Buddha selbst nehmen. Es handelt sich um eine Rede, die viel Licht auf einige tiefe Aspekte der buddhistischen Philosophie bezüglich Sprache, Grammatik und Logik wirft. Sie kommt im *Poṭṭhapādasutta* des *Dīgha Nikāya* vor, wo der Buddha *Citta Hatthisāriputta* ermahnt.

---

426 M I 190 MahāHatthipadopamasutta – M 28

Seyyathāpi, Citta, gavā khīraṃ, khīramhā dadhi, dadhimhā navanītaṃ, navanītamhā sappi, sappimhā sappimaṇḍo. Yasmiṃ samaye khīraṃ hoti, neva tasmiṃ samaye dadhī'ti saṅkhaṃ gacchati, na navanītan'ti saṅkhaṃ gacchati, na sappī'ti saṅkhaṃ gacchati, na sappimaṇḍo'ti saṅkhaṃ gacchati, khīraṃ tveva tasmiṃ samaye saṅkhaṃ gacchati.[427]

„Ebenso, *Citta*, wie von einer Kuh Milch kommt und von der Milch Rahm und aus dem Rahm Butter und aus der Butter Ghee und aus dem Ghee Ghee-Creme. Wenn es aber Milch ist, ist sie nicht als Rahm oder Butter oder Ghee oder Ghee-Creme einzuordnen, sondern sie ist ganz einfach als Milch einzuordnen."

Um den Kommentar zu vereinfachen, wird das relevante Zitat in drei Teile unterteilt. Dies ist der erste Teil, der das einführende Gleichnis bringt. Das Gleichnis selbst scheint einfach genug, obwohl es aber etwas Tiefes nahelegt. Tatsächlich wird es mit jedem einzelnen Stadium der Milchumwandlung erweitert, nämlich Rahm, Butter, Ghee und Ghee-Creme, und hebt hervor, dass jeder einzelne Zustand genau so und nicht anders einzuordnen ist. Nun kommt der entsprechende Punkt gemäß der Lehre.

Evameva kho, Citta, yasmiṃ samaye oḷāriko attapaṭilābho hoti, neva tasmiṃ samaye manomayo attapaṭilābho'ti saṅkhaṃ gacchati, na arūpo attapaṭilābho'ti saṅkhaṃ gacchati, oḷāriko attapaṭilābho tveva tasmiṃ samaye saṅkhaṃ gacchati.

„Genauso, Citta, wenn der grobe Zustand der Persönlichkeit agiert, ist er weder als ‚der geistige Zustand der Persönlichkeit' noch als ‚der formlose Zustand der Persönlichkeit' einzuordnen, sondern einfach als ‚der grobe Zustand der Persönlichkeit'."

Diese drei Arten der Persönlichkeit entsprechen den drei Ebenen der Existenz – der sinnlichen, der formhaften und der formlosen Ebene.

---

427 D I 201 Poṭṭhapādasutta – D 9

Die erste Ebene bezieht sich auf den gewöhnlichen physischen Rahmen, der durch materielle Nahrung, *kabaḷīkārāhārabhakkho*, aufrechterhalten wird und sinnlichem Genuss nachgeht.[428] Zu einer Zeit, in der sich eine Person im sinnlichen Bereich befindet, den groben Zustand der Persönlichkeit innehabend, sollte man sich nicht vorstellen, dass der geistige oder formlose Zustand der Persönlichkeit in ihm versteckt wäre.

Dies ist die Art der Verwirrung, der die in der Seelen-Theorie festgefahrenen Asketen zum Opfer fielen. Sie stellten sich das Selbst sogar als fünffach eingeschlossen in konzentrischen Schalen vor. Während man in der *Taittirīya Upaniṣad* auf die *paṇcakośa*-Theorie trifft, wird hier auf die drei Zustände des Selbst – den groben, den geistigen und den formlosen Zustand der Persönlichkeit – Bezug genommen. Aus den fünf in der Upanishadischen Philosophie bekannten Selbst-Definitionen, namentlich *annamaya, prāṇamaya, saṃjñāmaya, vijñāṇamaya* und *ānandamaya*, werden hier nur drei erwähnt, in der einen oder anderen Form. Der grobe Zustand der Persönlichkeit entspricht dem *annamayātman*, der geistige Zustand ist gleichbedeutend mit *saṃjñāmayātman*, während der formlose Zustand für *vijñāṇamayātman* steht.

Die korrekte Perspektive, um diesen Unterschied verstehen zu können, ist durch das Milch-Gleichnis gegeben. Angenommen, jemand erreicht ein *jhāna* und dadurch einen geistigen Zustand der Persönlichkeit. Er sollte sich nicht vorstellen, dass sich der formlose Zustand bereits latent in ihm befindet. Er soll auch nicht denken, dass der vorherige grobe Zustand immer noch in ihm fortbesteht. Es sind nur momentane Zustände, die wie Milch und Rahm unterschieden werden. Dies ist die Lehre, die der Buddha versucht klarzustellen.

Nun kommen wir zu dem dritten Teil des Zitats, der die sehr wichtige Schlussfolgerung des Buddha beinhaltet.

> *Imā kho, Citta, lokasamaññā lokaniruttiyo lokavohārā lokapaññattiyo, yāhi Tathāgato voharati aparāmasaṃ.*

---

428 D I 195 Poṭṭhapādasutta – D 9

> „All dies, *Citta*, sind weltliche Bezeichnungen, weltliche Ausdrücke, weltliche Übereinkünfte, weltliche Bestimmungen, die der *Tathāgata* ohne hartnäckiges Ergreifen benutzt."

Es ist das letzte Wort des Zitats, *aparāmasaṃ*, das sehr wichtig ist. Da ist kein hartnäckiges Ergreifen. Der Buddha wendet die Sprache an, so wie die Eltern das heimische Geplapper eines Kindes für die Absicht zur Meditation einsetzen. Er musste diesen *Dhamma*, der sich gegen den Strom bewegt,[429] mit dem Mittel weltlicher Sprache darlegen, mit der die Weltlinge ihre Unternehmungen der Geistesverunreinigungen machen. Dies ist wahrscheinlich der Grund, warum der Buddha gezögert hat, den *Dhamma* zu verkünden. Er muss sich gefragt haben, wie er einen so tiefen *Dhamma* mit der Terminologie, Grammatik und Logik der Weltlinge übermitteln kann.

All dies zeigt die übergroße Bedeutung des *Poṭṭhapādasutta*. Wenn der normale Weltling annimmt, dass Ghee bereits der von der Kuh gegebenen Milch innewohnt, würde er versuchen, sich aufgrund der Tatsache herauszuwinden, dass letzten Endes die Milch zu Ghee wird. Und wenn sie Ghee geworden ist, könnte er sich vorstellen, dass sich die Milch immer noch in irgendeiner verborgenen Form im Ghee befindet.

Als allgemeine Behauptung könnte dies lächerlich klingen. Jedoch waren sich sogar große Philosophen der Folgen ihrer Theorien nicht bewusst. Deshalb musste der Buddha sie mit dem häuslichen Milchgleichnis zur Vernunft bringen. In ihm ist das Geheimnis der Seelentheorie zu finden. Es trägt die Folgerung in sich, dass die Vergangenheit und die Zukunft in der gleichen Weise wie die Gegenwart existieren.

Im Gegensatz dazu benutzt der Buddha das Verb *atthi*, „ist", nur für das, was in der Gegenwart existiert. Er betont, dass für das, was auch immer vergangen ist, *ahosi*, „war", und für das, was auch immer kommen wird, *bhavissati*, „wird sein", zu verwenden ist. Dies ist das zugrunde liegende, fundamentale Prinzip des bereits zitierten *Nirutti-*

---

429 Paṭisotagāmi in M I 168 Ariyapariyesanasutta – M 26

pathasutta. Jede Abweichung davon würde zu solchen, wie den oben genannten Verwirrungen führen.

Milch, Rahm, Butter und Ghee sind lediglich so viele Etappen in einem bestimmten Prozess. Die Weltlinge haben sie aber in wasserdichte Abteilungen eingeschlossen, indem sie sie benannt und umschrieben haben. Sie sind in der begrifflichen Falle ihres eigenen Tuns gefangen.

Als die Philosophen anfingen, an der logischen Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zu arbeiten, tendierten sie dahin, diese beiden als völlig unverbunden zu betrachten. Da die Milch zu Rahm wird, sind diese entweder total verschieden oder Rahm existiert bereits in einer latenten Form in Milch, damit er entstehen kann. Dies ist die Art von Dilemma, das ihnen ihre Logik einbrachte.

Indische philosophische Systeme spiegeln eine Tendenz zu solchen logischen Feinheiten wider. Sie führen zu verschiedenen, extremen Ansichten bezüglich der Beziehung von Ursache und Wirkung. In einer bestimmten Schule der indischen Philosophie, bekannt als *ārambhavāda*, wird die Wirkung als etwas völlig Neues erklärt, ohne Beziehung zur Ursache.

Andere philosophische Schulen, wie *satkāriyavāda* und *satkaraṇavāda*, erwuchsen ebenso aus dem Durcheinanderbringen dieser Thematik. Für sie ist die Wirkung bereits in der Ursache verborgen zu finden, bevor sie sich entfaltet. Noch andere betrachteten nur die Ursache als real. Solche extremen Schlussfolgerungen entstanden, weil man die Tatsache vergaß, dass all dies bloße Konzepte im weltlichen Gebrauch sind. Wir haben hier einen Fall von „Gefangen-werden" in der durch das eigene Tun entstandenen begrifflichen Falle.

Die für solche Philosophen charakteristische Verwirrung hinsichtlich der drei Zeitabschnitte kann mithilfe einiger Volksmärchen und Fabeln, die deutlich eine tiefe Wahrheit aufzeigen, dargestellt werden. Es gibt zum Beispiel die im Westen gut bekannte Geschichte von der Gans, die goldene Eier legt. Eine bestimmte Gans legte jeden Tag ein goldenes Ei. Ihr Besitzer dachte aus übermäßiger Gier daran, alle Eier auf einmal zu bekommen. Er tötete die Gans, öffnete sie und

erlebte nur Kummer. Er hatte sich fälschlicherweise vorgestellt, dass die Zukunft bereits in der Gegenwart existiert.

Dies ist die Art von groben Fehlern, die auch die Theoretiker der Seelenthese machten. Auch auf dem Feld der Philosophie führte die ausufernde Tendenz zu solch subtilen Komplikationen. Es ist nicht viel anders als die Ausuferungen, in denen der normale Weltling in seinem täglichen Leben schwelgt. Deshalb sind jene Zuordnungen, die aus ausufernder Wahrnehmung entstehen, so überwältigend. Man wird unter dem Einfluss der ausufernden Wahrnehmungen von den eigenen Zuordnungen und Verbildlichungen überrollt.

Ein indischer Dichter erblickte einmal einen im Mondlicht leuchtenden Rubin und beglückt darüber, näherte er sich ihm gespannt, um herauszufinden, dass es sich dabei nur um die rote Spucke einer gekauten Nuss handelte. Wir treffen öfter auf solche humorvollen Geschichten in der Literatur, die die Fallen der ausufernden Bildungen von konzeptuellen Plänen zeigen.

Die einführende Geschichte, die zu der *Dhammapada*-Strophe über die umherschweifende Natur des Geistes führt, *dūraṅgamaṃ ekacaraṃ, asarīraṃ guhāsayaṃ,* wie sie in dem Kommentar des *Dhammapada* aufgezeigt wird, ist sehr anschaulich.[430] Der Schüler des Ehrwürdigen Saṅgharakkhita *Thera*, ein Neffe von ihm, schwelgte in einer *papañca*, während er seinem Lehrer Luft zufächelte. In seiner Phantasie legte er die Robe ab, heiratete, hatte ein Kind und kam in einem Wagen mit seiner Frau und seinem Kind, um seinen früheren Lehrer zu sehen. Unvorsichtig ließ die Frau das Kind fallen und der Wagen raste davon. Er schlug seine Frau in einem Anfall von Wut und merkte nun, dass er in Wirklichkeit seinem Lehrer einen Schlag mit dem Fächer, den er in der Hand hielt, verpasst hatte. Da der Lehrer ein *Ārahant* mit übersinnlichen Fähigkeiten war, verstand er sofort den Geisteszustand des Schülers, zum großem Unbehagen des Letzteren.

---

[430] Dhp 37 Cittavagga – Dh 37; Dhp-a I 301

In der Sanskrit Literatur gibt es eine Geschichte über einen Töpfer, der durch eine Art *papañca*-Geschäft seine Töpfe zerbrach und es anschließend bedauerte. Ähnlich in der englischen Literatur, wo ein stolzes Milchmädchen während eines Tagtraumes über ihre rosige Zukunft einen Eimer mit Milch von ihrem Kopf fallen ließ. Man hält in all diesen Fällen etwas, was in der Zukunft geschehen mag, für gegenwärtig. Dies ist ein ernster Irrtum bezüglich der drei Zeitperioden. Die Wahrnehmung von Beständigkeit, die eine Charakteristik von Konzepten ist, lockt einen weg von der Realität in eine Phantasiewelt, mit dem Ergebnis, dass man davon überwältigt und zwanghaft vereinnahmt wird.

Das ist also mit *papañcasaññāsaṅkhasamudācāra* gemeint. So überwältigend sind die Zuordnungen, die aus ausufernder Wahrnehmung entstehen. Daher hat – wie wir vorher sahen – das Wort *saṅkhā* eher die Bedeutung von „Zuordnung" als „Teil oder Anteil".

*Tathāgata*s sind frei von solchen Zuordnungen, die aus ausufernder Wahrnehmung entstehen, *papañcasaññāsaṅkhā*, weil sie – während sie sich ihres weltlichen Ursprungs voll bewusst sind – den weltlichen Sprachgebrauch, Übereinkünfte und Bestimmungen anwenden, so als ob sie eine Kindersprache benutzen würden. Wenn ein Erwachsener eine Kindersprache anwendet, ist er durch sie nicht gebunden. Genauso vergessen die Buddhas und Heiligen nicht, dass dies weltliche Bräuche sind. Was jene Konzepte angeht, machen sie keinen Unterschied zwischen dem Relativen und dem Absoluten. Für sie handelt es sich lediglich um Konzepte und Bestimmungen im weltlichen Gebrauch. Deshalb wird gesagt, dass die *Tathāgata*s frei von *papañca* sind, also *nippapañca* sind, während sich die Welt an *papañca* erfreut. Diese Tatsache ist in der folgenden Strophe des *Dhammapada* klar ausgedrückt.

> *Ākāse padaṃ natthi*
> *samaṇo natthi bāhire,*
> *papañcābhiratā pajā,*
> *nippapañcā Tathāgatā*.[431]

[431] Dhp 254 Malavagga – Dh 254

„Da ist keine Spur in der Luft,
Und nirgendwo ein Einsiedler,
Dieses Volk genießt Ausuferungen,
Aber die ‚zur So-heit Gegangenen' sind nicht-ausufernd."

Da die *Tathāgata*s nicht-ausufernd sind, wird *nippapañcā* in einer langen Liste von dreiunddreißig als einer von den Beinamen des *Nibbāna* angesehen.[432] Genauso wie *dukkhūpasama*, das Bezwingen des Leidens, wird *papañcavūpasama*, das Bezwingen der Ausuferung, auch als ein Beiname des *Nibbāna* erkannt. Auch wird darauf als *papañcanirodha,* Beendigung der Ausuferung, Bezug genommen. Uns begegnen ziemlich häufig solche Anspielungen auf *Nibbāna* durch den Begriff *papañca*.

Die *Tathāgata*s sind frei von *papañcasaññāsaṅkhā*, obwohl sie weltliche Konzepte und Bestimmungen anwenden. Im *Kalahavivāda-sutta* treffen wir auf den klaren Ausspruch *saññānidānā hi papañca-saṅkhā*,[433] der besagt, dass die Zuordnungen durch Ausuferung aufgrund der Wahrnehmung entstehen. Die *Tathāgata*s aber stehen über der Faszination der Wahrnehmung, da sie Weisheit erlangt haben. Deshalb sind sie frei von *papañcasaññāsaṅkhā*, Zuordnungen, die aus ausufernder Wahrnehmung entstanden sind.

Solche Zuordnungen sind das Los derer, die unter der Beeinflussung der Wahrnehmung in der Finsternis der Unwissenheit herumtappen. Da die Buddhas und Heiligen in Weisheit erwacht und frei von den Begrenzungen der Wahrnehmung sind, unterhalten sie solche aus ausufernder Wahrnehmung entstandenen Zuordnungen nicht. Daher finden wir die folgende Feststellung im *Udāna*:

Tena kho pana samayena Bhagavā attano papañcasaññā-saṅkhāpahānaṃ paccavekkhamāno nisinno hoti.[434]

---

432 S IV 370 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43:14ff
433 Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874
434 Ud 77 Papañcakhayasutta – Ud VII:7

> „Zu jener Zeit weilte der Erhabene in der Kontemplation über sein eigenes Aufgeben von den durch ausufernde Wahrnehmung entstandenen Zuordnungen."

Hier wird auf das Glück der Befreiung hingedeutet. In diesem speziellen Zusammenhang kommt auch eine ziemlich wichtige Strophe vor.

> *Yassa papañcā ṭhiti ca natthi,*
> *sandānaṃ palighañca vītivatto,*
> *taṃ nittaṇhaṃ muniṃ carantaṃ,*
> *nāvajānāti sadevako pi loko*.[435]

> „Bei wem es Ausuferungen und Stillstände nicht mehr gibt,
> Wer Fesseln und Blockierungen hinter sich gelassen,
> In dem vom Verlangen freien Heiligen, an seinem Wandel,
> Findet die Welt mit ihren Göttern nichts zu beanstanden.

Die beiden nebeneinander stehenden Wörter *papañca* und *ṭhiti* beleuchten die hauptsächliche Bedeutung von *papañca* als weitschweifend oder von etwas abkommen. Nach dem *Nettippakaraṇa* betrifft der dort erwähnte idiomatische Stillstand die verborgenen Neigungen, *anusaya*.[436] Also sind die weitschweifenden *papañcas* und die beharrlich anhaltenden *anusayas* nicht mehr vorhanden. Die beiden Worte *saṇḍānaṃ* und *palighaṃ* werden im *Dhamma* auch metaphorisch angewendet. Ansichten, *diṭṭhi*, sind die Fesseln und die Unwissenheit, *avijjā*, ist die Blockierung.[437]

Der Fakt, dass *papañca* charakteristisch für die auf das Hausleben bezogenen weltlichen Gedanken ist, taucht in der folgenden Strophe im *Saḷāyatanasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* auf.

> *Papañcasaññā itarītarā narā,*
> *papañcayantā upayanti saññino,*

---

435 Ud 77 Papañcakhayasutta – Ud VII:7
436 Nett 37
437 Ud-a 373

manomayaṃ gehasitañca sabbaṃ,
panujja nekkhammasitaṃ irīyati.[438]

„Die durchschnittliche Art der Menschen, von ausufernder Wahrnehmung angetrieben,
Nähert sich den Objekten mit weitschweifenden Gedanken, die als solche durch die Wahrnehmung begrenzt sind,
Indem man alles vertreibt, was geist-gemacht und mit dem Hausleben verbunden ist,
Wendet man sich jenem zu, was mit Entsagung verbunden ist."

Die hier gemeinte Herangehensweise ist mit jener des phantasievollen Dichters vergleichbar, der einen leuchtenden Rubin im Mondlicht sah und entdeckte, dass es sich nur um die Spucke einer gekauten Nuss handelte. Die letzten zwei Zeilen der Strophe zeigen den korrekten Ansatz für jemanden, der auf *Nibbāna* abzielt. Er verlangt nach Vertreibung solcher Tagträume, wie sie der Neffe des Ehrwürdigen Saṅgharakkhita *Thera* unterhielt.

Die Weltlinge haben die Gewohnheit, spekulative Ansichten aufzubauen, indem sie den sprachlichen Gebrauch und die grammatikalische Struktur zu ernst nehmen. Alle vor-buddhistischen Philosophen haben solche groben Fehler wie das Durcheinanderbringen von Milch und Rahm gemacht. Ihre groben Fehler hatten hauptsächlich zwei Gründe, nämlich die anhaltende latente Neigung hinsichtlich der Wahrnehmung und das dogmatische Festhalten an Ansichten. Es sind genau diese beiden Punkte, die in der allerersten Aussage des *Madhupiṇḍikasutta* auftauchen, das in unserem vorherigen Vortrag diskutiert wurde. Das heißt, dass sie das Wesentliche der flüchtigen Antwort des Buddha auf die Frage von Sakyan Daṇḍapāṇi bildeten. Für Letzteren war die Antwort ein Rätsel und deshalb hob er die Brauen, schnalzte mit der Zunge und schüttelte den Kopf. Die Frage war: „Was für eine Behauptung stellt der Asket auf, was verkündet er?[439] Die Antwort des Buddha war: „Bezogen auf welche Lehre auch

438 S IV 71 Adanta-aguttasutta – S 35:94
439 M I 108 Madhupiṇḍikasutta – M 18

immer, verkünde ich eine solche Lehre, nach der man mit niemandem in der Welt streitet oder debattiert. Und ganz gleich welche Aussagen gemacht werden, liegen diesen keine Wahrnehmungen als latente Neigungen zugrunde, solche Aussagen verkünde ich."

Dies kann leicht als merkwürdiges Paradoxon erscheinen. Da wir aber schon etwas Klarheit in die beiden Begriffe *saññā* und *paññā* gebracht haben, können wir jetzt gut ein hervorragendes Zitat hinzunehmen, um den Unterschied zwischen den beiden aufzuzeigen. Es handelt sich um die letzte Strophe im *Māgandiyasutta* des *Sutta Nipāta*, gleichsam als der großartige Abschluss.

Saññāviratassa na santi ganthā,
paññāvimuttassa na santi mohā,
saññañca diṭṭhiñca ye aggahesuṃ,
te ghaṭṭhayantā vicaranti loke.[440]

„Für denjenigen, der nicht an Wahrnehmbarem haftet, gibt es keine Fesseln,
In dem durch Weisheit Befreiten bestehen keine Verblendungen mehr,
Aber diejenigen, die an Wahrnehmbarem und an Ansichten haften,
Wandern weiter in dieser Welt umher."

Im *Pupphasutta* des *Khandhasaṃyutta* trifft man auf folgende Aussage des Buddha.

Nāhaṃ, bhikkhave, lokena vivadāmi, loko va mayā vivadati.[441]
„Ihr Mönche, ich streite nicht mit der Welt, es ist die Welt, die mit mir streitet."

Dies sieht mehr oder weniger nach einer sich selbst widersprechenden Behauptung aus, als ob man sagen würde „er streitet mit mir, aber ich streite nicht mit ihm". Die Wahrheit dieser Behauptung liegt jedoch in der Tatsache, dass der Buddha an keinerlei Ansichten fest-

440 Sn 847 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 847
441 S III 138 Pupphasutta – S 22:93

hielt. Manche mögen denken, dass auch der Buddha an dieser oder jener Ansicht festhielt. Aber er benutzte einfach nur die „Kindersprache", für ihn gab es nichts, was es wert gewesen wäre, daran festzuhalten.

Es gibt eine Episode im Kanon, die dies gut veranschaulicht. Eine der bekanntesten Auseinandersetzungen, die der Buddha mit Asketen anderer Sekten hatte, ist die mit dem Asketen Saccaka. Darüber wird im *CūḷaSaccakasutta* des *Majjhima Nikāya* berichtet. Die Debatte hatte den äußeren Anschein eines hitzigen Streitgespräches. Gegen Ende aber fordert der Buddha Saccaka auf diese Weise heraus: „Was dich betrifft, Aggivessana, sind dir Schweißtropfen von der Stirn gefallen, haben deine obere Robe durchtränkt und den Boden erreicht. Aber, Aggivessana, auf meinem Körper ist jetzt kein Schweiß." Als er dies sagte, entblößte er seinen goldschimmernden Körper in jener Versammlung, *iti Bhagavā tasmiṃ parisatiṃ suvaṇṇavaṇṇaṃ kāyaṃ vivari.*[442]

Sogar mitten in einer heißen Debatte war der Buddha nicht aufgeregt, weil er an keinen Ansichten anhaftete. Für ihn gab es keine Fesseln in Form von Verlangen, Einbildung und Ansichten. Sogar im Dunst einer hitzigen Debatte war der Buddha gleichmäßig ruhig und kühl.

Das Gleiche betrifft die Wahrnehmung. Wahrnehmbares ist nicht bei ihm als Latenz vorhanden. Wir haben von Name-und-Form als Bild oder als Reflexion gesprochen. Die Buddhas haben keine Verblendung, die aus Name-und-Form entsteht, weil sie es als ein Selbst-Bild begriffen haben. Es gibt eine Strophe im *Sabhiyasutta* des *Sutta Nipāta*, die diesen Gedanken verständlich macht.

Anuvicca papañca nāmarūpaṃ,
ajjhattaṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ,
sabbarogamūlabandhanā pamutto,
anuvidito tādi pavuccate tathattā.[443]

„Name-und-Form verstanden habend, als das Ergebnis von
Ausuferung,

442 M I 233 CūḷaSaccakasutta – M 35
443 Sn 530 Sabhiyasutta – Sn III:6, 530

> Und als Wurzel aller Übel innerhalb und außerhalb,
> Ist er von jeder Fesselung an die Wurzel aller Übel befreit,
> Jener So-Geartete ist wahrlich bekannt als ‚Einer, der verstanden hat'."

Name-und-Form ist das Ergebnis von *papañca*, der konzeptuellen Vielfaltausbreitung des Weltlings. Wir haben über die Spiegelung eines Edelsteins in einem Teich und über das Bild eines Hundes auf einer Planke in einem Strom gesprochen.[444] Das eigene Ergreifen nach einer Welt aus Name-und-Form ist etwas Ähnliches. Was den Buddha betrifft, hat er wahrlich die Natur von Name-und-Form verstanden. Egal welche Übel, Komplikationen und schlechte Bedingungen in den Wesen und um sie herum sind, die Wurzel-Ursache all dessen ist diese Ausbreitung, *papañca nāmarūpa*. Frei davon zu sein, bedeutet „so" zu sein. Derjenige hat wirklich verstanden.

Wenn wir etwas speziell über die Latenz von Wahrnehmung sagen wollen, müssen wir insbesondere der ersten Lehrrede im *Majjhima Nikāya* unsere Aufmerksamkeit schenken. Normalerweise wird einem, der heutzutage die Mittlere Sammlung zur Hand nimmt, geraten, das allererste *Sutta* zu überspringen. Warum? Weil es nicht leicht zu verstehen ist. Sogar die Mönche, für die es gehalten wurde, konnten es nicht verstehen und waren unzufrieden. „Es ist zu tiefsinnig für uns, lassen wir es beiseite."

Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass der Rat, dieses *Sutta* zu überspringen, nicht viel anders ist, als von jemandem zu verlangen eine Sprache zu lernen, ohne das Alphabet studiert zu haben. Der Grund dafür ist, dass die erste Lehrrede des *Majjhima Nikāya*, das *Mūlapariyāyasutta*, ein extrem maßgebliches Prinzip der buddhistischen Philosophie enthält. Ganz genauso wie die erste Lehrrede des *Dīgha Nikāya*, das *Brahmajālasutta*, eine große Relevanz für die Frage der Ansichten hat, so ist das *Mūlapariyāyasutta* extrem wichtig wegen seiner Relevanz für die Fragen hinsichtlich der Wahrnehmung.

---

444 Siehe Vortrag 6 und 7 (Gleichnis vom Hund) und Vortrag 9 (Gleichnis vom Edelstein).

Nun, welches ist das Hauptthema dieser Lehrrede? Es gibt ein gewisses Muster in der Art, wie die Objekte in den Geist kommen und bewusst wahrgenommen werden. Die Lehrrede enthüllt dieses elementare Muster. Der Buddha eröffnet die Lehrrede mit der Aussage:

> *sabbadhammamūlapariyāyaṃ vo, bhikkhave, desessāmi,*[445]
> „Ihr Mönche, ich werde euch einen Vortrag über das Grundmuster des Verhaltens aller Geistesobjekte halten."

Kurz gesagt, die Lehrrede handelt von vierundzwanzig Konzepten, die repräsentativ für alle weltlichen Konzepte sind. Diese sind in ein Schema integriert, um die dazu eingenommene Haltung von vier Arten von Personen zu veranschaulichen.

Die vierundzwanzig Konzepte, die in der Lehrrede erwähnt werden, sind:

> *Paṭhavi, āpo, tejo, vāyo, bhūta, deva, Pajāpati, Brahma, Ābhassara, Subhakinha, Vehapphala, abhibhū, ākāsānañcāyatanaṃ, viññāṇañcāyatanaṃ, ākiñcañāyatanaṃ, nevasaññānāsaññāyatanaṃ, diṭṭhaṃ, sutaṃ, mutaṃ, viññātaṃ, ekattaṃ, nānattaṃ, sabbaṃ, nibbānaṃ.*
>
> „Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wesen, Himmelswesen, *Pajāpati*, *Brahma*, *Ābhassara*[446], *Subhakinha*[447], *Vehapphala*[448], der Überwinder, das Gebiet von Raumunendlichkeit, das Gebiet von Bewusstseinsunendlichkeit, das Gebiet von Nichtsheit, das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene, das Erkannte, Einheit, Vielfalt, Alles, *Nibbāna*."

Die Lehrrede beschreibt die Unterschiede in der Einstellung der vier Arten von Menschen bezogen auf jedes dieser Konzepte. Die vier Arten von Menschen sind:

---

445 M I 1 Mūlapariyāyasutta – M 1
446 AÜ Himmelswesen der 2. Ebene der Welt der reinen Form
447 AÜ Himmelswesen der 3. Ebene der Welt der reinen Form
448 AÜ Himmelswesen der 4. Ebene der Welt der reinen Form

1) Eine nicht unterrichtete, gewöhnliche Person, die die Edlen nicht beachtet und in ihrem *Dhamma* nicht bewandert ist, *assutavā puthujjana*.

2) Ein Mönch in höherer Schulung, dessen Geist das Ziel noch nicht erreicht hat und der noch auf die höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein zustrebt, *bhikkhu sekho appattamānaso*.

3) Ein Heiliger mit zerstörten Trieben, der das heilige Leben gelebt hat, getan hat, was getan werden musste, die Bürde abgelegt hat, die Fesseln der Existenz zerstört hat und durch höchste Erkenntnis vollständig befreit ist, *arahaṃ khīṇāsavo*.

4) Der *Tathāgata*, der Verwirklichte, der vollständig Erwachte, *Tathāgato arahaṃ sammāsambuddho*.

Innerhalb dieser umfasst die zweite Kategorie den Stromeingetretenen, den Einmalwiederkehrer und den Nichtwiederkehrer. Obwohl es in Bezug auf die Analyse ihrer Einstellungen zu jenen Konzepten vier Arten von Menschen gibt, können die letzten beiden als eine Art betrachtet werden, da ihre Einstellungen zu jenen Konzepten die gleichen sind. Also können wir genauso gut von drei Arten von Einstellungen sprechen. Lasst uns jetzt versuchen, den Unterschied zwischen ihnen zu verstehen.

Welche ist die Weltansicht einer nicht unterrichteten, gewöhnlichen Person, der des Weltlings? Der Buddha beschreibt sie wie folgt:

> *Paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti. Paṭhaviṃ paṭhavito saññatvā paṭhaviṃ maññati, paṭhaviyā maññati, paṭhavito maññati, 'paṭhaviṃ me'ti maññati, paṭhaviṃ abhinandati. Taṃ kissa hetu? Apariññātaṃ tassā'ti vadāmi.*
>
> „Er nimmt Erde als ‚Erde' wahr. Erde als ‚Erde' wahrgenommen habend, stellt er sich ‚Erde' als solche vor, er macht sich Vorstellungen wie ‚auf der Erde', er macht sich Vorstellungen ‚über Erde', er stellt sich vor ‚mein ist Erde', er erfreut sich an Erde. Warum ist das so? Ich sage, es ist so, weil er es nicht vollständig durchschaut hat."

Der nicht unterrichtete, gewöhnliche Mensch kann nicht anders als Erde als „Erde“ wahrzunehmen, weil er einfach im Dunkeln tappt. Also nimmt er Erde als „Erde“ wahr und fährt damit fort, sich Vorstellungen zu machen, wofür hier das Wort *maññati,* „Mein-Denken“, gebraucht wird. Dieses „Mein-Denken“ geschieht normalerweise, wenn ein Gleichnis oder eine Metapher als Ausdrucksform eingesetzt wird. Hier aber ist es etwas mehr als das. Es handelt sich um ein Schwelgen in einer verblendeten Art des Denkens, unter dem Einfluss von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Indem der Mensch Erde als „Erde“ wahrnimmt, stellt er sich „Erde“ als substanzielle „Erde“ vor.

Danach greift er zur Beugung, um sie flexibel und geschmeidig für sein „Mein-Denken“ (*maññati*) zu machen. „Über Erde“, „von Erde“, „mein ist Erde“, das sind so viele subtile Formen von *maññati*, mit denen sich die Person schließlich an dem Konzept Erde als solchem erfreut. Der Grund für all dies ist die Tatsache, dass er es nicht vollständig durchschaut hat.

Dann kommt die Art der Weltsicht eines sich in höherer Schulung befindenden Mönches, des *sekha*.

> *Paṭhaviṃ paṭhavito abhijānāti. Paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ mā maññi, paṭhaviyā mā maññi, paṭhavito mā maññi, 'paṭhaviṃ me'ti mā maññi, paṭhaviṃ mābhinandi. Taṃ kissa hetu? Pariññeyyaṃ tassā'ti vadāmi.*
>
> „Durch höheres Wissen versteht er Erde als ‚Erde‘. Nachdem er durch höheres Wissen Erde als ‚Erde‘ verstanden hat, sollte er sich nicht ‚Erde‘ als solche vorstellen, er sollte sich keine Vorstellungen wie ‚auf der Erde‘ machen, er sollte sich keine Vorstellungen ‚über Erde‘ machen, er sollte sich nicht vorstellen ‚mein ist Erde‘, er sollte sich nicht an Erde erfreuen. Warum ist das so? Ich sage, es ist so, weil er dies gut durchschauen sollte.“

Denn für den Mönch in der höheren Schulung gilt, dass er nicht bloß wahrnimmt, sondern durch höheres Wissen versteht.

Hier stoßen wir auf einen seltsamen Begriff, der recht problematisch ist, und zwar *mā maññi*. Der Kommentar wischt ihn einfach vom Tisch mit den Worten *maññatī'ti maññi*, d.h. er weist ihm dieselbe Bedeutung zu wie *maññati*, „er stellt sich vor".[449] Seine einzige Erklärung für die Anwendung dieses seltsames Begriffes in diesem Zusammenhang ist die, dass der *sekha*, der sich in höherer Schulung Übende, bereits die Vorstellungen durch Ansichten, *diṭṭhimaññanā,* überwunden habe, jedoch noch Vorstellungen durch Verlangen und Einbildung habe. So ist dem Kommentator zufolge *mā maññi* eine Art milde Zur-Kenntnisnahme von restlichen Vorstellungen, ein nichtssagender Ausdruck. Diese Interpretation ist aber nicht überzeugend.

Ganz offensichtlich hat der Partikel *mā* hier eine verneinende Bedeutung, und *mā maññi* bedeutet „man sollte sich nicht vorstellen" oder *ma maññanā* „man sollte keine Vorstellungen nähren". Ein klares Beispiel für den Gebrauch dieses Begriffes mit dieser Bedeutung ist am Ende des *Samiddhisutta* zu finden, worüber in einem früheren Vortrag gesprochen wurde.[450] Der Ehrwürdige Samiddhi beantwortete die Fragen des Ehrwürdigen Sāriputta löblich und letzterer bedankte sich mit „gut gemacht", *sādhu sādhu*, warnte ihn aber, nicht stolz darauf zu sein, *tena ca mā maññi*, „sei aber dadurch nicht eingebildet".[451]

Der Gebrauch eines verneinenden Partikels bezüglich der Weltanschauung eines Mönchs in höherer Schulung ist ziemlich treffend, da er sich in der Überwindung seiner Tendenz zu Vorstellungen üben muss. Für ihn ist es ein Übungsschritt in die Richtung des vollständigen Verständnisses. Deshalb schließt der Buddha ab mit den Worten

> „Warum ist das so?
> Ich sage, es ist so, weil er es gut durchschauen sollte."

* * * * * * * *

449 Ps I 41
450 Siehe Vortrag 9
451 A IV 386 Samiddhisutta – A IX:14

13. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[452]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dieses ist der dreizehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag haben wir uns um eine Ausarbeitung unter dem Gesichtspunkt „das Grundmuster des Verhaltens aller Geistesobjekte", *sabbadhammamūlapariyāya*, bemüht. Es handelt sich dabei um das Thema des allerersten *Suttas* im *Majjhima Nikāya*, nämlich das *Mūlapariyāyasutta*.[453]

Wir erwähnten, dass die Lehrrede drei unterschiedliche Haltungen in Bezug auf vierundzwanzig Konzepte wie Erde, Wasser, Feuer und Luft beschreibt. Wir konnten jedoch bei jener Gelegenheit nur zwei von ihnen besprechen, nämlich die weltliche Sichtweise oder die Haltung des unbelehrten gewöhnlichen Menschen und die Haltung des Edlen, der sich in höherer Schulung befindet.

So wollen wir heute damit beginnen, uns mit der dritten Art von Haltung zu befassen, die in der Lehrrede dargelegt wird, der Haltung der Heiligen und des Vollendeten (*Tathāgata*), die beide ähnlich sind. Sie wird mit diesen Worten beschrieben:

---

452 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
453 M I 1 Mūlapariyāyasutta – M 1

Paṭhaviṃ paṭhavito abhijānāti, paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ na maññati, paṭhaviyā na maññati, paṭhavito na maññati, 'paṭhaviṃ me'ti na maññati, paṭhaviṃ nābhinandati. Taṃ kissa hetu? 'Pariññātaṃ tassā'ti vadāmi.

„Der Heilige (ebenso wie der *Tathāgata*) versteht durch höheres Wissen Erde als ‚Erde', nachdem er durch höheres Wissen Erde als ‚Erde' verstanden hat, macht er sich keine Vorstellungen von Erde als ‚Erde', macht er sich keine Vorstellungen wie ‚auf der Erde', macht er sich keine Vorstellungen ‚über Erde', macht er sich keine Vorstellungen ‚mein ist Erde', er erfreut sich nicht an ‚Erde'. Warum ist das so? Ich sage, es ist so, weil er es gut durchschaut hat."

Lasst uns jetzt versuchen, diese drei Haltungen zu vergleichen und gegenüberzustellen, damit wir sie detaillierter verstehen können. Die Haltung des unbelehrten gewöhnlichen Menschen in Bezug auf irgendeines der vierundzwanzig Konzepte, wie Erde, Wasser, Feuer, Luft (die angeführten vierundzwanzig sind exemplarische Beispiele), ist so ausgerichtet, dass er sie als solche wahrnimmt.

Zum Beispiel im Fall von Erde, fasst er sie als eine wirkliche Erde auf, d.h. er nimmt sie als Erde an sich. Es könnte sich mal nur um einen Eisblock handeln, aber weil er sich fest anfühlt, begreift er ihn als „Erde". So stützt sich der gewöhnliche Mensch, der Weltling, in seinem Streben nach Wissen lediglich auf das Wahrgenommene. Nachdem er Erde als „Erde" wahrgenommen hat, glaubt er, es handele sich um „Erde". Die Eigenheit von *maññanā* oder „Mein-Denken" besteht darin, sich Vorstellungen innerhalb der Begrifflichkeiten von „ich" und „mein" zu machen.

So stellt er sie sich zuerst als „Erde" vor, dann macht er sich Vorstellungen wie „auf der Erde", „über Erde", „mein ist Erde" und erfreut sich an Erde. Wir finden hier verschiedene aus der Grammatik bekannte Flexionsformen.

In Wirklichkeit ist die Grammatik selbst ein zweckdienliches Produkt der Weltlinge, um entsprechend ihrer an Geistestrübungen gebundenen

Vorstellungen, interaktive Handlungen ausführen zu können. Ihr Zweck liegt darin, den Wesen, die von der Persönlichkeitsansicht überwältigt sind, die Kommunikation mit ihren gleichgesinnten Mitwesen zu ermöglichen. Grammatik ist folglich etwas, das ihre Bedürfnisse bedient. Als solche beinhaltet sie gewisse falsche Konzepte, von denen einige in diesem Kontext herausgearbeitet worden sind.

Zum Beispiel *paṭhaviṃ maññati* könnte als Versuch gedeutet werden, sich Erde als ein vollwertiges Hauptwort oder Substantiv vorzustellen. Es wird sich als etwas Substanzielles vorgestellt. Bei *paṭhaviyā maññāti*, „er macht sich Vorstellungen wie ‚auf der Erde'", ist der Lokativ impliziert; während bei „*paṭhaviṃ me'ti maññati"*, „er stellt sich vor, ‚mein ist Erde'", der Genitiv Verwendung findet und den Gedanken des Besitzes ausdrückt.

Wegen solcher Vorstellungen wird dem Konzept von „Erde" eine Wirklichkeit zugeschrieben und ihre Existenz wird zweifelsfrei angenommen. Mit anderen Worten laufen diese verschiedenen Arten von Vorstellungen darauf hinaus, die Ansicht zu bestätigen, die bereits durch das Konzept von „Erde" geweckt worden ist. Ist es erst einmal bestätigt, kann man sich daran erfreuen, *paṭhaviṃ abhinandati*. Dies ist somit die Weltsicht des unbelehrten gewöhnlichen Menschen.

Vor einigen Tagen erwähnten wir, dass der sich in höherer Schulung befindende Mönch Erde als „Erde" durch höheres Wissen versteht, nicht durch Wahrnehmung. Obwohl es sich um ein höheres Niveau des Verstehens handelt, ist er nicht völlig frei von Vorstellungen. Das ist der Grund dafür, warum gewisse besondere Ausdrücke im Zusammenhang mit ihm verwendet werden, wie *paṭhaviṃ mā maññi*, *paṭhaviyā mā maññi*, *paṭhavito mā maññi*, *'paṭhaviṃ me'ti mā maññi, paṭhaviṃ mā abhinandi.*

Hier müssen wir die kommentarielle Erklärung in Frage stellen. Nach dem Kommentar soll dieser eigenartige Ausdruck als eine nichts-sagende Redewendung eingesetzt worden sein, denn von dem in höherer Schulung stehenden Mönch könne nicht gesagt werden,

dass er sich etwas vorstellt bzw. dass er sich nichts vorstellt.[454] Aber es wird deutlich genug, dass der Partikel *mā* in diesem Zusammenhang in einem verneinenden Sinn benutzt wird. *Mā maññi* bedeutet „Mache dir keine Vorstellungen!" und *mā abhinandi* bedeutet „Erfreue dich nicht daran!".

Bezeichnend für den *sekha*, den Mönch im höheren Training, ist, dass er sich in einem Stadium des freiwilligen Trainings befindet. Tatsächlich bedeutet das Wort *sekha* wörtlich „Lernender". Das heißt, er hat einen bestimmten Grad von höherem Verständnis erreicht, aber er besitzt noch nicht das völlige Verständnis.

Genau aus diesem Grund wird auch der Abschnitt über ihn durch folgende Aussage zusammengefasst: *Taṃ kissa hetu? Pariññeyyaṃ tassā'ti vadāmi.* „Warum ist das so? Ich sage, es ist so, weil es von ihm durchschaut werden sollte." Da er es noch zu durchschauen hat, absolviert er die Übungen der höheren Schulung. Der Partikel *mā* ist folglich ein Fingerzeig auf diesen Effekt. Beispielsweise *mā maññi* „Stell dir nicht vor!", *mā abhinandi* „Erfreue Dich nicht!".

Das heißt, der sich im höheren Training befindliche Mönch kann es nicht vermeiden, im Umgang mit den Weltlingen die grammatische Struktur zu benutzen. Und da seine latenten Neigungen bis jetzt noch nicht erloschen sind, muss er ein bestimmtes Maß an Zurückhaltung üben. Durch den konstanten Einsatz von Achtsamkeit und Weisheit unternimmt er den Versuch, gegenüber der Beeinflussung durch die grammatische Struktur der Weltlinge immun zu sein.

Es besteht die Möglichkeit, dass er von den Implikationen solcher Konzepte wie Erde, Wasser, Feuer und Luft bei seiner Kommunikation mit der Welt in dieser Hinsicht davon fortgetragen wird. Deshalb bemüht er sich um weiteren Fortschritt in Richtung auf das volle Verständnis mittels des bereits gewonnenen höheren Verständnisses, indem er Achtsamkeit und Wissensklarheit aufrechterhält. Das ist das freiwillige Training, das hier inbegriffen ist.

---

454 Ps I 41

Der Mönch in höherer Schulung wird *attagutto* genannt, und es bedeutet, dass er darum bemüht ist, sich selbst zu schützen.[455] Solche Sätze wie *mā maññi* zeigen dieses freiwillige Training des Selbstschutzes an. Hier wurde es notwendig, der kommentariellen Erklärung etwas hinzuzufügen. Dies also ist die Situation des Mönchs im höheren Training.

Nun im Hinblick auf den *Ārahant* und den *Tathāgata* sind die Weltansichten von beiden im Wesentlichen die gleichen. Das heißt, sie haben beide ein höheres Wissen wie auch ein vollständiges Durchdringen, zum Beispiel hinsichtlich des Konzeptes von Erde. *Pariññātaṃ tassā'ti vadāmi*, „Ich sage, dass es von ihm durchdrungen worden ist".

Solcherart werden sie nicht durch die Implikationen der grammatischen Struktur der Weltlinge hinfortgetragen. Sie benutzen die weltliche Umgangsweise meist so, wie Eltern es tun, wenn sie in der Sprache ihres Kindes sprechen. Sie werden dadurch nicht hinfortgeschwemmt. Es gibt keine innere Verwicklung in Form von Vorstellungen. Es gibt keine Anhaftung, Verwicklung und innere Beteiligung bedingt durch Verlangen, Einbildung und Ansicht in Bezug auf solche Konzepte.

All dieses zeigt die immense Wichtigkeit des *Mūlapariyāyasutta*. Man kann verstehen, warum dieses *Sutta* als das erste unter den *Suttas* des *Majjhima Nikāya* aufgezählt wurde. Es ist, als ob dieses *Sutta* als das Alphabet dienen sollte, um die Worte des Buddha zu entschlüsseln, die er in seinen in diskursiver Art und Weise dargelegten Lehrreden gebrauchte. Es ist eine Tatsache, dass insbesondere das *Majjhima Nikāya* ein Text ist, der voller Überfluss an tiefen *Suttas* ist. Auf diese Weise können wir verstehen, warum beides, sowohl höheres Wissen als auch volles Verständnis, wesentlich ist.

Wir haben bereits gezeigt, dass diese Lehrrede einige Beziehungen zur grammatischen Struktur in sich trägt. Vermutlich weil dieses Verhältnis zwischen den Modi des Vorstellens und der gramma-

---

455 A III 6 Kāmasutta – A V:7; Siehe auch Dhp 379 Bhikkhuvagga – Dh 379

tischen Struktur von den Kommentatoren nicht erkannt wurde, sahen sie sich bei der Auslegung dieser Lehrrede mit einem Problem konfrontiert.

Solche Aussagen wie *paṭhaviṃ maññati* und *paṭhaviyā maññati* tauchen überall in dieser Lehrrede auf und beziehen sich dabei auf die verschiedenen Arten des Vorstellens. Der Kommentator legt immer großen Wert darauf, diese Arten des Vorstellens im Hinblick auf Verlangen, Einbildung und Ansichten zu interpretieren. Als er dann zu dem Ausdruck *mā abhinandi* kommt, hält er ihn für überflüssig. Darum behandelt der Ehrwürdige Buddhaghosa ihn als Wiederholung und wirft eine mögliche Frage auf, die da lautet:

> *'Paṭhaviṃ maññatī'ti' eteneva etasmiṃ atthe siddhe kasmā evaṃ vuttanti ce. Avicāritaṃ etaṃ porāṇehi. Ayaṃ pana me attano mati, desanāvilāsato vā ādīnavadassanato vā.*[456]

Nun auf folgende Art und Weise stellt der Kommentator sein eigenes Problem vor: Wenn der Ausdruck *paṭhaviṃ maññati* selbst bereits den Zweck erfüllt, warum wird ein zusätzlicher Ausdruck *paṭhaviṃ abhinandati* dazugebracht? Das heißt, wenn die Vorstellungen bereits Verlangen, Einbildung und Ansichten beinhalten, welche Rechtfertigung gäbe es dann noch für den abschließenden Ausdruck *paṭhaviṃ abhinandati*, „er erfreut sich an Erde", denn Verlangen schließt bereits eine gewisse Form des Erfreuens mit ein?

So nimmt er diese Formulierungen als eine Wiederholung und sucht nach einer Rechtfertigung. Er bekennt, dass die Vorfahren keine Erklärung hinterlassen haben und bietet seine eigene Meinung darüber an, *ayaṃ pana me attano mati*, „aber dieses ist meine eigene Meinung".

Und worauf läuft seine eigene Erklärung hinaus? *Desanāvilāsato vā ādīnavadassanato vā*, „entweder auf eine bestimmte Art des Lehrens oder auf eine Weise, die Gefahren bei den Möglichkeiten des Vorstellens aufzuzeigen". Er behandelt sie als noch eine andere für den

---

456 Ps I 28

Buddha besondere Weise des Lehrens oder ansonsten als ein Bemühen, die Gefahren des Vorstellens hervorzuheben.

Jedoch an Hand unserer weiter oben bereits abgegebenen Erklärung, worin wir diese Modi des Vorstellens in Beziehung zu der grammatischen Struktur setzten, können wir zu einer Schlussfolgerung kommen, warum der Ausdruck *mā abhinandi* aufgenommen wurde. Der Grund ist der, dass sich jedes jener Konzepte in eine reale Sache kristallisierte, als Ergebnis des Vorstellens und gestützt auf das Rahmenwerk der Grammatik. Es erhielt den Status eines realen Gegenstandes in der Welt der Phantasie. Sobald sein Status als Gegenstand bestätigt ist, kann man sich an ihm sicherlich erfreuen. Er wurde zu einer Sache der Wahrheit und der Tatsache. Der Zweck dieser Arten des Vorstellens liegt darin, es zu einer Sache auszuformen.

Lasst uns dieses Problem tiefer betrachten. Zum Beispiel gibt es in den Lehrreden eine bestimmte wiederkehrende Passage zum Thema der Sinneszügelung.[457] Das Wesentliche dieser Passage läuft auf Folgendes hinaus: Eine Person mit Befleckungen nimmt Zeichen und Eigenschaften durch alle sechs Sinnestore, einschließlich des Geistes, zu sich herein. Es wird gesagt, dass wegen dieses Aufgreifens von Zeichen und Eigenschaften verschiedene Arten von Einflüssen hereinströmen, dem Abschnitt entsprechend, der die Sinneszügelung darstellt. Aus dem Gesagten können wir zu recht folgern, dass die Rolle von *maññanā* oder dem Vorstellen darin liegt, bezogen auf die Objekte des Geistes nach den Zeichen zu greifen.

Das heißt, der Geist nimmt seinen Gegenstand als „Etwas", *dhammasaññā,* wahr. Das Wort *dhamma* im Einleitungssatz dieses *Suttas*, *sabbadhammamūlapariyāyaṃ vo, bhikkhave, desessāmi,* bedeutet eine „Sache", da in der letzten Analyse alle Dinge ein Gegenstand des Geistes sind.

Paṭhaviṃ maññati, „er stellt sich Erde als Erde vor", damit ist ein Greifen nach dem Zeichen in Bezug auf die Objekte des Geistes gemeint. Denken in solchen Bezeichnungen wie *paṭhaviyā maññati*,

457 Beispiel in D I 70 Sāmaññaphalasutta – D 2

paṭhavito maññāti und *'paṭhaviṃ me'ti maññati*, „er macht sich Vorstellungen wie „auf der Erde", er macht sich Vorstellungen „über Erde", er macht sich Vorstellungen, „mein ist Erde", sind wie die bekräftigenden Eigenschaften, die dazu dienen, das bereits ergriffene Zeichen zu bestätigen.

Die beiden Bezeichnungen *nimitta*, Zeichen, und *anuvyañjana*, Eigenschaft, müssen im Kontext der Sinneszügelung auf diese Art verstanden werden. Nun der Zweck eines *nimitta* oder Zeichens besteht darin, eine vage Idee darüber zu geben, „wie es sein könnte". Es erhält Bestätigung mithilfe der bekräftigenden Eigenschaften, *anuvyañjana*, all den Eigenschaften, die zum Zeichen dazugehören. Die Bekräftigung kommt zum Beispiel in dieser Weise: „Dieses passt gut zu diesem, es stimmt mit diesem überein, folglich ist das Zeichen, das ich aufnahm, richtig". So können wir sogar aufgrund der Anweisungen in der Sinneszügelung, die spezielle Bedeutung von diesem *maññanā* oder „Mein-Denken" verstehen.

Ebenso kann der Grund für das Auftreten dieser unterschiedlichen Weisen des „Mein-Denkens" verstanden werden. In dieser Darlegung stellt der Buddha eine bestimmte Philosophie der grammatischen Struktur dar. Die Struktur der Grammatik ist eine Vorrichtung, um den Gedankenprozess des Weltlings zu lenken, der durch die Wahrnehmung von Beständigkeit sowie durch die Kommunikation von Ideen gekennzeichnet ist, die aus diesem Prozess heraus entstehen.

Die grammatische Struktur belegt Wörter gleichsam mit Leben. Diese Art von Vergegenständlichung wird durch Gegenstandswörter und Substantive aufgedeckt, die solche Begriffe wie „in ihr", „durch sie" und „von ihr" einbeziehen. Die letzte der gebeugten Formen, der Vokativ *he paṭhavi*, „He! Erde", veranschaulicht ausdrucksstark diesen vergegenständlichenden Charakter der Grammatik. Sie ist sogar in der Lage, dem Konzept von „Erde" Leben einzuhauchen und sie mit den Worten „He! Erde" entstehen zu lassen.

In einem früheren Vortrag hatten wir die Gelegenheit, uns auf eine Legende zu beziehen, in der ein Tiger wiederhergestellt wurde und

aus seinen skelettartigen Überresten wiederbelebt wurde.[458] Die Struktur der Grammatik scheint zu einem ähnlichen Meisterstück fähig zu sein. Das *Mūlapariyāyasutta* gibt uns eine Veranschaulichung dieser Tatsache.

Es ist wegen dieses zwanghaften Charakters von *maññanā* oder „Mein-Denken", weshalb der Buddha der Welt dieses *Mūlapariyāyasutta* als das grundlegende Muster oder Paradigma gegeben hat, welches die drei Arten der Weltsicht repräsentiert oder die Weltanschauungen von drei Arten von Personen.

Diese Lehrrede beschäftigt sich mit dem unbelehrten gewöhnlichen Menschen, der von dieser grammatischen Struktur beherrscht wird, dem Schüler im höheren Training, der versucht, sich selbst aus dieser Umklammerung zu lösen, und dem Befreiten, der vollständig frei davon ist und gleichzeitig auch von ihren angebotenen jeweiligen Weltanschauungen.

Anderntags gingen wir die Liste von vierundzwanzig Konzepten durch, die in jener Darlegung vorgestellt werden. In Bezug auf diese Konzepte müssen wir besondere Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, dass *Nibbāna* als Letztes aufgezählt wird, denn dabei handelt es sich um das Thema aller unserer Vorträge.

Auch hinsichtlich dieses Konzepts von *Nibbāna* wird der Weltling im Allgemeinen verleitet, irgendeine Art von *maññanā* oder „Mein-Denken" zu hegen. Sogar einige Philosophen neigen zu dieser Gewohnheit. Sie tun sich gütlich an irgendeiner Art von ausufernder Konzeptualisierung und „Mein-Denken", aufgrund solcherart herkömmlichen Gebrauchs wie „in *Nibbāna*", „von *Nibbāna*", „*Nibbāna* erreichend" und „mein *Nibbāna*". Indem sie *Nibbāna* als eigenständige Realität bestätigen, entwickeln sie selbst von diesem Konzept eine Substanz-Ansicht, genauso wie im Fall von *paṭhavi* oder Erde. Lasst uns jetzt versuchen festzustellen, ob dieses berechtigt ist.

Die primäre Bedeutung des Wortes *Nibbāna* ist „Verlöschen" oder „Auslöschung". Wir haben diesen Punkt bereits mit Bezug auf solche

---

458 Siehe Vortrag 11

Kontexte wie dem *Aggivacchagottasutta* besprochen.[459] In jener Lehrrede erklärt der Buddha den Begriff *Nibbāna* dem Wanderasketen Vacchagotta mithilfe eines Gleichnisses von dem Verlöschen eines Feuers. Einfach weil von einem Feuer gesagt wird, dass es erloschen ist, sollte man nicht versuchen, es zu verfolgen, geleitet von Verwunderung über dessen Verbleib. Der Begriff *Nibbāna* ist im Wesentlichen ein substantiviertes Verb. Wir begegneten auch dem Ausdruck *nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati*, „Es wird als ‚erloschen' eingeordnet".[460]

Wie wir bereits in einem vorhergehenden Vortrag deutlich machten, sind *saṅkhā*, *samaññā* und *paññatti*, „Zuordnung", „Bezeichnung" und „Bestimmung" mehr oder weniger Synonyme.[461] *Saṅkhaṃ gacchati* meint nur „kommt Zuordnung zustande". *Nibbāna* ist folglich irgendeine Art der Zuordnung, der Bezeichnung oder der Bestimmung. Das Wort *Nibbāna* ist dem *Aggivacchagottasutta* gemäß eine Bestimmung oder ein Konzept.

Aber der Kommentator nimmt viel Mühe auf sich, um zu beweisen, dass das *Nibbāna*, das am Ende der Liste im *Mūlapariyāyasutta* erwähnt wird, sich nicht auf unser orthodoxes *Nibbāna* bezieht, sondern auf ein Konzept von *Nibbāna,* das die Häretiker unterstützen.[462] Der Kommentator, so scheint es, ist an der Schmerzgrenze, um unser *Nibbāna* zu retten, aber sein Versuch stimmt nicht mit der Tendenz dieser Lehrrede überein, denn der *sekha* oder der Mönch im höheren Training muss nicht üben, sich vor einem Erfreuen an irgendeinem häretischen *Nibbāna* zurückzuhalten. So geht auch hier der Bezug zu unserem orthodoxen *Nibbāna*.

Vermutlich konnte der Kommentator nicht verstehen, warum sich die Heiligen nicht an *Nibbāna* erfreuen. Zum Beispiel liest man im Abschnitt über den *Tathāgata:*

---

459 Siehe Vortrag 1
460 M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72
461 Siehe Vortrag 12
462 Ps I 38

Nibbānaṃ nābhinandati. Taṃ kissa hetu? Nandi dukkhassa mūlan'ti iti viditvā, bhavā jāti, bhūtassa jarāmaraṇaṃ.

„Er erfreut sich nicht an *Nibbāna*.
Warum ist das so? Weil er weiß, dass Erfreuen die Wurzel des Leidens ist und vom Werden Geburt kommt und damit gehen Verfall-und-Tod einher."

So scheint es, dass sich der *Tathāgata* nicht an *Nibbāna* erfreut, weil Erfreuen die Wurzel des Leidens ist. Jetzt ist *nandi* eine Form des Ergreifens, *upādāna*, angetrieben durch Verlangen. Manchmal wird es ausdrücklich ein *upādāna* genannt: *Yā vedanāsu nandi tadupādānaṃ,* „Welche Art Erfreuen auch immer im Gefühl ist, das ist ein Ergreifen."[463] Wo es Erfreuen gibt, dort gibt es Ergreifen. Wo es Ergreifen gibt, gibt es *bhava*, Werden oder Existenz. Vom Werden kommt Geburt und wer derart geworden ist, für den gibt es Verfall-und-Tod.

Es trifft zu, dass wir das Konzept von *Nibbāna* als eine objektive Zielsetzung projizieren, auf die wir unsere Übung ausrichten. Aber wenn wir es ebenso wie das Konzept von Erde ergreifen und anfangen, uns „Mein-Gedanken" hinzugeben oder Vorstellungen darüber zu machen, würden wir nie in der Lage sein, es zu verwirklichen. Warum? Weil das, was wir hier haben, ein außerordentlicher Weg ist, der zu einer Befreiung von allen Konzepten führt, *nissāya nissāya oghassa nittharaṇā,* „die Flut überquerend mittels relativer Abhängigkeit".[464]

Was auch immer notwendig ist, davon wird Gebrauch gemacht, aber es ist kein Ergreifen im Sinn von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Aus diesem Grund wird selbst in Bezug auf den *Tathāgata* der Ausdruck *Nibbānaṃ nābhinandati*, „er erfreut sich nicht an *Nibbāna*", in dieser Lehrrede verwendet.

Man könnte fragen: „Was ist falsch daran, sich an *Nibbāna* zu erfreuen?" Aber dann könnten wir uns an einen markanten Dialog

---

463 M I 266 MahāTaṇhāsaṅkhayasutta – M 38

464 M II 265 Āneñjasappāyasutta – M 106

erinnern, der bereits in einem früheren Vortrag zitiert wurde.[465] Eine Gottheit nähert sich dem Buddha und fordert ihn heraus:

„Freust du dich, Mönch?"

Und der Buddha erwidert:

„Weil ich was erlangt habe, Freund?"

Dann fragt die Gottheit:

„Also bist du bekümmert, Mönch?"

Und gewitzt entgegnet der Buddha:

„Weil ich was verloren habe, Freund?"

Verhalten stellt die Gottheit nun fest:

„Nun denn, Mönch, weder freust du dich noch bist Du bekümmert!"

Und der Buddha antwortet:

„So ist es, Freund."[466]

Dieses ist also die Haltung des Buddha und der Heiligen in Bezug auf das Konzept von *Nibbāna*. Es gibt nichts, um sich daran zu erfreuen, nur Gleichmut ist vorhanden.

Aus dieser Perspektive betrachtet, ist es nicht nötig, das Wort *Nibbāna*, das im *Mūlapariyāyasutta* erwähnt wird, in Bezug auf ein Konzept von *Nibbāna* zu verstehen, wie es unter Häretikern gehandhabt wird. Der Bezug geht hier zu unserem eigenen, orthodoxen *Nibbāna* Konzept. Aber die sich darauf beziehende Einstellung muss im Verlauf des Voranschreitens auf dem Weg dorthin sicherlich geändert werden.

Wenn man es im Gegensatz dazu verbissen ergreift und es als etwas Substanzielles auffasst, davon ausgehend, dass das Wort ein voll dekliniertes Substantiv ist, und dabei bleibt, es auf der Grundlage von Logik heraus zu verteidigen, und sich in begrifflichen Auseinanderungen ergeht, wird es nicht mehr unser *Nibbāna* sein. Dort gleitet man in falsche Ansicht. Man würde auf diese Weise nie in der Lage sein, sich selbst aus der falschen Ansicht herauszuziehen. Hier haben wir somit eine Angelegenheit von allerhöchster Wichtigkeit.

---

465 Siehe Vortrag 2

466 S I 54 Kakudhosutta – S 2:18

Viele Philosophen beginnen ihre Ausführung mit einer inbegriffenen Akzeptanz der Bedingtheit. Aber wenn sie zum Thema von *Nibbāna* kommen, greifen sie auf eine Art der Instrumentalisierung zurück. „Mit dem Erreichen von *Nibbāna* sind Lust und Freude aufgegeben.“[467] Die Kommentatoren greifen auf solche Erklärungen unter dem Einfluss von *maññanā* zurück. Sie scheinen anzudeuten, dass *Nibbāna* instrumentell ist, wenn es die Feuer der Befleckungen löscht. Zu sagen, dass die Feuer der Befleckungen von *Nibbāna* gelöscht werden oder bei seiner Erreichung gelöscht werden, heißt, sich in ein Zirkelschluss-Argument zu verwickeln. Es ist in sich selbst ein Resultat von *papañca* oder konzeptueller Ausuferung und verrät eine Versklavung hinsichtlich des Satzbaus.

Wenn man sagt, „Der Fluss fließt“, bedeutet es nicht, dass es einen Fluss gibt, der unabhängig von dem Akt des Fließens besteht. Ebenso sollte der Ausdruck, „Es regnet“, nicht so aufgefasst werden, als würde das bedeuten, dass es etwas gibt, das regnet. Es ist nur eine Redewendung und erfüllt eine bestimmte Anforderung der grammatischen Struktur.

Zu einem früheren Zeitpunkt hatten wir bereits Gelegenheit, einige sehr wichtige Aspekte des *Poṭṭhapādasutta* genauer zu besprechen.[468] Wir sahen, wie der Buddha eine Philosophie der Sprache darstellte, die sogar für moderne Denker sehr außergewöhnlich erscheint. Auch dieses *Mūlapariyāyasutta* nimmt eine ähnliche Haltung gegenüber dem linguistischen Medium ein.

Solche Elemente einer Sprache wie Hauptwörter und Verben spiegeln die Art des Denkens von Weltlingen wider. Ganz wie in der Vorstellung bei einem Kind erscheint ein Hauptwort wie ein Muss. So muss es regnen, damit es Regen gibt. Der darin enthaltene verbale Sinn wird verschleiert oder andernfalls wird er ignoriert. Ein umschreibender Gebrauch findet Akzeptanz. So regnet der Regen und der Fluss fließt. Ein natürliches Phänomen wird zu einem Geheimnis und zu einem Gegenstand gemacht.

---

467 Vibh-a 53

468 Siehe Vortrag 12

Vermenschlichung ist ein Charakteristikum der Philosophie des prähistorischen Menschen über das Leben. Wo auch immer eine Aktivität auftrat, stellte er sich irgendeine Form des Lebens vor. Diese animistische Tendenz der Gedanken, eine Art Seele in Lebendigem zu sehen, ist sogar in der Beziehung zwischen dem Hauptwort und dem Verb offensichtlich. Das Hauptwort hat Adjektive als Attribute und das Verb hat zu ihm gehörige Adverbien. Partikel liegen irgendwo dazwischen und somit haben wir das, was Grammatik genannt wird. Wenn man meint, dass die Grammatik der Sprache notwendigerweise mit der Grammatik der Natur konform gehen muss, unterliegt man einem bedauerlichen Irrtum.

Nun sieht es so aus, als seien auch die Kommentatoren in ihrer ausführlichen Exegese über *Nibbāna* einem solchen Irrtum erlegen, und zwar infolge eines mangelnden Verständnisses dieser Philosophie der Sprache. Aus diesem Grund findet sich das *Mūlapariyāyasutta* jetzt herabgestuft, obwohl es an vorderster Stelle der *Suttas* des *Majjhima Nikāya* steht.

Es liegt in der Natur von Konzepten, dass Hauptwörtern ein gewisses Maß an Dauerhaftigkeit verliehen wird. Selbst ein substantiviertes Verb erhält, sobald es gebildet ist, einen Grad an mehr oder weniger auferlegter Dauerhaftigkeit. Wenn man sagt, „Der Fluss fließt", neigt man irgendwie dazu, die fließende Natur des sogenannten Flusses zu vergessen. Dieses ist das Resultat der Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit.

Es ist eine Tatsache, dass Wahrnehmung als solche eine Vorstellung von Dauerhaftigkeit in sich trägt, wie wir in einem früheren Vortrag erwähnten.[469] Um wahrzunehmen, muss ein Zeichen ergriffen werden. Man kann ein Zeichen nur dort ergreifen, wo man irgendeinen Grad an Dauerhaftigkeit annimmt.

Der Zweck der Wahrnehmung richtet sich nicht nur darauf, es für sich selbst zu erkennen, sondern auch darauf, es anderen bekannt zu machen. Der Buddha hat betont, dass es ein sehr enges Verhältnis

469 Siehe Vortrag 9 und 12

zwischen Erkennen und Kommunikation gibt. Diese Tatsache benennt der Buddha ausdrücklich in dem folgenden Zitat aus dem Sechser-Buch im *Aṅguttara Nikāya*:

> *Vohāravepakkaṃ ahaṃ, bhikkhave, saññaṃ vadāmi. Yathā yathā naṃ sañjānāti, tathā tathā voharati, evaṃ saññī ahosin'ti.*
>
> „Ihr Mönche, ich sage, dass Wahrnehmung einen sprachlichen Gebrauch zum Ergebnis hat. In welcher Weise man auch immer wahrnimmt, entsprechend spricht man darüber, indem man sagt: ‚Ich hatte solch eine Wahrnehmung'."[470]

Das Wort *vepakka* ist ein Abkömmling des Wortes *vipāka*, das im Kontext von *kamma* oder ethischer Kennzeichnung einer Tätigkeit, im Allgemeinen das Resultat dieser Tätigkeit bedeutet. In diesem Kontext jedoch ist seine Primärbedeutung offensichtlich, und zwar als eine Art des Reifens. Mit anderen Worten, was dieses Zitat besagt, ist, dass die Wahrnehmung zur sprachlichen Verwendung bzw. Übereinkunft heranreift.

Wir sehen hier also die Verbindung zwischen *saññā*, Wahrnehmung, und *saṅkhā*, Zuordnung. Dieses wirft mehr Licht auf unsere frühere Erklärung der letzten Zeile einer Strophe im *Kalahavivādasutta*, nämlich *saññānidānā hi papañcasaṅkhā*, „denn Zuordnungen, die durch Ausuferungen geschaffen sind, haben Wahrnehmung als ihre Quelle".[471]

So sind wir jetzt in einer besseren Position, um die Aussage wertzuschätzen, dass sprachliche Verwendungen, Zuordnungen und Bestimmungen das Resultat der Wahrnehmung sind. Bei all diesem geht es darum zu zeigen, dass ein Einblick in die Philosophie der Sprache für ein korrektes Verständnis dieses *Dhamma* wesentlich ist. Dieses ist die weniger offensichtliche Lehre des *Mūlapariyāyasutta*.

---

470 A III 413 Nibbedhikasutta – A VI, 63

471 Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874; siehe Vortrag 11

Die Wesen werden normalerweise durch diese Zuordnungen, Bezeichnungen und Bestimmungen beherrscht, weil ihnen die Wahrnehmung von Beständigkeit innewohnt. Es ist für ein Wesen extrem schwierig, dem zu entgehen. Wenn einmal die Reihe solcher Begriffe wie Milch, Rahm und Butter im Umlauf ist, wird die Beziehung zwischen ihnen ein unlösliches Problem, selbst für die großen Philosophen.

Da wir über das Konzept von *Nibbāna* soviel gesprochen haben, könnte man fragen: „Dann ist *Nibbāna* also kein absolutes Ziel, *paramattha* ?" Es ist kein *paramattha* im Sinn eines Absoluten. Es ist ein *paramattha* nur in dem Sinn, dass es das höchste Gute ist, *parama attha*. Dieses ist der Sinn, wie das Wort in den Lehrreden verwendet wurde,[472] obwohl es jetzt unterschiedliche Nebenbedeutungen hat. Illustriert durch solche Ausdrücke wie *āraddhaviriyo paramatthapattiyā*,[473] „mit unerschütterlicher Energie zur Erreichung des höchsten Guten", sprechen die *Suttas* von *Nibbāna* als dem höchsten Guten, das es zu erreichen gilt.

Im späteren buddhistischen Gedankengut ging die Entwicklung jedoch dahin, dem Wort *paramattha* eine absolutistische Bedeutung zu verleihen, wodurch einige wichtige Unterweisungen des Buddha in Bezug auf weltliche Bezeichnungen, weltliche Ausdrücke und weltliche Bestimmungen der Nichtbeachtung anheim fielen. Dieses führte zu einer Haltung des Verbleibens im Entwurfsstadium, der Improvisation, lediglich mit der Absicht, ein Gebäude zu errichten.

Als Postskriptum zu unserer Darlegung des *Mūlapariyāyasutta* können wir die folgende wichtige Anmerkung hinzufügen: Diese spezielle Lehrrede unterscheidet sich von allen anderen Lehrreden in Bezug auf eine bemerkenswerte Eigenschaft. Es ist die abschließende Aussage mit den Effekt, dass die Mönche, die dem Vortrag zuhörten, daran keinen Gefallen fanden.

Im Allgemeinen finden wir am Ende einer Lehrrede eine mehr oder wenig ähnlich lautende Satzaussage wie: *attamanā te bhikkhū Bhagavato bhāsitaṃ abhinanduṃ,* „Jene Mönche waren zufrieden und

472 Beipiel in S 219 Munisutta und Th 748 Telakāni Theragāthā

473 Sn 68 Khaggavisāṇasutta – Sn I:3, 68

freuten sich über die Worte des Erhabenen".[474] Aber in diesem *Sutta* finden wir das eigenartige Ende *idaṃ avoca Bhagavā, na te bhikkhū Bhagavato bhāsitaṃ abhinanduṃ,* „Der Erhabene sagte dieses, aber jene Mönche erfreuten sich nicht an den Worten des Erhabenen".[475]

Die Kommentatoren scheinen diese Haltung als einen Beleg für die Unverständlichkeit dieser Lehrrede gedeutet zu haben.[476] Dies ist wahrscheinlich die Ursache, warum diese Rede im Verlauf der Zeit zunehmend vernachlässigt wurde. Aber auf der Grundlage der Ausführung, die wir versucht haben, könnten wir zu einer anderen Deutung über die Haltung jener Mönche voranschreiten. Die Erklärung, dass keines der Konzepte, einschließlich dem über *Nibbāna*, in einen Ich-Bezug gestellt werden sollte, könnte Unzufriedenheit in den Mönchen verursacht haben, damals wie heute. Soviel nun zum *Mūlapariyāyasutta*.

Der Buddha hat unterstrichen, dass dieses *maññanā* oder selbstbezogene Vorstellen oder „Mein-Denken" eine extrem subtile Fessel *Māra*'s ist. Eine Lehrrede, die diese Tatsache hervorhebt, findet sich im *Saṃyutta Nikāya* unter den Titel *Yavakalāpisutta*.[477] In dieser Rede veranschaulicht der Buddha diese Tatsache mithilfe einer Parabel. Sie betrifft die Schlacht zwischen Göttern und Dämonen, ein Thema, das ziemlich häufig in den Lehrreden vorkommt.

In einem Krieg zwischen Göttern und Dämonen sind die Götter siegreich und die Dämonen unterlegen. Die Götter binden Vepacitti, den König der Dämonen, mit einer fünffachen Fesselung fest, d.h. an Händen und Füßen und am Hals, und bringen ihn vor Sakka, den König der Götter.

Diese Fesselung hat einen merkwürdigen, innewohnenden Mechanismus. Wenn Vepacitti denkt, „Götter sind rechtschaffen, Dämonen sind nicht rechtschaffen, ich werde in die Welt der Götter gehen", ist

---

474 Beispiel in M I 12 Sabbāsavasutta – M 2
475 M I 6 Mūlapariyāyasutta – M 1
476 Ps I 56
477 S IV 201 Yavakalāpisutta – S 35:207

er sofort von dieser Fesselung frei und fähig, die himmlischen Vergnügen der fünf Sinne zu genießen. Aber sobald er in den Gedanken gleitet „Götter sind nicht rechtschaffen, Dämonen sind rechtschaffen, ich werde zurück zur Welt der Dämonen (*asura*) gehen“, sieht sich er der himmlischen Vergnügen wieder beraubt und erneut durch die fünffache Fesselung gebunden.

Nachdem der Buddha zur Einführung diese Parabel vorgetragen hat, fährt er mit einer tiefen Abhandlung der Lehre fort, die als Gleichnis dient.

> *Evaṃ sukhumaṃ kho, bhikkhave, Vepacittibandhanaṃ. Tato sukhumataraṃ Mārabandhanaṃ. Maññamāno kho, bhikkhave, baddho Mārassa, amaññamāno mutto pāpimato. Asmī'ti, bhikkhave, maññitaṃ etaṃ, 'ayaṃ ahaṃ asmī'ti maññitaṃ etaṃ, 'bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ, 'na bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ, 'rūpī bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ, 'arūpī bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ, 'saññī bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ, 'asaññī bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ, 'nevasaññīnāsaññī bhavissan'ti maññitaṃ etaṃ. Maññitaṃ, bhikkhave, rogo, maññitaṃ gaṇḍo, maññitaṃ sallaṃ. Tasmātiha, bhikkhave, 'amaññamānena cetasā viharissāmā'ti evañhi vo, bhikkhave, sikkhitabbaṃ.*
>
> „So subtil, ihr Mönche, ist die Fesselung von Vepacitti. Aber noch subtiler ist die Fesselung durch *Māra*. Vorstellung, ihr Mönche, bedeutet, man wird von *Māra* gefesselt, sich keine Vorstellung machen, bedeutet, dass man vom Bösen befreit ist. ‚Bin‘, ihr Mönche, ist ein Vorstellen, ‚Dieses bin ich‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde sein‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde nicht sein‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde formhaft sein‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde formlos sein‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde wahrnehmend sein‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde nicht wahrnehmend sein‘ ist ein Vorstellen, ‚Ich werde weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend sein‘ ist ein Vorstellen. Vorstellen, ihr Mönche, ist eine Krankheit, Vorstellen ist ein Abszess, Vorstellen ist ein Stachel, deshalb, ihr Mönche, solltet ihr euch selbst sagen: ‚Wir wollen mit

einem von Vorstellungen freien Geist verweilen, auf diese Weise solltet ihr euch üben'."

Zuallererst lasst uns versuchen, die Bedeutung dieser Ermahnung zu erfassen. Der Eröffnungssatz ist eine Anspielung auf das oben gegebene Gleichnis. Er besagt, dass die Fesselung, in der sich Vepacitti vorfindet, von einer subtilen Natur ist, das heißt, es ist eine Fesselung, die mit seinen Gedanken verbunden ist. Ihr eigentlicher Mechanismus ist von seinen Gedanken abhängig.

Aber dann erklärt der Buddha, dass die Fesselung durch *Māra* sogar noch subtiler ist. Und worin besteht diese Fesselung durch *Māra*? „Sich Vorstellungen machend, ihr Mönche, wird man von *Māra* gefesselt, sich keine Vorstellungen machend, wird man von ‚dem Bösen' befreit." Dann kommt eine Liste von neun unterschiedlichen Möglichkeiten des Vorstellens.

In der gleichen Darlegung fährt der Buddha fort, jede dieser Vorstellungsarten mit vier bedeutenden Bezeichnungen zu qualifizieren, nämlich *iñjitaṃ*, Aufregung, *phanditaṃ*, Erzittern, *papañcitaṃ*, Ausbreitung, und *mānagataṃ*, Einbildung.

Iñjitaṃ zeigt an, dass diese Formen des Vorstellens das Resultat von Verlangen sind, weil *ejā* ein Synonym für *taṇhā*, oder Verlangen, ist.

Phanditaṃ ist eine Anspielung auf den Wankelmut des Geistes, wie es zum Beispiel durch die erste Zeile einer Strophe im *Dhammapada*, *phandanaṃ capalaṃ cittaṃ*, übermittelt wird, „der Geist, zitternd und wankelmütig".[478] Die wankelmütige Natur des Geistes bringt jene Vorstellungen hervor.

Auch sind es die Produkte der Ausbreitung, *papañcita*. Wir haben bereits die Bedeutung der Bezeichnung *papañca* besprochen.[479] Es gelang uns herauszuarbeiten, dass es eine Art des Abirrens vom korrekten Weg ist.

---

478 Dhp 33 Cittavagga – Dh 33

479 Siehe Vortrag 11 und 12

Mānagataṃ deutet ein Bemessen an. *Asmi* oder „bin" ist der grundlegendste Standard von Messungen. Es ist der Start-Pflock, von dem alle Bemessungen ihre Richtung aufnehmen. Wie wir in einem früheren Vortrag zeigten, ist die grammatische Struktur der Sprache auf diesen Pflock „bin" gegründet.[480]

Im Zusammenhang mit den drei Personen, erste, zweite und dritte Person erwähnten wir, dass, sobald man „Ich bin" billigt, ein „Hier" geboren wird. Erst nachdem ein „Hier" entstanden ist, kann es zu einem „Dort" und einem „Dort drüben" kommen. Die erste Person verursacht die zweite und dritte Person, um den grundlegenden Rahmen für die Grammatik zu vervollständigen.

Daher ist *asmi* oder „bin" selbst ein Produkt der Ausuferung. Tatsächlich ist das Abweichen vom korrekten Weg, das in der Ausuferung, *papañca,* impliziert ist, ein Resultat dieser vielgestaltigen Vorstellungen.

Es liegt in der Natur dieser Vorstellungen, dass, sobald eine Vorstellung oder ein „Mein-Denken" auftritt, eine Sache als Selbstverständlichkeit geboren wird. Und mit der Geburt einer Sache als „ein Etwas" übernimmt die Vergänglichkeit die Führung. Das heißt, dieses „Etwas" kommt unter die Herrschaft von Vergänglichkeit. Dies ist ein sehr merkwürdiges Phänomen. Nur nachdem es zu einem „Etwas" geworden ist, kann es „eine andere Sache" werden. *Aññathābhāva* oder Anders-heit impliziert eine Veränderung von einem Zustand in einen anderen. Die Änderung eines Zustandes setzt bereits irgendeinen Zustand voraus und das ist es, was eine „Sache" genannt wird.

Nun, wo entsteht eine „Sache"? Sie entsteht im Geist. Sobald etwas im Geist Halt sucht, wird diese Sache mit dem Keim der Vergänglichkeit angesteckt.

Die Modi des Vorstellens, wie oben aufgelistet, decken eine doppelte Bindung auf. Es gibt keine Freiheit auf die eine oder andere Weise. Ob man sich vorstellt, „Ich werde formhaft sein" oder „Ich werde formlos sein", man befindet sich in einer Zweiteilung. Genauso

480 Siehe Vortrag 10

verhält es sich mit den beiden Weisen des Vorstellens von „Ich werde wahrnehmend sein“, „Ich werde nicht wahrnehmend sein“.

Wir hatten bereits Gelegenheit, uns auf diese Art der Zweiteilung zu beziehen, während wir die Bedeutung bei einer Vielzahl von Lehrreden erklärten. Die Wurzel dieser ganzen Dualität ist der Gedanke „bin“.

Die folgenden zwei Strophen aus dem *Dvayatānupassanāsutta* beleuchten einige subtile Aspekte von *maññanā* oder Vorstellen:

Yena yena hi maññanti,
tato taṃ hoti aññathā,
taṃ hi tassa musā hoti,
mosadhammaṃ hi ittaraṃ.

Amosadhammaṃ Nibbānaṃ,
tad ariyā saccato vidū,
te ve saccābhisamayā,
nicchātā parinibbutā.

„Ganz gleich was sie sich vorstellen,
Dadurch verändert es sich in etwas anderes,
Gerade das ist das Verfälschende,
Von dieser infantilen, trügerischen Sache.

Nibbāna ist seiner Natur nach unverfälschend,
Das haben sie als Wahrheit verstanden,
Und durch das höhere Verständnis jener Wahrheit,
Sind sie wahrlich hungerlos geworden
und völlig befriedet.“[481]

Die erste Strophe macht klar, dass das Vorstellen an der Wurzel von *aññathābhāva* oder Anders-heit liegt, insoweit wie es eine Sache „aus dem Nichts“ heraus kreiert. Sobald eine Sache im Geist durch Vorstellung aufgriffen ist, kommt der Keim von Anders-heit oder Veränderung unmittelbar bei der Erzeugung hinzu.

481 Sn 757-758 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 757-758

So wird eine Sache geboren, nur um aufgrund der Charakteristik von Anders-heit eine andere Sache zu werden. Das hartnäckige Ergreifen einer Sache geschieht, um damit zu existieren, und Geburt, Verfall und Tod sind die unerbittlichen Veränderungen, die damit einhergehen.

Die zweite Strophe besagt, dass *Nibbāna* als die Wahrheit bekannt ist, weil es von einer unverfälschenden Natur ist. Diejenigen, die das verstanden haben, sind vom Hunger des Verlangens frei. Das Wort *parinibbuta* in diesem Kontext bedeutet nicht, dass jene, die die Wahrheit verwirklicht haben, gestorben sind. Es übermittelt nur die Idee von der vollen Beschwichtigung oder einem Stillen dieses Hungers.

Warum wird *Nibbāna* als unverfälschend betrachtet? Weil es keine „Sache" darin gibt. Solange es eine Sache gibt, solange folgen Bedrängnis und Elend. *Nibbāna* wird *animitta* oder das Zeichenlose genannt und zwar genau, weil es eben kein Ding in ihm gibt.

Weil es zeichenlos ist, ist es nicht niedergelassen, *appaṇihita*. Nur wo es ein Niederlassen gibt, kann es eine Fehl-Platzierung geben. Weil es nicht anfällig für Fehl-Platzierung oder Fehl-Integration ist, ist es unerschütterbar. Wegen seiner unerschütterbaren und stabilen Natur wird es *akuppā cetovimutti,* unerschütterbare Erlösung des Gemüts, genannt[482]. Aufgrund der Abwesenheit von Verlangen gibt es kein *paṇidhi,* das heißt, kein Bestreben in irgendeine Richtung.

Ähnlich ist *suññata* oder Leerheit eine Bezeichnung, die beinhaltet, dass es nichts Wesenhaftes in *Nibbāna* im substanziellen Sinn gibt, wie die Weltlinge diesen Begriff verwenden. Wie im *MahāSāropamasutta* erwähnt wird, ist Befreiung selbst das Wesentliche.[483] Abgesehen davon, gibt es nichts Wesenhaftes oder Substanzielles in *Nibbāna*. Kurz gesagt, es gibt da kein Ding, das in *Nibbāna* anders werden wird.

---

482 Beispiel in D III 273 Dasuttarasutta – D 34

483 M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

Bereits bei einer früheren Gelegenheit mussten wir die Tatsache erwähnen, dass es eine Menge Verwirrung in dieser Angelegenheit gibt.[484] *Saṅkhata*, das Zusammengesetzte, wird als eine Sache angesehen. Und *asaṅkhata* oder das Unzusammengesetzte ist auch eine Sache. Das Zusammengesetzte ist eine vergängliche Sache, während das Unzusammengesetzte eine beständige Sache ist. Das Zusammengesetzte ist voll von Leiden, und das Unzusammengesetzte ist beglückend. Das Zusammengesetzte ist nicht Selbst, aber das Unzusammengesetzte ist ... An diesem Punkt bricht die Beweisführung ab.

Einige von denen, die diese Art der Erklärung versuchen, finden sich selbst in einer verzwickten Lage vor, beruhend auf ihrem Mangel an Verständnis hinsichtlich der beteiligten Gesichtspunkte. Die beiden oben zitierten Strophen sind folglich in hohem Grade bedeutend.

Infolge von *maññanā* neigen Weltlinge dazu, Geist-Objekte zu ergreifen, sie festzuhalten und an ihnen zu hängen. Der Buddha hat diese Konzepte lediglich zum Zweck der Flutüberquerung dargelegt, *desitā nissāya nissāya oghassa nittharaṇā*, „der Prozess der Überquerung der Flut mit relativer Abhängigkeit wurde gelehrt".[485] Alle Unterweisungen (*dhammas*), die gelehrt worden sind, dienen einem praktischen Zweck, gegründet auf einem Verständnis ihres relativen Wertes, und nicht, um hartnäckig daran festzuhalten, wie es anschaulich durch solche Lehrreden wie dem *Rathavinītasutta* und dem *Alagaddūpamasutta* erläutert wird.[486]

Kümmert euch nicht um andere Konzepte, nicht einmal *Nibbāna* als Konzept soll ergriffen werden. Das Konzept von *Nibbāna* zu ergreifen, heißt, in einen Irrtum hineinzugleiten. So können wir aus dem oben zitierten Strophenpaar klar verstehen, wie subtil dieses *maññanā* ist und warum es eine extrem feine Fesselung durch *Māra* genannt wird.

---

484 Siehe Vortrag 2

485 M II 265 Āneñjasappāyasutta – M 106

486 M I 145 Rathavinītasutta – M 24; M I 130 Alagaddūpamasutta – M 22

Wenn wir uns die Besprechung des *Brahmanimantanikasuttas* in Erinnerung rufen mögen, haben wir dabei die Wichtigkeit erwähnt, dass das nicht-manifestierende Bewusstsein, das in dieser Rede beschrieben wird, nicht an der Erdhaftigkeit von Erde teil hat.[487] Das heißt, es steht nicht unter der Herrschaft der Erd-Qualität von Erde.

Tatsächlich kommen dreizehn von den vierundzwanzig Konzepten, die im *Mūlapariyāyasutta* erwähnt werden, wieder im *Brahmanimantanikasutta* vor. Die Implikation ist folglich, dass das nicht-manifestierende Bewusstsein nicht von dem Einfluss von irgendwelchen jener Konzepte abhängig ist. Es nimmt keines jener Konzepte als substanziell oder essenziell auf und aus diesem Grund geht es über deren Einflussbereich hinaus.

Aus dem gleichen Grund wird es das nicht-manifestierende Bewusstsein genannt. In der Regel nimmt das Bewusstsein den einen oder anderen Gegenstand auf. Dieses Bewusstsein jedoch wird nicht-manifestierend in dem Sinn genannt, insofern als es leer von der Natur des Ergreifens irgendeines solchen Objektes ist. Es findet keinen Gegenstand, der es wert wäre, ergriffen zu werden.

Was wir bis jetzt besprochen haben, könnte möglicherweise im Licht eines anderen wichtigen *Suttas* im *Majjhima Nikāya*, nämlich dem *Cūḷataṇhāsaṅkhayasutta,* besser wertgeschätzt werden. Ein Schlüssel zur Lehre hinter dieser Darlegung kann im folgenden, darin enthaltenem klaren Ausspruch gefunden werden:

> *sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya,*
>
> „Nichts ist es wert, sich dogmatisch hineinzubegeben."[488]

Das Wort *abhinivesa* bedeutet ein dogmatisches Anhängen, wörtlich „eintreten bzw. sich hineinbegeben". Nun, auf Grundlage dieser Idee können wir eine wichtige Metapher hinzunehmen.

Wir erwähnten bereits früher, dass, soweit es Konzepte betrifft, Heilige kein dogmatisches Anhängen haben. Lasst uns zum Beispiel

---

487 Siehe Vortrag 8; M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

488 M I 251 CūḷaTaṇhāsaṅkhayasutta – M 37

das Konzept „eines Hauses“ nehmen. Auch Heilige betreten ein Haus, aber sie begeben sich nicht in das Konzept „ein Haus“ hinein. Diese Aussage könnte ziemlich sonderbar erscheinen, aber was wir meinen, ist, dass man ein Haus betreten kann, ohne in das Konzept von „einem Haus“ einzutreten.

Nun dieses als etwas Rätselhaftes beiseitelegend, lasst uns jetzt versuchen, gewissermaßen als ein Zwischenspiel, eine bestimmte märchen-ähnliche Episode im *Cūḷataṇhāsaṅkhayasutta* zu analysieren.

Das Hauptthema des *Cūḷataṇhāsaṅkhayasutta* ist folgendes: Einmal als sich der Buddha im Pubbārāma[489] aufhielt, kam Sakka, der König der Götter, um ihn zu sehen, und stellte ihm die Frage: „Inwiefern erreicht ein Mönch durch die komplette Zerstörung des Verlangens Befreiung?“ Die Quintessenz der vom Buddha gegebenen kurzen Antwort auf diese Frage ist das oben erwähnte Diktum, *sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*, „Nichts ist es wert, sich dogmatisch hineinzubegeben.“

Anerkennend und erfreut über diese Unterweisung entfernte sich Sakka. Der Ehrwürdige MahāMoggallāna, der zu dieser Zeit nahe dem Buddha saß, hatte den wissbegierigen Gedanken: „Hat sich Sakka über diese Unterweisung gefreut, weil er sie verstanden hat, oder hat er sich gefreut, ohne sie verstanden zu haben?“ Daran interessiert, dieses herauszufinden, verschwand er aus dem *Pubbārāma* und erschien im *Tāvatiṃsa* Himmel so schnell, wie ein starker Mann seinen angewinkelten Arm ausstrecken und seinen ausgestreckten Arm beugen könnte.

Zu dieser Zeit genoss Sakka himmlische Musik. Als er den Ehrwürdigen MahāMoggallāna in einiger Entfernung herankommen sah, stoppte er die Musik, begrüßte den Letzteren und sagte: „Kommt Ehrwürdiger Herr Moggallāna, willkommen Ehrwürdiger Herr Moggallāna! Es ist lange her, Ehrwürdiger Herr Moggallāna, seit du eine Gelegenheit gefunden hattest, hierher zu kommen.“

---

489 AÜ Ein Kloster am östlichen Tor von Sāvatthī

Er bot dem Ehrwürdigen MahāMoggallāna einen hohen Sitz an und nahm einen niedrigen Sitz an einer Seite ein. Dann fragte der Ehrwürdige MahāMoggallāna Sakka danach, welche Art von Unterweisung der Buddha ihm bei seinem letzten Besuch gegeben hätte, und sagte, dass er selbst neugierig sei, diese zu hören.

Sakkas Antwort lautete: „Ehrwürdiger Herr Moggallāna, wir sind so beschäftigt, wir haben soviel zu tun, nicht nur mit unseren eigenen Geschäften, sondern auch mit den Angelegenheiten von anderen Göttern der Dreiunddreißig (*Tāvatiṃs*a). Es ist also nicht einfach für uns, uns an solche *Dhamma* Vorträge zu erinnern." Dann fährt *Sakka* fort, irgendeine andere Episode zu berichten, die ihm wichtiger erscheint: „Nachdem ich den Krieg gegen die *asuras*[490] gewonnen hatte, ließ ich den Vejayanti Palast erbauen. Würdest du ihn gerne sehen, Ehrwürdiger Herr Moggallāna?"

Vermutlich als ein Teil der Höflichkeits-Etikette eines Besuchers stimmte der Ehrwürdige MahāMoggallāna zu und Sakka führte ihn im Vejayanti Palast herum, in der Begleitung seines Freundes, König Vessavaṇa. Es war ein wundervoller Palast mit Hunderten von Türmen. Die Dienerinnen Sakkas, die den Ehrwürdigen MahāMoggallāna herankommen sahen, fühlten sich aus bescheidenem Respekt heraus in Verlegenheit gebracht und zogen sich in ihre Gemächer zurück. Sakka führte den Ehrwürdigen MahāMoggallāna herum und sagte „Seht nur, Ehrwürdiger Herr, wie schön dieser Palast ist."

Der Ehrwürdige MahāMoggallāna reagierte ebenfalls höflich und erwiderte, dass es eine passende Gabe für seine vergangenen Verdienste sei. Aber dann dachte er daran, ein Gefühl der Dringlichkeit in Sakka zu erwecken, wodurch er sehen würde, wie nachlässig er jetzt geworden war. Und was tat er dann? Er erschütterte den Vejayanti Palast mit der Spitze seiner Zehe, indem er seine übersinnlichen Fähigkeiten einsetzte.

Da Sakka in den Vejayanti Palast mit seinem Verlangen, seiner Einbildung und seinen Ansichten „eingetreten war", wurde auch er selbst,

---

490 AÜ Kriegerisch gesinnte Gottheiten (Titanen, Dämonen), die wiederholt die Götter der Dreiunddreißig zum Kampf herausfordern.

zusammen mit dem Palast, gründlich durchgeschüttelt. Das heißt, ein Sinn für Dringlichkeit wurde in ihm geweckt, so sehr, dass er sich an die Unterweisung, die der Buddha ihm gehalten hatte, erinnerte.

Da nun fragte der Ehrwürdige MahāMoggallāna Sakka gezielt: „Wie hat dir der Erhabene in Kürze die Befreiung durch die Zerstörung des Verlangens verkündet?“ Sakka trug lobenswerter Weise die vollständige Unterweisung vor.

Nach all dem sieht es so aus, als ob der Ehrwürdige *MahāMoggallāna* sich diese ganze Mühe gemacht hätte, um in Sakka die Lehre der Darlegung klarzumachen: *sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*, „Nichts ist es wert, um daran anzuhaften.“

Wenn man diese Lehrrede durchgeht und die tieferen Aspekte darin ignoriert, erscheint sie wie ein bloßes Märchen. Als jene himmlischen Nymphen ihre Räume betraten, war auch Sakka in diesen Vejayanti Palast eingetreten, der ja seine eigene Schöpfung war, und führte seinen berühmten Besucher herum, wie ein reicher Mann dieser Tage, nachdem er seine Villa erbaut hat.

Hiermit können wir die Natur dieser weltlichen Konzepte erkennen. Zum Beispiel im Fall des Konzepts von „einem Haus“, das Haus physisch zu betreten, bedeutet nicht notwendigerweise, dass man „in ihm“ ist. Nur wenn man in das Konzept von einem Haus eingetreten ist, ist man „in ihm“.

Lasst uns nun eine einfache Analogie nehmen. Kleine Kinder errichten manchmal aus Spaß mit ein paar Stöcken und schattigen Blättern eine kleine Hütte. Vielleicht laden sie sogar ihre Mutter zur Einweihung ein. Wenn die Mutter in die improvisierte Hütte kriecht, hält sie nicht ernsthaft das Konzept von „einem Haus“ aufrecht, so wie es die Kinder tun würden.

Genauso verhält es sich bei Buddhas und Heiligen. Für die Befreiten, die völlig die wahre Bedeutung von Konzepten wie „Haus“, „Villa“ und „Palast“ verstanden und begriffen haben, sehen die Sandburgen der Erwachsenen nicht besser als die Spielzeuge der kleinen Kinder aus. Wir müssen deshalb zugestehen, dass *Tathāgatas* oder zur

So-heit Gegangene nicht daran vorbeikommen, Konzepte im weltlichen Gebrauch zu benutzen.

Tatsächlich stellte eine bestimmte Gottheit sogar einmal die Frage, ob die befreiten heiligen Mönche, wenn sie solche Ausdrücke verwenden, wie „ich spreche“ und „sie sprechen zu mir“, es aus Einbildung heraus tun. Die Antwort des Buddha lautete:

Yo hoti bhikkhu arahaṃ katāvī,
khīṇāsavo antimadehadhārī,
'ahaṃ vadāmī'ti pi so vadeyya,
'mamaṃ vadantī'ti pi so vadeyya
loke samaññaṃ kusalo viditvā,
vohāramattena so vohareyyā.

„Jener Mönch, der ein Heiliger ist, der seine Aufgabe erfüllt hat,
Dessen Einflüsse erloschen sind und der seinen letzten Körper trägt,
Mag er noch sagen ‚Ich spreche‘,
Mag er auch sagen ‚Sie sprechen zu mir‘,
Den weltlichen Sprachgebrauch kennend, geht er geschickt damit um,
Er verwendet jene Begriffe lediglich auf konventionelle Weise .“[491]

Bei einem Heiligen, der seine Aufgabe vollendet hat und frei von Einflüssen ist, übt ein Konzept wie „Haus“, „Villa“ oder „Palast“ keine Beeinflussung in Form von Verlangen, Einbildung und Ansichten aus. Er mag sagen „ich spreche“ oder „ich predige“, er mag sogar sagen „sie sprechen zu mir“, aber da er die Ausdrucksweise der Welt verstanden hat, verwendet er solche Ausdrücke als bloße Redewendungen. Folglich unterhalten die Buddhas und die Heiligen, obwohl sie vielleicht ein Haus betreten, nicht das Konzept von einem Haus.

Einige könnten denken, dass man, um das Konzept von einem Haus zerstören zu können, die Ziegel und Backsteine in Atome zerbrechen müsste. Aber das ist nicht der Weg zur Befreiung. Gemäß dem Gesetz

---

491 S I 14 Arahantasutta – S 1:25

vom abhängigen Entstehen muss man verstehen, dass nicht nur ein Haus abhängig von Ziegeln und Backsteinen ist, sondern auch die Ziegel und die Backsteine selbst wiederum von einem Haus abhängig sind. Sehr häufig vergessen die Philosophen das hierin enthaltene Prinzip der Relativität.

Ziegel und Backsteine sind von einem Haus abhängig. Dieses ist ein Punkt, der der Betrachtung wert ist. Man könnte denken, dass ein Haus aus Ziegeln und Backsteinen zusammengesetzt, aber wegen eines Hauses sind Ziegel und Backsteine selbst vorhanden. Es gibt eine Wechselbeziehung zwischen ihnen.

Wenn man die Frage aufwirft: „Was ist ein Ziegel?“, wird die Antwort lauten: „Es ist ein Einzelteil, das für das Errichten des Dachs von einem Haus benutzt wird“. Ebenso ist ein Backstein ein Einzelteil, das zum Bau einer Wand benutzt wird. Dieses zeigt die Relativität zwischen einem Haus und einem Ziegel sowie zwischen einem Haus und einem Backstein. Daher besteht keine Notwendigkeit, bis auf eine atomistische Analyse wie bei Kernphysikern herunterzugehen. Weisheit ist etwas, das einen befähigt, diese Relativität durchdringend zu sehen, hier und jetzt.

Heute gelang es uns, einige tiefe Abschnitte des *Dhamma*, besonders in Bezug auf das Thema *maññanā,* zu besprechen. Eine Neubeurteilung von einigen der tiefen *Suttas*, die der Buddha lehrte, die heutzutage in den Hintergrund degradiert wurden, wie solche, die sich mit der herkömmlichen Wahrheit beschäftigen, wird von großem Nutzen sein, um die fixen Ideen zu zerstreuen, die durch *maññanā* verursacht werden. Was das *Mūlapariyāyasutta* in dieser Hinsicht anbietet, ist von äußerstem Wert.

Tatsächlich verwendete der Buddha nie eine Sprache, die total unterschiedlich zu der Sprache der Weltlinge ist. Heute zum Beispiel gebrauchen Chemiker in ihren Laboren ein bestimmtes System symbolischer Formeln, aber wieder zu Hause schalten sie zu einem anderen Satz von Symbolen um. Jedoch sind beides Symbole. Es gibt keine Notwendigkeit, unter ihnen zwischen besser oder schlechter zu unterscheiden, solange sie dem jeweiligen Zweck dienen.

Folglich ist es nicht korrekt, einige Darlegungen als weitschweifig oder stilistisch zu herkömmlich zu degradieren. Es ist immer ein Fall der Verwendung von Konzepten im weltlichen Sprachgebrauch. Im Labor verwendet jemand einen bestimmten Satz von Symbolen, aber zu Hause verwendet er einen anderen. In der gleichen Weise ist es nicht möglich, ein bestimmtes Bündel von Konzepten als absolut und unveränderlich abzustempeln.

Wie im bereits besprochenen *Poṭṭhapādasutta* angegeben, sind alle diese Konzepte weltliche Bezeichnungen, weltliche Ausdrücke, weltliche Gebräuche, weltliche Bestimmungen, die der *Tathāgata* ohne hartnäckiges Ergreifen benutzt.[492] Obwohl die Terminologie von philosophischer oder technischer Natur sein mag, die Heiligen gebrauchen sie, ohne sie hartnäckig zu ergreifen.

Was von Bedeutung ist, ist die Funktion, die es erfüllt. Wir sollten das konzeptuelle Baugerüst nur mit dem Ziel gebrauchen, das Gebäude aufzubauen. Wenn das Gebäude an Höhe gewinnt, muss das Baugerüst verschwinden. Es muss abgebaut werden. Wenn man einfach an dem Baugerüst festhielte, würde das Gebäude nie nach oben kommen.

* * * * * * * *

[492] D I 202 Poṭṭhapādasutta – D 9

14. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[493]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der vierzehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

In unserem letzten Vortrag haben wir eine Beschreibung der Arten des Vorstellens oder des „Mein-Denkens" gegeben, das der Buddha mit einer extrem feinen Fesselung an *Māra* verglichen hat.

Das *Yavakalāpisutta* des *Saḷāyatanasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* hat uns gezeigt, dass alle Arten von Gedanken, die sich auf Existenz beziehen, von dieser subtilen Einbildung „bin", *asmimāna*, herrühren, dass sie bloße Vorstellungen oder „Mein-Denken" sind und sie als eine Fesselung von *Māra* bezeichnet werden, weil sie die Kraft haben, die Wesen an die Existenz gekettet zu halten.[494]

Wir haben gesehen, wie sie einer Zweiteilung folgen, sogar mit dem Dilemma der fünffachen Fesselung vergleichbar sind, dem sich *Vepacitti,* der König der Dämonen, gegenübersah. Ob man nun denkt „Ich werde sein" oder „Ich werde nicht sein", man ist in der Fesselung *Māras*. Ob man denkt „Ich werde wahrnehmen" oder „Ich werde nicht wahrnehmen" oder „Ich werde weder-wahrnehmen noch nicht-wahrnehmen", man ist immer noch in *Māras* Fesselung.

---

493 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
494 S IV 201 Yavakalāpisutta – S 35:207

Darin ist eine Zweiteilung enthalten. Im *Dhātuvibhaṅgasutta* des Majjhima Nikāya wurde dem Ehrwürdigen Pukkusāti vom Buddha sowohl die Tatsache dargelegt, dass diese Vorstellungen, die einer Zweiteilung folgen, komplett transzendiert werden müssen als auch der Weg, um sie zu transzendieren.

Dort gibt es einen prägnanten Abschnitt, der das große Finale dieser Unterweisung bildet, worin der Buddha eine Zusammenfassung gibt. Wir schlagen vor, diese Passage ganz am Anfang zu zitieren, da sie von einer majestätischen Hingabe an den *Dhamma* funkelt und sprüht.

> *Yatthaṭṭhitaṃ maññussavā nappavattanti, maññussave kho pana nappavattamāne muni santo ti vuccatīti, iti kho pan'etaṃ vuttaṃ. Kiñ c'etaṃ paṭicca vuttaṃ?*
>
> *Asmīti bhikkhu maññitam etaṃ, ayam aham asmīti maññitam etaṃ, bhavissan'ti maññitam etaṃ, na bhavissan'ti maññitam etaṃ, rūpī bhavissan'ti maññitam etaṃ, arūpī bhavissan'ti maññitam etaṃ, saññī bhavissan'ti maññitam etaṃ, asaññī bhavissan'ti maññitam etaṃ, nevasaññīnāsaññī bhavissan'ti maññitam etaṃ.*
>
> *Maññitaṃ, bhikkhu, rogo, maññitaṃ gaṇḍo, maññitaṃ sallaṃ. Sabbamaññitānaṃ tveva, bhikkhu, samatikkamā muni santo ti vuccati.*
>
> *Muni kho pana, bhikkhu, santo na jāyati na jiyyati na miyyati na kuppati na piheti. Tam pi'ssa bhikkhu natthi yena jāyetha, ajāyamāno kiṃ jiyyissati, ajiyyamāno kiṃ miyyissati, amiyyamāno kiṃ kuppissati, akuppamāno kissa pihessati?*
>
> *Yatthaṭṭhitaṃ maññussavā nappavattanti, maññussave kho pana nappavattamāne muni santo ti vuccatīti, iti yaṃ taṃ vuttaṃ, idam etaṃ paṭicca vuttaṃ.*[495]

Im *Dhātuvibhaṅgasutta* präsentiert der Buddha einige Punkte als Thema, die er allmählich entwickelt, untersucht, erklärt und im

---

[495] M III 246 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

Verlauf der Darlegung ausführlich erörtert. Die Einleitung im oben zitierten Absatz ist ein Zitat der ursprünglichen Feststellung des Buddha, die das Thema bestimmt. Hier ist die Übersetzung:

> „In sich gefestigt tauchen die Fluten von Vorstellungen nicht mehr in ihm auf, und wenn die Fluten von Vorstellungen nicht mehr in ihm auftauchen, wird er der ‚gestillte Weise' genannt, so wurde es gesagt. Und in Bezug worauf wurde das gesagt?
>
> ‚Bin', Mönch, ist etwas Vorgestelltes; ‚Ich bin dies' ist etwas Vorgestelltes; ‚Ich werde sein' ist etwas Vorgestelltes; ‚Ich werde nicht sein' ist etwas Vorgestelltes; ‚Formhaft werde ich sein' ist etwas Vorgestelltes; ‚Formlos werde ich sein' ist etwas Vorgestelltes; ‚Wahrnehmend werde ich sein' ist etwas Vorgestelltes; ‚Nicht-wahrnehmend werde ich sein' ist etwas Vorgestelltes; ‚Weder-wahrnehmend noch-nicht-wahrnehmend werde ich sein' ist etwas Vorgestelltes.
>
> Das Vorgestellte ist eine Krankheit, das Vorgestellte ist ein Abszess, das Vorgestellte ist ein Stachel. Mit der Überwindung aller Vorstellungen aber, Mönch, wird ein solcher Weiser als ‚gestillt' bezeichnet.
>
> Der Weise, der gestillt ist, ist nicht geboren, weder altert er noch stirbt er, noch ist er erschüttert und in ihm ist kein Sehnen. Sogar das ist nicht in ihm, wodurch er geboren werden könnte. Nicht geboren, wie könnte er altern? Nicht alternd, wie könnte er sterben? Nicht sterbend, wie könnte er erschüttert sein? Unerschüttert seiend, wonach sollte er sich sehnen?
>
> So wurde es mit Bezug hierauf gesagt, ‚Gefestigt ist der, in dem die Fluten der Vorstellungen nicht mehr auftauchen, und wenn die Fluten der Vorstellungen nicht mehr in ihm auftauchen, wird er ein gestillter Weiser genannt'."

All dieses ist geeignet, um aufzuzeigen, wie wichtig die Frage der Vorstellungen für den Weg zu *Nibbāna* ist. Diese prägnante Stelle, die

die Rede zu einem Höhepunkt bringt, veranschaulicht, wie sich der Weise im Frieden befindet, wenn sein Geist durch die Eindämmung von der Flut der Vorstellungen befreit ist. Er erreicht die Befreiung von Geburt, Verfall und Tod, hier und jetzt, weil er das Aufhören der Existenz genau in dieser Welt verwirklicht hat.

In diesem Licht müssen wir die obige Aussage „Selbst das ist nicht in ihm, wodurch er geboren werden könnte" interpretieren. Abhängig von Existenz ist Geburt. Aufgrund welcher Voraussetzung der Existenz auch immer man von einer „Geburt" sprechen könnte, selbst das existiert nicht in ihm. Nicht geboren, wie kann er altern? Wie kann er alt werden oder verfallen? Dieses verhält sich so aufgrund der innewohnenden Wechselbeziehung zwischen Bedingungen.

Hier können wir auf unsere Analogie mit einem Baum zurückblicken, die wir schon früher erwähnten.[496] Um die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen den Konzepten von Geburt, Verfall und Tod zu erklären, nahmen wir ein Gleichnis auf, das jedoch nicht kanonisch ist. Das heißt, angenommen, es gäbe einen geeigneten Baum, könnten dessen Knospen, Blätter, Blüten, Früchte und das Holz verkauft werden, um damit den Lebensunterhalt zu bestreiten.

Wenn fünf Männer, die mit diesen Produkten Handel betrieben bzw. damit befasst wären, einen bestimmten Entwicklungsstand dieses Baumes zu verfolgen, und befragt würden, ob dieser Baum zu jung oder zu alt sei, kann es sein, dass die gegebenen Antworten, abhängig von dem individuell eingenommenen Standpunkt, unterschiedlich ausfallen würden.

Es stellt sich heraus, dass es ein Unterschied des Blickpunktes ist. Zum Beispiel würde der Mann, der seinen Lebensunterhalt mit dem Verkauf der Knospen verdient, antworten, dass der Baum zu alt sei, wenn sich die Knospen bereits in Blätter verwandelt hätten. Ebenso würde einer, der mit den Blättern handelt, sagen, dass der Baum zu alt sei, wenn die Jahreszeit für das Fallenlassen der Blätter da wäre und die Blüten aufgehen. Und wenn die Blüten zu Früchten

---

496 Siehe Vortrag 4

geworden wären, wäre der Standpunkt des Floristen entsprechend. Auf diese Weise kann man verstehen, wie sich dieses Konzept ändert, je nach dem, was man ergreift – dass es eine innewohnende Relativität dabei gibt.

Aber dieser Weise hat alles, was er ergriffen hatte, aufgegeben. Ergreifen wurde komplett aufgegeben. Vorstellungen sind ebenfalls abgelegt worden. Daher heißt es, nicht „geboren", wie könnte er altern? Der Weise hat keinerlei Forderungen in Bezug auf die Existenz. Da es keine Existenz gibt, gibt es keine „Geburt". Da es keine Geburt, gibt es keinen Verfall.

Es ist eine bekannte Tatsache, dass der Begriff *jarā* beides beinhaltet, sowohl Wachstum als auch Verfall. Nachdem wir eine Grenze festgelegt haben, sprechen wir von einem Prozess des „Verfalls" nach dem „Wachstumsvorgang". Diese Grenze variiert jedoch je nach unserem individuellen Standpunkt, den wir ergriffen haben – unserem jeweiligen Blickwinkel entsprechend. Diesen Sachverhalt haben wir versucht, mit dieser Analogie zu veranschaulichen.

Dann gibt es die Aussage „Nicht alternd, wie sollte er sterben?". Da mit dem Verfall eine Annäherung an den Tod stattfindet, ist dort, wo es keinen Verfall gibt, auch kein Tod. Die Tatsache, dass es dort keinen Tod gibt, haben wir bereits in unserer Darlegung der Bedeutung der oben zitierten Strophen aus dem *Adhimutta Theragāthā* gesehen.[497] Als die Banditen sich geeinigt hatten, den Ehrwürdige Adhimutta zu töten, erklärte er:

> *Na me hoti ahosin'ti,*
> *bhavissan'ti na hoti me,*
> *saṅkhārā vibhavissanti,*
> *tattha kā paridevanā*?[498]
>
> „‚Ich war' steigt in mir nicht auf,
> Auch ‚Ich werde sein' steigt nicht in mir auf,

---

497 Siehe Vortrag 8

498 Th 715 Adhimutta Theragāthā

Bloße Vorbereitungen werden zerstört,
Was gibt es da zu beklagen?“

Diese Erklärung ist ein Beispiel für die obige Feststellung. Wenn alles Ergreifen aufgegeben ist, gibt es keinen „Verfall“ oder „Tod“.

Amiyyamāno kiṃ kuppissati, „Nicht sterbend, wie könnte er erschüttert werden?“ Das Verb *kuppati* meint nicht zwangsläufig „verärgert werden“. Hier bedeutet es „erschüttert werden“ oder „bewegt werden“. Wenn man an einem Standpunkt festhält, so wird man erschüttert, wenn ein anderer versucht, einen von diesem Standpunkt abzubringen.

Die Erlösung in *Nibbāna* wird *akuppā cetovimutti* genannt, die unerschütterbare Erlösung des Gemüts.[499] Alle anderen Erlösungen des Gemüts, die in der Welt bekannt sind, sind erschütterbar, *kuppa*. Sie sind instabil. Sie erzittern vor dem Schmerz des Todes. Nur *Nibbāna* wird als *akuppā cetovimutti* bezeichnet, die unerschütterbare Erlösung des Gemüts.

So ist dieser friedliche Weise, der Heilige, gefestigt in der Sammlung der Frucht der Heiligkeit, *arahatta phalasamādhi,* die als die „einfluss-freie“ Erlösung des Gemüts, *anāsavā cetovimutti*, bekannt ist und die mit der rechten Weisheit der Heiligkeitsstufe ausgestattet ist, *paññāvimutti,* „Erlösung durch Weisheit“, die vom Tod nicht erschüttert wird. Sein Gemüt bleibt unerschüttert. Aus diesem Grund gab der geheilte Ehrwürdige *Thera* Adhimutta den Banditen furchtlos die oben genannte Erklärung.

Nun zu der Bedeutung der Aussage des Buddha: *amiyyamāno kiṃ kuppissati, akuppamāno kissa pihessati*, „Nicht sterbend, wie könnte er erschüttert werden, und unerschüttert seiend, wonach sollte er sich sehnen?“ Wenn es keinen Schock, keine Aufregung oder Zittern gibt, wonach sollte man sich sehnen? *Piha* bedeutet Sehnsucht, sich das eine oder andere wünschen. In diesem Zusammenhang bezieht es sich auf jenes Sehnen, das sich im Moment des Todes in demjenigen einstellt, der das Verlangen nicht zerstört hat.

---

499 Beispiel in D III 273 Dasuttarasutta – D 34

Es geschieht infolge dieses Sehnens, weshalb er seinem Wirken (*kamma*) gemäß in irgendeine Form von Existenz geht. Dieses Sehnen gibt es nicht beim Weisen, aus dem einfachen Grund, weil er gegenüber dem Tod unerschüttert ist. Es gibt nichts, nach dem er sich sehnen könnte. Keine Wünsche oder Sehnsüchte. *Akuppamāno kissa pihessati,* „Unerschüttert seiend, wonach sollte er sich sehnen?"

Es ist also klar, dass das Konzept von Geburt, Verfall und Tod für diesen Weisen bedeutungslos geworden ist. Genau aus diesem Grund befindet er sich im Frieden, denn alle Vorstellungen wurden transzendiert.

All das macht deutlich, dass *Nibbāna* ein Zustand jenseits von Verfall und Tod ist. Aus dieser Erörterung können wir klar verstehen, warum *Nibbāna* als ein nicht-verfallender, todloser Zustand bekannt ist, der in eben dieser Welt verwirklichbar ist. Jener Weise hat hier und jetzt Verfall und Tod besiegt, weil er das Ende der Existenz verwirklicht hat, hier und jetzt.

Das ist etwas äußerst Wunderbares bei dem Heiligen. Er verwirklicht die Beendigung der Existenz mit seiner Erreichung der Frucht der Heiligkeit. Wie kommt er dazu, die Beendigung der Existenz zu verwirklichen? Verlangen ist in ihm erloschen, daher ist kein Ergreifen. Wo es kein Ergreifen gibt, gibt es keine Existenz. Weil es keine Existenz gibt, enden Geburt, Verfall und Tod, einhergehend mit Sorge und Jammer, alle zusammen.

Aus den obigen Ausführungen könnten wir gut entnehmen, dass alle diese Konzepte wie Geburt, Verfall, Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung als Folge eines Haufens von pervertierten Wahrnehmungen, pervertierten Gedanken und pervertierten Ansichten zustande kommen, und zwar auf der Grundlage der Einbildung von einer Existenz, der Einbildung „bin".

Diese drei Arten von Pervertierungen, bekannt als *saññāvipallāsa, cittavipallāsa* und *diṭṭhivipallāsa,* geben Anlass zu einer Menge von Konzepten imaginären Charakters.[500] Die ganze Masse des Leidens,

[500] Die vipallāsas treten im A II 52 Vipallāsasutta auf – A IV:49

zusammengefasst durch die Begriffe Geburt, Verfall, Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung, hat im Wesentlichen einen geistigen Ursprung.

Zur Veranschaulichung dieser Tatsache können wir zu unserer bereits erwähnten Analogie vom Eindrehen einiger Stränge zu einem Seil zurückgehen[501]. Wir machten deutlich, wie durch das falsch ausgeführte Aufdrehen einiger Stränge in der gleichen Richtung, es der Griff in der Mitte ist, der zumindest einen Anschein von einem Seil entstehen lässt. Solange es kein solches Ergreifen gibt, werden die Stränge nicht verknüpft oder gespannt, da sie sich im Kreis drehen. Nur wenn sie jemand in der Mitte ergreift, beginnen die Stränge, sich aufzudrehen, verknüpft und gespannt zu sein. Was Existenz, Werden oder *bhava* genannt wird, folgt dem gleichen Gesetz.

Dem Gesetz der Unbeständigkeit getreu, verändert sich alles in der Welt. Aber es gibt etwas Unschuldiges in dieser Veränderung. Unbeständigkeit an sich ist harmlos. Wir sagen, dass sie harmlos ist, weil es für niemanden Schaden bedeutet. Es ist einfach die Natur dieser Welt, das So-Sein, die Norm. Sie kann uns nur schaden, wenn wir ergreifen, genau wie im Fall des vermeintlichen Seils.

Die Spannung zwischen Auf-und Abwickeln, die sich aus diesem Griff in der Mitte ergibt, ist vergleichbar mit dem, was *bhavasaṅkhāra*, „Vorbereitungen für die Existenz", genannt wird. Von *Saṅkhārā* oder Vorbereitungen wird gesagt, dass sie von *avijjā* oder Unwissenheit abhängig sind.

Jetzt können wir eine Ahnung über die Beziehung zwischen diesen beiden entwickeln, sogar mittels dieser Analogie vom Seil. Der Griff in der Mitte produziert die beiden Enden und somit die Entstehung eines Dilemmas. Im Fall von Existenz führt Ergreifen ebenfalls zu einem sich dem Gesetz entgegenstellenden Konflikt. Ein Ding zu werden, heißt, zu einer anderen Sache zu zerfallen.

Bei einer früheren Gelegenheit besprachen wir die Bedeutung des Begriffs *maññanā*, „Mein-Denken" oder „sich Vorstellungen machen",

501 Siehe Vortrag 8

mit Bezug auf die Strophe *yena yena hi maññati, tato taṃ hoti aññathā.*[502] *Maññanā* selbst lässt ein „Ding" entstehen, das von Beginn an dabei ist, zu einem anderen Ding zu zerfallen.

Im gleichen Maße, wie das Ergreifen zum Konzept von zwei Enden führt, ist das Werden eines Dinges der Beginn des Wandels in ein anderes Ding, das heißt, es kommt unter die Herrschaft des Gesetzes der Unbeständigkeit. Manchmal werden Illustrationen dieser Norm innerhalb der Lehrreden angetroffen, aber ihre Bedeutung wird oft übersehen.

Der Gedanke der beiden Enden und der Mitte findet manchmal Ausdruck in Bezug auf ein „darüber", „darunter" und „quer durch die Mitte", *uddhaṃ, adho, tiriyaṃ majjhe*; oder in Begriffen wie „davor", „dahinter" und „in der Mitte", *pure, pacchā, majjhe*. Solche Verweise behandeln einige tiefe Aspekte des *Dhamma* in Bezug auf *Nibbāna*.

Als gutes Beispiel können wir die folgenden beiden Strophen aus dem *Mettagūmāṇavapucchā* im *Pārāyanavagga* des *Sutta Nipāta* nehmen.

Yaṃ kiñci sampajānāsi,
uddhaṃ adho tiriyaṃ cāpi majjhe,
etesu nandiñca nivesanañca
panujja viññāṇaṃ bhave na tiṭṭhe.

Evaṃ vihārī sato appamatto,
bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni,
jātijaraṃ sokapariddavañca
idh'eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ.[503]

„Was auch immer du als seiend erkennst,
Sei es oben, unten und quer durch die Mitte,
Vertreibe die Freude und Neigung, dich darin niederzulassen,
Dann wird dein Bewusstsein nicht in der Existenz
verbleiben.

---

502 Siehe Vortrag 2; Ud 32 Lokasutta – Ud III:10

503 Sn 1055-1056 Mettagūmāṇavapucchā – Sn V:4, 1055-1056

Ein Mönch, ausgestattet mit Verständnis,
Auf diese Weise achtsam und eifrig weilend,
Seinem Wandel getreu, allen Besitz aufgebend,
Wird sogar hier und jetzt,
Geburt, Verfall, Sorge, Jammer und Leid aufgeben."

Das in der zweiten Strophe auftretende Wort *idh'eva* ist von großer Wichtigkeit, gemeint ist das Aufgeben von all diesen Dingen, hier und jetzt, und es nicht auf eine zukünftigen Existenz zu verschieben.

Im *MahāViyūhasutta* des *Sutta Nipāta* wird auch ein ähnlicher Schwerpunkt auf diese Idee des „Hier und Jetzt" gelegt. Über den Heiligen wird gesagt, dass es für ihn hier und jetzt weder Tod noch Geburt gibt – *cutūpapāto idha yassa natthi*, „Für einen Solchen gibt es selbst hier weder Tod noch Geburt".[504] Genau in dieser Welt hat er sie überwunden, indem er diese beiden Konzepte bedeutungslos machte.

Das in der ersten Strophe vorkommende Wort *nivesanaṃ* ist ebenfalls wichtig. Es bedeutet „wohnen". Im Bewusstsein gibt es eine Tendenz, „darin zu wohnen". Deshalb wird in einigen Zusammenhängen gesagt, dass Form der Aufenthalts- oder Wohnort des Bewusstseins ist, *rūpadhātu kho, gahapati, viññāṇassa oko*, „Das Form-Element, Haushälter, ist der Aufenthaltsort des Bewusstseins".[505] Die Begriffe *oka, niketa* und *nivesana* sind Synonyme und bedeuten „Aufenthalt", „Heimat" oder „Wohnstätte".

Im Allgemeinen hat das Bewusstsein die Natur, bei etwas zu verweilen oder darin zu wohnen. Dieses nicht-manifestierende Bewusstsein, *anidassana viññāṇa*, hat jedoch die Tendenz, darin zu verweilen oder zu wohnen, abgelegt.

Jetzt können wir wieder zu der Stelle im *Dhatuvibhaṅgasutta* zurückkehren, die von einem Auftreten der Fluten von Vorstellungen spricht. Die Stelle beginnt tatsächlich mit den Worten *yatthaṭṭhitaṃ maññussavā nappavattanti,* „gefestigt, sodass in ihm die Fluten der

504 Sn 902 MahāViyūhasutta – Sn IV:13, 902
505 S III 9 Hāliddikānisutta – S 22:3

Vorstellungen nicht mehr auftreten". Der hinter diesem Auftreten liegende Gedanke von den Strömen der Vorstellungen wird recht häufig durch das Konzept von *āsava* oder Einfluss verdeutlicht. Sinnlichkeit, *kāma*, Existenz, *bhava*, Ansichten, *diṭṭhi,* und Unwissenheit, *avijjā*, werden als „Einflüsse", *āsavā,* oder „Fluten", *oghā,* bezeichnet. Dies sind die vier Arten von *samsarischen* Gewohnheiten, die kontinuierlich in den Geist der Wesen hineinfließen.

Die oben genannte *Sutta*-Passage bezieht sich auf einen gefestigten Standort, wo das Strömen der Vorstellungen nicht vorkommt oder hereinfließt, einen Ort, der frei von ihrer „Beeinflussung" ist. Dies ist nichts anderes als *Nibbāna*, für das einer der Beinamen *dīpa* oder Insel verwendet wird.[506]

Da *Nibbāna* eine Insel genannt wird, kommt es vor, dass einige das wörtlich nehmen, als sei es eine Art Platz in dieser Welt. Tatsächlich ist dies das allgemeine Konzept von *Nibbāna,* das einige hüten, um ihre Auslegung von *Nibbāna* aufrechtzuerhalten.

Aber warum es eine Insel genannt wird, wird uns klar in einer Lehrrede im *Pārāyanavagga* des *Sutta Nipāta* erklärt, namentlich dem *Kappamāṇavapucchā*. In diesem *Sutta* richtet der junge Brahmane Kappa die folgende Frage an den Buddha:

Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṃ
oghe jāte mahabbhaye
jarāmaccuparetānaṃ
dīpaṃ pabrūhi, mārisa.
Tvañca me dīpam akkhāhi
yathayidaṃ nāparaṃ siyā.[507]

„Denen, die inmitten der Strömung stehen,
Wenn die schrecklichen Fluten fließen,
Für jene, die Verfall und Tod unterworfen sind,
Eine Insel, o Herr, mögest du verkünden.

---

506 S IV 372 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43

507 Sn 1092 Kappamāṇavapucchā – Sn V:10, 1092

Eine Insel, die von nichts anderem übertroffen wird,
Ja, solch eine Insel, nenne mir bitte, Ehrwürdiger."

Und dies ist die Antwort Buddhas darauf:

Akiñcanaṃ anādānaṃ
etaṃ dīpaṃ anāparaṃ
'Nibbānam' iti naṃ brūmi
jarāmaccuparikkhayaṃ.[508]

„Nichts besitzend, nichts ergreifend,
Dies ist die Insel, nichts darüber hinaus,
Nibbāna – so nenne ich diese Insel,
Wo Verfall verfallen ist und Tod getötet ist".

Die Antwort des Buddha macht deutlich, dass der Begriff *Nibbāna* für das Ende von Verlangen und Ergreifen steht. Das Ideal, nichts zu besitzen und nichts zu ergreifen, ist selbst *Nibbāna* und nichts anderes. Wenn der Begriff eine andere Konnotation hätte, würde es der Buddha in diesem Zusammenhang erwähnt haben.

Es ist dann zweifellos klar, dass das Beiwort *dīpaṃ* oder Insel in einem tieferen Sinne verstanden werden muss, wenn der Bezug zu *Nibbāna* hergestellt wird. Es ist dieses Nichts-Besitzen und Nichts-Ergreifen, was Verfall und Tod ein Ende macht.

Obwohl wir die Besprechung des *Dhatuvibhaṅgasutta* noch nicht beendet haben, ist der Boden jetzt bereitet, um die Wichtigkeit einer bestimmten kurzen Rede aus dem *Udāna* zu verstehen, die sehr häufig in den Diskussionen über *Nibbāna* zitiert wird. Zur Erleichterung des Verständnisses werden wir sie jetzt aufgreifen, da sie irgendwie gut in den Zusammenhang passt.

Atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ. No ce taṃ, bhikkhave, abhavissa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ, nayidha jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyetha. Yasmā ca kho, bhikkhave, atthi

---

508 Sn 1094 Kappamāṇavapucchā – Sn V:10, 1094

ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ, tasmā jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyati.[509]

„Ihr Mönche, es gibt ein Nicht-Geborenes, ein Nicht-Gewordenes, Nicht-Gemachtes, Nicht-Zusammengesetztes. Ihr Mönche, wenn es dieses Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Gemachte, Nicht-Zusammengesetzte nicht gäbe, gäbe es hier kein Entkommen aus dem, was geboren, geworden, gemacht und zusammengesetzt ist. Aber weil es, ihr Mönche, ein Nicht-Geborenes, ein Nicht-Gewordenes, Nicht-Gemachtes, Nicht-Zusammengesetztes gibt, deshalb gibt es es ein Entkommen aus dem, was geboren ist, geworden, gemacht und zusammengesetzt ist."

Die Begriffe *ajātaṃ*, Nicht-Geborenes, *abhūtaṃ*, Nicht-Gewordenes, *akataṃ*, Nicht-Gemachtes, und *asaṅkhataṃ*, Nicht-Zusammengesetztes, sind alle Bezeichnungen für *Nibbāna*. Der Buddha erklärt, dass, wenn es nicht für dieses Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Gemachte und Nicht-Zusammengesetzte wäre, es hier keine Möglichkeit für ein Entkommen oder eine Befreiung geben würde, nämlich in genau dieser Welt vom Geborenen, Gewordenen, Gemachten und Zusammengesetzten.

Die zweite Hälfte des Abschnittes ist eine rhetorische Wiederholung und betont dieselbe Tatsache. Nun, um der Wichtigkeit dieser tiefen Erklärung des Buddha gerecht zu werden, möchten wir darauf hinweisen, dass die Begriffe Nicht-Geborenes, Nicht-Gewordenes, Nicht-Gemachtes und Nicht-Zusammengesetztes auf den befreiten Geist eines Heiligen verweisen, der erlöst von Geburt, Werden und Vorbereitungen, *saṅkhārā,* ist. Sie beziehen sich auf die Beendigung der Geburt, des Werdens und der Vorbereitungen, die der Heilige verwirklicht hat. Somit ist die Bedeutung dieser Begriffe von rein psychologischer Natur.

Aber der Kommentator, der Ehrwürdige Dhammapāla, schenkt dem Wort *idha* bzw. „hier" in diesem Abschnitt wenig Aufmerksamkeit,

---

509 Ud 80 Tatiyanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:3

was betont werden sollte. Die Tatsache, dass die Möglichkeit besteht, hier und jetzt aus dem Zustand von Geburt, Werden, Gemachtem und Zusammengesetztem herauszukommen, hat es gewiss verdient, hervorgehoben zu werden; denn bis dahin hielt man die Befreiung von Verfall und Tod nur in einer anderen Dimension der Existenz für möglich, nämlich nach dem Tode.

Die Aussicht des Entrinnens aus Verfall und Tod hier und jetzt, genau in dieser Welt, muss wegen seiner Neuartigkeit bestätigt werden. Aus diesem Grund beginnt die Aussage mit dem Wort *atthi*, „es gibt". Die meisten der Gelehrten jedoch, die versucht haben, diese Stelle in ihrer Diskussion über *Nibbāna* zu interpretieren, betonen – anstatt das Wort *idha* bzw. „hier" hervorzuheben – das eröffnende Wort *atthi,* „es gibt", um zu beweisen, dass *Nibbāna* in irgendeiner Form eine absolute Realität ist, die irgendwo existiert.

Wie uns der bereits besprochene Abschnitt über *maññanā* aus dem *Dhatuvibhaṅgasutta* gezeigt hat, müssen die Begriffe *ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ* und *asaṅkhataṃ* in einem tieferen Sinn verstanden werden.

Existenz ist eine tief im Geist verwurzelte Einbildung, die eine Menge pervertierter Vorstellungen hervorbringt. Ihre Beendigung muss also auch im Geist und durch den Geist vollbracht werden. Das ist das Wesentliche dieser Unterweisung des Buddha.

Kommen wir nun zurück zum *Dhatuvibhaṅgasutta,* um einen weiteren Aspekt zu besprechen. Wegen seiner Bedeutsamkeit für die Frage von *maññanā* begannen wir unsere Diskussion mit dem großen Finale dieser Rede. Tatsächlich jedoch ist diese Lehrrede, die der Buddha an den Ehrwürdigen Pukkusāti richtet, eine Ausführung eines systematischen Weges der Praxis für die Befreiung des Geistes von Vorstellungen oder *maññanā*.

Die Rede beginnt mit der Erklärung *chadhāturo ayaṃ, bhikkhu, puriso,* „Mönch, der Mensch als solcher ist eine Kombination aus sechs Elementen."[510] Der Weltling denkt, dass ein Wesen, *satta*

[510] M III 239 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

(Sanskrit *sattva*), auf einer höheren Ebene der Wirklichkeit im Gegensatz zu den leblosen Gegenständen existiert.

Nun, was hat der Buddha getan, um dieses Konzept von einem Wesen in seiner Rede an den Ehrwürdigen Pukkusāti zu zertrümmern? Er warf das Konzept buchstäblich weg, indem er diesen „Menschen" in seine Grundelemente zerlegte und ihn als ein Bündel von sechs Elementen definierte, nämlich Erde, Wasser, Feuer, Luft, Raum und Bewusstsein.

Im Verlauf der Lehrrede erklärt er in einer äußerst klar ersichtlichen Art und Weise, wie man seinen Geist von jedem dieser Elemente ablösen kann. Ganz am Anfang erwähnten wir bereits, dass die Tiefe des *Dhammas* durch Klarheit gesehen werden muss und nicht durch komplizierte Überzeichnungen. In der Tat tritt diese Rede mit einer derartigen Klarheit auf.

Das Meditations-Thema der Elemente hingegen, das in den Händen späterer buddhistischer Philosophen in seiner Komplexität anwuchs und eine atomistische Analyse von spekulativer Art annahm, wird in diesem *Dhatuvibhaṅgasutta* in einer erfrischenden Klarheit und Übersichtlichkeit präsentiert. Es wird hier auf eine Weise erklärt, dass man es direkt erleben kann.

So gibt der Buddha bei der Beschreibung des Erd-Elements als Beispiele für das innere Element Erde solche Teile des Körpers an, wie Kopf-Haare, Körper-Haare, Nägel und Zähne. Da die äußeren Erd-Elemente kaum der Illustration bedürfen, wird in Bezug auf diesen Aspekt nichts Besonderes erwähnt. Jeder kann leicht verstehen, was damit gemeint ist. Es gibt keinen Versuch einer atomistischen Analyse.

Allerdings lenkt der Buddha besondere Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Grundprinzip von großer Bedeutung.

> *Yā c'eva kho pana ajjhattikā paṭhavīdhātu, yā ca bāhirā paṭhavīdhātu, paṭhavīdhātur ev'esā. Taṃ n'etaṃ mama, n'eso ham asmi, na me so attā ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evam etaṃ yathābhūtaṃ*

> *sammappaññāya disvā paṭhavīdhātuyā nibbindati, paṭhavīdhātuyā cittaṃ virājeti.*[511]
>
> „Was das innere Erd-Element und was das äußere Erd-Element ist, sind beide genau das Erd-Element selbst. Und das sollte mit rechter Weisheit gesehen werden, wie es wirklich ist, und zwar so: ‚Das ist nicht mein', ‚Das bin ich nicht', ‚Das ist nicht mein Selbst'. Nachdem er es so mit der rechten Weisheit gesehen hat, wie es wirklich ist, empfindet er Widerwillen gegenüber dem Erd-Element, er löst seinen Geist vom Erd-Element ab."

Es ist dieses Grundprinzip, das wirklich wichtig ist und nicht irgendeine Art von atomistischer Theorie. Diese Auflösung des Konflikts von innen/außen birgt das Geheimnis von der Beendigung des *samsarischen* Wirbels in sich, des immer wiederkehrenden Werdens, *saṃsāravaṭṭa*. Gerade aufgrund der Unterscheidung zwischen einem „Inneren" und einem „Äußeren" wird dieser *samsarische* Wirbel in Gang gehalten.

Nun, was im Fall eines Wirbels innerhalb und außerhalb gefunden werden kann, ist lediglich Wasser. Aber ganz gleich, dort läuft ein Vorgang von vehementer Geschwindigkeit und Aktivität ab und eine Flut von Veränderungen findet statt. So verhält es sich auch mit diesem „Menschen". Was in seinem Körper zu finden ist, ist das Element Erde. Was außerhalb gefunden werden kann, ist auch das Element Erde. Und doch sieht der gewöhnliche Mensch große Unterschiede zwischen den beiden. Warum ist das so? Es verhält sich so infolge der illusionären Natur des Bewusstseins.

Wir haben eine Reihe von Vorträgen darauf verwendet, die Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zu erklären. So sprachen wir von Name-und-Form als einer Reflexion oder einem Selbst-Bildnis.[512] Gleich einem, der vor einen Spiegel tritt, und beim Anblick seines Spiegelbildes sagen würde: „Dies ist mein", „Dies bin

---

511 M III 240 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

512 Siehe Vortrag 6 und 7

ich", „Dies ist mein Selbst", hat der Weltling die Gewohnheit, Verlangen, Einbildungen und Ansichten zu hegen und zu pflegen.

Tatsächlich liegt der Zweck des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten darin, die Unterscheidung zwischen einem Innen und einem Außen zu bekräftigen. Bereits wenn man sagt: „Dies ist mein", unterscheidet man zwischen dem „Dies" und dem „Ich", indem sie als voneinander getrennte Realitäten genommen werden. „Dies bin ich" und „Dies ist mein Selbst" lassen die gleiche stillschweigende Annahme erkennen.

So wie man beim Blick in einen Spiegel das erscheinende Bild mögen oder nicht mögen kann, eröffnen diese drei Sichtweisen die Möglichkeit für verschiedene pervertierte Vorstellungen. All das geschieht aufgrund der fortgesetzten Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen einem Innen und einem Außen, welches die Lage des gewöhnlichen Weltlings ist.

Weil Verlangen, Einbildungen und Ansichten somit die Zweiteilung zwischen einem Innen und einem Außen verstärken, hat der Buddha dieses Prinzip, das der Meditation über die vier Elemente zugrunde liegt, hervorgehoben, um diesen Konflikt zu lösen.

Die Tatsache, dass der Geist Befreiung erlangt, wenn er diesen Konflikt zwischen dem Innen und dem Außen in Bezug auf die vier Elemente auflöst, begegnet uns in der folgenden Strophe im *Tālapuṭa Theragāthā:*

> *Kadā nu kaṭṭhe ca tiṇe latā ca*
> *khandhe ime 'haṃ amite ca dhamme*
> *ajjhattikān' eva ca bāhirāni ca*
> *samaṃ tuleyyaṃ, tad idaṃ kadā me?*[513]

Diese Strophe ist Ausdruck von dem Bestreben des Ehrwürdigen Tālapuṭa *Thera,* ein Heiliger zu werden. Dort heißt es:

> „Wann werde ich all jenes als gleich gelten lassen,
> Schrankenlos beide Dinge, sowohl innere wie äußere,

[513] Th 1101 Tālapuṭa Theragāthā

Zweige, Gras, Kletterpflanzen und diese Daseinsgruppen,
Oh, wann wird das für mich so sein?“

Es ist auf der Stufe der Heiligkeit, dass das Innere und das Äußere gleich erscheinen. Genau das ist der Grund, warum der Ehrwürdige *Adhimutta Thera*, den wir oben zitierten, die folgenden Zeilen verlauten ließ:

Tiṇakaṭṭhasamaṃ lokaṃ,
yadā paññāya passati.[514]
„Wenn einer mit Weisheit sieht,
Ist die Welt mit Gras und Zweigen vergleichbar.“

Der Vergleich wird zwischen der inneren Welt der fünf Daseinsgruppen oder diesem bewussten Körper und den unbelebten Objekten außerhalb davon hergestellt.

Genau so wie für die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft hat der Buddha auch einen Weg der Befreiung des Geistes aus dem Raum-Element gewiesen, wobei er ähnliche Veranschaulichungen zu Hilfe nahm. Auch bei der Erläuterung des Raum-Elements, gab er leicht verständliche Beispiele.

Das innere Raum-Element wird anhand einiger wohlbekannter Körperöffnungen erklärt, wie etwa die in den Ohren, der Nase und dem Mund.[515] Abgesehen von diesen Fallbeispielen hat er nicht von irgendeinem mikroskopisch kleinen Raum-Element gesprochen, wie es in wissenschaftlichen Erklärungen vorkommt, wahrscheinlich weil es irrelevant ist. Eine solche Analyse ist für diese Art von Betrachtung irrelevant.

Hier müssen wir uns an die Tatsache erinnern, dass die Wahrnehmung als solche ein Trugbild ist.[516] Wie weit man auch in der Analyse gehen mag, Form und Raum stehen in relativem Bezug zueinander, so wie ein Bild und sein Hintergrund. Ein Bild wird in Abgrenzung von seinem Hintergrund sichtbar, der zu ihm in Beziehung steht. Das

514 Th 717 Adhimutta Theragāthā, siehe Vortrag 8
515 M III 244 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140
516 S III 141 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95

Gleiche gilt für diese beiden Konzepte von Form und Raum. Bewusstsein bildet den Rahmen für das gesamte Bild.

Zur Klarstellung können wir auf die vor-buddhistischen Versuche der Yogis verweisen, die dieses Problem allein durch die Methode der Beruhigung, *samatha*, lösen wollten und die Methode der Einsicht, *vipassanā,* ignorierten. Das Verfahren, dem sie folgten, findet sich ungefähr in diesen Zeilen: Als Allererstes würden sie das Konzept von Form oder Materie durch die ersten vier geistigen Vertiefungen oder *jhānas* überwinden. Wenn sie danach zur Formlosigkeit hingeneigt waren, war der Raum das erste, was ihnen gegenübertrat. Eine sehr geeignete Illustration wäre in diesem Zusammenhang die Methode, das Merkmal des *kasiṇas* zu entfernen und den durch dieses Entfernen übrig gebliebenen Raum als „unendlich" oder „grenzenlos" zu behandeln, um so die Grundlage für die Unendlichkeit des Raumes entstehen zu lassen.[517]

Diese Art der Betrachtung des Raumes lässt die Tatsache erkennen, dass auch der Raum etwas Zusammengefügtes oder Vorbereitetes ist, *saṅkhata*. Was auch immer vorbereitet ist, *saṅkhata*, ist erdacht und geistgemacht, *abhisaṅkhataṃ abhisañcetayitaṃ*.

Der Buddha erklärte, dass es nur ein *asaṅkhata*, ein Unvorbereitetes, gibt und das ist *Nibbāna*.[518] Aber spätere Philosophen haben in den Punkt Verwirrung hineingebracht, indem sie auch den Raum als *asaṅkhata* annahmen.[519] Sie scheinen seine Verbindung mit dem Geist ignoriert zu haben, indem sie Ursachen und Bedingungen als rein äußerliche Dinge auffassten.

Hier sehen wir die Relativität zwischen Form und Raum. Wie beim Bild und seinem Hintergrund stehen Form und Raum in einer Beziehung zueinander. All dies wird uns durch die Aufmerksamkeit aufgezeigt,

---

517 Vism 327

518 Vgl. Asaṅkhatasaṃyutta S IV 359-373 – S 43

519 Mil 268

manasikārasambhavā sabbe dhammā,[520] „Alle Dinge entstehen durch Aufmerksamkeit".

Einige der späteren Spekulationen über die Art des Raum-Elements stehen nicht im Einklang mit den grundlegenden Prinzipien, wie sie im *Dhamma* umrissen sind. Eine derartige Verwirrung entstand vermutlich durch einen Mangel an Verständnis des Begriffs *asaṅkhata*.

Um nun noch etwas näher auf diese besondere Rede einzugehen, können wir sagen: Was nach der Ablösung des Geistes von diesen fünf Elementen, nämlich Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum, bleibt, das ist ein Bewusstsein, das extrem rein ist.

Die Grundfunktion des Bewusstseins ist Unterscheidung. Es unterscheidet zwischen dem Bitteren und dem Süßen, um zum Beispiel zu sagen: „Dies ist bitter", „Dies ist süß". Oder es unterscheidet zwischen dem Angenehmen, dem Unangenehmen und dem Neutralen in Bezug auf Gefühle: „Dies ist angenehm", „Dies ist unangenehm", „Dies ist weder-unangenehm-noch-angenehm".

Wenn nun die fünf Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum, die die einzelnen Objekte als äußere Erscheinungsformen des Bewusstseins schaffen, vollständig entfernt wurden, beläuft sich die Restfunktion des Bewusstseins auf eine Unterscheidung innerhalb der drei Klassen der Gefühle.

Der Weise, der in diesem Stadium des Fortschritts auf dem Weg zu *Nibbāna* angelangt ist, macht den nächsten Schritt, indem er beobachtet, wie diese drei Arten von Gefühlen, angenehm, unangenehm und weder-unangenehm-noch-angenehm, in Abhängigkeit von bestimmten Kontakten entstehen und vergehen. Dadurch bringt er den Geist allmählich zu Gleichmut.

Er bringt seinen Geist in einen Zustand strahlenden Gleichmuts. Aber selbst diesen Gleichmut ergreift er nicht in der Art und Weise von „Mein-Denken" oder Vorstellungen. Die Formulierung, die in diesem Zusammenhang verwendet wird, lautet: *visaṃyutto naṃ vedeti,*

---

520 A IV 338 Kiṃmūlakasutta – A VIII:83

„losgelöst erfährt er es."[521] Es gibt eine Ablösung, eine Distanziertheit, sogar wenn man durch diese Empfindungen hindurchgeht. Dies wird in jenem Zusammenhang klar zum Ausdruck gebracht.

So wird beispielsweise, wenn ein angenehmes Gefühl erlebt wird, gesagt: *aniccā ti pajānāti, anajjhositā ti pajānāti, anabhinanditā ti pajānāti,* „Er versteht, dass es unbeständig ist, er versteht, dass es nicht zur Beteiligung führt, er versteht, dass es keiner Freude wert ist." Mit dem Verstehen der Vergänglichkeit schwindet die Einbildung. Die Nicht-Beteiligung räumt mit den Ansichten auf. Die Abwesenheit des Erfreuens zeigt das Verlöschen des Verlangens an.

Also ist die Erreichung der Heiligkeit in der Tat das Ende jenes Bewusstseins an sich. Seine primäre Funktion der Unterscheidung zwischen den drei Klassen des Gefühls, angenehm, unangenehm und weder-unangenehm-noch-angenehm, ist jenem Bewusstsein entzogen.

Der Begriff *visaṃyutto* betont die Abtrennung, hier auf Leidenschaftslosigkeit und Ablösung zielend. Auf diese Weise drückt das *Dhatuvibhaṅgasutta* eindeutig die Relevanz der Frage von *maññanā* für den Weg zu *Nibbāna* aus.

In manchen Zusammenhängen wird diese Praxis der Abkehr vom „Mein-Denken" oder Vorstellen *atammayatā* genannt, was Nicht-Identifikation bedeutet. Dies ist der Begriff, den der Buddha im gesamten *Sappurisasutta* des *Majjhima Nikāya* verwendet. So lesen wir dort:

> *Sappuriso ca kho, bhikkhave, iti paṭisañcikkhati: nevasaññānāsaññāyatanasamāpattiyā pi kho atammayatā vuttā Bhagavatā. Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā ti.*[522]
>
> „Der gute Mensch denkt folgendermaßen: ‚Das Prinzip der Nicht-Identifikation wurde vom Buddha empfohlen, selbst im Hinblick auf die Erreichung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, und zwar:

---

521 M III 244 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

522 M III 44 Sappurisasutta – M 113

> In welcher Weise auch immer sie sich darüber Vorstellungen machen, dadurch wandelt es sich in etwas anderes."

Der „gute Mensch", auf den hier Bezug genommen wird, ist der edle Nachfolger auf dem überweltlichen Pfad.

Dieser Begriff *tammaya* bedarf einer Erklärung, um die Bedeutung dieser Aussage zu verstehen. Er ist von *tad maya* abgeleitet, wörtlich: „hergestellt aus jenem" oder „aus jenem Stoff". Er ist auf gleicher Stufe wie solche Begriffe golden, *sovaṇṇamaya,* und silbern, *rajatamaya,* angesiedelt.

Wenn einer Verlangen, Einbildungen und Ansichten über etwas hat, wird er praktisch eins damit, infolge genau dieses Ergreifens. Mit anderen Worten, er identifiziert sich selbst damit. Aus diesem Grund macht sich die Person Vorstellungen über das von ihr erlangte Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung und denkt in etwa derart: „Ich bin derjenige, der die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung erreicht hat".

Dadurch hat er Ich-Einbildung, was in sich selbst eine Geistestrübung ist. Als ein Resultat wird er beunruhigt sein, wenn er die Herrschaft über die Erreichung verliert. Aus diesem Grund hatte der Buddha aufgefordert, dass man die Haltung von *atammayatā* oder Nicht-Identifikation pflegen sollte, auch im Hinblick auf die Erreichung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung.

Der Heilige wird in dem Sinne *atammayo* genannt, als dass er sich nicht mit irgendetwas identifiziert. Ein Heiliger kann nicht mit dem, was er zu besitzen scheint, identifiziert werden. Dies wird durch die folgende Strophe im *Devadūtavagga* des *Aṅguttara Nikāya* gut ausgedrückt.

> *Pasayha Māraṃ abhibhuyya antakaṃ*
> *yo ca phusī jātikkhayaṃ padhānavā*
> *sa tādiso lokavidū sumedho*
> *sabbesu dhammesu atammayo muni*.[523]

---

523 A I 150 Ādhipateyyasutta – A III:40

„Der unermüdliche Weise, der bei der Auslöschung der
Geburt angelangt ist,
Er hat *Māra* überwältigt und den Beender besiegt,
Jener So-Verwirklichte, der verständige Weise, der Kenner
der Welt,
Ist gegenüber allen Phänomenen distanziert."

Die Idee dieser Distanziertheit kann auch auf eine andere Weise ausgedrückt werden, und zwar als Ablösung von dem Gesehenen, dem Gehörten, dem Empfundenen und dem Erkannten, *diṭṭha, suta, muta, viññāta*. Eines der wichtigsten *Suttas* verdient es, in diesem Zusammenhang besprochen zu werden, es ist das *Bāhiyasutta* im *Bodhivagga* des *Udāna*. Es wird allgemein als eine extrem tiefgründige Lehrdarlegung angesehen.

Der Asket Bāhiya Dārucīriya hatte den ganzen Weg von dem weit entfernt liegenden Suppāraka zurückgelegt, um den Buddha zu sehen. Als er das Jetavana Kloster bei Sāvatthī erreicht hatte, hörte er, dass der Buddha gerade zu seinem Almosen-Gang aufgebrochen war. Aufgrund seines extremen Eifers lief er hinter dem Buddha her und als er ihn eingeholt hatte, fiel er ausgestreckt vor ihm nieder und bat: „Möge mir der Erhabene den *Dhamma* predigen."

Der Buddha schien jedoch nicht gerade entgegenkommend, denn er bemerkte: „Es ist jetzt nicht die passende Zeit, Bāhiya, wir sind auf unserer Almosen-Runde." Der eine oder andere könnte über diese Haltung des Buddhas verwundert sein. Aber sehr wahrscheinlich ist es eines der geschickten Mittel des Buddha, das auf sein großes Mitgefühl und seine Weisheit verweist. Es diente dazu, den Übereifer und die Eile Bāhiyas abzuschwächen und einen ehrerbietigen Respekt vor dem *Dhamma* in ihm zu wecken.

Bāhiya wiederholte seine Bitte ein zweites Mal und fügte hinzu: „Ich weiß nicht, ob es eine Bedrohung für das Leben des Erhabenen oder für mein eigenes Leben geben wird." Zum zweiten Mal lehnte der Buddha ab.

Als Bāhiya sein Anliegen zum dritten Mal vortrug, gab der Buddha nach und gab ihm eine sehr kurze Unterweisung, *saṅkhitta Dhamma-*

desanā, von außergewöhnlicher Tiefe. Die kurze und tiefgründige Ausführung war sehr passend, denn Bāhiya Dārucīriya gehörte zu jener seltenen Gruppe von Menschen, die mit einem schnellem Verständnis ausgestattet sind, *khippābhiññā*.[524]

> *Tasmātiha te, Bāhiya, evam sikkhitabbaṃ: diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Evaṃ hi te, Bāhiya, sikkhitabbaṃ.*
>
> *Yato kho te, Bāhiya, diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena. Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha. Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev'idha na huraṃ na ubhayamantarena. Es'ev'anto dukkhassa.*[525]

Kaum hatte der Buddha seine Unterweisung beendet, erreichte der Asket Bāhiya auf der Stelle die Heiligkeit. Lasst uns nun versuchen, die Bedeutung dieser schwer verständlichen Unterweisung zu entwirren.

Die Lehrrede beginnt abrupt, als wäre sie dem Buddha durch die wiederholten Nachfragen Bāhiya's abgerungen. *Tasmātiha, Bāhiya, evaṃ sikkhitabbaṃ*, „Nun dann, *Bāhiya*, solltest du dich in der folgenden Weise üben". Und worin besteht die Übung?

> „Im Gesehenen wird es nur das Gesehene geben, im Gehörten wird es nur das Gehörte geben, im Empfundenen wird es nur das Empfundene geben, im Erkannten wird es nur das Erkannte geben. So, Bāhiya, solltest du dich üben."

Es sieht so aus, als hätte sich der Buddha in der Terminologie der Heiligen an den asketischen Bāhiya gewandt und ihn auf dem Weg zu *Nibbāna* gefestigt. Hier steht der Begriff *muta* oder empfunden für

---

524 A I 24 Etadaggavagga – A I:24

525 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

das, was auch immer durch die Zunge, die Nase und den Körper erfahren wird.

Das grundlegende Prinzip in dieser Übung scheint darin zu bestehen, beim bloßen Gewahrwerden innezuhalten, *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ, sute sutamattaṃ* usw. Die zweite Hälfte der Rede scheint zu zeigen, was passiert, wenn man durch jene Ausbildung geht. Die ganze Rede ist eine Darstellung der dreifachen Übung von Tugend, Sammlung und auf den Punkt gebrachter Weisheit.

> „Und wenn es für dich, Bāhiya, im Gesehenen nur das Gesehene geben wird, im Gehörten nur das Gehörte, im Empfundenen nur das Empfundene, im Erkannten nur das Erkannte, dann Bāhiya, wirst du nicht durch dieses sein. Und wenn du, Bāhiya, nicht durch dieses bist, bist du nicht darin. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens."

In einer wörtlichen Übersetzung erscheint dies hinlänglich verschlüsselt, um nach einer Erklärung zu verlangen. Lasst uns zunächst ein paar Anhaltspunkte geben, um das Rätsel zu entwirren.

Die Begriffe „durch dieses", *tena*, und „darin", *tattha*, sind ziemlich uneindeutig. Obwohl unausgesprochen, scheinen sie die Bedeutsamkeit, die *maññanā* im Zusammenhang mit dem ganzen Problem spielt, zu beinhalten.

Wie wir bereits an früherer Stelle erwähnt haben, führen Vorstellungen oder „Mein-Denken" durch Verlangen, Einbildung und Ansichten zu einer Identifizierung, für die der Begriff *tammayatā* verwendet wird. Eine solche Identifizierung macht einen unsicher, denn wenn die Sache, mit der man sich identifiziert, erschüttert wird, wird man selbst auch erschüttert.

Diese Art des Vorstellens „in Form von" wird mit dem uneindeutigen *tena* angezeigt, wofür wir einen klaren Beweis in den folgenden beiden Zeilen aus dem *Jarāsutta* im *Aṭṭhakavagga* des *Sutta Nipāta* erhalten.

Dhono na hi tena maññati
yad idaṃ diṭṭhasutaṃ mutesu vā.[526]

Dhona ist eine Bezeichnung für den Heiligen als einer, der alle Geistestrübungen „abgeschüttelt hat". So könnten diese Zeilen wie folgt wiedergegeben werden:

„Der Heilige, der sich freigeschüttelt hat,
Macht sich keine Vorstellungen ‚in Form von',
Was auch immer gesehen, gehört und empfunden wird."

* * * * * * * *

526 Sn 813 Jarāsutta – Sn 4:6, 813 Das Alter

15. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[527]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der fünfzehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Gegen Ende unseres letzten Vortrages haben wir eine kurze *Dhamma*-Unterweisung aus dem *Udāna* zitiert, die den Asketen Bāhiya Dārucīriya befähigte, seinen Geist von Vorstellungen zu befreien und den Zustand der Nicht-Identifikation, *atammayatā*, oder der Heiligkeit zu erreichen.

Um eine Erklärung für diese Anweisung des Buddha zu erhalten, die so prägnant war, dass sie die unverzügliche Heiligkeit hervorbringen konnte, wollen wir unser Gedächtnis mit der kurzen Unterweisung an Bāhiya auffrischen.

Tasmātiha te, Bāhiya, evaṃ sikkhitabbaṃ: diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati. Evaṃ hi te, Bāhiya, sikkhitabbaṃ.

Yato kho te, Bāhiya, diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena. Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha.

---

527 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev'idha na huraṃ na ubhayamantarena. Es'ev'anto dukkhassa.[528]

„Nun gut, Bāhiya, du solltest dich besser folgendermaßen üben: Im Gesehenen wird es nur das Gesehene geben, im Gehörten wird es nur das Gehörte geben, im Empfundenen wird es nur das Empfundene geben, im Erkannten wird es nur das Erkannte geben. In dieser Weise solltest du dich üben, Bāhiya.

Und wenn es für dich, Bāhiya, im Gesehenen nur das Gesehene geben wird, im Gehörten nur das Gehörte geben wird, im Empfundenen nur das Empfundene geben wird, im Erkannten nur das Erkannte geben wird, dann Bāhiya, wirst du nicht durch dieses sein. Und wenn du, Bāhiya, nicht durch dieses bist, bist du nicht darin. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens."

Als ein Schlüssel für die Auslegung dieser Rede machten wir kürzlich den Versuch, die Bedeutung der beiden verwirrenden Begriffe im Text, nämlich *na tena* und *na tattha,* zu entwirren. Diese beiden Begriffe stehen scheinbar in keiner Beziehung zum Text. Um an ihre Bedeutung heranzukommen, brachten wir ein Zitat von zwei Zeilen aus dem *Jarāsutta* des *Aṭṭhakavagga* im *Sutta Nipāta*.

Dhono na hi tena maññati
yadidaṃ diṭṭhasutaṃ mutesu vā.[529]

Dhona ist in dem Sinn ein Ausdruck für den Heiligen, da er den Staub der Geistestrübungen „abgeschüttelt" hat. So besagen diese beiden Zeilen, dass sich der Heilige durch dieses nichts vorstellt, nämlich *yadidaṃ*, in Form von, was auch immer gesehen, gehört oder empfunden wird. Diese beiden Zeilen sind, gewissermaßen unbeabsichtigt, eine Auslegung unserer rätselhaften Begriffe im *Bāhiyasutta*.

---

528 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10
529 Sn 813 Jarāsutta – Sn 4:6, 813

Die erste Zeile gibt selbst einen Schlüssel zu dem ziemlich uneindeutigen Begriff *na tena*, der kein Verb mit sich führt. Unser Zitat scheint nahezulegen, dass *maññanā* oder Vorstellung impliziert ist. *Dhono na hi tena maññati*, der Heilige stellt sich „dabei" oder „dadurch" nichts vor.

Obwohl im *Bāhiyasutta* das Wort *maññanā* nicht erwähnt ist, scheint dieser spezielle Ausdruck nahezulegen, dass hier eine Art von „sich etwas vorstellen" enthalten ist. Im Voranschreiten unserer Beweisführung können wir uns an ein anderes Zitat erinnern, das wir mehrfach hervorholen mussten: *Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā*.[530] „In welcher Weise auch immer sie sich darüber Vorstellungen machen, dadurch verändert es sich in etwas anderes." Wir kommen zu einem anderen Ausdruck, der eine ähnliche Bedeutung hat: *tena ca mā maññi*, „Sei dadurch nicht eingebildet".[531]

Deshalb können wir als Erstes aus den beiden oben zitierten Zeilen der Strophe schließen, dass es bei dem uneindeutigen Begriff *na tena* im *Bāhiyasutta* darum geht, zu verstehen, dass es der Begriff „sich vorstellen" ist, oder in Kurzform, *na tena maññati*, „macht sich dadurch keine Vorstellungen".

Zweitens kann, was exakt im Wort *tena* oder „dadurch" inbegriffen ist, auch leicht aus den beiden Zeilen abgeleitet werden. In der Tat sieht es so aus, als wäre die zweite Zeile, die mit dem Wort *yadidaṃ* beginnt, was „nämlich" oder „das heißt" bedeutet, ein Kommentar für die erste Zeile selbst. Der *dhono* oder der Heilige stellt sich „dadurch", nämlich durch das, was auch immer gesehen, gehört und empfunden werden kann, nichts vor.

Die zur Debatte stehende Strophe erwähnt lediglich die drei Begriffe *diṭṭha*, *suta* und *muta*, wohingegen dem *Bāhiyasutta* die vier Begriffe *diṭṭha*, *suta, muta* und *viññata* im ganzen Umfang als Rahmen dienen. Was im *Bāhiyasutta* dem Ausdruck *na tena* vorangeht, ist die vierfache Voraussetzung, beginnend mit *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati*,

---

530 Sn 757 Dvayatānupassanāsutta – III:12, 757; siehe Vortrag 13

531 A IV 386 Samiddhisutta – A IX:14; siehe Vortrag 12

„Wenn es für dich, Bāhiya, im Gesehenen nur das Gesehene geben wird". Sie klärt über das auf, was der Buddha mit dem Ausdruck *na tena* meinte. Es ist die Haltung, sich nichts auszudenken „in Form von", was auch immer gesehen, gehört, empfunden oder erkannt wird; nämlich sich „dadurch" nichts vorzustellen.

Diese gleiche Haltung, sich „dadurch" nichts vorzustellen, ist es, die auch im *Mūlapariyāyasutta* hochgehalten wird, das wir ausführlich bei einer früheren Gelegenheit besprochen haben.[532]

Wir erklärten dort das Wort *maññanā*, „Mein-Denken", „sich vorstellen", indem wir den ersten Begriff „Erde", *paṭhavi*, als Muster nahmen. Er tritt dort in der Liste von vierundzwanzig gegebenen Begriffen auf. Unter den vierundzwanzig Begriffen finden wir die vier Begriffe erwähnt, die für unser gegenwärtiges Problem wichtig sind, nämlich *diṭṭha*, *suta, muta* und *viññāta*.[533]

Wir sind inzwischen mit dem generellen Schema im *Mūlapariyāyasutta* vertraut, das sich auf die Haltung der drei Personengruppen bezieht, die dort erwähnt werden.

Lasst uns als Beispiel aufgreifen, was in diesem Zusammenhang im Hinblick auf den *sekha* oder den Mönch in der höheren Schulung gesagt wird.

> *Paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ mā maññi, paṭhaviyā mā maññi, paṭhavito mā maññi, paṭhaviṃ me ti mā maññi, paṭhaviṃ mā abhinandi.*

Auf diese Weise wird die Haltung des Übenden (*sekha*) im Hinblick auf *paṭhavi* oder Erde beschrieben. Angenommen wir ersetzen *diṭṭha* oder Gesehenes mit *paṭhavi*. Dann hätten wir diese Variante:

> *Diṭṭhaṃ diṭṭhato abhiññāya diṭṭhaṃ mā maññi, diṭṭhasmiṃ mā maññi, diṭṭhato mā maññi, diṭṭhaṃ me ti mā maññi, diṭṭhaṃ mā abhinandi.*

---

532 Siehe Vortrag 12 und 13

533 M I 3 Mūlapariyāyasutta – M 1

Was vor dem Übenden liegt, ist ein Ausbildungsschritt und es geht darum, wie er in Bezug auf die vier Dinge, das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte üben soll. Er sollte sich in Bezug auf sie nichts vorstellen.

So zum Beispiel versteht er durch höheres Wissen und nicht durch die gewöhnliche Wahrnehmung des Weltlings das Gesehene als „Gesehenes". Nachdem er das so verstanden hat, soll er üben, sich das Gesehene nicht als ein Ding vorzustellen, indem er es objektiviert. *Diṭṭhaṃ mā maññi*, er soll sich nicht ein „Gesehenes" vorstellen. Auch soll er sich nichts „im Gesehenen" oder „von dem Gesehenen" vorstellen. Wir haben bereits auf die Beziehung zwischen diesen Vorstellungen und der grammatischen Struktur hingewiesen.[534]

Diese Objektivierung des Gesehenen bringt besitzergreifende Neigungen hervor, sich das Gesehene als „mein" vorzustellen. *Diṭṭhaṃ me ti mā maññi*, er soll sich nicht vorstellen, „Ich habe gesehen" oder „Ich habe ein Gesehenes".

Dieses Besitzergreifen hat etwas Zustimmendes an sich. Es führt zu einer Art Freude und daher hat der sich in höherer Schulung befindliche Mönch dies auch zu bekämpfen. *Diṭṭhaṃ mā abhinandi*, „Lass ihn keinen Gefallen im Gesehenen finden."

Es scheint also, dass der Buddha den Asketen Bāhiya Dārucīriya in der Sprache der Heiligen anredet, denn die erste Anweisung, die ihm gegeben wurde, lautete „Im Gesehenen wird es nur das Gesehene geben". Bāhiya[535] war in der Weisheit so hoch entwickelt und schnell begreifend, dass der Buddha ihn unmittelbar aufforderte, beim Gesehenen innezuhalten, in dem Verständnis darüber, dass es im Gesehenen nur das Gesehene gibt.

Keine Vorstellungen oder „Mein-Denken" über das Gesehene zu haben, ist also die Art und Weise, genau beim Gesehenen innezuhalten. Wenn man nicht genau beim Gesehenen innehält, sondern

---

534 Siehe Vortrag 13

535 Gemäß A I 24 war Bāhiya herausragend in Bezug auf seine *khippābhiññā*.

den Vorstellungen ihren Lauf lässt, wie „im Gesehenen“, „von dem Gesehenen“ etc., wird man, wie bereits erwähnt, mit einer Identifikation oder *tammayatā* enden.

In unserem letzten Vortrag haben wir den Begriff *tammayatā* aufgegriffen. Wenn man beginnt, sich in solcher Form Vorstellungen über etwas zu machen, neigt man dazu, sich damit zu vereinigen, *tammayo*, so wie die aus Gold und Silber gefertigten Dinge golden, *suvaṇṇamaya*, genannt werden und silberne, *rajatamaya*. So als ob jemand, der ein Juwel ergreift, damit zu dessen Besitzer wird und wenn mit diesem Juwel etwas passiert, ist er dadurch betroffen. Ein Juwel zu besitzen, heißt, von ihm in Besitz genommen zu sein.

Wenn man sich daran hängt, innerlich beteiligt ist und in das Gesehene durch Verlangen, Einbildung und Ansichten verwickelt ist, indem man sich „ich-bezogene“ Vorstellungen macht, ist das Ergebnis Identifizierung, *tammayatā*, wörtlich „Davon-heit“.

In dem vorliegenden Zusammenhang jedoch versetzt der Buddha Bāhiya Dārucīriya auf den Weg zur Nicht-Identifikation oder *atammayatā*. Das heißt, er empfiehlt Bāhiya, sich solchen Vorstellungen nicht hinzugeben. Jene Haltung führt zur Nicht-Identifikation und zur Ablösung. Wenn man keine Anhaftungen, Beteiligungen und Verstrickungen in Bezug auf das Gesehene hat, hat man nicht die Vorstellung, im Gesehenen zu sein.

Wir haben einmal über die Hütte eines Kindes gesprochen, in welche die Mutter eingeladen wurde.[536] Als sie in die Spielzeughütte hineinkroch, hat sie nicht ernsthaft den Gedanke gehegt, „darin“ zu sein. Ebenso verhält es sich, wenn man sich keinen Phantasien hingibt, dann hat man nicht die Vorstellung, „im“ Gesehenen zu sein.

Dies ist also die Bedeutung der Worte *na tattha*, „nicht in ihm“. *Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha*. „Wenn du Bāhiya, nicht durch dieses bist, dann Bāhiya, bist du nicht darin.“ Das heißt beispielsweise, wenn sich Bāhiya „durch das Gesehene“ keine Vorstellungen macht, ist er nicht „im Gesehenen“. Ebenso ist er nicht im

536 Siehe Vortrag 13

Gehörten, Empfundenen oder Erkannten. Daraus können wir die Bedeutung des Folgenden ableiten.

Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev'idha na huraṃ na ubhayamantarena. Wenn du dir zu keinerlei Zeitpunkt weder Vorstellungen „durch das Gesehene" machst noch die Meinung unterhältst, „im Gesehenen" zu sein, was gleichbedeutend damit ist, ein „Ich" in das Gesehene zu projizieren, dann bist du weder hier noch dort, noch dazwischen.

In einer Reihe von früheren Vorträgen haben wir sowohl die Bedeutung der beiden Enden und der Mitte als auch die von oben, unten und quer durch die Mitte ausreichend erläutert. Was wird durch sie gekennzeichnet?

Wie wir bei einer früheren Gelegenheit aufgezeigt haben, geschieht es infolge der Anklammerung an die Einbildung „bin", dass eine Welt bemessen, ausgelegt oder angenommen wird.[537] Wir haben auch darauf hingewiesen, dass damit einhergehend die grammatische Struktur entspringt. Das heißt, zusammen mit der Vorstellung von „bin" entsteht ein „Hier". „Hier" bin ich, er ist „dort" und du bist „da drüben" oder vor mir. Dies ist der grundlegende Grundriss für die grammatikalische Struktur, in der Grammatik als die erste, zweite und dritte Person bekannt.

Eine Welt kommt auf, um bemessen zu werden, und eine grammatikalische Struktur entspringt daraus. Dies ist in der Tat der Ursprung der Ausbreitung (*papañca*). Es ist also die Freiheit von jener Ausbreitung, die mit dem Ausdruck *nev'idha na huraṃ na ubhayamantarena* gemeint ist, „weder hier noch dort, noch zwischen den beiden." Die Meinung, dass man in der Welt sei oder die Zweiteilung in ein „Ich" und „die Welt", ist nicht mehr da. *Es'ev'anto dukkhassa*, dies ist dann das Ende des Leidens, *Nibbāna*.

Die grundlegenden ersten Prinzipien dieser kurzen Ermahnung des Buddha konnten somit bis zu einem gewissen Grad erschlossen

---

537 Siehe Vortrag 10

werden. Vielleicht lässt sich etwas mehr herausholen, wenn wir die Bedeutung der vier wichtigsten Schlüsselbegriffe betrachten.

Im Abschnitt des Vierer-Buchs im *Aṅguttara Nikāya* stoßen wir auf vier Arten der edlen Gebräuche, *cattāro ariya vohārā*,[538] nämlich:

1. *diṭṭhe diṭṭhavāditā*
2. *sute sutavāditā*
3. *mute mutavāditā*
4. *viññāte viññātavāditā.*

Diese vier sind

1. Anerkennung der Tatsache, im Hinblick auf das Gesehene gesehen zu haben.
2. Anerkennung der Tatsache, im Hinblick auf das Gehörte gehört zu haben.
3. Anerkennung der Tatsache, im Hinblick auf das Empfundene empfunden zu haben.
4. Anerkennung der Tatsache, im Hinblick auf das Erkannte erkannt zu haben.

Generell gesprochen, stehen diese vier edlen Gebräuche für das Prinzip der Wahrhaftigkeit. In einigen Reden sowie im *Vinayapiṭaka* werden diese Begriffe in diesem Sinne verwendet. Sie sind die Kriterien für die Richtigkeit einer Aussage im Allgemeinen, nicht so sehr in einem tiefen Sinn.

Allerdings gibt es verschiedene Ebenen der Wahrheit. In der Tat ist Wahrhaftigkeit eine Frage des Erbringens von Nachweisen, die mit dem Grad der Erfahrung des Einzelnen einhergeht. Bei höheren Ebenen der Erfahrung oder Verwirklichung ändern sich dementsprechend auch die Nachweise, die jemand anführt.

Die Episode des Ehrwürdigen MahāTissa *Thera* ist ein solcher Fall.[539] Als ihm auf seinem Weg eine bestimmte Frau begegnete, die bei einem verschlagenen Kichern ihre Zähne sehen ließ, ergriff er ein-

538 A II 246 Catutthavohārasutta – A IV:250
539 Vism. 21

fach das Zeichen ihrer Zähne. Er hat es nicht vollständig unterlassen, ein Zeichen zu erfassen, doch nahm er es als eine Veranschaulichung für sein Meditationsthema. Als der Ehemann der Frau später auf der Suche nach ihr zu ihm kam und fragte, ob er eine Frau gesehen hätte, antwortete er, dass alles, was er gesehen hätte, ein Skelett gewesen sei. Nun, das ist eine bestimmte Ebene der Erfahrung.

In gleicher Weise ist das Konzept von Wahrhaftigkeit etwas, das sich mit den Ebenen der Erfahrung ändert. Es gibt verschiedene Grade der Wahrheit, je nach der Verwirklichung. Die höchste unter ihnen heißt *paramasacca*.[540] Was das ist, darüber gibt das *Dhātu-vibhaṅga-sutta* selbst in der folgenden Aussage des Buddha die Antwort.

> *Etañhi, bhikkhu, paramaṃ ariyasaccaṃ yadidaṃ amosa-dhammaṃ Nibbānaṃ.*[541]
>
> „Ihr Mönche, dieses ist die höchste edle Wahrheit, nämlich *Nibbāna*, das von unverfälschender Natur ist."

Alle anderen Wahrheiten sind verfälscht, wenn die dazugehörige Erfahrungsebene überschritten wird. Aber *Nibbāna* ist die höchste Wahrheit, denn es kann nie von etwas Darüber-Hinausgehendem verfälscht werden.

Die Tatsache, dass es möglich ist, den Nachweis über diese höchste Ebene der Erfahrung geben zu können, kommt im *Chabbisodhana-sutta* des *Majjhima Nikāya* ans Licht. In dieser Lehrrede finden wir den Buddha, wie er die Mönche unterweist, auf welche Weise sie einen Mönchsgefährten befragen sollen, der von sich behauptet, die Heiligkeit erreicht zu haben. Die Befragung muss sich an bestimmten Kriterien orientieren, von denen eines die vier Standpunkte *diṭṭha*, *suta, muta* und *viññāta*, das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte betrifft.

---

540 Beispiel in M I 480 Tevijjavacchagottasutta – M 71; M II 173 Cankīsutta – M 95; und A II 115 Patodasutta – A IV:113

541 M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

Welche Art von Antwort ein Mönch geben würde, der berechtigterweise die Heiligkeit geltend macht, wird dort ebenfalls vom Buddha erklärt. Sie lautet wie folgt:

> *Diṭṭhe kho ahaṃ, āvuso, anupāyo anapāyo anissito appaṭibaddho vippamutto visaṃyutto vimariyādikatena cetasā viharāmi.*[542]

Hier haben wir also vor dem „Gerichtshof der Realität" die höchste Form der Heiligkeits-Bezeugung:

> „Freunde, hinsichtlich des Gesehenen verweile ich unangezogen, unabgestoßen, unabhängig, unbeteiligt, befreit, unerschüttert, mit einem Geist frei von Barrieren."

Er ist nicht angezogen durch Lust, *anupāyo*, und nicht abgestoßen, durch Hass, *anapāyo*. Er ist unabhängig, *anissito*, von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Er ist nicht von Wünschen und Anhaftungen eingenommen, *appaṭibaddho*, und ist befreit von Geistestrübungen, *vippamutto*. Er ist nicht mehr angekettet durch die Fesseln, *visaṃyutto*, und sein Geist ist frei von Barrieren.

Woraus diese Barrieren bestehen, können wir leicht ableiten. Es sind die Spaltungen, solche wie die innerlichen und die äußerlichen, *ajjhatta bahiddhā*, die dermaßen grundlegend sind in Bezug auf das, was Existenz oder *bhava* genannt wird. Wo es Barrieren gibt, gibt es auch Anhaftungen, Abneigungen und Konflikte. Wo es einen Grenzzaun gibt, gibt es Abwehr und Angriff.

So weilt der Heilige mit einem ungeteilten und schrankenlosen Geist, *vimariyādikatena cetasā*. Um eine solche Aussage machen zu können, gilt als Nachweis der höchste Standard im Hinblick auf die vier edlen Weisen des Verhaltens.

Es ist auch bemerkenswert, dass der Buddha im *Bāhiyasutta* die dreifache Ausbildung in der höheren Tugendhaftigkeit, höheren Sammlung und höheren Weisheit, *adhisīla*, *adhicitta* und *adhipaññā,* mittels dieser vier edlen Weisen des Verhaltens vorgestellt hat. Auch

---

542 M III 29 Chabbisodhanasutta – M 112

der Kommentar akzeptiert diesen Sachverhalt.[543] Aber das ist ein Punkt, der eine Klärung erforderlich machen könnte. Auf welche Weise sollen wir, diesem kurzen Appell gemäß, zwischen Tugendhaftigkeit, Sammlung und Weisheit unterscheiden?

Nun, wie beginnt diese Ermahnung? Sie beginnt mit den Worten *tasmātiha te,* Bāhiya, *evaṃ sikkhitabbaṃ*, „Nun dann, Bāhiya, solltest du folgendermaßen üben." Dies ist ein Indiz dafür, dass der Buddha ihn in eine Übungsreihe einführte, und dies ist die Vorübung:

> *Diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati.*
>
> „Im Gesehenen wird es nur das Gesehene geben, im Gehörten wird es nur das Gehörte geben, im Empfundenen wird es nur das Empfundene geben, im Erkannten wird es nur das Erkannte geben."

Worauf mit dieser ersten Anweisung hingedeutet wird, ist die Ausbildung in der höheren Tugendhaftigkeit, *adhisīlasikkhā*. Der wichtigste Aspekt dieser Ausbildung ist die Tugendhaftigkeit der Sinneszügelung, *indriya saṃvara sīla*. Die ersten Prinzipien der Sinneszügelung sind bereits in dieser kurzen Anweisung enthalten.

Wenn man direkt innehält, das Gesehene nur als Gesehenes zu betrachten, ergreift man kein Zeichen in ihm oder geht nicht in seine Details. Es gibt keine Einordnung, wie „Das ist gut", „Das ist schlecht". Das an sich führt zur Sinneszügelung. So können wir daraus schließen, dass die Bedeutung dieser kurzen Anweisung über die Tugendhaftigkeit der Sinneszügelung darauf abzielt, von dem Ergreifen eines Zeichens oder der Beschäftigung mit Einzelheiten abzustehen. Das ist mit der Ausbildung in der höheren Tugendhaftigkeit, *adhisīlasikkha,* gemeint.

Lasst uns nun sehen, wie es auch dem Zweck der Schulung in höherer Sammlung dient. Direkt beim Gesehenen als Gesehenes inne-

---

543 Ud-a 90

zuhalten, bedeutet, das diskursive Denken zurückzuhalten, was der Weg ist, geistige Hindernisse loszuwerden. Es ist das diskursive Denken, das Hindernisse zum Zuge kommen lässt. So haben wir hier, was für die Schulung in höherer Sammlung ebenfalls relevant ist.

Wie verhält es sich nun mit höherer Weisheit, *adhipaññā*? Was das angeht, sollte diesbezüglich etwas mehr gesagt werden. Was ist genau unter höherer Weisheit in diesem Zusammenhang zu verstehen? Es ist tatsächlich die Freiheit von Vorstellungen, *maññanā,* und von Ausbreitung, *papañca*.

Wenn man direkt beim Gesehenen als Gesehenes innehält, kommen solche Verzweigungen überhaupt nicht vor, wie sie in den Lehrreden erwähnt werden, beispielsweise im *Mūlapariyāyasutta*. Die Neigung, das Gesehene zu objektivieren und es als „in ihm" und „von ihm" und „Es ist meins" auszubreiten, erhält keine Zustimmung. Diese Übungsanleitung ist für die Befreiung des Geistes von Vorstellungen und Ausuferungen hilfreich.

Der Buddha hat die sechs Sinnesgrundlagen, nämlich Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist mit einem verlassenen Dorf verglichen.[544] *Suññaṃ idaṃ attena vā attaniyena vā.* „Dieses ist leer von einem Selbst oder irgendetwas, das einem Selbst angehört." Alle diese Sinnesgrundlagen sind leer von einem Selbst oder irgendetwas, das zu einem Selbst gehört. Daher sind sie mit einem verlassenen Dorf vergleichbar, einem Dorf, aus dem alle Einwohner geflohen sind.

Der klare Ausspruch „Im Gesehenen wird es nur Gesehenes geben" ist ein förderlicher Rat, hinsichtlich der sechs Sinnesgrundlagen die Haltung zu erlangen, sie wie ein verlassenes Dorf anzusehen. In Bezug hierauf wird in der Ermahnung von höherer Weisheit gesprochen.

Papañca oder ausuferndes konzeptuelles Vorstellen ist ein Prozess des Übertragens von dem, was auch immer gesehen, gehört, empfunden etc. wird. Nun, hier gibt es keinen Prozess derartiger Über-

---

544 S IV 174 Āsīvisasutta – S 35:197

tragung. So wird auch bei einem, der entsprechend der Anweisung übt, „das Gesehene nur als Gesehenes, das Gehörte nur als Gehörtes, das Empfundene nur als Empfundenes, das Erkannte nur als Erkanntes“ zu registrieren, jene Identifikation nicht mehr da sein, die in dem Begriff *tammayatā* impliziert ist.

Egoismus, die Einbildung „bin“ und alles, was konzeptionelle Ausbreitung herausfordert, wird zu einem Ende kommen. Diese Art der Übung entwurzelt den Pflock der Einbildung „bin“, wodurch die Beendigung der ausufernden Konzeptbildung hervorgebracht wird, das Aufhören des Werdens und die Beendigung des Leidens.

Wir können also feststellen, dass die gesamte dreifache Übung in dieser Ermahnung enthalten ist. Was als ein Ergebnis dieser Schulung passiert, wird in folgenden Worten mit dem Rätsel ausgedrückt:

> *Na tena, na tattha, nev'idha na huraṃ na ubhayamantarena.*

Als die Weisheit des Asketen Bāhiya Dārucīriya mittels des dreifachen Trainings ausreichend gereift war, gab der Buddha den notwendigen Hinweis für die Verwirklichung zur Beendigung des Werdens, welches *Nibbāna* ist, mit folgenden Worten:

> „Dann, Bāhiya, bist du nicht durch dieses. Und wenn du, Bāhiya, nicht durch dieses bist, dann Bāhiya, bist du nicht darin. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens.“

Diese Darlegung ist also eine, die kurz und bündig die Quintessenz von *Saddhamma*[545] aufzeigt. Es wird gesagt, dass der Geist des Asketen Bāhiya Dārucīriya durch das Hören dieser Ermahnung sofort von allen Einflüssen befreit war.

Nun wollen wir auf die Abfolge der Ereignisse zurückkommen, wie sie in der Geschichte im *Udāna* berichtet werden. Sie spielte sich ab, nachdem sich der Buddha bereits auf seiner Almosen-Runde befand und ihm diese Darlegung mit viel Beharrlichkeit nahezu abgerungen

---

545 AÜ Die wahre Lehre; die gute Praxis; die Lehre vom Guten

wurde. Als sie ihren Zweck erfüllt hatte, nahm der Buddha seine Almosen-Runde wieder auf. Genau dann wurde der Heilige Bāhiya von einer Kuh mit einem jungen Kalb aufgespießt und fand den Tod.

Bei der Rückkehr von seiner Almosen-Runde mit einer Gruppe von Mönchen sah der Buddha die Leiche des Heiligen Bāhiya. Er bat die Mönche, den Leichnam auf ein Bett zu legen und ihn zu verbrennen. Er beauftragte sie sogar damit, einen umschließenden Steinhügel zur Verwahrung der Reliquien zu bauen, und sagte: „Ihr Mönche, einer eurer Mitbrüder des Asketenlebens ist gestorben."

Nach Durchführung der Anweisungen kamen jene Mönche zurück und berichteten es dem Buddha. Dann stellten sie die Frage: „Wo ist er nach dem Tod hingelangt, was ist sein Zustand nach dem Tod?" Der Buddha antwortete: „Ihr Mönche, Bāhiya Dārucīriya war weise, er folgte den Vorgaben der Lehre, er belästigte mich nicht mit Fragen zum *Dhamma*. Ihr Mönche, Bāhiya Dārucīriya hat *Parinibbāna* erreicht."

Abschließend sprach der Buddha die folgenden Strophen zur Erhöhung:

Yattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
na tattha sukkā jotanti,
ādicco nappakāsati,
na tattha candimā bhāti,
tamo tattha na vijjati.

Yadā ca attanāvedi,
muni monena brāhmaṇo,
atha rūpā arūpā ca,
sukhadukkhā pamuccati.[546]

Auf den ersten Blick scheint die Strophe in etwa dieses zu bedeuten:

„Wo Wasser, Erde, Feuer und Luft
Keinen Halt finden,

546 Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10

Dort leuchten die Sterne nicht,
Und die Sonne verbreitet nicht ihre Helligkeit,
Der Glanz des Mondes erscheint dort nicht,
Und keine Dunkelheit ist dort zu finden.

Wenn der Weise, der Brahmane mit Weisheit,
Durch sich selbst versteht,
Dann ist er frei von Form und Formlosigkeit,
Und ebenso auch von Wohl und Weh."

Der Kommentar zum *Udāna*, *Paramatthadīpanī*, gibt eine merkwürdige Auslegung dieser Strophe. Er interpretiert die Strophe wie eine Beschreibung des Bestimmungsortes des Heiligen Bāhiya Dārucīriya, nachdem er *Parinibbāna* erreichte, als den Ort, zu dem er ging.[547] Auch wird der Begriff *Nibbānagati* in diesem Zusammenhang verwendet, der „Ort", zu dem man geht, wenn man das *Parinibbāna* erreicht. Jener Ort, der laut Kommentar für Weltlinge nicht leicht zu verstehen ist. Seine Charakteristika sollen die Folgenden sein:

Die vier Elemente – Erde, Wasser, Feuer und Luft – gibt es nicht. Keine Sonne, Mond oder Sterne sind da. Der Grund, warum die vier Elemente negiert werden, soll die Tatsache sein, dass es nichts Zusammengesetztes im unzusammengesetzten *Nibbāna* Element gibt, in das der Heilige im Tod hinübergeht.

Da es keine Sonne, Mond oder Sterne an diesem mysteriösen Ort gibt, mag man sich fragen, warum dann keine Dunkelheit herrscht. Der Kommentator versucht, dem Einwand mit der Feststellung zuvorzukommen, dass der Buddha dieses ausdrücklich negiert, gerade weil man meinen könnte, dass dort Dunkelheit herrschen müsste, wenn diese Lichtquellen nicht da sind. Also führt uns die kommentarielle Interpretation augenscheinlich zu dem Schluss, dass es keine Dunkelheit im *Nibbāna* Element gibt, auch wenn es keine Sonne, Mond oder Sterne gibt.

Die Linie der Interpretation, der wir in dieser Reihe von Vorträgen gefolgt sind, ermöglicht es uns, von dieser kommentariellen Rich-

547 Ud-a 98

tung abzuweichen. Dieser Ort, wo Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden, ist nicht etwas, wo der Heilge Bāhiya Dārucīriya nach seinem Tod „hingegangen ist". Der Kommentator scheint diese Strophe als Antwort des Buddha auf die von den Mönchen aufgeworfene Frage ausgelegt zu haben. Ihre Frage lautete: „Wo ist er nach dem Tod hingegangen, was ist sein Zustand nach dem Tod?" Sie waren neugierig hinsichtlich seiner Wiedergeburt.

Aber wenn wir den Zusammenhang sorgfältig untersuchen, wird deutlich, dass sie diese Frage aufgeworfen haben, weil sie nicht wussten, dass die Leiche, die sie einäscherten, die eines Heiligen war. Hätten sie es gewusst, hätten sie nicht einmal diese Frage gestellt. Das genau ist der Grund für die Erklärung des Buddha, dass Bāhiya *Parinibbāna* erreicht hatte, eine Tatsache, die er vorher nicht offengelegt hatte. Er fügte hinzu, dass Bāhiya dem Weg des *Dhamma* gefolgt sei, ohne ihn mit Fragen belästigt zu haben, und *Parinibbāna* erreicht habe.

Nun, das ist die richtige Antwort. Um den Umstand zu enthüllen, dass Bāhiya *Parinibbāna* erreicht hatte, muss die Frage der neugierigen Mönche beantwortet werden. Offensichtlich kannten sie genug von der Lehre, um dann zu verstehen, dass ihre Frage nach dem Wiedererscheinen und dem Bestimmungsort des Ehrwürdigen Bāhiya völlig belanglos war.

Daher war also die vom Buddha geäußerte Schlussstrophe ein besonderer Zusatz. Es war nur eine freudige Äußerung, eine Strophe zur Erhöhung, hinzugesetzt als krönender Abschluss für die gesamte Episode.

Solche Verse der Erhöhung finden sich oft im *Udāna*. Wie wir bereits erwähnten, sollten die Verse im *Udāna* sehr sorgsam interpretiert werden, weil sie weit über die Implikationen hinausgehen, die sich auf die Geschichte beziehen.[548] Sie laden uns ein, in den Ozean des *Dhamma* einzutauchen. Schon eine einzelne Strophe genügt. Der Text ist kurz, aber tiefgehend. Die fragliche Strophe ist solch eine

548 Siehe Vortrag 1

spontane Äußerung der Freude. Es ist nicht die Antwort auf die Frage: „Wohin ist er gegangen?“.

Nun, was sollten wir in jenem Fall unter dem Wort *yattha* „wo“ verstehen? Wir haben dazu bereits in unserem siebten Vortrag einen Anhaltspunkt gegeben und zwar im Hinblick auf das nicht-manifestierende Bewusstsein, *anidassana viññāṇa*. Was der Buddha in dieser Strophe beschreibt, ist nicht der Ort, wohin der Ehrwürdige Heilige Bāhiya nach seinem Ableben ging, sondern das nicht-manifestierende Bewusstsein, das er hier und jetzt in seiner Sammlung der Frucht der Heiligkeit oder *arahattaphalasamādhi* verwirklicht hatte.

Nun wollen wir uns an die vier zitierten Zeilen im *Kevaḍḍhasutta* erinnern.

> *Viññāṇaṃ anidassanaṃ,*
> *anantaṃ sabbato pabhaṃ,*
> *ettha āpo ca paṭhavī,*
> *tejo vāyo na gādhati.*[549]
>
> „Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist,
> Endlos, nach allen Seiten strahlend,
> Es ist hier, wo Wasser, Erde,
> Feuer und Luft keinen Halt finden.“

Die ersten beiden Zeilen der Strophe im *Bāhiyasutta*, beginnend mit dem bezugnehmenden y*attha*, „wo“, finden eine Antwort in den letzten beiden Zeilen des oben zitierten *Kevaḍḍhasutta*. Worauf mit den Worten „Es ist hier“ Bezug genommen wird, ist offensichtlich das nicht-manifestierende Bewusstsein, das in den ersten beiden Zeilen erwähnt wird. Der problematische Ort, auf den durch das Wort *yattha*, „wo“, im *Bāhiyasutta* hingedeutet wird, ist nichts anderes als dieses nicht-manifestierende Bewusstsein.

Wir hatten Gelegenheit, ausführlich zu erklären, in welchem Sinne Erde, Wasser, Feuer und Luft in diesem Bewusstsein keinen Halt finden. Die geisterhaften Elemente verfolgen dieses Bewusstsein nicht. Das ist sehr klar. Aber wie sollen wir den rätselhaften Verweis auf die

---

549 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

Sonne, den Mond und die Sterne verstehen? Es wird gesagt, dass die Sterne in diesem nicht-manifestierenden Bewusstsein nicht leuchten, die Sonne breitet ihre Strahlung nicht aus und der Glanz des Mondes erscheint dort nicht, auch gibt es keine Dunkelheit. Wie sollen wir das alles auffassen?

Kurz gesagt, läuft die Erklärung des Buddha auf die Enthüllung hinaus, dass die Sonne, der Mond und die Sterne vor der überlegenen Ausstrahlung des nicht-manifestierenden Bewusstsein verblassen, das unendlich ist und nach allen Seiten strahlend.

Wie eine geringere Strahlung vor einer Überlegenen verblasst, haben wir bereits mit Bezug auf das Kino in einer Reihe von früheren Vorträgen erklärt.[550] Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Aufmerksamkeit des Publikums in einem Kino auf den engen Lichtkegel gerichtet ist, der auf die Leinwand fällt. Das Publikum oder die Zuschauer sehen die Szenen, die den Film zusammensetzen, mithilfe dieses Lichtstrahls und der umgebenden dichten Dunkelheit.

Dieser zweite Faktor ist ebenfalls sehr wichtig. Szenen erscheinen nicht nur wegen des Lichtstrahls. Die Dichte der umgebenden Dunkelheit ist dabei auch maßgeblich. Diese Tatsache zeigt sich, wenn der Kinosaal voll erleuchtet wird. Wenn der Kinosaal plötzlich erleuchtet wird, sei es durch die Öffnung von Türen und Fenstern oder durch ein elektrisches Gerät, verblassen die Szenen auf der Leinwand, als ob sie gelöscht wurden. Der Lichtstrahl, der sich zuvor dort befand, wird von dem überlegeneren Licht gedämpft. Der geringere Glanz wurde durch einen höheren Glanz ersetzt.

Es mag uns manchmal falsch vorkommen, derartig auf diesem Kino Gleichnis herumzureiten, das sich auf eine Verletzung der Tugendregel gründet, den Genuss von aufregenden Vorführungen, Gesang und Musik zu vermeiden. Aber lasst uns prüfen, ob dieses Lichtspiel etwas ist, das sich auf einen Kinosaal beschränkt.

In dem Freiluft-Theater der vor uns liegenden Welt tritt ein ähnliches Phänomen der Ersetzung auf. In der Dämmerung des Abends

---

550 Siehe Vortrag 5, 7 und 9.

leuchten die funkelnden Sterne und ermöglichen es uns, annähernd die Gegenstände um uns herum zu erkennen, trotz der zunehmenden Dunkelheit. Dann geht der Mond auf. Nun, was passiert mit den funkelnden Sternen? Sie verblassen, ihr Glanz wird durch den des Mondes ersetzt.

Dann beginnen wir, die bezaubernden Szenen vor uns in der heiteren Mondnacht zu genießen. Die Nacht geht vorüber. Das Tageslicht schimmert mit der aufgehenden Sonne durch. Was passiert dann? Der sanfte Schein des Mondes verlischt vor dem majestätischen Glanz der Sonne. Der Mond wird ersetzt und verblasst. Voller Zuversicht schauen wir nun in die Vielzahl farbenprächtiger Szenen in diesem massiven Theater der Welt. Am helllichten Tag, wenn die Sonne da ist, haben wir keinen Zweifel an unserer Sicht der Dinge um uns herum.

Aber jetzt wollen wir annehmen, dass die fremdartigen Befleckungen im Geist eines edlen Nachfolgers, der den edlen achtfachen Pfad beschreitet, ausgeräumt sind, so dass der innere Glanz der Weisheit zu leuchten vermag. Was passiert dann? Die Sterne, der Mond und die Sonne werden durch das Licht der Weisheit verdrängt. Sogar die Formen, die man in der Dämmerung, dem Mondlicht und dem Sonnenlicht gesehen hatte, schwinden und verblassen zu Bedeutungslosigkeit. Der Schatten der Form und der Halbschatten des Formlosen werden komplett ausgelöscht.

Im vorangegangenen Vortrag erwähnten wir, dass Form und Raum miteinander verbunden sind, wie das Bild und sein Hintergrund. Nun, all dies geschieht im Himmel, der den Hintergrund bildet. Wir konnten die Szenen des Welt-Kinos wegen jener Dunkelheit genießen. Die Dämmerung, der Mond und die Sonne sind aber nichts anderes als verschiedene Ebenen jener Dunkelheit.

Der Weltling denkt, dass jemand, der Augen hat, zwangsläufig sehen muss, ob die Sonne scheint. Er kann sich darüber hinaus nichts anderes vorstellen. Aber der Buddha hat erklärt, dass es etwas Strahlenderes als den strahlenden Glanz der Sonne gibt. *Natthi*

paññāsamā ābhā, „Es gibt kein Strahlen, das mit dem Licht der Weisheit vergleichbar ist“.[551]

Lasst uns zu einer Erklärung des Buddha zurückkehren, die wir bereits in einem früheren Vortrag zitiert hatten.

> *Catasso imā, bhikkhave, pabhā. Katamā catasso? Candappabhā, sūriyappabhā, aggippabhā, paññappabhā, imā kho, bhikkhave, catasso pabhā. Etadaggaṃ, bhikkhave, imāsaṃ catunnaṃ pabhānaṃ, yad idaṃ paññappabhā.*[552]
>
> „Ihr Mönche, es gibt diese vier Arten des Strahlens. Welche vier? Das Strahlen des Mondes, das Strahlen der Sonne, das Strahlen des Feuers und das Strahlen der Weisheit. Das, ihr Mönche, sind die vier Arten des Strahlens. Dies, ihr Mönche, ist die höchste unter diesen vier Arten der Strahlens, nämlich das Strahlen der Weisheit.“

So, nun können wir verstehen, warum die Form und die Formlosigkeit schwinden. Diese Weisheit hat eine durchdringende Qualität, weshalb sie *nibbedhikā paññā* genannt wird.[553] Wenn man Formen sieht, sieht man sie zusammen mit ihren Schatten. Die Tatsache, dass man Schatten sieht, ist selbst ein Beweis dafür, dass die Dunkelheit nicht vollständig ausgeräumt ist. Wenn das Licht aus allen Richtungen kommt, gibt es keinerlei Schatten. Wenn das Licht eine solch durchdringende Kraft hat, wird sich nicht einmal Form dort manifestieren können.

Vor allem infolge dessen, was „formhaft“ und „formlos“, *rūpa*/*arūpa*, genannt wird, erfährt der Weltling Freude und Schmerz in einer Welt, die zwischen einer „Freude“ und einem „Schmerz“ unterscheidet.

Obwohl wir den kommentariellen Weg der Exegese verlassen haben, sind wir nun in der Lage, die kryptische Strophe im *Bāhiyasutta*

---

551 S I 6 Natthiputtasamasutta – S 1:13

552 A II 139 Pabhāsutta – A IV:142; siehe Vortrag 7

553 Beispiel in S II 45 Bhikkhusutta – S 12:28; A II 178 Ummaggasutta – A IV:186

vielleicht sinnvoller zu interpretieren. Lasst uns jetzt die in Frage stehenden Strophen wieder abrufen.

Yattha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati,
na tattha sukkā jotanti,
ādicco nappakāsati,
na tattha candimā bhāti,
tamo tattha na vijjati.

Yadā ca attanāvedi,
muni monena brāhmaṇo,
atha rūpā arūpā ca,
sukhadukkhā pamuccati.[554]

Die Strophe kann vollständig im Sinne der Interpretation, die wir angenommen haben, erklärt werden. Im Zuge des weiteren Beweises für die Unzulänglichkeit der kommentariellen Erklärung im Hinblick auf die Sonne, den Mond und die Sterne in dieser Strophe können wir die Aufmerksamkeit auf die folgenden Punkte lenken.

Nach dem Kommentar soll die Strophe zum Ausdruck bringen, dass es keine Sonne, Mond und Sterne an diesem geheimnisvollen Ort namens *anupādisesa Nibbānadhātu* gibt, was für Weltlinge unverständlich ist. Wir möchten jedoch darauf hinweisen, dass die in der Strophe verwendeten Verben in diesem Zusammenhang nicht den Sinn vermitteln, dass die Sonne, der Mond und die Sterne einfach nicht existieren. Sie haben etwas mehr zu sagen.

Zum Beispiel heißt es in Bezug auf die Sterne, dass dort die Sterne nicht leuchten, *na tattha sukkā jotanti*. Wenn wirklich und wahrhaftig keine Sterne da sind, hätte ein anderes Verb wie *na dissanti*, „sind nicht zu sehen", oder *na vijjanti,* „existieren nicht", benutzt werden können.

Mit Bezug auf die Sonne und den Mond hätten auch ähnliche Verben benutzt werden können. Aber was wir hier tatsächlich vorfinden, sind ausdrucksstarke Verben über die Ausbreitung von Licht, Glanz

554 Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10 Bāhiya

oder Schönheitseindruck: *Na tattha sukkā jotanti*, „Da leuchten die Sterne nicht"; *ādicco nappakāsati*, „Die Sonne verbreitet nicht ihre Helligkeit"; *na tattha candimā bhāti*, „Der Glanz des Mondes erscheint dort nicht".

Das sind nicht nur nüchterne Erklärungen. Die zur Diskussion stehende Strophe ist eine freudige Äußerung, *Udānagāthā*, von außergewöhnlicher Tiefe. Es gibt nichts Verborgenes darin.

In unserer früheren Beurteilung der kommentariellen Interpretation legten wir besonderes Gewicht auf die Worte „sogar obwohl". Wir werden nun die Bedeutung für jene Hervorhebung erklären. Für den Kommentar ist die Zeile *tamo tattha na vijjati*, „Keine Finsternis ist dort zu finden", ein großes Rätsel. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind nicht da. Selbst obwohl sie nicht da sind, kann mutmaßlich keine Finsternis dort gefunden werden.

Wenn wir jedoch das Gesetz des Ersetzens in Betracht ziehen, das wir bereits erwähnt haben, sind wir gezwungen, eine völlig andere Interpretation zu geben. Die Sonne, der Mond und die Sterne zeigen sich gerade wegen des Lichts jenes nicht-manifestierenden Bewusstseins nicht. Da es auf allen Seiten strahlt, *sabbato pabha*, gibt es keine Dunkelheit und Leuchtkörper wie die Sterne, die Sonne und der Mond scheinen dort nicht.

Diese erhebende Strophe enthüllt daher eine Fülle von Informationen, die für unser Thema bedeutungsvoll sind. Nicht nur die Aufforderung an Bāhiya, sondern auch diese Strophe wirft eine Flut von Licht auf das Thema von *Nibbāna*.

Der außergewöhnliche Ort, den der Kommentar oft mit dem Begriff *anupādisesa Nibbānadhātu* identifiziert, ist dieser Geist in uns. Um der Leuchtkraft dieses Geistes Rechnung zu tragen, verwendet der Buddha jene besonderen Ausdrücke in dieser erhebenden Strophe.

Was passiert eigentlich bei der Verwirklichung der Frucht der Heiligkeit? Der Weltling erkennt die Welt um sich herum mithilfe von sechs schmalen Lichtstrahlen, nämlich den sechs Sinnesgrundlagen. Wenn der überlegene Glanz der Weisheit entsteht, verschwinden die sechs

Sinnesgrundlagen. Diese Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen könnte auch auf die Beendigung von Name-und-Form, *nāmarūpanirodha,* oder auf das Aufhören des Bewusstseins, *viññāṇanirodha,* bezogen werden.

Die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen bedeutet nicht, dass man gar nichts mehr sieht. Was man dann sieht, ist Leerheit. Es ist ein Ein-„Blick". Es wird ausgedrückt mit den Worten *suñño loko* „Leer ist die Welt". Was es bedeutet, ist, dass alle Sinnes-Objekte, die der Weltling als real und wirklich vorhandenen ergreift, mit Weisheit durchschaut sind und nicht-manifest werden.

Wenn wir etwas zu dieser Interpretation des *Bāhiyasutta* hinzufügen wollen, können wir in Form einer Rückschau sagen, dass diese Lehrrede die sechs Eigenschaften des *Dhamma* veranschaulicht, nämlich *svākkhāto*, wohl verkündet, *sandiṭṭhiko*, hier und jetzt sichtbar, *akāliko*, zeitlos, *ehipassiko*, einladend sich zu nähern und selbst zu sehen, *opanayiko*, vorwärtsführend und *paccattam veditabbo viññūhi*, für den Weisen auf sich selbst gestützt zu verwirklichen. Diese sechs Qualitäten werden von dieser Unterweisung wunderbar exemplarisch veranschaulicht.

In einem früheren Vortrag hatten wir Gelegenheit, ein Gleichnis von einem Tautropfen zu behandeln, der in der Morgensonne glitzert.[555] Die Aufgabe das Spektrum der Regenbogenfarben durch einen winzigen Tautropfen zu sehen, der an einer Schlingpflanze oder einem Blatt hängt, ist eine, die ein hohes Maß an Achtsamkeit erfordert. Allein durch Stehen oder Sitzen mit dem Gesicht in Richtung der aufgehenden Sonne wird man nicht in der Lage sein, einen Blick auf das glänzende Spektrum der Regenbogenfarben durch den Tautropfen einzufangen. Es erfordert einen bestimmten Blickwinkel. Nur wenn man sich auf diese Sichtweise konzentriert, ist man in der Lage, es zu sehen.

Ebenso ist es mit dem Spektrum der sechs Eigenschaften des *Dhamma*. Auch hier ist die rechte Sichtweise ein Muss und das ist

555 Siehe Vortrag 9

rechte Ansicht. Das Nachdenken über den Sinn der tiefen Lehrreden hilft einem, rechte Ansicht stimmig aufzubauen.

Wo rechte Ansicht fehlt, neigt die Tugend zum dogmatischen Festhalten an Ritualen, *sīlabbataparāmāsa*. Sammlung erweist sich als falsche Sammlung, *micchā samādhi*.

Wie derjenige, der mit dem Gesicht zur Sonne sitzt, könnte man in Richtung des *Dhamma* blicken, aber rechte Ansicht ist nicht etwas, das man durch bloße Zufluchtnahme zum Buddha erbt. Sie muss mit Bemühung und rechter Aufmerksamkeit entwickelt werden. Ansicht ist etwas, das stimmig aufgebaut werden muss. Denn *diṭṭhujukamma*, der Akt des stimmigen Aufbaus der Ansicht, wird als eine der zehn heilsamen Taten, *kusalakamma,* eingeordnet.

Wie lange man somit mit verschränkten Beinen sitzen mag, den Blick auf das Licht des Buddha gerichtet, wird man kaum in der Lage sein, die sechs Regenbogenfarben des *Dhamma* zu sehen. Man hätte nur so wenig wie ein Hundertstel Zoll der richtigen Justierung für die rechte Ansicht. Aber es ist ein Muss. Sobald diese Justierung vorgenommen wurde, erhascht man sofort, hier und jetzt, *tavad'eva,* einen Einblick in das Spektrum des *Dhamma*, das der Buddha verkündet hat.

Wir haben die Bedeutung der rechten Ansicht besonders deshalb betont, weil viele mit einem selbst gemachten Problem zu kämpfen haben, in Bezug auf die korrekte Ausrichtung zwischen der dreifachen Schulung und der rechten Ansicht auf dem edlen achtfachen Pfad.

Nun, was die dreifache Schulung in Tugend, Sammlung und Weisheit angeht, so wird die Weisheit als Letztes erwähnt. Es scheint also, dass wir zuerst vollkommene Tugend haben müssten, dann Sammlung zu entwickeln hätten und nur zuletzt Weisheit. Vorher bräuchte man nicht an Weisheit zu denken. Aber wenn wir zum edlen achtfachen Pfad kommen, finden wir eine andere Reihenfolge der Werte. Hier hat rechte Ansicht den Vorrang. Tatsächlich finden wir im *MahāCattārīsakasutta* des *Majjhima Nikāya*, dass der Buddha wiederholt nachdrücklich erklärt: *tatra, bhikkhave, sammā diṭṭhi*

pubbaṅgamā, „Ihr Mönche, hierbei hat rechte Ansicht Vorrang."[556] Selbst in einem Kontext, wo es um das Thema Tugend geht, finden wir eine ähnliche Erklärung. Wie also sollen wir dieses Problem lösen?

Im edlen achtfachen Pfad wird der rechten Ansicht, die für die Weisheit-Gruppe repräsentativ ist, überragend viel Platz eingeräumt. Wie die bekannte Definition besagt, gehören rechte Ansicht und rechte Gedanken zur Gruppe der Weisheit, rechte Rede, rechtes Handeln und rechte Lebensführung sind der Tugend-Gruppe zuzuordnen und rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung gehören zur Gruppe der Sammlung.

So kommt auf diese Weise im edlen achtfachen Pfad Weisheit zuerst, dann die Tugend und schließlich Sammlung. Aber im Rahmen dieser drei Gruppen kommt zuerst die Tugend, als Zweites die Sammlung und schließlich Weisheit. Auch hier kommt uns die Antwort zu Hilfe, die die *Ārahant*-Nonne, die Ehrwürdige Dhammadinnā, dem Laienjünger Visākha gibt.

Der Laienjünger Visākha stellt der Ehrwürdigen Dhammadinnā die folgende Frage:

> *Ariyena nu kho ayye aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahitā, udāhu tīhi khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahito?*
>
> „Ehrwürdige Frau, sind die drei Gruppen Tugend, Sammlung und Weisheit im edlen achtfachen Pfad enthalten oder ist der edle achtfache Pfad in den drei Gruppen enthalten?"[557]

Schon damals mag es einige gegeben haben, die solche Fragen aufgeworfen haben. Das ist wohl der Grund für eine solche Abfrage. Dann antwortet die *Ārahant*-Nonne Dhammadinnā:

---

556 M III 71 MahāCattārīsakasutta – M 117

557 M I 301 CūḷaVedallasutta – M 44

> *Na kho āvuso Visākha ariyena aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahitā, tīhi ca kho āvuso Visākha khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahito.*
>
> „Freund Visākha, die dreifache Schulung ist nicht im edlen achtfachen Pfad enthalten, sondern der edle achtfache Pfad ist in der dreifachen Schulung enthalten."

Da dies wie ein Durcheinander erscheint, lasst uns versuchen, die Position mit einer anderen Art von Durcheinander zu veranschaulichen. Nehmen wir an, jemand versucht, ein langes Seil zu erklimmen, das sich aus drei Strängen zusammensetzt. Während er klettert, könnte es sein, dass seine Fingerspitzen jetzt mit dem ersten Strang in Berührung kommen, nun mit dem zweiten und jetzt mit dem dritten. Er ist über die Anordnung der drei Stränge nicht besorgt, solange sie gut zusammengefügt sind. Man kann nur sicher hinaufklettern und sich an den drei Strängen festhalten, wenn sie stabil zu einem strammen Seil aufgewickelt wurden.

All diese Fragen scheinen durch eine Haltung entstanden zu sein, die die numerische Ordnung der Dinge zu ernst nimmt. Für den edlen Nachfolger, der am Seil des edlen achtfachen Pfades hochklettert, gibt es keinen Grund für irgendeine Verwirrung hinsichtlich der Reihenfolge der dreifachen Schulung und der des edlen achtfachen Pfades. Wenn aber jemand, die Stichworte aus der Ordnung der dreifachen Schulung aufgreifend, die rechte Ansicht vernachlässigt oder ihre vorbereitende Einbindung ignoriert, könnte er am Ende verwirrt sein.

Alles in allem sind wir nun in der Lage, die tiefe Bedeutung des *Bāhiyasutta* richtig zu bewerten. Hier haben wir die Quintessenz des gesamten *Saddhamma*. Wir sind nicht konfrontiert mit Haufen von Wahrnehmungs-Daten, wovon heutzutage behauptet wird, dass sie wesentliche Voraussetzungen für die Aufnahme in die „Stadt" des *Nibbāna* seien.

Für den gewöhnlichen Weltling erscheint das Anhäufen einer bestimmten Menge von Wahrnehmungen oder Konzepten eine Qualifikation für den Eintritt in *Nibbāna* zu sein. Aber was wir hier haben, ist ein Weg

der Befreiung des Geistes sogar von latenten Neigungen zu Wahrnehmungen, vgl. *saññā nānusenti*, *Madhupiṇḍikasutta*, „Es gibt keine latenten Wahrnehmungen."[558] Es gibt keine Anhäufung von Neuem.

Was als sogenannte „fremdartige Befleckung", *āgantukā upakkilesā*,[559] bezeichnet wird, ist nicht beschränkt auf die bekannten Verunreinigungen in der Welt. Dazu gehört all der Rost und Staub, den wir während dieses langen *saṃsāra* mit der Hilfe der Einflüsse, *āsavā,* gesammelt haben. Dazu gehören auch die Haufen von Wahrnehmungen, die die Welt „Wissen" nennt. Sogar Zahlen sind ein Teil davon.

Der Buddha hat hier kurz die Art und Weise der Praxis verkündet, mit welcher der Geist von all solchen Befleckungen frei wird. Es gibt daher keinen Grund, um den Wert dieser Belehrung zu unterschätzen, indem sie *vohāra desanā*, gewöhnliche Unterweisung, genannt wird. Diese Lehrrede im *Udāna* ist eine, die wirklich „empor"-ziehend ist.

Sie verdient in der Tat ein Lob der Freude.

* * * * * * * *

[558] M I 108 Madhupiṇḍikasutta – M 18

[559] A I 10 Accharāsaṅghātavagga – A I:10, 11

16. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[560]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der sechzehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Im Verlauf unserer Besprechung des *Bāhiyasuttas* in unserem letzten Vortrag richteten wir unsere Aufmerksamkeit auf die weite Kluft, die zwischen der Sinneserfahrung eines Weltlings und der eines *Ārahant* liegt, der durch das Auge der Weisheit sieht. Es ist die gleiche Kluft, die zwischen den beiden Begriffen *papañca* and *nippapañca* besteht. In der Sinneserfahrung, die auf weltlichen Ausdrücken, weltlichem Gebrauch und weltlichen Konzepten basiert, gibt es eine Unterscheidung zwischen dem Ding, das ergriffen wird, und demjenigen, der ergreift – oder mit anderen Worten, eine Subjekt-Objekt Beziehung.

Da ist immer eine Gabelung, eine Zweiteilung, beim Vorgang der Sinnes-Wahrnehmung. Wenn es ein Gesehenes gibt, muss es etwas geben, das gesehen wird, und einen, der sieht. Das ist logisch. Im *Bāhiyasutta*, beginnend mit „Im Gesehenen wird es nur Gesehenes geben", gibt der Buddha dem Asketen Bāhiya eine kurze Auslegung vom *Dhamma*, die einen befähigt, die oben genannte eingeengte Sichtweise zu transzendieren und den Zustand der Nicht-Ausbreitung oder *nippapañca* zu erreichen.

---

560 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Da gibt es nichts zu sehen und keinen, der sieht; es gibt nur „ein Gesehenes". Die Ursache für diese gesamte konzeptuelle Ausuferung oder *papañca* in der Welt ist Kontakt. Die Heiligen verstanden dies mithilfe ihres Einblicks in die Tatsache, dass das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte lediglich eine vielfältige Zusammenstellung von Bedingungen ist, die aufgrund des Kontakts für einen Moment zusammenkommen, nur um im nächsten Augenblick auseinanderzufallen und sich aufzulösen.

Was das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte genannt wird, sind für den Weltling so viele „Dinge". Aber vor dem Auge der Weisheit eines Heiligen erscheinen sie wie die bloße Anhäufung von Bedingungen, die – abhängig vom Kontakt – momentan zusammenkommen und sich dann auflösen. Dieser Einblick in die Abhängigkeit von Kontakt, *phassam paṭicca*, ist genau die Essenz des Gesetzes des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*. Es ist gleichbedeutend mit dem Erkennen des Gesetzes des abhängigen Entstehens selbst.

Um die enge Sichtweise zu transzendieren, die durch die Grundlagen des Sinnes-Kontakts oder durch den sechsfachen Sinnesbereich begrenzt wird, und um den *Nibbāna*-Zustand zu verwirklichen, muss man die Beendigung von Kontakt verstehen. Die Verwirklichung des *Nibbāna*-Zustands wird mit den Worten *viññāṇaṃ anidassanaṃ*, *anantaṃ sabbato pabhaṃ*[561] angezeigt: „Bewusstsein, das nichtmanifestierend, endlos, strahlend nach allen Seiten ist".

In einer speziellen Darlegung im *Mucalindavagga* des *Udāna* hat der Buddha in einer erhebenden Strophe erklärt, dass die Beendigung des Kontakts nur durch die Beseitigung dessen geschieht, was den Kontakt herstellt. Die Wander-Asketen anderer Sekten waren eifersüchtig auf den Buddha und seine Mönchsgemeinde wegen ihres eigenen Verlustes an Gewinn und Ehre und sie begannen, den Mönchen im Dorf oder im Wald Beschimpfungen entgegenzuschleudern. Eine Gruppe von Mönchen kam zum Buddha und berichtete ihm davon. Die Antwort des Buddhas war lediglich eine Lobrede der Freude.

---

561 D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

Udāna meint eigentlich eine spontane Äußerung der Freude und es war eine solche Strophe, die er äußerte. Aber sie beinhaltete eine Anweisung und auch einen Grundsatz der Lehre.

Gāme arañña sukhadukkhaphuṭṭho,
nev'attato no parato dahetha,
phusanti phassā upadhiṃ paṭicca,
Nirūpadhiṃ kena phuseyyum phassā.[562]

In den ersten beiden Zeilen erhalten wir eine Anweisung:

„Von Freude und Leid im Dorf oder Wald berührt,
Denke nicht im Sinn von ‚mir selbst' oder ‚anderen'."

Die Begründung dafür wird in dem darauf folgenden Gesetz der Lehre gegeben:

„Infolge von Besitztümern können Berührungen berühren,
Wie können Berührungen den berühren, der ohne
Besitztümer ist?"

Das ist alles, was der Buddha äußerte. Von hier aus können wir einen weiteren Aspekt der Bedeutung von den mit Bezug auf *Nibbāna* gebrauchten Begriffen *sabbūpadhipaṭinissagga*, das Aufgeben aller Besitztümer, und *nirupadhi*, Besitzlosigkeit, gewinnen.

Wir haben in mehreren vorangegangenen Vorträgen das Konzept von *upadhi* in einem gewissen Umfang erklärt, als die Begriffe *upadhi* und *paṭinissagga* aufkamen.[563] Zur Auffrischung unseres Gedächtnisses wollen wir jetzt all das zusammenfassen. Was ist das Konzept von *upadhi* oder „Besitztümern", wie es in der Welt verstanden wird?

Was auch immer das Ego aufbessert, sei es Gold, Silber, Perlen, Juwelen, Geld, Haus und Landbesitz, Geldanlagen und Guthaben, all dies wird im Allgemeinen unter dem Begriff *upadhi* eingeordnet. Aber vom Standpunkt der Lehre aus betrachtet, steht *upadhi* in einem

562 Ud 12 Sakkārasutta – Ud II:4
563 Siehe Vortrag 8

tieferen Sinn für diese fünffachen Gruppen des Ergreifens, *pañcupādānakkhandhā*.

Wörtlich genommen bedeutet *upādānakkhandhā* „Gruppen des Ergreifens". Gruppen des Ergreifens schließt nicht notwendigerweise ein, dass materielle Dinge ergriffen werden. Aber der Weltling, überwältigt von der dreifachen Ausuferung durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten und fortgetragen von weltlichen Konventionen, stellt sich bei diesen Gruppen des Ergreifens Dinge vor, die ergriffen und abgelegt werden. Das Konzept von *upadhi* als Besitzergreifen ist aus dieser Neigung heraus entstanden, sich unter der Gruppe des Ergreifens Dinge vorzustellen, die ergriffen und abgelegt werden. Es läuft also darauf hinaus, dass es eine Frage des Standpunktes ist.

Verlangen, Einbildungen und Ansichten veranlassen einen, auf all das zu blicken, was man bis jetzt ergriffen hat und was man in der Zukunft noch zu ergreifen hofft, wie Dinge, die man gerade jetzt ergreift. Man denkt an sie wie an Dinge, die in einem Safe liegen. Die Weltlinge halten an einer solchen Anhäufung von Besitztümern fest.

Nibbāna ist das Aufgeben von all solchen Besitztümern, die im Geist angesammelt wurden. Um all diese Besitztümer aufzugeben, muss eine Art von Verständnis – eine Erleuchtung – da sein.

Die Nichtigkeit von all diesen Besitztümern muss durch das Licht der Weisheit gesehen werden. Nur durch das Sehen ihrer Nichtigkeit werden die Besitztümer aufgegeben. Genau genommen, ist es weniger ein absichtliches Aufgeben aller Besitztümer als eine allmähliche Auflösung.

In einem früheren Vortrag haben wir eine Veranschaulichung genannt, die das Aufgeben herbeiführt. Wir wollen sie uns noch einmal betrachten. Zur Veranschaulichung fanden wir das Kino recht hilfreich. Bei der Erklärung des Phänomens vom Aufgeben der Besitztümer haben wir im Verweis auf ein Kino beschrieben, wie die im Geist der Zuschauer angesammelten Besitztümer, nämlich die gemäß der Kinowelt gewebten Besitztümer um die gefilmte Geschichte herum, automatisch losgelassen werden, sobald der Zuschauerraum

beleuchtet wird.[564] Man versteht dann den trügerischen Charakter dessen, was vor sich gegangen ist. Es ist jenes Verstehen, jene Erleuchtung, die das Aufgeben der Besitztümer herbeiführt.

Um in dieser Veranschaulichung einen Schritt weiterzugehen: Wenn das Licht auf die *saṅkhāras* oder die die Filmvorführung betreffenden Zubereitungen fällt, werden sie als das, was sie wirklich sind, entblößt. Tatsächlich ist *saṅkhāra* ein Wort, das Verknüpfungen mit der dramaturgischen Tradition in Bezug auf die Schauspielerei von Schauspielern und Schauspielerinnen hat, die bis hinab zu ihrem Make-up reichen, das so künstlich und unecht ist.

Wenn der Kinoraum plötzlich erleuchtet wird, wird jemand, der sich an dem Film erfreute, augenblicklich aus der Kinowelt hinausgeschleudert, weil jene Zubereitungen befriedet bzw. zunichte gemacht wurden, *sabba saṅkhārasamatho*. Als eine Konsequenz davon hat der Haufen von Erfahrungen, die er bislang als wirklich und echt betrachtet hatte, seine Berechtigung verloren. Jene Besitztümer wurden aufgelöst oder aufgegeben, *sabbūpadhipaṭinissagga*. In ihrer Abwesenheit wurde jenes Verlangen, das für die Wertschätzung oder das Beglücken an den Szenen notwendig war, ausgelöscht, *taṇhakkhayo*. Wenn das Verlangen weg ist, verblasst auch die Überschwänglichkeit der Szenen, *virāga*. Mit diesem Verblassen oder der Entfärbung endet die Filmvorführung für die interessierte Person, *nirodha*, selbst wenn der Film technisch gesehen weiterläuft. Wegen dieser Beendigung erlöschen alle Feuer der Befleckungen, die, entsprechend der Kinowelt, in ihr brannten, *Nibbāna*.

So haben wir hier das ganze Ausmaß des Kinogleichnisses als eine Veranschaulichung für *Nibbāna*. Diese Art von Erwachen in der Kinowelt gibt uns einen Hinweis auf die Tatsache, dass die Besitztümer, *upadhi*, mittels des Verständnisses von der Erleuchtung im Lichte der Weisheit aufgegeben werden. Dies ist in der Tat etwas, das wir uns tief in unseren Geist einprägen sollten. Deshalb sollten wir uns bemühen, jenem Effekt noch etwas mehr Anschaulichkeit zu verleihen.

---

564 Siehe Vortrag 5, 7, 9, 11, 15.

Auch in unserem Alltag hören und sehen wir manchmal von Vorgängen, bei denen Besitztümer aufgrund von Verständnis aufgegeben werden. Jemand häuft ein großes Bündel einer laufenden Währung mit höchstem Kurswert an, legt es in seinen Safe und bewacht und behütet es Tag und Nacht. Eines schönen Morgens wacht er auf und hört, dass aus irgendeinem Grund diese Währung in der vorangegangenen Nacht vom Gesetzgeber vollkommen entwertet wurde. Wie blickt er jetzt auf seine Bündel von Geldscheinen in seinem Safe? Jetzt ist es für ihn bloß ein Haufen Papier. Das Verlangen, die Einbildung und Ansichten, die er vorher hinsichtlich der Geldnoten hatte, sind komplett verschwunden. Die Banknoten sind nichts mehr wert. Er könnte genauso gut ein Lagerfeuer damit machen. So ist dies eine Art des Aufgebens von Besitztümern in der Welt, wie vorübergehend es auch sein mag.

Ein Mann bekommt eine unerwartete Mitfahrgelegenheit und macht sich bereit für den Aufbruch zu dem neuen Ort. Er ist gezwungen, seine unbeweglichen Besitztümer zurückzulassen, aber seinen beweglichen Besitz wird er eilig zusammensammeln, um ihn mitzunehmen. Das Fahrzeug ist bereits angekommen und ungeduldig wird die Hupe betätigt, um die Verspätung zu signalisieren. Es ist eine gehörige Menge an Zeit verstrichen, aber seine „Vorbereitungen" sind nicht beendet. Unter Zeitdruck rennt er in großer Eile hierhin und dorthin. Als er es schließlich nicht länger hinauszögern kann, greift er die größtmögliche Menge, die er tragen kann, und saust zur Türschwelle. In dem Moment wacht er auf. Es war nur ein Traum! Der anstehende Ortswechsel vollzog sich in einem Traum. Kein wirkliches Fahrzeug, keine wirklichen Vorbereitungen, alles nur ein Gerenne für gar nichts!

So haben wir hier ein „Erwachen", wie es für die Traumwelt eigentümlich ist. Dies ist ein Beispiel für das Loslassen von allen Besitztümern, die mit einem Traum zusammenhingen. Wir haben solche Erlebnisse ziemlich häufig. Natürlich halten wir es für selbstverständlich, dass die Besitztümer, die dem Traum angehören, abfallen, wenn wir aus der Traumwelt in die wirkliche Welt wechseln. Aber sind wir sicher, dass wir, wenn wir die Traumwelt verlassen, eine

wirkliche Welt betreten? Ist das Erwachen aus einem Traum ein wirkliches Erwachen, wenn wir es vom Standpunkt der Lehre aus betrachten?

Öffnen wir wirklich unsere Augen, wenn wir aus einem Traum erwachen? Begriffe wie Buddha, *bodhi* und *sambodhi* vermitteln sowohl die Bedeutung von Erwachen wie auch von Verstehen. Manchmal liegt die Betonung der Lehre auf der Bedeutung von Erwachen. Hier ist es also eine Art von Erwachen.

Ausdrücke wie *dhammacakkhu*, „Auge der Lehre", *paññācakkhu*, „Auge der Weisheit", und *cakkhuṃ udapādi*, „Das Auge ging auf", bezeugen das Aufgehen einer Art von Auge. Wir haben schon Augen, aber hier wird gesagt, dass ein Auge aufgeht. All dieses will besagen, dass im Zusammenhang mit *Nibbāna*, wo wir uns mit tieferen Aspekten der Lehre beschäftigen, das Erwachen aus einem Traum kein wirkliches Erwachen ist. Es ist nur ein Übergang von einer Traumwelt in eine andere.

Aber lasst uns sehen, inwiefern das Konzept von *upadhi* oder Besitztümern tiefer geht. Was vor uns liegt, ist der Traum vom *saṃsāra*. Um aus diesem Traum erwachen zu können, müssen wir irgendwie die Nichtigkeit von allen Besitztümern verstehen, die mit dem Traum, d.h. *saṃsāra,* zusammenhängen. Die Tatsache, dass dieses Verständnis ebenfalls durch eine Art innere Erhellung kommt, haben wir bereits anderntags erklärt, als wir das Loblied der Freude am Ende des *Bāhiyasutta* besprochen haben.[565] Wie wir dort bereits herausgearbeitet haben, ist die Welt der sechs Sinne, die die Weltlinge als „ihre Welt" ansehen, wenn man sie auf dem Hintergrund dieser *Udāna* Verse untersucht, nichts weiter als lediglich sechs gebündelte Lichtstrahlen, die auf eine feste, dicke Stoffleinwand fallen, nämlich die Dunkelheit der Verblendung.

Wir haben kürzlich auch festgestellt, dass die Sonne, der Mond und die Sterne eben genau wegen der Anwesenheit der Dunkelheit leuchten. In dem nicht-manifestierenden Bewusstsein, das unbegrenzt

---

565 Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10; siehe Vortrag 15

und strahlend nach allen Seiten ist, *viññāṇaṃ anidassanaṃ*, *anantaṃ sabbato pabhaṃ*, werden Sonne, Mond und Sterne nicht offenbar, weil sie überhaupt keine Dunkelheit umgibt, aus der heraus sie leuchten könnten. Selbst das Formlose, das der Halbschatten des Formhaften ist, verschwindet in jenem durchdringenden Glanz der Weisheit.

Daher ist also das Aufgeben aller Besitztümer, *Nibbāna*, nicht das Gleiche wie die vorübergehenden Momente des Erwachens, die wir bereits erwähnten. Jene drei Beispiele von Erwachen sind von vorübergehender Natur. Das Aufwachen in der Kinowelt ist besonders kurzlebig. Jener Filmliebhaber, obwohl er durch die plötzliche Beleuchtung des Kinosaals von den Szenen desillusioniert wurde, wird, sobald es wieder dunkel ist, von den Einflüssen der Sinnlichkeit, Existenz und Unwissenheit wie zuvor überwältigt werden, und die Kinowelt wird ihn wieder genauso in Beschlag nehmen.

Der Fall der entwerteten Währung ist genauso. Obwohl das Verlangen, die Einbildungen und Ansichten über das entwertete Geld verschwunden sind, ist man immer noch hinter Geld her, das etwas wert ist. Ebenso wie wir, wenn wir aus einem Traum erwachen, alle wissen, dass er vergänglich ist. Wenn wir wieder schlafen gehen, haben wir Träume.

Aber das Erwachen in *Nibbāna* hat keinen solchen zeitlichen Charakter. Warum? Weil alle Einflüsse, die einen in den *samsarischen* Schlummer mit seinen Träumen von wiederkehrenden Geburten führen, in dem Licht des perfekten Wissens der Verwirklichung zur Erlöschung kommen. Deshalb wird der Begriff *āsavakkhaya*, Erlöschung der Einflüsse, in den Reden als eine Umschreibung von *Nibbāna* benutzt. Die Heiligen vollbringen diese Meisterleistung der Sammlung bei der Erreichung der Frucht der Heiligkeit, *arahattaphalasamādhi*.

Obwohl es genug Beispiele von Verweisen über diese Sammlung der Frucht der Heiligkeit in den Reden gibt, werden sie sehr häufig unterschiedlich interpretiert. Wie wir es schon in der erhebenden Strophe im *Bāhiyasutta* gesehen haben, wurden einige Reden, die die Art des Geisteszustand eines Heiligen andeuten, so sehr fehlinter-

pretiert, dass eine große Verwirrung hinsichtlich der Vorstellung von *Nibbāna* zu finden ist. Tatsächlich ist die besondere Sammlung eines Heiligen von außerordentlicher Art. Sie verwirrt die Verständniskraft der Weltlinge. Diese Schlussfolgerung lässt sich leicht aus der folgenden Strophe des *Ratanasutta* ziehen.

Yaṃ Buddhaseṭṭho parivaṇṇayī suciṃ,
samādhim ānantarikaññam āhu,
samādhinā tena samo na vijjati,
idampi Dhamme ratanaṃ paṇītaṃ,
etena saccena suvatthi hotu.[566]

„Diese reine Sammlung, die der zum Höchsten Erwachte lobt,
Diese Sammlung, die der Edle ‚unmittelbar' (*ānantarika*) nennt,
Es gibt keine Sammlung, die mit dieser vergleichbar ist,
Dies ist die vorzügliche Juwelen-Eigenschaft der Lehre,
Durch die Kraft dieser Wahrheit möge Wohlergehen entstehen."

Diese unvergleichbare und außerordentliche Sammlung hat zum Aufsteigen vieler Probleme hinsichtlich der Vorstellung von *Nibbāna* geführt. Das Außergewöhnliche dieser Sammlung des Heiligen ist, bezogen auf das oben Genannte, in gewissem Umfang an den Begriff *ānantarika* gebunden. Lasst uns nun unsere Aufmerksamkeit auf das Kennzeichnende dieses Begriffes richten.

Die Strophe sagt, dass die Sammlung des Heiligen auch als unmittelbar, *ānantarika*, bekannt ist. Der Begriff *ānantarika* schließt einen außerordentlichen Aspekt der Verwirklichung des *Nibbāna* ein. Unmittelbar nach dem Erlöschen der Befleckungen durch das Wissen des Heiligkeitspfades realisiert man *Nibbāna*, das Ende der Existenz oder das Ende der sechsfachen Sinnesgrundlage. Wie wir bereits früher feststellten, ist es so, als würden die Ergebnisse vorliegen, sobald jemand seine Prüfungsarbeit geschrieben hat.[567] Man

---

566 Sn 226 Ratanasutta – Sn II:1, 226

567 Siehe Vortrag 1

muss auf die Ergebnisse nicht warten. Die Verwirklichung ist sofort da.

Es gibt einen speziellen Begriff, um dieses Erlebnis von Verwirklichung zu kennzeichnen, nämlich *aññā*. Es handelt sich um einen höchst bedeutsamen Begriff, abgeleitet von *ājānāti*, „vollkommen wissen". *Aññā* ist „volles Verständnis".

Die Sammlung der Frucht der Heiligkeit wird auch *aññāphala-samādhi* und *aññāvimokkha* genannt. *Aññā* führt einen Grad hoher Wichtigkeit mit sich. In der Terminologie der Lehrtexte begegnen uns eine Menge Begriffe, die sich von der Wurzel *ñā, „zu wissen",* ableiten, namentlich *saññā*, *viññāṇa*, *paññā*, *ñāṇa*, *abhiññā*, *pariññā*, *aññā*. *Saññā* ist „Wahrnehmung", *viññāṇa* ist in seiner Grundbedeutung „unterscheidendes Wissen", *paññā* ist „besonderes Wissen", *ñāṇa* ist „Wissen" als solches, *abhiññā* ist „spezifisches Wissen", *pariññā* ist „umfassendes Wissen", *aññā* ist jenes „endgültige Wissen" der Gewissheit durch Verwirklichung. Der hohe Grad von Wichtigkeit, der mit *aññā* verbunden ist, wird durch die beiden folgenden Strophen im *Itivuttaka* enthüllt:

Sekhassa sikkhamānassa
ujumaggānusārino
khayasmiṃ paṭhamaṃ ñāṇaṃ
tato aññā anantarā.

Tato aññā vimuttassa,
ñāṇaṃ ve hoti tādino
akuppā me vimuttīti
bhavasaṃyojanakkhaye.[568]

„Wenn der Nachfolger in höherer Schulung dabei bleibt,
Sich entsprechend des geraden Pfades zu üben,
Steigt zuerst das Wissen vom Erlöschen auf,
Und dann unmittelbar das höchste Wissen der Gewissheit,
Und dem so unerschütterlich Verwirklichten,
Derart durch das höchste Wissen der Gewissheit erlöst,

[568] It 53 Indriyasutta – It 62

Dem steigt der Gedanke auf: ‚Unerschütterbar ist meine Befreiung‘,
In Bezug auf die Zerstörung der Fesseln der Existenz.“

Es wird durch diese beiden Strophen offensichtlich, dass die Befreiung, um die es geht, in vieler Hinsicht endgültig und vollständig ist. In der Tat wurden diese beiden Strophen in diesem Zusammenhang von Buddha vorgestellt, um drei wichtige Dinge bei der Verwirklichung von *Nibbāna* zu kennzeichnen. Diese drei werden Fähigkeiten, *indriya*, genannt. Es sind:

1) *anaññātaññāssāmīt'indriya*
2) *aññindriya*
3) *aññātāvindriya*

Der Begriff *aññā* ist sogar in der Fähigkeit, die *anaññātaññāssāmīt' indriya* genannt wird, enthalten. *Anaññātaññāssāmi* bedeutet „Ich werde wissen, was noch nicht vollständig erkannt ist“. Dies ist die Erklärung von dem, was sich in der Strophe auf *khayasmiṃ paṭhamaṃ ñāṇaṃ bezieht*, „zuerst ist da das Wissen von dem Erlöschen“. Das Wissen von dem Erlöschen der Befleckungen wird in diesem Zusammenhang *anaññātaññāssāmīt'indriya* genannt. Die Worte *tato aññā anantarā*, „und dann unmittelbar das endgültige Wissen der Gewissheit“, bezieht sich auf das endgültige Wissen oder *aññindriya*. Das Wissen, das die Überzeugung bestätigt, „Unerschütterbar ist meine Befreiung“, ist das Wissen und Erkennen von der Befreiung, die als *aññātāvindriya* bezeichnet wird. Sie verweist auf jemanden, der mit dem endgültigen Wissen der Gewissheit ausgestattet ist.

Der Unterschied zwischen *aññindriya* und *aññātāvindriya* ist subtil. Der Ausdruck *bhuttāvī pavārito* zum Beispiel bedeutet, jemand hat aufgehört zu essen und macht eine Geste der Abwehr, die deutlich zeigt, dass er oder sie genug hat.[569] Ebenso ist es *aññātāvindriya* (man bemerke das aktive Partizip Perfekt), was zu den Worten „Unerschütterbar ist meine Befreiung“, *akuppā me vimutti*,[570] ver-

569 Vin IV 82 Pācittiya 35.
570 Beispiel in M I 167 Ariyapariyesanasutta – M 26

anlasst. Das Wissen und Erkennen von der Befreiung wird in jenem Umfang bestätigt.

Wie es die oben zitierten Strophen aus dem *Ratanasutta* klarmachen, wurde diese einzigartige und außerordentliche Sammlung vom Buddha in unterschiedlichen Lehrreden gepriesen. Aber aus dem einen oder anderen Grunde haben die Kommentatoren einfach die Hinweise darauf vertuscht, obwohl sie manchmal Teile daraus aus bloßem grammatischen Interesse ausführlich erörtern. Lasst uns nun ein paar solcher Reden kommentieren.

Im Elfer-Buch des *Aṅguttara Nikāya* gibt es eine *Sandhasutta* genannte Darlegung. Dort gibt der Buddha dem Ehrwürdigen Sandha eine Beschreibung von einer Stufe der Sammlung, die einen hervorragenden und „reinrassigen" Charakter auszeichnet. Jemand, der auf diese Weise gesammelt ist, wird folgendermaßen beschrieben:

> *So neva paṭhaviṃ nissāya jhāyati, na āpaṃ nissāya jhāyati, na tejaṃ nissāya jhāyati, na vāyaṃ nissāya jhāyati, na ākāsānañcāyatanaṃ nissāya jhāyati, na viññāṇañcāyatanaṃ nissāya jhāyati, na ākiñcaññāyatanaṃ nissāya jhāyati, na nevasaññānāsaññāyatanaṃ nissāya jhāyati, na idhalokaṃ nissāya jhāyati, na paralokaṃ nissāya jhāyati, yam p'idaṃ diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam pi nissāya na jhāyati, jhāyati ca pana.*
>
> *Evaṃ jhāyiṃ ca pana, Sandha, bhadraṃ purisājānīyaṃ saindā devā sabrahmakā sapajapatikā ārakā 'va namassanti:*
>
> *Namo te purisājañña,*
> *namo te purisuttama,*
> *yassa te nābhijānāma,*
> *yampi nissāya jhāyasi*.[571]

In dieser Lehrrede führt der Buddha als beschreibendes Beispiel das Sinnen eines reinrassigen Vollblut-Pferdes an, was wir zu Gunsten

---

571 A V 324 Sandhasutta – A XI:10

der Kürze fallen lassen möchten. Das außerordentlich reine und hervorragende Sinnen eines Mannes wird wie folgt beschrieben:

> „Er sinnt nicht in Abhängigkeit von Erde, Wasser, Feuer, Luft, der Sphäre des grenzenlosen Raumes, der Sphäre des grenzenlosen Bewusstseins, der Sphäre der Nichtsheit, der Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, er sinnt nicht in Abhängigkeit von dieser Welt oder der jenseitigen Welt, was immer auch gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gewünscht wird, vom Geist durchschritten wird, er sinnt nicht in Abhängigkeit von all diesem und dennoch sinnt er.
>
> Mehr noch, Sandha, vor ihm, in dieser Weise sinnend, verbeugen sich die Götter mit *Indra*, mit *Brahmā* und mit *Pajāpati* selbst von weit her und sagen:
>
> „Verehrung dir, du rein Gewordener unter den Menschen,
> Verehrung dir, du aus der Menschheit Herausragender,
> Von dem wir das, was du darüber hinausgehend nachsinnst,
> Außerstande sind zu verstehen."

Obwohl alle erdenklichen Objekte der Sammlung negiert werden, bestätigt der Buddha, dass er nachsinnt. Der Ehrwürdige Sandha ist neugierig geworden und fragt: „Aber wie denn, o Herr, sinnt ein derart gereinigter Mensch?" Der Buddha erklärt, dass, solange dieser Zustand der Sammlung währt, beispielsweise die Wahrnehmung von Erde als Erde für ihn verschwunden ist, *pathaviyā pathavīsaññā vibhūtā hoti*. Ebenso im Fall anderer Objekte der Sinne, wie Wasser, Feuer, Luft, bis hin zu allem, was gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gewünscht und vom Geist durchschritten wird.

Das Verb *vibhūtā*, in diesem Zusammenhang mehrfach wiederholt, wird jedoch vom Kommentar anders ausgelegt. Es wird mit *pākaṭā* umschrieben, was „klar manifestiert" bedeutet.[572] Diese Interpretation scheint die Bedeutung der ganzen Passage zu verzerren.

---

572 Mp V 80

Es ist wahr, dass in bestimmten Zusammenhängen die Bedeutung von *vibhūta* und *avibhūta* als „manifestiert" und „nicht manifestiert" aufgefasst wird. Zumal *vibhava* ein Wort ist, dass einiges an semantischer Entwicklung durchlaufen musste. Dennoch ist die vorrangige Bedeutung in der Terminologie der *Suttas* hinreichend erwiesen. Zum Beispiel steht das begriffliche Zwillingspaar *bhava*/*vibhava* für „Existenz" und „Nicht-Existenz". Auch in diesem Kontext scheint *vibhūta* eher eine verneinende Bedeutung zu haben, als die Bedeutung von „manifestiert". Deswegen unsere Wiedergabe: „Die Wahrnehmung von Erde ist für ihn verschwunden."

Es ist offensichtlich genug, dass durch den wiederkehrenden negativen Partikel im ersten Abschnitt des *Suttas* (*neva paṭhaviṃ nissāya jhāyati, na āpaṃ nissāya jhāyati* etc.) alle diese Wahrnehmungen verneint werden und als nicht in Erscheinung tretend bestätigt werden. Der Kommentator scheint den wahren Gehalt des *Suttas* verfehlt zu haben, wenn er *vibhūta* so interpretiert, als bedeute es „manifest".

Wenn weitere Beweise erforderlich sind, können wir Beispiele zitieren, wo das Wort *vibhūta* in den *Suttas* gebraucht wird, um solche Bedeutungen wie „fortgegangen", „verlassen" oder „transzendiert" zu übermitteln. In einem der Verse aus dem *Kalahavivādasutta*, den wir an früherer Stelle bereits zitiert haben, wurde die Frage gestellt: *Kismiṃ vibhūte na phusanti phassā*?[573] „Wenn was nicht da ist, berühren Berührungen nicht?" Der darauf folgende Vers gibt die Antwort: *Rūpe vibhūte na phusanti phassā.*[574] „Wenn Form nicht da ist, berühren Berührungen nicht." Auch in diesem Kontext impliziert *vibhūta* Abwesenheit.

Ein klareres Beispiel kommt im *Posālamāṇavapucchā* des *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta* vor, nämlich der in einem der Verse auftauchende Begriff *vibhūtarūpasaññissa*.[575] Der kanonische Kommentar *Cūḷaniddesa*, den der Kommentator häufig heranzieht, umschreibt auch den Begriff mit Worten wie *vigatā, atikkantā, samatikkantā,*

---

573 Sn 871 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 871; s. Vortrag 11.
574 Sn 872 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 872
575 Sn 1113 Posālamāṇavapucchā – Sn V:14, 1113

vītivattā,[576] „fortgegangen, transzendiert, vollkommen transzendiert und aufgehoben."

So umfasst das Wort *vibhūta* in der fraglichen Passage definitiv bei einer solchen Sammlung die Abwesenheit von all diesen Wahrnehmungen. Somit ist dies eine einzigartige Sammlung. Sie hat keines der Objekte, womit der Weltling normalerweise eine Ebene der Sammlung verbindet.

Uns begegnen eine Menge Beispiele in den Lehrreden, in denen der Buddha und einige andere Mönche nach der Eigenart dieser außergewöhnlichen Sammlung befragt wurden. Manchmal findet man sogar den Ehrwürdigen Ānanda, wie er dem Buddha mit einer diesen Punkt betreffenden Frage konfrontiert. In einer Unterweisung innerhalb des Elfer-Buchs im *Aṅguttara Nikāya* fragt der Ehrwürdige Ānanda mit einem Hauch der Verwunderung nach der Möglichkeit, eine solche Sammlung zu erreichen:

> *Siyā nu kho, bhante, bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho yathā neva pathaviyaṃ pathavīsaññī assa, na āpasmiṃ āposaññī assa, na tejasmiṃ tejosaññī assa, na vāyasmiṃ vāyosaññī assa, na ākāsānañcāyatane ākāsānañcāyatanasaññī assa, na viññāṇañcāyatane viññāṇancāyatanasaññī assa, na ākiñcaññāyatane ākiñcaññāyatanasaññī assa, na nevasaññānāsaññāyatane nevasaññānāsaññāyatanasaññī assa, na idhaloke idhalokasaññī assa, na paraloke paralokasaññī assa, yam p'idaṃ diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā tatrāpi na saññī assa, saññī ca pana assa?*[577]
>
> „Könnte es, o Herr, für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben, bei der er sich angesichts von Erde der Erde nicht bewusst sein wird (wörtlich ‚wahrnimmt'), angesichts von Wasser nicht des Wassers, angesichts von Feuer nicht des Feuers, angesichts von Luft nicht der Luft, angesichts der Sphäre des unendlichen Raumes nicht der

576 Nid II 166 (Burm. ed.).

577 A V 318 Saññāsutta – A XI:7

> Sphäre des unendlichen Raumes bewusst sein wird, angesichts der Sphäre des unendlichen Bewusstseins nicht der Sphäre des unendlichen Bewusstseins, angesichts der Sphäre der Nichtsheit nicht der Sphäre der Nichtsheit, angesichts der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung nicht der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, bei der er sich angesichts einer diesseitigen Welt nicht einer diesseitigen Welt bewusst sein wird, angesichts einer jenseitigen Welt nicht einer jenseitigen Welt, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, vom Geist erschlossen worden ist, auch darüber wird er sich nicht bewusst sein – und dennoch wird er bewusst sein?"

Während der früher zitierte Abschnitt mit *so neva pathaviṃ nissāya jhāyati*, „er sinnt nicht in Abhängigkeit von", begann und mit der betonten Behauptung endete *jhāyati ca pana*, „und dennoch sinnt er", haben wir hier mit Begriffen der Wahrnehmung eine Neuformulierung davon, beginnend mit *neva pathaviyaṃ pathavīsaññī* und endend mit *saññī ca pana assa*. Der Buddha antwortet bestätigend, und er gibt auf die Frage, wie es denn möglich sei, folgende Erklärung:

> *Idh' Ānanda, bhikkhu, evaṃ saññī hoti: Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānan'ti. Evaṃ kho, Ānanda, siyā bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho ...*
>
> „Hierin, Ānanda, ist sich ein Mönch solcherart bewusst (*evaṃ saññī*): ‚Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen.' Auf diese Weise, Ānanda, könnte es für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben ..."

Dies ist in der Tat das Thema all unserer Vorträge. Der Ehrwürdige Ānanda, natürlich von den Worten des Buddha erfreut, wandte sich aber auch an den Ehrwürdigen Sāriputta und stellte ihm die gleiche Frage. Der Ehrwürdige Sāriputta gab wörtlich die gleiche Antwort.

Dann drückte der Ehrwürdige Ānanda seine freudige Zustimmung aus:

> *Acchariyaṃ āvuso, abbhutaṃ āvuso, yatra hi nāma satthu ca sāvakassa ca atthena atthaṃ vyañjanena vyañjanaṃ saṃsandissati samessati na viggahissati, yad idaṃ aggapadasmiṃ.*
>
> „Freund, es ist wundervoll, es ist herrlich, dass vollkommene Übereinstimmung zwischen der Feststellung des Lehrers und der des Schülers herrscht, sowohl hinsichtlich der Worte als auch des Sinns, ohne die geringste Uneinigkeit hinsichtlich der Frage nach dem höchsten Grad an Erreichung."

Ganz besonders diese letzten Worte machen hinreichend klar, dass dies die Sammlung der Frucht der Heiligkeit ist, die rechte Sammlung für einen Heiligen. Hiermit haben wir also die Erfahrung von *Nibbāna*, außerordentlich und einzigartig.

Eine ziemlich große Anzahl von Lehrreden berührt diese Sammlung. Lasst uns ein paar weitere wichtige Quellenhinweise aufnehmen. Wir finden den Ehrwürdigen Ānanda, wie er bei einer wieder anderen Gelegenheit mit unterschiedlichen Worten die gleiche Frage stellt. Sie lautet wie folgt:

> *Siyā nu kho, bhante, tathārūpo samādhipaṭilābho yathā na cakkhuṃ manasikareyya, na rūpaṃ manasikareyya, na sotaṃ manasikareyya, na saddaṃ manasikareyya, na ghānaṃ manasikareyya, na gandhaṃ manasikareyya, na jivhaṃ manasikareyya, na rasaṃ manasikareyya, na kāyaṃ manasikareyya, na phoṭṭhabbaṃ manasikareyya, na pathaviṃ manasikareyya, na āpaṃ manasikareyya, na tejaṃ manasikareyya, na vāyaṃ manasikareyya, na ākāsānañcāyatanaṃ manasikareyya, na viññāṇañcāyatanaṃ manasikareyya, na ākiñcaññāyatanaṃ manasikareyya, na nevasaññānāsaññāyatanaṃ manasikareyya, na idhalokaṃ manasikareyya, na paralokaṃ manasikareyya, yam p'idaṃ diṭṭhaṃ sutaṃ*

mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā tam pi na manasikareyya, manasi ca pana kareyya?[578]

„Könnte es, o Herr, eine solche Verwirklichung der Sammlung für einen Mönch geben, in der er nicht das Auge beachtet noch Form, nicht das Ohr noch Ton, nicht die Nase noch Duft, nicht die Zunge noch Geschmack, nicht den Körper noch Berührung, nicht Erde, nicht Wasser, nicht Feuer, nicht Luft, nicht die Sphäre des unendlichen Raumes, nicht die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, nicht die Sphäre der Nichtsheit, nicht die Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, nicht die diesseitige Welt noch die jenseitige Welt, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, vom Geist erschlossen worden ist, selbst dem schenkt er keine Aufmerksamkeit – und dennoch ist er aufmerksam?“

„Es könnte eine solche Sammlung geben “, sagt der Buddha und der Ehrwürdige Ānanda schließt wissbegierig daran an: „Wie, o Herr, ist das möglich?“ Dann gibt der Buddha die folgende Erklärung, die mit den früher gegebenen übereinstimmt.

Idh'Ānanda, bhikkhu evaṃ manasi karoti: Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānan'ti. Evaṃ kho, Ānanda, siyā bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho…

„Hierin, Ānanda, ist ein Mönch so aufmerksam: ‚Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen.‘ Auf diese Weise, Ānanda, könnte es eine solche Verwirklichung der Sammlung geben ...“

Im Licht der vorangegangenen Erläuterung sind wir jetzt in der Lage, jene rätselhafte Strophe aus dem *Kalahavivādasutta* zu kommen-

578 A V 321 Manasikārasutta – A XI:8

tieren, die wir in einem vorherigen Vortrag ungeklärt ließen und wo wir nur einen kleinen Hinweis in Form eines Gleichnisses gaben.[579]

Na saññasaññī na visaññasaññī,
no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,
saññānidānā hi papañcasaṅkhā.[580]

Die allgemeine Absicht dieser Strophe scheint in etwa Folgendes zu beinhalten: Die Weltlinge glauben in der Regel, dass man die eine oder andere Art der Wahrnehmung haben muss. Aber derjenige, auf den sich diese Strophe bezieht, hat keinerlei solche Wahrnehmung, *na saññasaññī*. Als ob man der Frage vorbeugen wollte, ob er sich dann in einer Art Ohnmacht befände, finden wir die Negation *na visaññasaññī*. Eine mögliche Alternative, die einem Existenzbereich ohne Wahrnehmung gleicht, wird ebenfalls durch die nachdrückliche Behauptung *no pi asaññī* vermieden. Und noch eine weitere Möglichkeit, dass er jenseits von Wahrnehmung gegangen ist oder sie aufgehoben hat, wird ebenfalls mit den Worten *na vibhūtasaññī* zurückgewiesen.

Die dritte Zeile sagt, dass für jemanden, der so ausgestattet ist, Form aufhört zu existieren, während die letzte Zeile einen Anhaltspunkt zu geben scheint, warum das so ist: *Saññānidānā hi papañcasaṅkhā,* „Denn Zuordnungen, geboren aus Ausuferung, haben Wahrnehmung als Quelle".

Die Eigenschaft dieser Zuordnungen haben wir bereits ausführlich besprochen. Die hier gezogene Schlussfolgerung lautet, dass sie in Ausuferung (*papañca*) verwurzelt sind. Nun verweisen die Passagen, die wir bisher zitiert haben, als Hinweise auf einen solchen Zustand des Bewusstsein. Kurz gesagt, auch der nachdrückliche Ton, der für diese Lehreden charakteristisch ist, ist dafür ein ausreichender Beweis.

---

579 Siehe Vortrag 11

580 Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

Zum Beispiel erörterten wir in der ersten Rede die immer wiederkehrende Formel *na jhāyati*, „er sinnt nicht", mit Bezug auf alle möglichen Objekte der Sinne, doch am Ende läuft alles auf die nachdrückliche Zusicherung *jhāyati ca pana* hinaus, „und doch sinnt er" hinaus. Ähnlich beginnt der Abschnitt, der den Wahrnehmungs-Aspekt (*saññā*) behandelt, mit *neva pathaviyaṃ pathavisaññī*, „er hat weder Bewusstheit (wörtlich: ‚wahrnehmend') von Erde angesichts der Erde", gefolgt von einer langen Liste von Negationen, nur um am Ende mit einem nachdrücklichen *saññī ca pana assa*, „aber dennoch ist er bewusst" zu enden. So auch in der Passage, bei der es um den Aspekt der Aufmerksamkeit geht und die sich zu der Zusicherung *manasi ca pana kareyya* entwickelt, „und dennoch wird er aufmerksam sein".

Alle diese Fakten sind ein Hinweis auf die Tatsache, dass wir den Bezug zu dem paradoxen Zustand des Bewusstseins sehen müssen, der mit *na saññasaññī na visaññasaññī* etc. im *Kalahavivādasutta* impliziert ist, und zwar im Hinblick auf die einzigartige Sammlung des Heiligen – der Sammlung in der Frucht der Heiligkeit (*arahatta-phalasamādhi*).

Dies liegt klar auf der Hand, selbst wenn wir das Auftreten des Begriffs *papañcasaṅkhā* in der letzten Zeile der in der Untersuchung befindlichen Strophe berücksichtigen. Die weltlichen Konzepte, geboren aus den ausufernden Tendenzen des Geistes, sind in der Wahrnehmung verwurzelt. Genau aus diesem Grund muss Wahrnehmung überschritten werden. Das ist auch der Grund für unsere Betonung der Notwendigkeit der Freiheit von den sechs Sinnesgrundlagen und vom Kontakt. Das Aufgeben von *papañcasaṅkhā* ist in dieser außergewöhnlichen Höhe der Sammlung vollendet.

Die immense Bedeutung, die sich an die Sammlung der Frucht der Heiligkeit knüpft, kommt in den von uns zitierten Abschnitten ans Licht. Diese Reden sind genügender Beweis für die Tatsache, dass der Buddha diese Sammlung auf verschiedene Weise gepriesen hat. Die Strophe, die mit *na saññasaññī na visaññasaññī* beginnt, weist insbesondere auf diesen Sachverhalt.

Bei einer früheren Gelegenheit gaben wir hinsichtlich der Bedeutung nur einen Schlüssel in Form einer Anspielung auf unser Gleichnis vom Kino. Das heißt, wenn während einer Filmvorführung plötzlich der Kinosaal voll erleuchtet wird, durchlebt derjenige eine solche innere Transformation, und es wird fraglich, ob er immer noch einen Film anschaut. Dies liegt daran, dass seine Wahrnehmung des Films eine merkwürdige Veränderung erfuhr. Er ist sich nicht mehr bewusst, einen Film zu sehen, noch hat er seinem Bewusstsein ein Ende gemacht. Es ist ein seltsames Paradoxon. Sein starrender Blick ist eigentlich ein entleerter Blick.

Die in der Untersuchung stehende Strophe drückt einen solchen entleerten Blick aus. Wenn die sechs Sinnesgrundlagen des Heiligen aufgehört haben, das Strahlen der Weisheit aufsteigt und dabei die Überzeugung liefert, dass die gesamten Besitztümer in der Welt leer sind, ist die Sicht in der Frucht der Heiligkeitssammlung ebenso entleert wie der Blick des Mannes im Kino. Er ist weder bewusst noch unbewusst, noch nicht bewusst, noch ganz und gar ohne Bewusstsein. Auf dieser Ebene der Sammlung ist sogar diese materielle Form aufgegeben.

Die Zeile des Lobliedes der Freude im *Bāhiyasutta*, dem wir vor einiger Zeit begegnet sind, *atha rūpā arūpā ca, sukhadukkhā pamuccati*,[581] „und dann ist er von Form und Formlosigkeit sowie von Freude und Leid befreit“, kann im Licht der vorangegangenen Ausführungen besser gewürdigt werden. Mit dem Aufgeben aller Besitztümer endet sogar dieser Körper und das Erleben von einer Form und einer Formlosigkeit; alle zusammen hören infolge des Endens von Kontakt auf, auch Freude und Schmerz. Deshalb wird *Nibbāna* als ein Glück leer von Gefühl, *avedayita sukha,* bezeichnet.[582]

Zu diesem entleerten Blick gibt es viel zu sagen, obwohl man meinen könnte, dass er überhaupt nicht der Rede wert sei. Wenn uns jemand fragen würde: „Was ist das Objekt des Blicks von einem, der so einen entleerten Blick hat“, was könnten wir sagen? Der entleerte Blick ist

---

581 Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10; siehe Vortrag 15

582 Ps III 115, aṭṭhakathā zu dem Bahuvedanīyasutta

in der Tat nirgendwo niedergelassen (*appatiṭṭham*). Er hat keine Existenz (*appavattaṃ*) und er ist objektlos (*anārammaṇaṃ*). Selbst bei der Erwähnung dieser drei Begriffe, *appatiṭṭham*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ,* könnten einige diese höchst kontroversen Unterweisungen über *Nibbāna* wieder abrufen.[583]

Warum nennen wir die Sicht des Heiligen einen entleerten Blick? Auf dem höchsten Punkt der Entwicklung der drei Charakteristika Vergänglichkeit, Leiden und Nicht-Selbst, das heißt, durch die drei Befreiungen *animitta*, *appaṇihita* und *suññata*, der „Zeichenlosigkeit", des „Ungerichtetsein" und der „Leerheit", sieht der Heilige nun mit durchdringendem Blick auf das Objekt. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen, worauf er schaut. Es ist ein Blick, der die Beendigung des Objekts sieht, ein Blick der gleichsam durch das Objekt hindurchschaut.

Wenn der Kinosaal voll erleuchtet ist, häuft der Geist desjenigen, der einen entleerten Blick auf die Filmvorführung hat, nicht den Stoff an, aus dem der Film gemacht ist. Warum? Weil alle diese Kino-Zubereitungen nun gestillt sind, Kino-Besitztümer aufgegeben und das Verlangen und die Leidenschaft für den Kinofilm zumindest vorübergehend heruntergefahren sind – mit dem Ergebnis, dass der Kinofilm für ihn „aufgehört hat" und er innerlich „erloschen" ist. Deshalb sieht er mit einem entleerten Blick. Mit dieser Veranschaulichung kann man eine Vorstellung über die innere Transformation entwickeln, die sich im Heiligen vollzieht.

Von Anfang an hat der Meditierende mit *saṅkhāras* oder Vorbereitungen zu tun. Deshalb kommt der Begriff *sabbasaṅkhārasamatha*, die Beruhigung aller Vorbereitungen, an erster Stelle. Anstatt des Entstehungs-Aspekts der Vorbereitungen, widmet er sich dem Beendigungs-Aspekt, dessen äußerste Grenze *Nibbāna* ist. Aus diesem Grund wird der Begriff *nirodha* direkt auf *Nibbāna* angewendet.

Nur weil wir die Begriffe, die das Thema unserer Vorträge bilden, rekapituliert haben, könnten einige denken, dass der Ausspruch als

583 Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1

solcher in irgendeiner Form ein grobes Objekt des Geistes sei. Tatsächlich ist dies die Wurzel des heutzutage vorherrschenden Fehlverständnisses.

Es ist wahr, dass der Buddha erklärte, dass der Heilige als seine Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und Sammlung die Formel hat, die mit *etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ* etc. beginnt. Aber dies bedeutet nicht, dass der Heilige in seinem *samādhi* dabei ist, die Formel zu rezitieren, so wie wir es am Anfang jedes Vortrages machen. Was es bedeutet, ist, dass der Heilige zu der Verwirklichung, die er erreicht hat, zurückkehrt oder die Verwirklichung wiedererlangt, die er bereits durch das Licht der Weisheit gewonnen hat, nämlich die Verwirklichung der Beruhigung aller Vorbereitungen, die Aufgabe aller Besitztümer, die völlige Aufgabe der fünf Daseinsgruppen, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen. Das ist es, was man unter dem Ausdruck, „der Heilige widmet sich *Nibbāna* als seinem Objekt" verstehen sollte.

Das Objekt ist Aufhören, *nirodha*. Hier ist etwas, das *Māra* nicht ergreifen kann, das ihn völlig ratlos sein lässt. Aus diesem Grund fordert der Ehrwürdige Nandiya im *Nandiya Theragāthā Māra* mit der folgenden Strophe heraus:

> *Obhāsajātaṃ phalagaṃ,*
> *cittaṃ yassa abhiṇhaso,*
> *tādisam bhikkhum āsajja*
> *kaṇha dukkhaṃ nigacchasi*.[584]
>
> „Der Mönch, dessen Geist immer strahlend ist,
> Und der die Frucht der Heiligkeit erlangt hat,
> Solltest du es wagen, jenen Mönch herauszufordern,
> O Schwarzer, du kämst nur zu Betrübnis."

Kaṇha, „Schwarzer", ist einer der Beinamen *Māras*. Selbst Götter und *Brahmas* sind nicht in der Lage, das Objekt des Geistes eines Heiligen herauszufinden, wenn er sich in der *phalasamāpatti*, der Verwirklichung der Frucht befindet. *Māra* kann ihn niemals entdecken.

---

584 Th 25, Nandiya Theragāthā

Deshalb wird von dieser Verwirklichung gesagt, dass sie *Māra* ratlos oder verblendet zurücklässt (*Mārassetaṃ pamohanaṃ*).[585] All dieses verhält sich so infolge der Einzigartigkeit dieses Niveaus der Sammlung.

Die drei Befreiungen *animitta*, *appaṇihita* und *sunnatā* sind in der Tat außergewöhnlich und der Vers *na saññā saññī* bezieht sich auf diese Frucht der Sammlung des Heiligen *arahattaphalasamādhi*, die zeichenlos, ungerichtet und leer ist.

Gewöhnlich lässt sich jemandes Blick irgendwo nieder oder nimmt den einen oder anderen Gegenstand auf, aber hier gibt es ein Sichtfeld, das keinen Horizont hat. In der Regel gibt es einen Horizont am äußersten Ende unseres Sichtfeldes. Am Meer stehend oder in einer Ebene schaut man auf einen Horizont, wo sich Himmel und Erde treffen. Die Sichtfelder eines Weltlings haben in der Regel einen solchen Horizont. Aber das Sichtfeld eines Heiligen, wie er hier beschrieben wird, hat keinen solchen Horizont. Deshalb wird es als *anantaṃ*, endlos oder unendlich, gekennzeichnet. *Viññāṇaṃ anidassanaṃ*, *anantaṃ sabbato pabhaṃ*, „das nicht-manifestierende Bewusstsein, endlos, strahlend nach allen Seiten."

Jener entleerte Blick ist eine „endlose" Wahrnehmung. Einer, der ihn hat, kann nicht „bewusst", *saññī,* genannt werden; noch kann er „unbewusst", *visaññī,* genannt werden – im weltlichen Sinne des Wortes. Er ist auch nicht ohne Bewusstsein, *asaññī*. Noch auch hat er dem Bewusstsein ein Ende gesetzt, *vibhūtasaññī*.

Lasst uns nun zwei Strophen nehmen, die eine Flut von Licht auf die vorangegangenen Ausführungen werfen und helfen, die Bedeutung der kanonischen Passagen zu beleuchten, die wir später aufnehmen werden. Die beiden Strophen sind aus dem *Arahantavagga* des *Dhammapada*.

Yesaṃ sannicayo natthi,
ye pariññāta bhojanā,
suññato animitto ca,

---

585 Dhp 274 Maggavagga – Dh 274

vimokkho yesa gocaro,
ākāse va sakuntānaṃ,
gati tesaṃ durannayā.

Yass'āsavā parikkhīṇā,
āhāre ca anissito,
suññato animitto ca,
vimokkho yassa gocaro,
ākāse va sakuntānaṃ,
padaṃ tassa durannayaṃ.[586]

„Jene, die keine Anhäufungen haben,
Und vollkommen den Gegenstand von Nahrung
verstanden haben,
Und deren Nährboden
Die Leerheit und das Zeichenlose ist,
Ihre Fährte ist schwer zu verfolgen,
Wie die der Vögel im Himmel.

Er, dessen Einflüsse erloschen sind,
Und der nicht an Nahrung hängt,
Dessen Bereich die Erlösung
durch Leerheit und Zeichenlosigkeit ist,
Sein Weg ist schwer zu verfolgen,
Wie der der Vögel im Himmel."

Die Anhäufung, die hier gemeint ist, bezieht sich nicht auf materielle Dinge, wie zum Beispiel Nahrung. Es ist die Anhäufung von *karma* und *upadhi*, Besitztümern. Das Verständnis von Nahrung könnte so aufgefasst werden, als beinhalte es das Verständnis aller vier Nährstoffe, nämlich grobe materielle Nahrung, Kontakt, Wille und Bewusstsein. Der Nährboden für solche Heiligen ist die Leerheit und das Zeichenlose. Daher ist ihre Fährte schwer zu verfolgen, wie die der Vögel im Himmel.

Der Begriff *gati*, den wir mit „Fährte" wiedergegeben haben, wurde in den Kommentaren unterschiedlich interpretiert. Für den Kom-

586 Dhp 92-93 Arahantavagga – Dh 92-93

mentar ist *gati* der Ort, wo der Heilige nach dem Tod hingeht, sozusagen sein nächstes Gebiet.[587] Aber in Verbindung mit dem verwendeten Gleichnis ist *gati* offensichtlich der „Weg", *padaṃ*, den die Vögel im Himmel genommen haben. Es ist der Weg, den sie nehmen, der nicht verfolgt werden kann, nicht ihr Bestimmungsort.

Wohin die Vögel geflogen sind, könnte vielleicht mit ein paar Schwierigkeiten verfolgt werden. Sie sind vielleicht zu ihren Nestern geflogen. Es ist der Weg, den sie genommen haben, worauf sich *gati* in diesem Zusammenhang bezieht. Genau wie die Vögel bei ihrem Flug durch die Luft nicht die geringste Spur eines Weges hinterlassen, genau so findet sich in dieser Sammlung des Heiligen kein Objekt oder Zeichen irgendeiner Kontinuität.

Die zweite Strophe behandelt fast die gleiche Idee. Sie steht im Singular und spricht von einem Heiligen, dessen Einflüsse erloschen sind und der nicht an Nahrung hängt. Hier finden wir im Gleichnis über die Vögel im Himmel das Wort *padam*, „Weg", anstelle von *gati*, was klar genug zeigt, dass es nicht der Bestimmungsort des Heiligen ist, wovon die Rede ist.

Der Kommentar jedoch interpretiert beides *gati* und *padam* als Bezugnahme auf den Bestimmungsort des Heiligen. Es gibt eine stillschweigende Annahme von einem geheimnisvollen *anupādisesa Nibbāna dhātu* (*Nibbāna*-Art ohne Überrest des Haftens)[588]. Aber was wir hier haben, ist eine Metapher von beträchtlicher Tiefe. Der Bezug geht zu jenem einzigartigen *samādhi*.

Der Flug des Vogels durch die Luft symbolisiert den Flug des Geistes. In anderen Fällen kann der Weg, den der Geist genommen hat, anhand des Objekts, das er ergriffen hat, nachverfolgt werden, aber nicht in diesem Fall. Das Schlüsselwort, das die metaphorische Bedeutung dieser Strophen hervorhebt, ist *gocaro*. *Gocara* bedeutet „Weide". Nun, im Falle umherwandernder Rinder auf ihrer Weide, kann man sie durch ihre Fußstapfen auf dem Trampelpfad verfolgen. Was ist mit der Weide der Heiligen?

---

587 Dhp-a II 172

588 AÜ Näheres zu den beiden Nibbāna-Arten s. a. Vortrag 18

Auch sie konsumieren selbstverständlich Nahrung, um ihren Körper zu erhalten, aber ihre wahre „Weide“ ist der *arahattaphalasamādhi*. Sobald sie die Gelegenheit bekommen, begeben sie sich auf diese Weide. Sobald sie sich gut innerhalb dieser Weide eingefunden haben, können sie weder die Götter noch *Brahmas* noch *Māra* auffinden. Deshalb kann der Weg, den die Heiligen in der Frucht dieser Sammlung (*phalasamādhi*) nehmen, nicht nachverfolgt werden, so wie die Spur der Vögel im Himmel.

Wir müssen noch den Gegenstand von *sa-upādisesa* und *anupādisesa Nibbāna dhātu* besprechen. Aber sogar zu diesem Zeitpunkt mag einiges an klarem Verständnis entstehen. Wenn der Heilige stirbt, bringt er seinen Geist im letzten Augenblick seiner Lebensdauer in den *arahattaphalasamādhi*. Dann kann ihn noch nicht einmal *Māra* verfolgen. Es gibt keine Möglichkeit einer Wiedergeburt, und das ist das Ende von allem. Es ist dieses „Verlöschen“, auf das hier verwiesen wird.

Dieses Verlöschen ist nicht etwas, das man in einer jenseitigen Welt bekommt. Es ist eine Verwirklichung, hier und jetzt, in dieser Welt. Und der Heilige, der auf seine Weise glückselig hier und jetzt verweilt, genießt in seinem Alltagsleben das höchste Glück von *Nibbāna*, das er durch die unvergleichlichen Befreiungen des Geistes gewonnen hat.

* * * * * * * *

17. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[589]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der siebzehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

In unserem letzten Vortrag haben wir versucht, einige Unterweisungen zu untersuchen, die uns einen Schlüssel für das Verständnis geben, von welcher Art das Erlebnis eines Heiligen ist, wenn er in seiner Einigung der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhi*) das Ende der Existenz verwirklicht.

Wir deuteten an, dass der Heilige das Ende der Existenz mit einer tief in die Leerheit eindringenden Sicht erkennt. Sie kann verglichen werden mit einem Blick, der keinen Horizont erfährt. Wir haben auch den Hinweis gegeben, dass das nicht-manifestierende Bewusstsein, endlos und strahlend nach allen Seiten, über das wir bereits in einem früheren Vortrag gesprochen hatten[590], ein ausdrücklicher Verweis auf dieselbe Erfahrung ist.

Wie sich der Heilige in seinem dreifachen Weideland der zeichenlosen Befreiung, der ungerichteten Befreiung und der leeren Befreiung (*animitta vimokkha, appaṇihita vimokkha* und *suññata vimokkha*) ausdehnt und frei von der verborgenen Neigung zur Wahrnehmung wird, die Dualität von Form und Formlosigkeit trans-

589 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
590 Siehe im Besonderen Vortrag 7

zendiert und ungehindert durch *Māra* den Ozean der Existenz überquert, ist in vielfacher Weise in etlichen Darlegungen beschrieben worden.

Lasst uns nun in diesem Zusammenhang drei signifikante Strophen in die Besprechung aufnehmen, die im *Itivuttaka* gefunden werden.

Ye ca rūpūpagā sattā
ye ca arūpaṭṭhāyino,
nirodhaṃ appajānantā
āgantāro punabbhavaṃ.

Ye ca rūpe pariññāya,
arūpesu asaṇṭhitā,
nirodhe ye vimuccanti,
te janā maccuhāyino.

Kāyena amataṃ dhātuṃ,
phusaytivā nirūpadhiṃ,
upadhipaṭinissaggaṃ,
sacchikatvā anāsavo,
deseti sammāsambuddho,
asokaṃ virajaṃ padaṃ.[591]

„Die Wesen, die in die Formbereiche gehen,
Und jene, die in den formlosen Bereichen sind,
Den Sachverhalt von Beendigung nicht verstehend,
Kehren sie wieder und wieder in die Existenz zurück.

Diejenigen, die die Formbereiche verstehen,
Lassen sich nicht in den formlosen Bereichen nieder,
Sie sind in der Erfahrung der Beendigung erlöst,
Sie sind es, die den Tod vertrieben haben.

Mit dem Körper das Todlose-Element berührt habend,
Welches besitzlos ist,
Und das Aufgeben aller Besitztümer verwirklicht habend,

591 It 62 Santatara Sutta – It 73

Befreit von Einflüssen, verkündet der vollkommen Erwachte,
Den kummer-freien, unbefleckten Zustand."

Der Sinn der ersten Strophe ist klar genug. Solche, die sich in den Bereichen der Form und den formlosen Bereichen aufhalten, werden infolge ihres Unverständnisses über den Sachverhalt der Beendigung wieder und wieder geboren.

Im Fall der zweiten Strophe besteht hinsichtlich der korrekten Lesart eine gewisse Verwirrung. Auch wir haben schon früher erwähnt, dass einige der tiefen Lehrreden erhebliche Schwierigkeiten bezüglich der Festlegung über die korrekte Lesart aufwerfen.[592] Sie sind nicht mit ausreichender Klarheit überliefert. Wo die Bedeutung nicht eindeutig genug ist, besteht die Wahrscheinlichkeit, dass die mündliche Überlieferung beschädigt wurde. An dieser Stelle haben wir die Lesart *asaṇṭhitā* akzeptiert.

Ye ca rūpe pariññāya,
arūpesu asaṇṭhitā,
„Diejenigen, die die Formbereiche verstanden haben,
Lassen sich nicht in formlosen Bereichen nieder".

Aber es gibt eine andere Lesart, und zwar *susaṇṭhitā,* mit der Bedeutung von „gut niedergelassen". Die beiden Lesarten widersprechen sich und ergeben hier insofern ein Problem. Der Kommentar akzeptiert die Lesart *asaṇṭhitā*.[593] Auch wir sind ihr aus einigen stichhaltigen Gründen gefolgt und das nicht einfach nur, weil die Lesart mit den Kommentaren übereinstimmt.

In mehreren modernen Ausgaben des Textes wurde die Lesart *asaṇṭhitā* jedoch durch *susaṇṭhitā* ersetzt, wahrscheinlich weil es dem ersten Anschein nach sinnvoll erscheint.

Aber wie wir bereits in dieser Reihe von Vorträgen aufgezeigt haben, gibt es die Frage der Zweiteilung zwischen der Form und der Formlosigkeit. Die Formlosigkeit oder *arūpa* ist wie der Schatten der Form, *rūpa*. Wenn man Form begreift, versteht man deshalb auch,

592 Siehe Vortrag 7
593 It-a II 42

dass es die Formlosigkeit genauso wenig wert ist, sich in ihr niederzulassen. In diesem Sinne nahmen wir in diesem Zusammenhang die Lesart *asaṇṭhitā* auf.

Diejenigen, die die Form vollständig begriffen haben, sind auch nicht von Formlosigkeit abhängig, und sie sind es, die durch die Realisierung der Beendigung befreit sind. Sie übersteigen die Dualität von Form und Formlosigkeit; und indem sie ihren Geist auf die Beendigung von Existenz ausrichten, erreichen sie Befreiung.

In der letzten Strophe heißt es, dass der Buddha das Aufgeben der Besitztümer, die „Besitzlosigkeit", bekannt als *nirupadhi,* verwirklicht hat. Sie besagt auch, dass er das todlose Element mit dem Körper berührte. In einem früheren Vortrag zitierten wir eine Strophe aus dem *Udāna*, die die abschließenden Zeilen hat:

> *Phusanti phassā upadhiṃ paṭicca,*
> *Nirupadhiṃ kena phuseyyum phassā.*[594]
> „Berührungen berühren infolge von Besitztümern,
> Wie können Berührungen den berühren, der ohne Besitz ist?"

Nach dieser Strophe scheint es so, dass es hier keine Berührung gibt. So mag das, was wir bereits erwähnt haben, vielleicht sogar widersprüchlich erscheinen. Die obigen Verse sprechen von einem „Berühren" des todlosen Elements mit dem Körper. Man könnte fragen, wie man berühren soll, wenn es überhaupt keine Berührung gibt? Aber wir haben hier einen extrem tiefen Gedanken, fast ein Paradoxon.

Die Freiheit von Berührung ist in sich selbst das „Berühren" des todlosen Elements.

Was wir damit ausdrücken wollen, ist, dass wir im Hinblick auf die Angst vor dem Tod hier tatsächlich die Freiheit von den Schmerzen des Todes haben und tatsächlich von dem Konzept des Todes als solchem.

---

[594] Ud 12 Sakkārasutta; s. Vortrag 16

Während dieser Einigung in der Frucht der Heiligkeit, die als *anāsavā cetovimutti paññāvimutti*[595] oder *akuppā cetovimutti*[596] beschrieben wird, ließen der Buddha und die *Ārahants* mit der Hilfe dieser Weisheit den ganzen Körper los und verwirklichten das Ende der Existenz. Dabei befreiten sie sich von Berührung und Gefühl. Deshalb wird *Nibbāna* ein Glück ohne Gefühl genannt, *avedayita sukha*.[597]

Dieses Aufgeben, dieses Loslassen, wenn *Māra* kommt, um zuzupacken und zu ergreifen, ist eine sehr subtile Angelegenheit. Aufzugeben und loszulassen, wenn *Māra* kommt, um zuzupacken, heißt, das Todlose zu berühren, weil man dadurch frei von Berührung und Gefühl ist. Hier haben wir also ein Paradoxon. So subtil ist dieser *Dhamma*!

Wie kann man die Beendigung erkennen? Durch die Vergegenwärtigung des Beendigungs-Aspekts von Vorbereitungen.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist es die Eigenschaft der Vorbereitungen, zu entstehen und zu vergehen, und hier richtet sich die Aufmerksamkeit auf den Aspekt des Aufhörens. Die Weltlinge achten im Allgemeinen auf den Entstehungs-Aspekt. Sie können nur diesen Aspekt sehen. Die Buddhas auf der anderen Seite haben auf subtile Weise die Beendigung von Existenz gesehen. Der Höhepunkt der Praxis, die Aufmerksamkeit auf den Beendigungs-Aspekt der Vorbereitungen zu legen, ist die Verwirklichung des Beendens von Existenz.

Bhava oder Existenz ist die Domäne des Todes (*Māra*). Wie kann man dem Griff *Māras* entkommen? Indem man über sein Sichtfeld hinausgeht, das heißt, indem man die Aufmerksamkeit auf die Beendigung der Existenz, *bhavanirodha,* richtet.

Alle Erfahrungen von Freude und Schmerz gibt es so lange, wie man in der Existenz, *bhava*, ist. Der Heilige gewinnt die Freiheit von Form und Formlosigkeit und von Freude und Schmerz, so wie es in der bereits zitierten Strophe hieß:

---

595 Dieser Ausdruck erscheint zum Beispiel in M I 35 – M 6

596 Dieser Ausdruck erscheint zum Beispiel in S IV 297 Godattasutta – S 41:7

597 Ps III 115, aṭṭhakathā zum Bahuvedanīyasutta

Atha rūpā arūpā ca,
sukhadukkhā pamuccati.[598]
„Und dann ist er von Form und Formlosigkeit,
sowie von Freude und Schmerz befreit."

Wir erklärten, dass diese Verse ein Hinweis auf die Sammlung der Frucht der Heiligkeit sind. Auch hier sind wir am gleichen Punkt. Das Konzept des Aufhörens der Existenz ist in der Tat sehr tief. Es ist so tief, dass man sich fragen könnte, ob überhaupt irgendein Wert in *Nibbāna* liegt, wenn es gleichbedeutend mit dem Aufhören der Existenz ist.

In der Tat begegnet uns eine wichtige Rede im Zehner-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, wo explizit von *Nibbāna* als *bhavanirodha* gesprochen wird. Dies geschieht in Form eines Dialogs zwischen dem Ehrwürdigen Ānanda und dem Ehrwürdige Sāriputta. Wie üblich, stellt der Ehrwürdige Ānanda Fragen über diesen außergewöhnlichen *samādhi*.

Siyā nu kho, āvuso Sāriputta, bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho yathā neva pathaviyaṃ pathavisaññī assa, na āpasmiṃ āposaññī assa, na tejasmiṃ tejosaññī assa, na vāyasmiṃ vāyosaññī assa, na ākāsānañcāyatane ākāsānañcāyatanasaññī assa, na viññāṇañcāyatane viññāṇancāyatanasaññī assa, na ākiñcaññāyatane ākiñcaññāyatanasaññī assa, na nevasaññānāsaññāyatane nevasaññānāsaññāyatanasaññī assa, na idhaloke idhalokasaññī assa, na paraloke paralokasaññī assa, – saññī ca pana assa?[599]

„Könnte es, Freund Sāriputta, für Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben, bei der er sich angesichts von Erde der Erde nicht bewusst sein wird, angesichts von Wasser nicht des Wassers, angesichts von Feuer nicht des Feuers, angesichts von Luft nicht der Luft, angesichts der Sphäre des unendlichen Raumes nicht der Sphäre des unendlichen Raumes bewusst sein wird, angesichts der Sphäre des unendlichen

598 Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10; siehe Vortrag 15
599 A V 8 Sāriputtasutta – A X:7

> Bewusstseins nicht der Sphäre des unendlichen Bewusstseins, angesichts der Sphäre der Nichtsheit nicht der Sphäre der Nichtsheit, angesichts der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung nicht der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, bei der er sich angesichts einer diesseitigen Welt nicht einer diesseitigen Welt bewusst sein wird, angesichts einer jenseitigen Welt nicht einer jenseitigen Welt, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, vom Geist erschlossen worden ist, auch darüber wird er sich nicht bewusst sein – und dennoch wird er bewusst sein?“

Die Antwort des Ehrwürdigen Sāriputta darauf ist: „Das könnte sein, Freund Ānanda.“ Dann fragt der Ehrwürdige Ānanda erneut: „Aber dann, Freund Sāriputta, in welcher Weise könnte es ein solches Erreichen der Sammlung für einen Mönch geben?“

An diesem Punkt offenbart der Ehrwürdige Sāriputta seine eigene Erfahrung und enthüllt, dass er selbst einmal einen solchen *samādhi* erreicht hatte, als er bei Andhavana in Sāvatthī weilte. Der Ehrwürdige Ānanda ist aber immer noch neugierig aufzuklären, welche Art der Wahrnehmung es war, die er erlebte, als er sich in jenem *samādhi* befand. Die Erklärung, die der Ehrwürdige Sāriputta als Reaktion darauf gab, ist von größter Bedeutung. Sie lautet:

> *Bhavanirodho Nibbānaṃ, bhavanirodho Nibbānan'ti kho me, avuso, aññā'va saññā uppajjati aññā'va saññā nirujjhati.*
>
> *Seyyathāpi, āvuso, sakalikaggissa jhāyamānassa aññā'va acci uppajjati, aññā'va acci nirujjhati, evam eva kho me āvuso bhavanirodho Nibbānaṃ, bhavanirodho Nibbānam 'ti aññā'va saññā uppajjati aññā'va saññā nirujjhati, bhavanirodho Nibbānaṃ saññī ca panāhaṃ, āvuso, tasmiṃ samaye ahosiṃ.*
>
> „Eine Wahrnehmung steigt in mir auf, mein Freund: ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, und eine andere Wahrnehmung verblasst in mir: ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘.

> Mein Freund, so wie bei einem brennenden Reisigfeuer eine Flamme entsteht und eine andere Flamme verschwindet, ebenso, mein Freund, entsteht eine Wahrnehmung in mir: ‚Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*', Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*', und eine andere Wahrnehmung verblasst in mir: ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*', ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*', zu diesem Zeitpunkt, mein Freund, hatte ich die Wahrnehmung ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*'."

Die wahre Bedeutung des Gleichnisses vom Reisigfeuer ist, dass der Ehrwürdige Sāriputta sich dem Beendigungs-Aspekt von Vorbereitungen widmete. Wie wir bereits mit der Formel *etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ*, „Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend", erwähnten, die in einem ähnlichen Kontext auftauchte, schließen wir daraus nicht, dass der Ehrwürdige Sāriputta ständig dabei blieb, die Aussage, ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*' zu wiederholen.

Es ist möglich, dass der Einblick in eine Flamme anders ist als der bloße Anblick einer Flamme. Weltlinge sehen im Allgemeinen nur einen Prozess der Verbrennung in einer Flamme. Für den Einsicht-Meditierenden kann es wie eine periodische Reihe von Verlöschungen aussehen. Es ist das Ergebnis eines durchdringenden Anblicks. Genauso wie die Flamme Kompaktheit vortäuscht, ebenso ist Existenz auch ein Produkt von *saṅkhāras* oder Vorbereitungen.

Der Weltling, der sich um den Entstehungs-Aspekt kümmert und den Beendigungs-Aspekt ignoriert, lässt sich von der Wahrnehmung der Kompaktheit mitreißen. Aber wenn der Geist gefestigt ist, ist er in der Lage, das Phänomen des Aufhörens zu sehen: *Ṭhitaṃ cittaṃ vippamuttaṃ, vayañcassānupassati,*[600] „Der stabilisierte und befreite Geist betrachtet sein eigenes Vergehen".

Mit derart gefestigtem Geist widmet sich der Heilige der Beendigung der Vorbereitungen. Am höchsten Punkt durchdringt er das gesamte Spektrum der Existenz, das sich – wie im Fall einer Flamme – aus

---

600 A III 379 Soṇasutta – A VI:55

Vorbereitungen zusammensetzt, und entweicht den Fängen des Todes.

Als Vergleich für die Existenz ist das Gleichnis von der Flamme ganz passend. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass das Wort *upādāna* sowohl „Ergreifen" als auch „Nährstoff" bedeuten kann.[601] Die Gesamtheit der Existenz wird manchmal als ein Feuer bezeichnet.[602] Der Nährstoff für das Feuer der Existenz ist das Ergreifen als solches. Mit dem Wegfall dieses Nährstoffs erfährt man das Erlöschen.

Das Diktum *bhavanirodho Nibbānam* zeigt deutlich, dass *Nibbāna* die Beendigung von Existenz ist. Es gibt eine weitere bedeutende Abhandlung, die *Nibbāna* mit der Erfahrung der Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen, *saḷāyatananirodha,* gleichsetzt. Die gleiche Erfahrung der Verwirklichung wird aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Wir haben bereits gezeigt, dass die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen oder der sechs Sinnesbereiche ebenfalls *Nibbāna* genannt wird.[603]

Bei der Lehrrede, die wir jetzt aufnehmen werden, handelt es sich um eine, worin der Buddha das Thema als eine Art Rätsel präsentiert, das sich die Mönche selbst erschließen sollen.

> *Tasmātiha, bhikkhave, se āyatane veditabbe yattha cakkhuñca nirujjhati rūpasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha sotañca nirujjhati saddasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha ghānañca nirujjhati gandhasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha jivhā ca nirujjhati rasasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha kāyo ca nirujjhati phoṭṭabbasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha mano ca nirujjhati dhammasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe, se āyatane veditabbe.*[604]

---

601 Siehe Vortrag 1
602 S IV 19 Ādittasutta – S 35:28
603 Siehe Vortrag 9 und 15
604 S IV 98 Kāmaguṇasutta – S 35:117

> „Daher, ihr Mönche, sollte jene Sphäre bekannt sein, worin das Auge aufhört und die Wahrnehmungen der Form verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin das Ohr und aufhört und Wahrnehmungen von Klang verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin die Nase aufhört und die Wahrnehmungen des Geruchs verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin die Zunge aufhört und die Wahrnehmungen von Geschmack verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin der Körper aufhört und die Wahrnehmungen des Tastbaren verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin der Geist aufhört und die Wahrnehmungen der Geistesobjekte verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, jene Sphäre sollte bekannt sein."

Es findet sich eine Besonderheit in dem Wortlaut der Passage, wenn es zum Beispiel heißt, dass das Auge endet, *cakkhuñca nirujjhati,* und die Wahrnehmungen der Form verblassen, *rūpasaññā ca virajjati.* Wie wir schon einmal darauf hingewiesen haben, hat das Wort *virāga*, das in der Regel mit „Loslösung" übersetzt wird, eine Nuance, die gleichbedeutend mit „Verblassen" oder „Entfärbung" ist.[605] Hier tritt diese Nuance deutlich zutage. Wenn das Auge aufhört, verblassen Wahrnehmungen von Formen.

Der Buddha fordert die Mönche auf, diesen Bereich zu verstehen, wobei er nicht aufdeckt, wo das Auge endet und die Wahrnehmungen der Form verblassen, und ebenso nicht, wo das Ohr aufhört und Wahrnehmungen von Klang verblassen, wo die Nase aufhört und die Wahrnehmungen von Geruch verblassen, wo die Zunge aufhört und die Wahrnehmungen von Geschmack verblassen, wo der Körper aufhört und die Wahrnehmungen von Tastbarem verblassen, und zum Schluss endet sogar der Geist und die Wahrnehmungen von Geistesobjekten verblassen. Letzteres ist besonders bemerkenswert.

Ohne einen Anhaltspunkt über die Bedeutung dieser kurzen Ermahnung zu geben, erhob sich der Buddha, ging ins Kloster und ließ die ratlosen Mönche zurück. Sie fragten sich, wie sie Klärung bekommen

---

605 Siehe Vortrag 5

könnten, näherten sie sich dem Ehrwürdigen Ānanda und baten ihn, ihnen ausführlich zu erklären, was der Buddha in Kürze gepredigt hatte. Mit einer gewissen bescheidenen Zurückhaltung gab der Ehrwürdige Ānanda nach und drängte darauf, dass sein Kommentar dem Buddha zur Bestätigung berichtet werden solle. Sein Kommentar bestand jedoch nur aus einem einzigen Satz:

> *Saḷāyatananirodhaṃ, kho āvuso, Bhagavatā sandhāya bhāsitaṃ.*
> „Freunde, mit Bezug auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche hat der Erhabene diese Predigt gehalten."

Als jene Mönche zum Buddha gekommen waren und ihm die Erklärung des Ehrwürdigen Ānanda vorgelegt hatten, bestätigte sie der Buddha. Somit ist klar, dass sich der Begriff *āyatana* in der oben zitierten Passage nicht auf eines der sechs Sinnesbereiche bezieht, sondern auf *Nibbāna*, das die Beendigung von ihnen allen ist.

Der Kommentator, der Ehrwürdige Buddhaghosa, akzeptiert ebenfalls diesen Standpunkt in seinem Kommentar zu der betreffenden Stelle. *Saḷāyatananirodhan'ti saḷāyatananirodho vuccati Nibbānam, tam sandhāya bhāsitan ti attho*, „Das Beenden der sechs Sinnesbereiche, was das Aufhören der sechs Sinnesbereiche genannt wird, ist *Nibbāna*. Es bedeutet, dass die Darlegung des Buddha darauf verweist".[606]

Die betreffende Stelle zeugt von zwei wichtigen Tatsachen. Erstens, dass mit *Nibbāna* die Beendigung der sechs Sinnesbereiche gemeint ist, und zweitens, dass sich diese Erfahrung auf ein *āyatana* oder eine „Sphäre" bezieht.

Die Tatsache, dass *Nibbāna* manchmal auch als *āyatana* bezeichnet wird, wird auch durch eine bestimmte Stelle im *Saḷāyatanvibhaṅgasutta* bekräftigt, die den Begriff *nekkhammasita domanassa* definiert.[607] In jener Rede, die sich mit einigen tieferen Aspekten des

---

606 Spk II 391

607 M III 217 Saḷāyatanavibhaṅgasutta – M 137

Dhamma befasst, wird das Konzept von *nekkhammasita domanassa* oder der „Trauer, die mit Entsagung verbunden ist“ wie folgt erklärt:

Wenn man mit Einsicht-Wissen die Sinnes-Objekte wie Formen und Töne als unbeständig betrachtet, als mit Leiden behaftet und als unbeständig und ein Verlangen nach *Nibbāna* entwickelt, kann es sein, dass man aufgrund dieser Sehnsucht oder Erwartung ein Gefühl von Trauer empfinden könnte. Es geht um eine solche Trauer, die jedoch einer Trauer überlegen ist, die mit dem häuslichen Leben verbunden ist. Man nennt es *nekkhammasita domanassa* oder „Trauer, die mit Entsagung verbunden ist“.

Wie eine solche Trauer in einem Mönch entstehen kann, wird in der Rede in der folgenden Weise beschrieben:

> *'Kudāssu nāmāhaṃ tadāyatanaṃ upasampajja viharissāmi yadariyā etarahi āyatanaṃ upasampajja viharanti?' iti anuttaresu vimokkhesu pihaṃ upaṭṭhāpayato uppajjati pihāpaccayā domanassaṃ. Yaṃ evarūpaṃ domanassaṃ idaṃ vuccati nekkhammasitadomanassaṃ.*
>
> „‚Oh, wann werde ich diese Sphäre erreichen und darin verweilen, die die Edlen schon erreicht haben und in der sie verweilen?‘ Weil er somit eine Sehnsucht nach den unvergleichlichen Befreiungen aufbaut, entsteht infolge jener Sehnsucht Trauer. Eine derartige Trauer wird ‚Trauer, die mit Entsagung verbunden ist‘ genannt“.

Die sogenannten „unvergleichlichen Befreiungen“ sind die drei Tore zu *Nibbāna*, die Zeichenlosigkeit, die Ungerichtetheit[608] und die Leerheit. Deshalb können wir daraus den Schluss ziehen, dass die Sphäre, zu der dieser Mönch strebt, keine andere als *Nibbāna* ist. So haben wir hier ein zweites Beispiel für einen Verweis auf *Nibbāna* als „Sphäre“ oder *āyatana*.

Lasst uns nun ein Drittes ansehen:

---

608 AÜ *Appatiṭṭhaṃ* auch als Wunschlosigkeit wiedergegeben

Atthi, bhikkhave, tad āyatanaṃ, yattha n'eva pathavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsānañcāyatanaṃ na viññāṇānañcāyatanaṃ na ākiñcaññāyatanaṃ na neva-saññānāsaññāyatanaṃ na ayaṃ loko na paraloko na ubho candimasūriyā. Tatra p'ahaṃ bhikkhave, n'eva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na ṭhitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appatiṭṭhaṃ appavattaṃ anārammaṇaṃ eva taṃ. Es'ev'anto dukkhassā'ti.[609]

Übrigens ist dies die umstrittenste Passage über *Nibbāna*. Sowohl klassische als auch moderne Gelehrte haben verschiedene Interpretationen dieser viel Beunruhigung stiftenden Stelle vorgelegt. Die rätsel-ähnliche Präsentation stellte für viele Philosophen, die sich der Bestimmung von *Nibbāna* widmeten, eine Herausforderung dar.

Diese kurze Rede steht im *Udāna* als inspirierende Äußerung des Buddha zum Thema *Nibbāna*, *Nibbānapaṭisamyuttasutta*. Zunächst wollen wir versuchen, eine annähernd wörtliche Übersetzung des Textes zu geben:

„Ihr Mönche, es gibt jene Sphäre, worin es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft, weder die Sphäre des unendlichen Raumes, noch die Sphäre des unendlichen Bewusstseins gibt, noch die Sphäre der Nichtsheit, noch die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, weder diese Welt noch die jenseitige Welt, noch Sonne und Mond. Dort, ihr Mönche, sage ich, gibt es kein Kommen, kein Gehen, kein Verweilen, kein Vergehen und kein Entstehen; es ist nicht niedergelassen, es setzt sich nicht fort, es hat kein Objekt. Dies genau ist das Ende des Leidens."

Anstatt uns ganz am Anfang auf die kommentarielle Auslegung zu stützen, lasst uns versuchen, diese Lehrrede anhand der Interpretationsbahnen zu verstehen, die wir bisher entwickelt haben. Wir haben bereits über zwei Verweise auf *Nibbāna* als *āyatana* oder einer Sphäre gesprochen. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist der

609 Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1

Begriff *āyatana* auch eine Anspielung auf *arahattaphalasamādhi*. Seine Bedeutung ist deshalb psychologisch.

Vorab heißt es, dass es Erde, Wasser, Feuer und Luft in jenem *āyatana* nicht gibt. Dies ist verständlich, denn wir sind in einer Reihe von Reden, die mit *anidassana viññāṇa* und *arahattaphalasamādhi* zu tun hatten, auf ähnliche Aussagen gestoßen. Es heißt, dass im *anidassana viññāṇa* oder im nicht-manifestierenden Bewusstsein Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden. Ebenso wenn man im *arahattaphalasamādhi* ist, heißt es zum Beispiel, sei man angesichts von Erde frei von der Wahrnehmung von Erde, weil man sich nicht damit beschäftigt. Also deutet die eigentümliche negative Formulierung der oben genannten *Udāna* Stelle auf die Tatsache hin, dass diese Elemente auf den Geist eines Menschen im *arahattaphalasamādhi* keinen Einfluss ausüben.

Die übliche Interpretation ist jedoch, dass es irgendeine Art von Ort oder Welt beschreibt, die leer von diesen Elementen ist. Es wird allgemein angenommen, dass die betreffende Passage eine Beschreibung der „Sphäre" ist, in die der Heilige eingeht, das heißt, der Zustand nach seinem Tod. Diese oberflächliche Erklärung wird oft nur als eine stillschweigende Annahme vorgelegt, aus Angst vor der Beschuldigung ketzerische Ansichten zu vertreten. Aber es muss darauf hingewiesen werden, dass die Anspielung hier auf einen bestimmten Grad der Erfahrung eines lebenden Heiligen abzielt, nämlich auf die Verwirklichung hier und jetzt, auf die Beendigung der Existenz, *bhavanirodha*.

Die vier Elemente spielen bei jener Erfahrung keine Rolle. Die Sphäre des unendlichen Raumes, die Sphäre des unendlichen Bewusstseins etc. kommen auch nicht vor, wie wir bereits mit Bezug auf eine Reihe von Reden belegt haben. Sie ist also von Form und Formlosigkeit frei.

Die Aussage, dass es dort weder diese Welt noch eine jenseitige Welt gibt, könnte im Lichte der Aussage verstanden werden, *na idhaloke idhalokasaññī, na paraloke paralokasaññī*, „weder in dieser Welt eine diesseitige Welt noch in einer jenseitigen Welt eine jenseitige Welt

wahrnehmend", was in einer weiter oben erörterten Passage behandelt wurde.

Das Fehlen des Mondes und der Sonne, *na ubho candima sūriyā*, in dieser Sphäre wird als stärkstes Argument für die Feststellung genommen, dass *Nibbāna* etwas wie ein Ort ist – ein Ort, wo es weder Mond noch Sonne gibt.

Aber wie wir im Verlauf unserer Besprechung des Begriffs *anidassana viññāṇa* oder des nicht-manifestierenden Bewusstseins erklärt haben, verlieren mit dem Aufhören der sechs Sinnesbereiche, Sonne und Mond infolge der durch und durch strahlenden Natur des Geistes ihren Glanz, obwohl die Sinne alle intakt sind. Ihr Glanz wurde von dem Glanz der Weisheit verdrängt. Sie verblassen und verschwinden davor zur Bedeutungslosigkeit. Genau in diesem Sinne wird gesagt, dass der Mond und die Sonne in jenem Bereich nicht da sind.

Warum es kein Kommen, kein Gehen, kein Verbleiben, kein Entstehen und kein Vergehen gibt, kann im Lichte dessen verstanden werden, was wir im Hinblick auf die Frage der relativen Konzepte in früheren Vorträgen beobachtet haben. Die verbale Zweiteilung, die für weltliche Konzepte charakteristisch ist, spiegelt sich in diesem Verweis auf ein Kommen und Gehen usw. wider. Der Heilige ist in der Einigung der Frucht der Heiligkeit von den Beschränkungen befreit, die diese verbale Zweiteilung auferlegt.

Die drei Begriffe *appatiṭṭhaṃ*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ*, „nicht niedergelassen", „nicht fortgeführt" und „gegenstandslos", verweisen auf die drei Tore zur Befreiung. *Appatiṭṭhaṃ* bezieht sich auf *appaṇihita vimokkha* „ungerichtete Befreiung", die durch die Ausrottung der Begierde kommt. *Appavattaṃ* steht für *suññata vimokkha*, die „Leerheits-Befreiung", die die Negation der Kontinuität ist. *Anārammaṇaṃ* ist deutlich genug ein Verweis auf *animitta vimokkha*, die „zeichenlose Befreiung". Kein Objekt zu haben, bedeutet, ohne Kennzeichen zu sein.

Der abschließende Satz „Dies genau ist das Ende des Leidens" ist daher ein klares Indiz dafür, dass das Ende des Leidens hier und jetzt

erreicht ist. Es bedeutet nicht, dass der Heilige das halbe *Nibbā*na hier bekommt und die andere Hälfte „dort".

Unsere Linie der Interpretation führt zu einer solchen Schlussfolgerung, aber selbstverständlich, falls es daran Mängel geben sollte, könnten wir sie vielleicht verbessern, indem wir auf die kommentarielle Interpretation zurückgreifen.

Nun, nach der kommentariellen Interpretation erklärt der *Udāna* Kommentar die von uns besprochenen Punkte wie folgt:[610] Er umschreibt den Begriff *āyatana* mit *kāraṇa* und vertritt, dass damit in diesem Zusammenhang ‚Grund' gemeint sei. Es wird gesagt, dass ganz ebenso wie Formen im Verhältnis eines Objekts zum Auge stehen, sei das *asaṅkhata dhātu* oder das „unvorbereitete Element" ein Objekt für den Geist des Heiligen, und hier wird es *āyatana* genannt.

Dann wirft der Kommentar die Frage auf, warum es in diesem *asaṅkhata dhātu* weder Erde, Wasser, Feuer noch Luft gibt. Die vier Elemente stehen für die vorbereiteten Dinge, *saṅkhata*. Es kann nicht irgendwo eine Vermischung oder ein Nebeneinander zwischen dem *saṅkhata* und dem *asaṅkhata* geben. Deshalb soll es Erde, Wasser, Feuer und Luft in diesem *āyatana* nicht geben.

Die Frage, warum es keine formlosen Zustände wie die Sphäre des unendlichen Raumes, die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, die Sphäre der Nichtheit, die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung gibt, wird in gleicher Weise erklärt, während bekräftigt wird, dass *Nibbāna* dennoch formlos sei.

Da man in *Nibbāna* die sinnliche Sphäre, *kāmaloka,* überschritten hat, wird gesagt, dass die Konzepte von einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt bedeutungslos sind. Warum Sonne und der Mond nicht da seien, dazu gibt der Kommentar folgende Erklärung:

Im Reich der Form gibt es in der Regel Dunkelheit, um diese zu vertreiben, muss es eine Sonne und ein Mond geben. Aber *Nibbāna* ist kein Reich der Form, wie könnten da Sonne und Mond hereinkommen?

---

610 Ud-a 389

Und wie sieht es mit der Bezugnahme auf ein Kommen, Gehen, ein Verbleiben, einem Vergehen und Entstehen aus? Niemand kommt von irgendwoher zum *Nibbāna* und niemand kommt daraus hervor, keiner verweilt darin oder verstirbt darin oder erscheint in ihm wieder.

Nun, das alles ist mystifizierend genug. Aber der Kommentar fährt fort die drei Begriffe *appatiṭṭhaṃ*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ* auch in der gleichen Richtung zu deuten. Nur was Form hat, lässt sich nieder und *Nibbāna* ist formlos, daher ist es nirgendwo etabliert. *Nibbāna* setzt sich nicht fort, so ist es *appavattaṃ* oder nicht-fortführend. Weil *Nibbāna* kein Objekt aufnimmt, ist es gegenstandslos, *anārammaṇaṃ*. Das ist so als würde man sagen, dass, obwohl man *Nibbāna* als ein Objekt nimmt, hat *Nibbāna* selbst kein Objekt.

Also das ist es, worauf die traditionelle Auslegung hinausläuft. Wenn es Mängel in unserer Erklärung gibt, steht es jedem frei, sich den Kommentaren zuzuwenden. Aber es ist offensichtlich, dass es eine Menge Verwirrung in dieser kommentariellen Ausrichtung gibt. Unzureichende Anerkennung des tiefen Konzepts der Beendigung der Existenz scheint dieses ganze Durcheinander verursacht zu haben.

Häufiger als sonst lassen die kommentariellen Interpretationen von *Nibbāna* Raum für einiges an subtilem Verlangen nach Existenz, *bhavataṇhā*. Sie geben eine vage Vorstellung von einem Ort oder einer Sphäre, *āyatana*, die als Ersatz-Ziel für die Heiligen nach ihrem Ableben dient. Auch wenn es nicht immer explizit behauptet wird, wird es zumindest stillschweigend nahegelegt. Die oben gegebene Beschreibung gibt genügend Beleg für diesen Trend. Sie beschwört einen Ort herauf, wo es keine Sonne und keinen Mond gibt, einen Ort, der kein Ort ist. Solche verwirrten Auslegungen haben sich vermutlich infolge der besonderen Tiefe dieses *Dhammas* eingeschlichen.

Tief ist in der Tat dieser *Dhamma* und schwer zu begreifen, wie es der Buddha einmal dem Ehrwürdige Sāriputta mit einer Spur von Müdigkeit anvertraute:

Saṅkhittenapi kho ahaṃ, Sāriputta, dhammaṃ deseyyaṃ, vitthārenapi kho ahaṃ, Sāriputta, dhammaṃ deseyyaṃ, saṅkhittenavitthārenapi kho ahaṃ, Sāriputta, dhammaṃ deseyyaṃ, aññātāro ca dullabhā.[611]

„Ob ich kurz predige, Sāriputta, oder ob ich im Detail predige, Sāriputta, oder ob ich sowohl in Kürze als auch im Detail predige, Sāriputta, selten sind diejenigen, die verstehen."

Dann bittet der Ehrwürdige Sāriputta den Buddha eindringlich in Kürze zu predigen, im Detail und beides, in Kürze und in allen Einzelheiten, und damit sagt er, dass es diejenigen geben wird, die verstehen. Als Reaktion darauf gibt der Buddha dem Ehrwürdigen Sāriputta die folgende Anweisung:

Tasmātiha, Sāriputta, evaṃ sikkhitabbaṃ: 'Imasmiñca saviññāṇake kāye ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā na bhavissanti, bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā na bhavissanti, yañca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharato ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā na honti, tañca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharissāmā'ti. Evañhi kho, Sāriputta, sikkhitabbaṃ.

„Wenn das so ist, Sāriputta, solltet ihr euch alle folgendermaßen üben: In diesem mit Bewusstsein ausgestatteten Körper und in allen äußeren Merkmalen soll es keine verborgenen Neigungen zu Einbildungen von ‚Ich-Machen' und ‚Mein-Machen' geben, und wir werden die Erlösung des Gemüts (*cetovimutti*) und die Erlösung durch Weisheit (*paññāvimutti*) erlangen und darin verweilen, wo solche verborgenen Neigungen zu Einbildungen von ‚Ich-Machen' und ‚Mein-Machen' nicht entstehen werden. Auf diese Weise solltet ihr euch alle üben!"

Der Buddha fährt damit fort, das endgültige Ergebnis der Übung zu erklären:

---

611 A I 133 Sāriputtasutta – A III:33 - II

Ayaṃ vuccati, Sāriputta, bhikkhu acchecchi taṇhaṃ vāvattayi saṃyojanaṃ sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa.

„Einen solchen Mönch, *Sāriputta*, bezeichnet man als einen, der Verlangen abgeschnitten hat, die Fesseln gelöst hat und durch richtiges Verständnis von Einbildung als das, was sie ist, hat er dem Leiden ein Ende gemacht."

Der Buddha fasst hier seine Ermahnung in zwei Strophen aus einem *Sutta* des *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta* zusammen, die er selbst dem jungen Brahmanen Udaya gepredigt hatte. Wir dürfen beiläufig erwähnen, dass unter den kanonischen Texten das *Sutta Nipāta* in hohem Ansehen stand, so sehr, dass in einer Reihe von Reden zu sehen ist, dass der Buddha daraus zitiert, vor allem aus den beiden Abschnitten *Aṭṭhakavagga* und *Pārāyanavagga*. Hier sind nun die beiden Stophen, die er in diesem Fall aus dem *Pārāyanavagga* wie folgt zitiert:

Pahānaṃ kāmacchandānaṃ,
domanassāna cūbhayaṃ,
thīṇassa ca panūdanaṃ,
kukkuccānaṃ nivāraṇaṃ,

Upekhāsatisaṃsuddhaṃ,
dhammatakkapurejavaṃ,
aññāvimokhaṃ pabrūmi,
avijjāyappabhedanaṃ.[612]

„Das Aufgeben der beiden sinnlichen Wahrnehmungen,
Sowie der unangenehmen geistigen Zustände,
Die Vertreibung des Starrsinns,
Und die Abwendung von der Reue,

Die Reinheit, geboren aus Gleichmut und Achtsamkeit,
Angeführt von Gedanken an den *Dhamma*,
Und das Zersprengen der Unwissenheit,
Das nenne ich Erlösung durch vollkommenes Verständnis."

612 Sn 1106-1107 Udayamāṇavapucchā – Sn V:13, 1106-1107

Dieses ist ein hinreichender Beleg für die Tatsache, dass die Sammlung der Heiligkeitsfrucht auch als *aññāvimokkha* bezeichnet wird. Im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya* begegnet uns eine andere Lehrrede, die mehr Licht auf die Sache wirft. Hier wendet sich der Ehrwürdige Ānanda an eine Gruppe von Mönchen.

> *Acchariyaṃ, āvuso, abbhutam, āvuso, yāvañcidaṃ tena Bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena sambādhe okāsādhigamo anubuddho sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya ñāyassa adhigamāya Nibbānassa sacchikiriyāya.*
>
> *Tadeva nāma cakkhuṃ bhavissati te rūpā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. Tadeva nāma sotaṃ bhavissati te saddā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. Tadeva nāma ghānaṃ bhavissati te gandhā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. Sā ca nāma jivhā bhavissati te rasā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. So ca nāma kāyo bhavissati te phoṭṭhabbā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati.*[613]
>
> „Es ist großartig, Freunde, es ist wunderbar, Freunde, dass der Erhabene, der weiß und sieht, der Willkommene, vollkommen Erwachte, eine Möglichkeit zur Läuterung der Wesen in bedrängenden Umständen entdeckt hat, zur Überwindung von Sorge und Jammer, zur Beendigung von Schmerz und Traurigkeit, zur Verwirklichung des richtigen Weges, zur Verwirklichung von *Nibbāna*.
>
> Insoweit wie dasselbe Auge da sein wird, werden jene Formen da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Dasselbe Ohr wird da sein, jene Töne werden da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Dieselbe Nase wird da sein, jene Gerüche werden da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Dieselbe Zunge wird da sein,

---

613 A IV 426 Ānandasutta – A IX:37

> jene Geschmacksrichtungen werden da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Derselbe Körper wird da sein, jenes Tastbare wird da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben."

Was so großartig und wunderbar an dieser neu entdeckten Möglichkeit ist, dass es keine Erfahrung von den entsprechenden Bereichen der Sinnes-Kontakte gibt, obwohl die Sinne und ihre zugehörigen Objekte offenbar zusammenkommen. Als der Ehrwürdige Ānanda diese außergewöhnliche Erfahrungsebene mit diesen Worten beschrieben hatte, stellte der Ehrwürdige Udāyī die folgende Frage:

> *Saññīmeva nu kho āvuso Ānanda, tadāyatanaṃ no paṭisaṃvedeti udāhu asaññī?*
>
> „Freund, ist es so, dass man die Sphäre nicht erlebt, während man bei Bewusstsein ist, oder ist man in jener Zeit ohne Bewusstsein?"

Der Ehrwürdige Ānanda bestätigt, dass sich dieser Vorgang vollzieht, während man bei Bewusstsein ist, *saññīmeva*. Die Gegenfrage des Ehrwürdigen Udāyī gibt uns einen weiteren Hinweis auf die rätselähnlichen Strophen, die wir bereits besprochen haben, beginnend mit *na saññā saññī na visaññā saññī.*

Es ist wirklich rätselhaft, warum man keine Erfahrung von den Sinnes-Objekten hat, obwohl man bei Bewusstsein ist. Als wolle er die Sache wirklich klar machen, verweist der Ehrwürdige Ānanda darauf, wie er schon einmal auf eine verwandte Frage geantwortet hat, die ihm von der Nonne Jaṭilagāhiyā gestellt wurde, als er sich im Hirsch Park in Añjanavana in Sāketa aufhielt. Die Frage lautete:

> *Yāyaṃ, bhante Ānanda, samādhi na cābhinato na cāpanato na ca sasaṅkhāraniggayhavāritavato, vimuttattā ṭhito, ṭhitattā santusito, santusitattā no paritassati. Ayaṃ, bhante, samādhi kiṃphalo vutto Bhagavatā?*
>
> „Jene Sammlung, Ehrwürdiger Ānanda, die weder hingewandt noch nach außen gewandt ist, die kein durch Vorbereitungen eingeschränktes Gelübde ist, eine Sammlung, die

> aufgrund der Freiheit stabil ist, zufriedenstellend aufgrund ihrer Stabilität und ohne Sehnsucht aufgrund der Zufriedenheit, Ehrwürdiger Herr, mit welcher Frucht hat der Erhabene jene Sammlung verbunden?“

Die Frage sieht so stark komprimiert aus, dass die darin enthaltenen Schlüsselwörter vielleicht ein paar Klarstellungen erforderlich machen. Die beiden Begriffe *abhinata* und *apanata* stehen für Lust und Hass, sowie für Introversion und Extraversion. Diese Sammlung ist frei von diesen extremen Haltungen. Wohingegen in der gewöhnlichen Sammlung *saṅkhāras* oder Vorbereitungen ein gewisses Maß an Kontrolle ausüben, wie es der Begriff *vikkhambhana*, „unterstützend“, „unterdrückend“, nahelegt, gibt es hier keine Auswirkungen von irgendwelchen gewaltsamen Aktionen wie bei einem Gelübde. Hier ist die Stabilität aus der Freiheit von einer derartigen Einengung hervorgegangen.

Im Allgemeinen ist die charakteristische Stabilität des Grades der Sammlung nicht sehr viel anders als die sichtbare Stabilität eines Kreisels. Es ist der Schwung, der den Kreisel aufrecht hält. Aber hier hat genau die Freiheit von diesem Schwung eine Stabilität höherer Ordnung herbeigeführt, die in ihrer Umdrehung wiederum Anlass zu Zufriedenheit gibt.

Die Art der Ruhe und Zufriedenheit, die im Allgemeinen mit Sammlung (*samādhi*) kommt, ist zerbrechlich und irritierbar. Deshalb wird sie manchmal *kuppa paṭicca santi* genannt, „irritierbarer Frieden.“[614] Hier ist das Gegenteil der Fall, es gibt keine solche Irritierbarkeit.

Wir können gut daraus schließen, dass die Anspielung auf die „unerschütterbare Erlösungung des Gemüts“, *akuppā cetovimutti*, abzielt. Die Art der Zufriedenheit, die aus der Freiheit und Stabilität geboren ist, ist so perfekt, dass sie keinen Raum für Sehnsucht, *paritassanā,* lässt.

Jedoch läuft der Hauptpunkt der von der Nonne gestellten Frage auf Folgendes hinaus: Was für eine Frucht zieht ein *samādhi* nach sich,

---

614 Sn 784 Duṭṭhaṭṭhakasutta – IV:3, 784

der diese Bezeichnung nach den Worten des Erhabenen verdient? Nachdem er rückblickend die dazugehörigen Umstände im Zusammenhang mit der oben genannten Frage genannt hat, kommt der Ehrwürdige Ānanda schließlich zu der Antwort, die er auf die Frage gegeben hatte:

> *Yāyaṃ, bhagini, samādhi na cābhinato na cāpanato na ca sasaṅkhāraniggayhavāritavato, vimuttattā ṭhito, ṭhitattā santusito, santusitattā no paritassati, ayaṃ, bhagini, samādhi aññāphalo vutto Bhagavatā.*
>
> „Schwester, jene Sammlung, die sich weder hinwendet noch nach außen wendet, die kein durch Vorbereitungen eingeschränktes Gelübde ist, eine Sammlung, die aufgrund ihrer Freiheit stabil ist, zufriedenstellend aufgrund der Stabilität und ohne Sehnsucht aufgrund der Zufriedenheit, jene Sammlung, Schwester, wurde vom Buddha erklärt als eine, die das vollkommene Verständnis zur Frucht hat."

Aññā oder vollkommenes Verständnis ist eine Erkenntnis, die mit der Verwirklichung der Gewissheit kommt, und es ist die Frucht der oben beschriebenen Einigung. Als brächte er es erneut auf den Punkt, fügt der Ehrwürdige Ānanda dann hinzu:

> *Evaṃ saññīpi kho, āvuso, tad āyatanaṃ no paṭisaṃvedeti.*
>
> „Auch in dieser Weise bewusst seiend, Freund, erlebt man keinen entsprechenden Bereich der Sinne."

So, jetzt haben wir genügend Belege gesammelt, um damit zu untermauern, dass es gerechtfertigt, diese außergewöhnliche Sammlung als *arahattaphalasamādhi* zu nehmen. Es kann auch erwähnt werden, dass diese Verwirklichung des Heiligen manchmal in einem Satz zusammengefasst wird, wie

> *anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati,*[615]

---

615 Beispiel in D I 156 Mahālisutta – D 6

„von ihm selbst durch höheres Wissen hier und jetzt die einfluss-freie Erlösung des Gemüts und die Erlösung durch Weisheit verwirklicht habend, verweilt er in diesem Erreichungszustand."

Es gibt eine weitere wichtige Lehrrede im Vierer-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, die ein wenig Licht darauf wirft, wie man den Heiligen betrachten sollte, wenn er sich in der Einigung der Heiligkeitsfrucht befindet. Die Lehrrede befasst sich mit vier Arten von Personen, nämlich:

1) *anusotagāmī puggalo*
„der Mensch, der stromabwärts treibt "

2) *paṭisotagāmī puggalo*
„der Mensch, der gegen die Strömung ankämpft"

3) *ṭhitatto puggalo*
„der Mensch, der gesichert dasteht"

4) *tiṇṇo pāragato thale tiṭṭhati brāhmaṇo*
„der Heilige, der auf trockenem Boden steht, der hinüber gelangt und darüber hinausgegangen ist".[616]

Die erste Art Person ergeht sich in den Sinnesvergnügungen und begeht schlechte Taten und ist somit an *saṃsāra* abwärtstreibend gebunden. Die zweite Art Person hält sich vom Genuss der Sinnesvergnügungen und von schlechten Taten zurück. Ihr Kampf, gegen die Strömung anzugehen, kommt gut in dem folgenden Satz zum Ausdruck:

Sahāpi dukkhena sahāpi domanassena assumukhopi rudamāno paripuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ carati,

„Sogar mit Schmerzen, sogar mit Unbehagen mit Tränen im Gesicht und weinend führt er das heilige Leben in seiner Fülle und Perfektion."

616 A II 5 Anusotasutta – A IV:5

Der dritte Typ, der Gesicherte, ist der Nicht-Wiederkehrer, der nach dem Tod in die *Brahma* Welt geht und dort dem Leiden ein Ende macht, ohne nochmal in diese Welt zurückzukommen.

Es ist die vierte Art Person, von der gesagt wird, sie sei hinübergelangt und zum jenseitigen Ufer gegangen, *tiṇṇo pāragato*, und stehe dort, *thale tiṭṭhati*. Das Wort Brahmane wird hier als Beiwort eines Heiligen verwendet. Dieser rätsel-ähnliche Verweis auf einen Heiligen wird dort mithilfe der mehr thematischen Beschreibung näher erläutert:

> *āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati,*
>
> „Mit dem Erlöschen der Einflüsse erreicht und verweilt er in der einfluss-freien Erlösung des Gemüts und der Erlösung durch Weisheit."

Dies bringt uns zu einem äußerst tiefen Punkt in unserer Diskussion über *Nibbāna*. Wenn von dem Heiligen in der Einigung der Frucht der Heiligkeit angenommen wird, dass er am jenseitigen Ufer stehe und darüber hinausgegangen sei, welche Position nimmt er ein, wenn er seine Mahlzeiten einnimmt oder in seinem Alltag eine Darlegung gibt? Kommt er hin und wieder auf diese Seite zurück?

Ob der Heilige überhaupt zurückkommt, nachdem er zum jenseitigen Ufer gelangt ist, ist eine umstrittene Frage. Die Tatsache, dass dies ein paar tiefere Themenpunkte beinhaltet, wird durch einige Lehrreden offengelegt, die diese Frage berühren.

Die letzte Strophe des *Paramaṭṭhakasuttas* des *Sutta Nipāta* macht zum Beispiel die folgende Beobachtung:

> *Na kappayanti na purekkharonti,*
> *dhammā pi tesaṃ na paṭicchitāse,*
> *na brāhmaṇo sīlavatena neyyo,*
> *pāraṃgato na pacceti tādi.*[617]

---

617 Sn 803 Paramaṭṭhakasutta – Sn IV:5, 803

„Sie, die Heiligen, äußern oder vertreten keine Ansichten,
Sie schließen sich keinerlei Ansichten an,
Der wahre Brahmane kann nicht durch zeremonielle Riten
und asketische Gelübde in die Irre geführt werden,
Ein Solcher, der das jenseitige Ufer erreicht hat,
kehrt nicht wieder."

Es ist die letzte Zeile, um die es uns hier geht. Für den Heiligen wird der Begriff *tādī* verwendet, ein höchst bedeutsamer Begriff, dem wir bereits zu einem früheren Zeitpunkt begegneten. Die eher wörtliche Wiedergabe mit „solcher-art" steht für Standhaftigkeit und für die felsenfeste Stabilität, auf eigenem Boden zu stehen. Daher ist die Implikation, dass der Heilige, der einmal über alles hinausgegangen ist, nicht wieder zurückkommt. Die Standhaftigkeit im Zusammenhang mit dem Beinamen *tādī* wird von einer *Dhammapada* Strophe in dem Gleichnis von dem stabilen Pfosten am Stadttor bekräftigt: *Indakhīlūpamo tādi subbato,*[618] „wer standhaft ist und gut tragfähig, wie die Säule am Stadttor."

Die fragliche Strophe verweist auf die Schlussfolgerung, dass der Standhafte, der Heilige, der die überweltliche Freiheit erlangt hat, nicht zurückkehrt.

* * * * * * * *

[618] Dhp 95 Arahantavagga – Dh 95

18. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[619]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der achtzehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag erwähnten wir, dass viele von den Lehrreden, die *Nibbāna* zum Thema haben, fehlinterpretiert wurden und zwar aufgrund der mangelnden Berücksichtigung der Tatsache, dass die Transzendierung der Welt und das Übersetzen zu einem anderen Ufer der Existenz in einem psychologischen Sinn verstanden werden muss.

Die Sichtweise, dass der Heilige am Ende seines Lebens in ein absolut existierendes *asaṅkhata dhātu* oder „unzusammengesetztes Element" eintritt, scheint in der kommentariellen Periode Akzeptanz gefunden zu haben. Im Verlauf unseres letzten Vortrages haben wir sehr deutlich klargestellt, dass es in einigen der Reden, die von den Kommentatoren zur Unterstützung dieser Ansicht zitiert wurden, gerade um das Gegenteil geht. Der Heilige geht mit einer Art Verwirklichung hier und jetzt hindurch, genau in diesem Leben, genau in dieser Welt – zu einer Verwirklichung der Beendigung von Existenz oder der Beendigung der sechs Sinnesbereiche.

Selbst wenn sich der Buddha auf einen Heiligen bezieht, der als „Brahmane" darüber hinausgegangen ist und der am anderen Ufer

---

619 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

steht[620], spricht er von einem Heiligen, der in diesem Leben die von Einflüssen freie Erlösung des Gemüts *(cetovimutti)* und die Erlösung durch Weisheit *(paññāvimutti)* verwirklicht hat, in seiner Sammlung der Frucht der Heiligkeit.

Deshalb sind wir aufgrund der Stärke dieser Fakten gezwungen, eine subtilere Bedeutung von der Vorstellung von „diesem Ufer" und dem „anderen Ufer" aus diesen vom *Nibbāna* handelnden Unterweisungen ans Tageslicht zu befördern, als es im Allgemeinen in der Welt akzeptiert wird. Unsere heutige Unterweisung bezieht sich speziell auf jenes Ende.

Wie wir bereits erwähnten, wenn jemand darauf aus ist, eine Lösung für die mit *Nibbāna* zusammenhängenden Probleme zu finden, könnten die Lehrreden, die wir jetzt in die Besprechung aufnehmen, die tieferen Dimensionen dieses Problems offenlegen.

Wir mussten unseren letzten Vortrag entwickeln, während wir die Implikationen der letzten Zeile im *Paramaṭṭhakasutta* des *Sutta Nipāta* herausstellten: *pāraṃgato na pacceti tādi*.[621] Wir arbeiteten das Fazit heraus, dass der Standhafte, der Heilige, derart Verwirklichte, der einmal zum anderen Ufer gelangt ist, nicht zurückkommt.

Eine recht andere Idee wird jedoch in einer Strophe des *Nālakasutta* im *Sutta Nipāta* ausgedrückt. Die Strophe, die Gegenstand vieler Kontroversen unter den Älteren war, lautet folgendermaßen:

> *Uccāvāca hi paṭipadā,*
> *samaṇena pakāsitā,*
> *na pāraṃ diguṇaṃ yanti,*
> *na idaṃ ekaguṇaṃ mutaṃ*.[622]
>
> „Hoch und niedrig sind die Pfade,
> die sich der Asket erschlossen hat,

---

620 Beispiel in It 57 Dutiyarāgasutta: *tiṇṇo pāraṃ gato thale tiṭṭhati brāhmaṇo* – It 69

621 Sn 803 Paramaṭṭhakasutta – Sn IV:5, 803

622 Sn 714 Nālakasutta – Sn III:11, 714

Sie gehen nicht zweimal zum anderen Ufer,
Doch auch als ein einmaliges Gehen ist es nicht aufzufassen."

Die letzten beiden Zeilen scheinen sich zu widersprechen. Es gibt kein zweimaliges Gehen zum anderen Ufer, aber es kann auch nicht als ein einmaliges Gehen begriffen werden.

Was nun die ersten beiden Zeilen anbelangt, so beziehen sich der hohe und der niedrige Pfad auf die ausgeübte Art der Praxis, die dem Grad des Verständnisses der unterschiedlichen Charaktertypen entspricht. Zum Beispiel erreicht die am höchsten entwickelte Person *Nibbāna* mit einer mühelosen Vorgehensweise, da sie über schnelles Verständnis verfügt, *sukhā paṭipadā khippābhiññā.* Wohingegen die am schwächsten entwickelte Person *Nibbāna* mit einer beschwerlichen Vorgehensweise erlangt, denn sie ist mit verhältnismäßig langsamem Verständnis ausgestattet, *dukkhā paṭipadā dandhābhiññā*.[623]

Das Problem liegt in den letzten beiden Zeilen. Der Kommentar versucht, sie zu bewältigen, indem er den Hinweis nicht zweimal zu dem anderen Ufer zu kommen, *na pāraṃ diguṇaṃ yanti*, dahingehend interpretiert, als ob es eine Bestätigung dafür sei, dass es unmöglich ist, *Nibbāna* zweimal auf dem gleichen Weg zu erreichen, *ekamaggena dvikkhattuṃ Nibbānaṃ na yanti*.[624] Die Implikation ist, dass der überweltliche Pfad eines Stromeingetreten, eines Einmalwiederkehrers oder eines Nichtwiederkehrers nur einmal entsteht. Warum es nicht als ein einmaliges Gehen begriffen werden sollte, wird mit der Akzeptanz des Gesetzes erklärt, dass nicht weniger als vier überweltliche Pfade nötig sind, um die Heiligkeit zu erreichen.

Eine gründlichere Analyse der fraglichen Strophe würde jedoch die Tatsache enthüllen, dass hier tatsächlich ein deutlicher Widerspruch vorliegt. Der Kommentar begibt sich mit seiner Aufspaltung in zwei unterschiedliche Probleme auf ein Nebengleis. Die beiden Zeilen spiegeln nur zwei Aspekte des gleichen Problems wider.

---

623 Vgl. A II 149 Saṃkhittasutta – A IV:161

624 Pj II 498

Sie gehen nicht zweimal zum anderen Ufer und dennoch sollte dieses „Nicht-zweimal-Gehen", *na idaṃ*, auch nicht als ein „Einmal-Gehen" verstanden werden. Der Kommentar entgleist, indem er *idaṃ*, „dieses", nimmt, als sei damit das andere Ufer *„pāraṃ"* gemeint, womit er meint, die ganze Idee des Nicht-zweimal-Gehens begriffen zu haben. Nur dann ist das Paradox komplett.

Mit anderen Worten beziehen sich diese Strophen auf den Verwirklichten, den Heiligen, und nicht auf den Stromeingetretenen, den Einmalwiederkehrer oder den Nichtwiederkehrer. Wir haben hier einen Widerhall der bereits ausgedrückten Idee des großen Finales im *Paramaṭṭhakasutta*: *pāraṃgato na pacceti tādi*[625], der Solcherart-Verwirklichte, „der zum anderen Ufer Gelangte kehrt nicht mehr zurück".

Es ist die letzte Zeile, in der dennoch etwas Verwirrendes bleibt. Warum sollte dieses „Nicht-zweimal-Gehen" auch nicht als ein „Einmal-Gehen" verstanden werden? Da muss etwas Tieferes hinter diesem Rätsel stecken.

Nun, wenn zum Beispiel jemand sagt, „Ich werde da kein zweites Mal hingehen", bedeutet es, dass er nur einmal gehen wird. Wenn jemand sagt, „Ich werde das nicht zweimal sagen", folgt daraus, dass er es nur einmal sagen wird. Aber hier wird uns gesagt, dass der Heilige nicht zweimal geht und trotzdem auch nicht einmal geht.

Der hinter dem Rätsel stehende Gedanke ist der, dass der von den Einflüssen befreite Heilige, der derart Verwirklichte, der zum anderen Ufer gelangt ist, das überweltlich ist, nicht in die Welt zurückkehrt. Nichtsdestotrotz scheint er in die Welt zurückzukommen und wird angesehen wie einer, der durch die Objekte der fünf Sinne Angenehmes und Unangenehmes, Wohl und Weh erfährt. Aus der Sichtweise des Weltlings ist der Heilige zur Welt zurückgekehrt. Das ist der springende Punkt an dem Problem.

Warum sollte es nicht als ein Einmal-Gehen verstanden werden? Weil der Heilige die Fähigkeit hat, sich von Zeit zu Zeit von der Welt

---

625 Sn 803 Paramaṭṭhakasutta – Sn IV:5, 803

abzulösen und die Einigung der Frucht der Heiligkeit wiederzuerlangen. Es ist wahr, dass auch er die Objekte der fünf äußeren Sinne erfährt, aber hin und wieder bringt er seinen Geist dazu, in der Einigung der Frucht der Heiligkeit zu verweilen, was wie das Stehen am anderen Ufer ist.

Hier haben wir also ein extrem subtiles Problem. Wenn der Heilige zur Welt zurückkommt und beobachtet wird, wie er die Objekte der fünf Sinne erfährt, könnte man natürlich leicht schlussfolgern, dass er eigentlich „in der Welt" ist. Diese problematische Situation, insbesondere die Frage, wie der von allen Einflüssen freie Heilige, der zum anderen Ufer Gelangte, zurückkommt und sich auf die Objekte der Sinne einlässt, löst der Buddha mithilfe eines einfachen Gleichnisses auf, das aus der Natur genommen ist. Wir lesen zum Beispiel im *Arāsutta* des *Sutta Nipāta* die folgenden schillernden Zeilen.

Udabindu yathā pi pokkhare,
padume vāri yathā na lippati,
evaṃ muni nopalippati,
yadidaṃ diṭṭhasutammutesu vā.[626]

„Wie ein Wassertropfen auf einem Lotusblatt,
Oder Wasser, das nicht die Blüte des Lotus befleckt,
So bleibt der Weise unberührt,
Hinsichtlich des Gesehenen, Gehörten und Empfundenen."

So wird das extrem tiefe Problem hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den überweltlichen und weltlichen Ebenen von Buddha gelöst, indem er das Gleichnis von der Lotusblüte und dem Lotusblatt bringt.

Lasst uns ein anderes Beispiel aus dem *Māgandiyasutta* des *Sutta Nipāta* nehmen:

Yehi vivitto vicareyya loke,
na tāni uggayha vadeyya nāgo,
elambujaṃ kaṇṭakaṃ vārijaṃ yathā,
jalena paṃkena anūpalittaṃ,

626 Sn 812 Jarāsutta – Sn IV:6, 812

evaṃ munī santivādo agiddho,
kāme ca loke ca anūpalitto.[627]

„Von jeglichen Ansichten abgelöst, wandelt der Heilige in der Welt,
Er würde sich nicht über sie unterhalten oder einen Standpunkt dazu einnehmen,
So wie der weiße Lotus, im Wasser gewachsen,
Dennoch unbefleckt vom Wasser und Schmutz bleibt,
Ebenso ist der Weise, Frieden bewahrend und befreit von Gier,
Unbefleckt von den Freuden der Sinne und den Dingen der Welt."

Innerhalb des Zehner-Buchs im *Aṅguttara Nikāya* begegnet uns eine Lehrrede, in welcher der Buddha eine Frage beantwortet, die der Ehrwürdige Bāhuna gestellt hatte. Zu jener Zeit hielt sich der Buddha nahe dem Teich Gaggara in der Stadt Campa auf, wo der Ehrwürdige Bāhuna die Frage stellte:

Katīhi nu kho, bhante, dhammehi tathāgato nissaṭo visaṃyutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati?"[628]

Abgelöst, nicht gebunden und befreit von wie vielen Dingen verweilt der Vollendete mit uneingeschränktem Geist?"

Passend zu dem Ort, greift der Buddha in seiner Antwort auf die Frage ein Gleichnis von einem Teich auf.

Dasahi kho, Bāhuna, dhammehi tathāgato nissaṭo visaṃyutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati. Katamehi dasahi? Rūpena kho, Bāhuna, Tathāgato nissaṭo visaṃyutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati, vedanāya ... saññāya ... saṅkhārehi ... viññāṇena ... jātiyā ... jarāya ... maraṇena ... dukkhehi ... kilesehi kho, Bāhuna, Tathāgato nissaṭo visaṃyutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati.

627 Sn 845 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 845
628 A V 151 Bahunasutta – A X:81

Seyyathāpi, Bāhuna, uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātaṃ udake saṃvaḍḍhaṃ udakā accugamma tiṭṭhati anupalittaṃ udakena, evam eva kho Bāhuna Tathāgato imehi dasahi dhammehi nissaṭo visaṃyutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati.

„Abgelöst, ungebunden und befreit von zehn Dingen, *Bāhuna*, verweilt der Vollendete mit einem uneingeschränkten Geist. Welche zehn?

Abgelöst, ungebunden und befreit von Form, Bāhuna, verweilt der Vollendete mit einem uneingeschränkten Geist. Abgelöst, ungebunden und befreit vom Gefühl … Wahrnehmungen … Vorbereitungen … Bewusstsein … Geburt ... Verfall … Tod …. Schmerzen … Geisteströbungen, Bāhuna, verweilt der Vollendete mit einem uneingeschränkten Geist.

Ebenso, Bāhuna, wie ein blauer Lotus, ein roter Lotus oder ein weißer Lotus, im Wasser entstanden, im Wasser emporgewachsen, sich weit über das Wasser erhebt und unbefleckt vom Wasser bleibt, ebenso, Bāhuna, verweilt der Vollendete abgelöst, ungebunden und befreit von diesen zehn Dingen mit einem uneingeschränkten Geist."

Diese Lehrrede hebt im Besonderen die Transzendenz des Vollendeten hervor, obwohl er scheinbar weltliche Objekte durch die Sinne aufnimmt. Sogar die Befreiung von den fünf Daseinsgruppen wird bestätigt.

Wir wundern uns möglicherweise darüber, warum der Vollendete, von dem gesagt wird, dass er von Geburt, Alter und Tod befreit sei, so weit wir wissen, aber alt wurde und starb. Geburt, Verfall und Tod beziehen sich auch in diesem Zusammenhang nicht auf einen Zustand in der Zukunft. Hier und jetzt ist der Vollendete befreit von den Konzepten von Geburt, Verfall und Tod.

Im Zuge unserer Besprechung des Begriffes *papañca* hatten wir Gelegenheit zu veranschaulichen, wie jemand von solchen Konzep-

ten frei sein kann.[629] Während Konzepte von Geburt, Verfall und Tod den Weltlingen Furcht einflößen können, ist dies beim Vollendeten nicht der Fall. Er ist von all solchen Ängsten und Vorahnungen frei. Ebenso ist er frei von Geistestrübungen.

Diese Unterweisung scheint zu bestätigen, dass der Vollendete von all diesen zehn Dingen abgelöst verweilt. Es scheint deshalb so, dass das Funktionieren der Sinnesfähigkeiten in seinem täglichen Leben einem bestimmten außergewöhnlichen Muster von Losgelöstsein und Ungebundenheit folgt. In der Tat sagt der Ehrwürdige Sāriputta etwas zu jenem Effekt im *Saḷāyatanasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*.

> *Passati Bhagavā cakkhunā rūpaṃ, chandarāgo Bhagavato natthi, suvimuttacitto Bhagavā.*[630]
>
> „Der Erhabene sieht die Formen mit dem Auge, aber es ist kein Verlangen oder Anhaftung in ihm, gut befreit im Geist ist der Erhabene."

Wir kommen zu einer ähnlichen Äußerung, die der junge Brahmanen-Priester *Uttara* im *Brahmāyusutta* des *Majjhima Nikāya* macht, nachdem er dem Buddha für eine erhebliche Zeit dicht gefolgt war, um den guten Ruf über dessen außergewöhnliche Fähigkeiten zu überprüfen.

> *Rasapaṭisaṃvedī kho pana so bhavaṃ Gotamo āhāraṃ āhāreti, no rasarāgapaṭisaṃvedī.*[631]
>
> „Geschmack erfahrend nimmt der Meister Gotamo seine Nahrung zu sich, aber ohne dabei irgendeine Anhaftung an den Geschmack zu erfahren."

Es ist in der Tat etwas Wunderbares. Die Implikation ist, dass es einen derartigen Grad von Loslösung hinsichtlich der Dinge gibt, die mit der Zunge geschmeckt werden, selbst wenn die Sinne die Dinge aufnehmen. Man kann den Unterschied zwischen dem Weltlichen

---

629 Siehe Vortrag 12
630 S IV 164 Koṭṭhikasutta – S 35:191
631 M II 138 Brahmāyusutta – M 126

und dem Überweltlichen verstehen, wenn man über den Unterschied zwischen der Erfahrung von Geschmack und der Erfahrung des Anhaftens am Geschmack nachdenkt.

Nicht nur hinsichtlich der Objekte der fünf Sinne, sogar auch hinsichtlich der Geistes-Objekte hat der Befreite einen gewissen Grad der Losgelöstheit. Der Heilige hat verstanden, dass sie ohne „festen Kern" sind. Er nimmt Konzepte auf und spricht sogar in Begriffen wie „Ich" und „Mein", aber er weiß, dass es falsche Konzepte sind, so wie es mit der Sprache eines Kindes der Fall ist.

Es gibt eine Unterweisung im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya,* die diese Tatsache zu bestätigen scheint. Es ist eine vom Ehrwürdigen Sāriputta gehaltene Lehrdarlegung, die eine von dem Mönch Chandikāputta falsch aufgenommene Sichtweise widerlegt.

> *Evaṃ sammā vimuttacittassa kho, āvuso, bhikkhuno bhusā cepi cakkhuviññeyyā rūpā cakkhussa āpāthaṃ āgacchanti, nevassa cittaṃ pariyādiyanti, amissīkatamevassa cittaṃ hoti ṭhitaṃ āneñjappattaṃ, vayaṃ cassānupassati. Bhusā cepi sotaviññeyyā saddā ... bhūsa cepi ghānaviññeyyā gandhā ... bhūsa cepi jivhāviññeyyā rasā ... bhūsa cepi kāyaviññeyyā phoṭṭhabbā ... bhūsa cepi manoviññeyyā dhammā manassa āpāthaṃ āgacchanti, nevassa cittaṃ pariyādiyanti, amissīkatamevassa cittaṃ hoti ṭhitaṃ āneñjappattaṃ, vayaṃ cassānupassati.*[632]
>
> „Freund, im Fall eines völlig befreiten Mönches, selbst wenn viele mit dem Auge erkennbare Formen in das Sichtfeld kommen, überwältigen sie seinen Geist nicht, sein Geist bleibt unbeeindruckt, fest und unbewegt, er sieht ihr Vergehen. Selbst wenn viele mit dem Ohr erkennbare Töne in seinen Hörbereich kommen … selbst wenn viele mit der Nase erkennbare Gerüche in den Bereich seines Geruchssinnes kommen … selbst wenn viele mit der Zunge erkennbare Geschmacksstoffe in den Bereich seines Geschmackssinnes

632 A IV 404 Silāyūpasutta – A IX:26

> kommen … selbst wenn viele mit dem Körper erkennbare Tast-Objekte in den Bereich seines Tastsinnes kommen … selbst wenn viele mit dem Geist erkennbare Dinge in den Bereich seines Geistes kommen, überwältigen sie seinen Geist nicht, bleibt sein Geist unbeeindruckt, fest und unbewegt, er sieht ihr Vergehen."

Hier haben wir also das Ideal des entwickelten Geistes. Im Allgemeinen würde jemand denken, der mit den Eigenschaften eines Lotusblattes oder einer Lotusblüte nicht vertraut ist, wenn er einen Wassertopfen auf dem Lotusblatt oder der Lotusblüte sieht, dass der Wassertropfen sie befleckt.

Wir haben schon früher festgestellt, dass eine große Kluft zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen liegt. Manch einer mag denken, dass sich dies auf eine Lücke in Zeit oder Raum bezieht. Tatsächlich führt eine solche Konzeption auf *Nibbāna* bezogen häufig zu Fehlinterpretationen. Das Überweltliche scheint so weit weg vom Weltlichen zu liegen, sodass es etwas sein muss, dass nach dem Todeszeitpunkt erreichbar ist. Oder andernfalls muss es sehr weit im Weltraum entfernt sein. Das ist der allgemeine Eindruck.

Aber wenn wir an das Gleichnis vom Wassertropfen auf dem Lotusblatt denken, ist der Abstand zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen genauso wie zwischen dem Lotusblatt und dem Wassertropfen auf ihm.

Wir sind immer noch bei dem Problem des diesseitigen und des jenseitigen Ufers. Die Unterscheidung zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen bringt uns zu der Frage über dieses und das andere Ufer.

Die Auffassung des Heiligen von diesem und dem anderen Ufer unterscheidet sich von der, die der Weltling im Allgemeinen hat. Wenn zum Beispiel ein hier geborener Inselbewohner ins Ausland reist und sich dort niederlässt, kann es wohl sein, dass er es wie eine „Reise ins Ausland" empfindet, wenn er an eine Rückkehr in sein Land denkt. In gleicher Weise könnte man erwarten, dass ein befrei-

ter Weiser, der zum anderen Ufer gelangt ist und nicht mehr zurückkehrt, jetzt diese Welt als das andere Ufer betrachten würde.

Aber es scheint, dass ein Heiliger eine solche Unterscheidung nicht macht. Eine bestimmte *Dhammapada* Strophe deutet die Tatsache an, dass er diese Zweiteilung überstiegen hat:

Yassa pāraṃ apāraṃ vā,
pārāpāraṃ na vijjati,
vītaddaraṃ visaṃyuttaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.[633]

Dies ist eine Strophe, die wir auch zuvor im Zusammenhang mit der verbalen Zweiteilung zitiert haben.[634] *Yassa pāraṃ apāraṃ vā, pārāpāraṃ na vijjati,* „Für einen Solchen gibt es weder ein jenseitiges noch ein diesseitiges Ufer, noch beide." Das heißt, er macht keinen Unterschied zwischen den beiden. *Vītaddaraṃ visaṃyuttaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ,* „Wer frei von den Stichen der Sorge und des Verfangenseins ist, ihn nenne ich einen Asketen."

Dies bedeutet, dass der Heilige von der sprachlichen Zweiteilung frei ist, die für den Weltling von Bedeutung ist. Einmal über alles hinausgegangen, hat der Freigewordene keine Verwendung mehr für solche Konzepte. In diesem Zusammenhang wird der klare Ausspruch Buddhas vom Gleichnis des Floßes im *Alagaddūpamasutta* bedeutungsvoll.

Selbst die Konzepte von einem „diesseitigen" und einem „jenseitigen Ufer" sind nur zum Zweck der Überquerung nützlich. Wenn zum Beispiel der darüber hinausgegangene Heilige denken würde „Ah, dies ist mein Land", wäre das eine Art von Ergreifen. Dann gäbe es eine Identifikation, *tammayatā,* und nicht Nicht-Identifikation, *atammayatā*.

Wie wir schon früher festgestellt haben, gibt es eine befremdliche Qualität, genannt *atammayatā*, die an einen Heiligen geknüpft ist.[635] Im Zusammenhang mit dem Gleichnis von einem Mann, der einen

633 Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385
634 Siehe Vortrag 5
635 Siehe Vortrag 14

Edelstein aufgehoben hat, haben wir schon die gängige Norm dargelegt, die in der Welt vorherrschend ist.[636]

> Wenn wir etwas besitzen – sind wir in Besitz genommen.
> Wenn wir etwas ergreifen – sind wir davon gefangen.

Dies ist die Lehre hinter dem Gleichnis vom Edelstein. Es ist diese Überzeugung, die den Heiligen veranlasst, nicht einmal das andere Ufer zu ergreifen, gleichwohl er dort sein mag. „Dieses Ufer" und das „andere Ufer" sind Konzepte, die einen praktischen Wert für diejenigen haben, die noch auf dieser Seite sind.

Wie im *Alagaddūpamasutta* festgestellt wird, solange man kein Boot oder keine Brücke zum Überqueren vorfindet, sollte man sich improvisierend ein Floss bauen, indem man Gras, Zweige, Äste und Blätter zusammenfügt, die man am diesseitigen Ufer findet. Aber nachdem man mit seiner Hilfe übergesetzt ist, trägt man es nicht auf den Schultern mit sich fort.

> *Evameva kho, bhikkhave, kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya. Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pag'eva adhammā.*[637]
>
> „Ebenso, ihr Mönche, habe ich euch eine Lehre gegeben, die mit einem Floß vergleichbar ist, das zum Übersetzen taugt, nicht zum Festhalten. Die Lehre richtig verstehend, vergleichbar mit einem Floß, sollt ihr sogar die guten Dinge aufgeben, wie viel mehr noch die schlechten Dinge."

Man könnte denken, dass der Heilige im Sinnesbereich ist, wenn er zum Beispiel an der Nahrung teil hat. Aber das ist nicht so. Obwohl er die formhaften und formlosen Bereiche erlangt, gehört er ihnen nicht an. Er hat die Fähigkeit diese Ebenen durch Sammlung zu erreichen, aber er ergreift sie nicht egoistisch, gemäß der Norm von *atammayatā* oder Nicht-Identifikation.

---

636 Siehe Vortrag 9

637 M I 135 Alagaddūpamasutta – M 22

Dies ist in der Tat etwas Außergewöhnliches. Ansichten und Meinungen über Sprache, von Weltlingen dogmatisch vertreten, verlieren ihre Attraktion für ihn. Diese Tatsache wird uns klar im *Uragasutta* des *Sutta Nipātas* veranschaulicht, die Bedeutsamkeit, von der wir bereits betont gesprochen haben.[638] Wir bemerkten, dass es dort einen Refrain gibt, der sich durch alle siebzehn Strophen jener Lehrrede zieht. Der Refrain bezieht sich auf die abgenutzte, alte Schlangenhaut. Es sind die letzten beiden Zeilen in jeder Strophe, die den Refrain bilden:

So bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jiṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.[639]

„Ein solcher Mönch gibt das Diesseitige und das Jenseitige auf,
Genauso wie eine Schlange jene abgenutzte Haut ablegt."

Der Begriff *orapāraṃ* ist höchst bezeichnend in diesem Zusammenhang. *Oraṃ* bedeutet „dieses Ufer" und *paraṃ* ist das „jenseitige Ufer". Der Mönch, so scheint es, gibt nicht nur dieses Ufer auf, sondern auch das andere Ufer, ebenso wie die Schlange ihre abgenutzte Haut ablegt. Diese Haut hat ihren Zweck erfüllt, aber jetzt ist sie überflüssig. Also wird sie abgeworfen.

Lasst uns nun noch eine weitere Strophe aus dem *Uragasutta* aufnehmen, die den gleichen Refrain hat, weil er wichtig ist, um den Begriff *papañca* zu verstehen. Das Hinausgehen über die Relativität beinhaltet auch die Freiheit von der Dualität weltlicher Konzepte wie „gut" und „böse". Das Konzept von einem „jenseitigen" Ufer verhält sich relativ zu dem Konzept von einem „diesseitigen" Ufer. Das Entscheidende dieser Lehrreden liegt darin aufzuzeigen, dass es eine Freiheit von weltlichen konzeptuellen Ausbreitungen gibt, die sich auf Dualität und Relativität gründet. Die Strophe, die wir dafür vorschlagen, ist folgende:

Yo nāccasārī na paccasārī,
sabbaṃ accagamā imaṃ papañcaṃ,

638 Siehe Vortrag 5
639 Sn 1-17 Uragasutta – Sn I:1, 1-17

so bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jiṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.[640]

„Wer nicht zu weit geht und nicht zurückbleibt,
Wer über diese ganze Ausuferung hinausgegangen ist,
Ein solcher Mönch gibt das Diesseitige und das Jenseitige auf,
Genauso wie eine Schlange jene abgenutzte Haut ablegt."

Diese Strophe ist besonders bedeutsam, denn sie macht auf einige interessante Punkte aufmerksam. Das „Zuweitgehen" und das „Zurückbleiben" ist eine Anspielung auf die sprachliche Zweiteilung. Im Zusammenhang mit den Ansichten ist zum Beispiel Vernichtungsgläubigkeit ein „Zuweitgehen" und Ewigkeitsgläubigkeit ein „Zurückbleiben". Nehmen wir ein anderes Beispiel, das leichter verständlich ist. Spekulation über die Zukunft ist ein „Zuweitgehen" und Reue über die Vergangenheit ist ein „Zurückbleiben". Diese beiden Tendenzen zu übersteigen, ist die Überwindung der Ausbreitung, *sabbaṃ accagamā imaṃ papañcaṃ.*

Wenn eine Banknote entwertet wird, fallen Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die damit verbunden sind, in sich zusammen. Gängige Konzepte in der Welt, wie sich im Umlauf befindliche Banknoten, werden so lange als wertvoll anerkannt, wie es Verlangen, Einbildungen und Ansichten gibt, die damit verbunden sind. Sowie diese verschwunden sind, sind sie nichts mehr wert.

Wir haben *papañca* mit Bezug auf Verlangen, Einbildungen und Ansichten definiert.[641] Die Kommentare sprechen auch von *taṇhāpapañca, diṭṭhipapañca and mānapapañca.*[642] Indem man Verlangen, Einbildungen und Ansichten beseitigt, geht man über alle Ausuferung, *papañca*, hinaus.

Auch der Begriff *orapāraṃ* hat mehrere Nebenbedeutungen. Er steht für die inbegriffene Zweiheit in solchen Verwendungen wie „inner-

---

640 Sn 8 Uragasutta – Sn I:1, 8

641 Siehe Vortrag 12

642 Beispiel in Ps I 183 kommentiert M I 40 Sallekhasutta – M 8: *n'etaṃ mama, n'eso hamasmi, na meso attā ti*.

lich“ und „äußerlich“, „des eigenen“ und „des anderen“ und auch für das „diesseitige Ufer“ und das „jenseitige Ufer“. Hier wird der Vergleich mit der abgetragenen Haut einer Schlange gemacht. Abgelegt wird sie, indem mithilfe der Weisheit die dem Sprachgebrauch innewohnende Dualität überstiegen wird.

Warum der Buddha zunächst zögerte diese Lehre darzulegen, lag an der Schwierigkeit, sie der Welt verständlich zu machen.[643] Vielleicht war es die Überzeugung, dass sich die Welt leicht durch die Begrenzungen der Sprache täuschen lassen würde.

Wir machen diese paar Betrachtungen in der Absicht, die Aufmerksamkeit auf die darunterliegende Relativität solcher Begriffe wie „dieses Ufer“ und das „andere Ufer“ zu lenken und um zu zeigen, wie *Nibbāna* auch diese Zweiheit übersteigt.

In diesem Zusammenhang wollen wir ein höchst umstrittenes *Sutta* im *Itivuttaka* besprechen, das die beiden Aspekte von *Nibbāna* behandelt, die als *sa-upādisesā Nibbānadhātu* und *anupādisesā Nibbānadhātu* bekannt sind. Wir schlagen vor, die betreffende Unterweisung vollständig zu zitieren, um eine umfassendere Behandlung des Stoffes geben zu können.

> *Vuttaṃ hetaṃ Bhagavatā, vuttam arahatā ti me suttaṃ:*
> *Dve-mā, bhikkhave, nibbānadhātuyo. Katame dve?*
> *Sa-upādisesā ca nibbānadhātu, anupādisesā ca nibbānadhātu.*
>
> *Katamā, bhikkhave, sa-upādisesā nibbānadhātu? Idha, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadaññāvimutto. Tassa tiṭṭhanteva pañcindriyāni yesaṃ avighātattā manāpāmanāpaṃ paccanubhoti, sukhadukkhaṃ paṭisaṃvediyati. Tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, sa-upādisesā Nibbānadhātu.*

643 M I 168 Ariyapariyesanasutta – M 26

Katamā ca, bhikkhave, anupādisesā Nibbānadhātu? Idha, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasaṃyojano sammadaññāvimutto. Tassa idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītibhavissanti, ayaṃ vuccati, bhikkhave, anupādisesā nibbānadhātu.
Etam atthaṃ Bhagavā avoca, tatthetaṃ iti vuccati:

Duve imā cakkhumatā pakāsitā,
Nibbānadhātū anissitena tādinā,
ekā hi dhātu idha diṭṭhadhammikā,
sa-upādisesā bhavanettisaṅkhayā,
anupādisesā pana samparāyikā,
yamhi nirujjhanti bhavāni sabbaso.

Ye etad-aññāya padaṃ asaṅkhataṃ,
vimuttacittā bhavanettisaṅkhayā,
te dhammasārādhigamā khaye ratā,
pahaṃsu te sabbabhavāni tādino.
Ayampi attho vutto Bhagavatā, iti me sutaṃ.[644]

„Dieses wurde vom Erhabenen gesagt, vom Vollkommenen gesagt, so habe ich gehört:

‚Es gibt, ihr Mönche, diese zwei *Nibbāna* Elemente. Welche zwei?

Das *Nibbāna* Element mit einem Überrest des Haftens und das *Nibbāna* Element ohne einen Überrest des Haftens.

Und was, ihr Mönche, ist das *Nibbāna* Element mit einem Überrest des Haftens? Da ist ein Mönch, ihr Mönche, ein Heiliger mit erloschenen Einflüssen, einer, der das heilige Leben völlig erfüllt hat, getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt hat, das Ziel erreicht hat, die Fesseln von Existenz völlig zerstört hat und in vollkommenem Wissen erlöst ist. Seine fünf Sinnesfähigkeiten sind noch da, und weil sie nicht vernichtet sind, erfährt er Angenehmes und Unan-

644 It 38 Nibbānadhātusutta – It 44

> genehmes sowie Wohl und Weh. Jene Ausrottung von Gier, Hass und Verblendung in ihm, ihr Mönche, ist bekannt als das *Nibbāna* Element mit einem Überrest des Haftens .
>
> Und was, ihr Mönche, ist das *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens? Da ist, ihr Mönche, ein Mönch ein Heiliger mit erloschenen Einflüssen, einer, der das heilige Leben völlig erfüllt hat, getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt hat, das Ziel erreicht hat, die Fesseln von Existenz völlig zerstört hat und in vollkommenem Wissen erlöst ist. Genau hier wird in ihm alles, was fühlbar ist, woran kein Gefallen gefunden wird, kühl werden. Dies, ihr Mönche, ist das *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens.

Um dieses herauszustellen, hat der Erhabene gesprochen und dies ist das Wesentliche des „Derart-Gesprochenen“:

> „Diese beiden *Nibbāna*-Elemente wurden erklärt,
> Durch den Erkennenden, den Losgelösten und
> den zur Soheit Gegangenen,
> Von Bedeutung für das Hier und Jetzt ist das eine Element,
> Mit einem Überrest des Haftens, jedoch mit abgeschnittenen Fangarmen hinsichtlich des Werdens,
> Aber dann ist jenes Element ohne Überrest des Haftens von
> Bedeutung für das Jenseits,
> Weil in ihm alle Arten von Werden aufhören.
> Jene, die diesen unzubereiteten Zustand völlig
> verstehen,
> Im Geist befreit, abgeschnitten von den Fangarmen des
> Werdens,
> Indem sie zum Wesentlichen des *Dhamma* vordringen,
> finden sie Gefallen daran, das Enden von allem zu sehen,
> Deshalb geben sie alle Arten des Werdens auf,
> Solcherart Gefestigte, wie sie geworden sind.

Die Standard-Formulierung, die die Qualifikationen eines Heiligen zusammenfasst, taucht in Gänze in der Definition von *sa-upādisesā Nibbānadhātu* auf. Das besondere Kennzeichen von diesem *Nibbāna*

Element wird durch die Aussage zum Ausdruck gebracht, dass seine fünf Sinnesfähigkeiten noch intakt sind, durch die er Angenehmes und Unangenehmes, Wohl und Weh erfährt. Trotz des Umstands, dass Gier, Hass und Verblendung in ihm ausgelöscht sind, wird es das *Nibbāna* Element mit Überrest des Haftens genannt.

In der Begriffsbestimmung des *Nibbāna* Elements ohne Überrest des Haftens tauchen die gleichen Standard-Sätze auf. Der Unterschied wird lediglich in einem einzigen Satz zusammengefasst: *Tassa idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītibhavissanti,* „Genau hier wird in ihm alles, was fühlbar ist, woran kein Gefallen gefunden wird, kühl werden." Es sollte bemerkt werden, dass das Verb auf die Zukunft weist, und abgesehen von seinem Abkühlen gibt es keine Bürgschaft für eine jenseitige Welt, wie ein „unzusammengesetztes Element", *asaṅkhata dhātu*, ohne eine darin befindliche Sonne, einen Mond oder Sterne.

Die beiden folgenden Strophen weisen auf das Wesentliche des Prosa-Textes. Hier wird klar herausgestellt, dass bei den beiden *Nibbāna* Elementen, wie sie genannt werden, das Erstere mit dem Diesseits in Zusammenhang gestellt wird, *diṭṭhadhammika*, während das Letztere sich auf das bezieht, was nach dem Tod kommt, *samparāyika*. Das *Nibbāna* Element mit Überrest des Haftens, *sa-upādisesā Nibbānadhātu*, hat als sein aussöhnendes Merkmal die Gewissheit, dass das fesselnde Verlangen nach Werden durchtrennt ist, obwohl es Angenehmem und Unangenehmem, Wohl und Weh ausgesetzt ist, was zum Feld der fünf Sinne gehört.

So ist für das *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens ausdrücklich festgestellt, dass darin alle Arten von Existenz zu Ende kommen. Der Grund dafür ist kein anderer als die entscheidende Tatsache, die in einem einzigen Satz ausgedrückt wird, nämlich das Abkühlen von allem, was gefühlt werden kann, als eine unausweichliche Konsequenz, weil daran kein Gefallen gefunden wird, *anabhinanditāni*.

Warum haben sie in dem Augenblick des Todes keinen Gefallen an dem, was gefühlt werden kann? Sie haben Gefallen an etwas anderem, und das genau ist die Vernichtung von allem Fühlbaren, ein

Vorgeschmack von dem, was sie bereits mit dem Erreichen ihrer unerschütterbaren Erlösung des Gemüts erfahren haben, die das eigentliche Mark und das Wesentliche der Lehre ist, *dhammasāra*.

So wie es im *MahāSāropamasutta* des *Majjhima Nikāya* gesagt wird, ist der Kern der Lehre diese Erlösung des Gemüts[645] und Gefallen an der Beendigung von allen Gefühlen zu finden, *khaye ratā*, ist das Zurückkommen auf die Einigung der Frucht der Heiligkeit, *arahatta-phalasamādhi*, mit der die Heiligen bereits vertraut sind. In dieser Weise geben die So-Verwirklichten alle Arten von Existenz auf, *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*.

Lasst uns nun versuchen, die Probleme zu lösen, die wahrscheinlich mit dieser Interpretation, die wir gegeben haben, aufgetaucht sind. Zuerst und als Wichtigstes müssen die beiden Begriffe *diṭṭha-dhammika* und *samparāyika* erklärt werden.

Eine Menge Verwirrung ist aufgrund eines Fehl-Verständnisses von der Bedeutung dieser beiden Begriffe in diesem speziellen Kontext aufgestiegen. Die gängige kommentarielle Auslegung des Begriffes *diṭṭhadhammika* läuft auf Folgendes hinaus: *Imasmiṃ attabhāve bhavā vattamānā*,[646] „in genau diesem Leben, das heißt, in der Gegenwart". Das scheint in Ordnung. Aber dann hat der Kommentar für *samparāyika* die folgende Auslegung: *samparāye khandhabhedato parabhāge*, „*samparāya* meint nach Zerbrechen der Daseinsgruppen". Dies ist ein Hinweis darauf, dass es sich auf den Heiligen nach dem Tod bezieht.

Müssen wir also daraus schließen, dass der Heilige die Hälfte seines *Nibbānas* hier und die andere Hälfte in Zukunft erreicht? Die Begriffe *diṭṭhadhammika* und *samparāyika* würden, wenn man sie in ihrer landläufigen Bedeutung versteht, auf eine solche Schlussfolgerung weisen.

Aber lasst uns nicht vergessen, dass sich eine der besonderen Qualitäten dieser Lehren an die signifikante Aussage knüpft, *diṭṭheva-*

---

645 M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

646 It-a I 167

dhamme, „in genau diesem Leben". Sie wird ebenfalls übermittelt mit dem Ausdruck *sandiṭṭhika akālika*, „hier und jetzt" und „zeitlos".[647]

Das Ziel der Bemühung, das die Lehre anzeigt, ist, dass jemand hier und jetzt vollkommen verwirklicht sein kann, in genau diesem Leben. Es ist keine gestückelte Angelegenheit. All dies voraussetzend, finden wir hier etwas, was dem entgegengesetzt ist und durch die beiden Begriffe *diṭṭhadhammika* und *samparāyika* transportiert wird? Wie können wir diese beiden Passagen in Einklang bringen?

Im Zusammenhang mit *kamma* kann die Bedeutung der beiden fraglichen Begriffe leicht verstanden werden. Zum Beispiel bezieht sich die Kategorie von *kamma*, die als *diṭṭhadhammavedanīya* bekannt ist, auf solche Handlungen, deren Ergebnis hier und jetzt produziert wird. *Samparāyika* betrifft das, was nach dem Tod kommt, wie zum Beispiel in dem Ausdruck *samparāye ca duggati*, ein schlechter Bestimmungsort nach dem Tod".[648] Im Zusammenhang mit *kamma* wird also klar genug, dass sich die beiden Begriffe auf das beziehen, was in der Welt erfahren wird, beziehungsweise auf das, was nach dem Tod kommt.

Ist es gerechtfertigt die gleichen Kriterien anzuwenden, wenn es um die beiden so-genannten Elemente von *Nibbāna* geht? Erfahren die Heiligen einen Teil von *Nibbāna* hier und den Rest danach?

An dieser Stelle ist es nötig zuzugestehen, dass der Begriff *diṭṭhadhammika* mit *sa-upādisesā Nibbānadhātu* verbunden ist, wohingegen der Begriff *samparāyika* im Hinblick auf *anupādisesā Nibbānadhātu* herangezogen wird. Dennoch darf die Tatsache nicht vergessen werden, dass *Nibbāna* an anderer Stelle ausdrücklich als das Ende von Existenz, *bhavanirodho Nibbānaṃ*,[649] definiert wird. Wenn *Nibbāna* das Ende der Existenz bedeutet, kann nicht etwas übrig bleiben, was der Heilige danach erfährt.

---

647 In der Standard-Formulierung zur Besinnung auf den *Dhamma*, beispielsweise in D II 93 – D 16

648 S I 34 Maccharisutta – S 1:49

649 A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

Nibbāna ist einzig und allein die Verwirklichung der Beendigung von Existenz oder das Ende des Prozesses von Werden. Deshalb gibt es absolut keine Fragestellung hinsichtlich eines Jenseits für den Heiligen. Im Zuge der Klärung sollten wir zu der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes *Nibbāna* zurückkehren. Wir haben hinreichend geklärt, dass *Nibbāna* „Verlöschen" oder „Auslöschung" wie bei einem Feuer bedeutet.

Das ganze kommentarielle Fachsimpeln, das *vāna* mit *taṇhā* gleichstellt, ist ganz und gar irrelevant. Wenn die Idee eines erloschenen Feuers miteinbezogen wird, ist das ganze Problem gelöst. Denkt an ein loderndes Feuer. Wenn kein Feuerholz mehr nachgelegt wird, gehen die Flammen herunter und die Glut würde noch eine Weile glimmen, bevor sie zu Asche würde. Dies ist das Gesetz. Nun dies ist keine Analogie, mit der wir die Lehre überlagern. Es ist nur der Widerhall eines Gleichnisses aus dem Kanon, herausgenommen aus dem *Nāgasutta* des *Aṅguttara Nikāya*. Die entscheidende Strophe, die wir zitieren, taucht auch im *Udāyi Theragāthā* auf.

Mahāgini pajjalito,
anāhārūpasammati,
aṅgāresu ca santesu,
nibbuto ti pavuccati.[650]

„So wie ein riesig loderndes Feuer herunterbrennt,
Ohne weiteres hinzugefügtes Feuerholz,
Einen beruhigten Zustand erreichend,
Könnten schwelende Scheite, solange sie fortdauern,
als fast ‚erloschen' aufgefasst werden."

Obwohl wir uns entschieden haben, die Strophe in dieser Weise wiederzugeben, gibt es eine andere Lesart, die zu einer anderen Auslegung führen könnte. Wie es so oft im Fall tiefgehender *Suttas* geschieht, ist auch hier die korrekte Lesart nicht leicht zu bestimmen. Anstatt den Ausdruck *aṅgāresu ca santesu* zu lesen, der so

650 A III 347 Nāgasutta – A VI:43 und Th 702 Udāyi Theragāthā

bestätigt ist, gehen viele Ausgaben zu der unterschiedlichen Lesart *saṅkhāresūpasantesu* über. Wenn diese Lesart angenommen wird, müsste die Strophe, wie folgt, wiedergegeben werden:

„So wie ein riesig loderndes Feuer herunterbrennt,
Ohne weiteres hinzugefügtes Feuerholz,
Einen beruhigten Zustand erreichend,
Wird einer, wenn die *saṅkhāras* beruhigt sind,
als ‚erloschen' bezeichnet."

Es sollte vielleicht darauf hingewiesen werden, dass diese unterschiedliche Lesart nicht mit der Vorstellung von einem Feuer übereinstimmt, wie es durch die beiden ersten Zeilen der Strophe präsentiert wird. Vermutlich ist es zu einem Schreibfehler aufgrund der rhythmischen Ähnlichkeit zwischen den beiden Ausdrücken *aṅgāresu ca santesu* und *saṅkhāresūpasantesu* gekommen.[651] Zwischen dem Vortragenden und dem Schreiber können manchmal Ausdrücke, die einen gleichen Klang und Rhythmus haben, zu einer textlichen Beschädigung führen. Wie es auch immer sei, wir haben uns für die Lesart *aṅgāresu ca santesu* entschieden, weil sie mehr Sinn ergibt.

Vor dem speziellen Kontext, in dem die Strophe auftaucht, scheint es, dass die Vorstellung von dem Feuer eine Neuformulierung des Bildes von dem Lotus ist, der vom Wasser unbefleckt ist. Obwohl die Asche noch glimmt, gemessen daran, dass sie nicht mehr nach weiterem Nährstoff verlangt und keine Flammen mehr hervorkommen, kann sie genauso gut als erloschen aufgefasst werden.

Wir können eine Parallele zwischen dieser Aussage und der schon zitierten Definition von *sa-upādisesā Nibbānadhātu* ziehen. Als ein völlig ausgereifter Heiliger erlebt er noch Angenehmes und Unangenehmes sowie Wohl und Weh infolge der Tatsache, dass seine fünf Sinnesfähigkeiten intakt sind.

---

651 Die korrespondierende Strophe in der chinesischen Ausgabe, Madhyama Āgama Rede 118 (Taishō I 608c27), erwähnt *saṅkhāra* überhaupt nicht. (Anālayo)

Die Bestätigung, die mit dem Ausdruck beginnt *tassa tiṭṭhanteva pañcindriyāni yesaṃ avighātattā* ..., „seine fünf Sinne sind da, infolge ihrer Nicht-Vernichtung von …“ bringt ziemlich entschuldigend die Begrenzungen eines lebenden Heiligen hervor. Dabei geht die Erinnerung zu jener glimmenden Asche in dem Bild vom *Nāgasutta*. Dennoch wird es sogar trotz der Tatsache der glimmenden Asche als *sa-upādisesā Nibbānadhātu* bezeichnet, insofern als die Flammen der Gier, des Hasses und der Verblendung in ihm gestillt sind.

Verlangen wird passend *bhavanetti*[652] genannt, in dem Sinn, dass es zu Werden führt, indem in Form von *upādāna* immer mehr Nährstoff festgehalten wird. Wenn es unter Kontrolle ist, ziehen die Sinnesfähigkeiten keine zukünftige Geburt nach sich. Der unausweichliche Überrest des Haftens in einem lebenden Heiligen schlägt sich nicht in einer neuen Existenz nieder.

Das gibt uns einen Schlüssel zum Verständnis des Begriffes *anupādisesa*. Das Element *upādi* in diesem Ausdruck ist recht zweideutig. Im *Satipaṭṭhānasutta* zum Beispiel wird es als Kriterium gebraucht, um einen Heiligen von einem Nicht-Wiederkehrer zu unterscheiden, in dem Ausdruck *diṭṭhevadhamme aññā, sati vā upādisese anāgāmitā*,[653] „entweder dem vollkommen zweifelsfreien Wissen über die Heiligkeit hier und jetzt oder dem Status der Nicht-Wiederkehr, im Fall eines Überrest des Haftens.“

Aber wenn es zu der Unterscheidung zwischen *sa-upādisesa* und *anupādisesa* kommt, muss das Element *upādi* in einem radikaleren Sinn verstanden werden, in seiner Gemeinsamkeit mit dem Wort *upādiṇṇa*. Dieser Körper, als ein Produkt vergangenen Karmas, ist das Musterbeispiel von „Ergriffenem“, das als eine organische Kombination sogar in einem Heiligen bis zu seinem letzten Lebensmoment fortbesteht.

Der Ehrwürdige Sāriputta erklärte einmal, dass er weder am Leben noch am Tod Gefallen findet, *nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi*

652 A II 1 Anubuddhasutta – A IV:1
653 M I 62 Satipaṭṭhānasutta – M 10

jīvitaṃ.[654] So glimmt die Glut weiter, bis sie zu Asche wird. Wenn die Lebensspanne endet, wird die Glut endgültig zu Asche.

Die populäre Interpretation des Begriffs *anupādisesā Nibbānadhātu* lässt Spielraum für einige absolutistische Konzeptionen über ein unzusammengesetztes Element, *asaṅkhata dhātu*, als das Schicksal für einen Heiligen. Nach seinem *parinibbāna*, so wird vermutet, betritt er diese besondere *Nibbāna*-Art, *Nibbānadhātu*. Aber hier in dieser Lehrrede wird es mit einem einzigen Satz erklärt:

> *Tassa idheva, bhikkhave, sabbavedayitāni anabhinanditāni sītibhavissanti,*
>
> „In seinem Fall (dem des Heiligen), o Mönche, wird alles, was gefühlt wird, woran kein Gefallen gefunden wird, genau hier abgekühlt sein."

Diese Abkühlung geschieht unmittelbar vor dem Tod, ohne einen neuen Lebensfunken zu entzünden. Wenn *Māra* kommt, um zuzugreifen und festzuhalten, lässt der Heilige los. Das Schmerzliche des Todes, mit dem *Māra* sein niedergestrecktes Opfer stichelt und versucht, es in eine neue Existenz zu ködern, bleibt im Fall eines Heiligen wirkungslos. Da er bereits mit der Einigung der Frucht der Heiligkeits-Einigung durch die überweltliche Erfahrung vom Todlosen hindurchgegangen ist, hat der Tod seinen Stachel verloren, wenn er schließlich eintritt. Die einfluss-freie Erlösung des Gemüts (*cetovimutti*) und die einfluss-freie Erlösung durch Weisheit (*paññāvimutti*) befähigen ihn, alle Gefühle abkühlen zu lassen, in einer Weise die *Māra* verblüfft.

So gibt der Heilige seinen Körper auf, köstliche Todlosigkeit erfahrend. Wie im Fall des Ehrwürdigen Dabba Mallaputta, der zu einem späteren Zeitpunkt seinen eigenen Leib bestattete, ohne irgendwelche Asche zu hinterlassen.[655] Äußerlich mag es wie ein Akt der Selbst-Opferung erscheinen, was in der Tat schmerzhaft ist. Aber so ist es nicht. Seine Vertiefungs-Fähigkeiten nutzend, verwendete er

---

654 Th 1001 Sāriputta Theragāthā

655 Ud 92 Paṭhamadabbasutta – Ud VIII:9

lediglich das innere Feuerelement, um seinen Körper zu bestatten, den er bereits aufgegeben hat.

Dies also ist des Buddhas außerordentliche Lösung zur Überwindung des Todes, eine Lösung, die *Māra* komplett überlistet.

* * * * * * * *

19. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[656]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der neunzehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Gegen Ende unseres letzten Vortrages haben wir begonnen, die beiden Begiffe *sa-upādisesā Nibbānadhātu* und *anupādisesā Nibbānadhātu* zu kommentieren. Unsere Besprechung gründete sich auf eine Lehrrede, die wir aus dem *Itivuttaka* zitierten. Wir lenkten unsere Aufmerksamkeit auch auf eine bestimmte, dort auffindbare Analogie, die zeigt, dass die beiden *Nibbāna*-Elemente eigentlich zwei Stadien des Erlöschens darstellen, die in dem Begriff *Nibbāna* impliziert sind.

Wenn einem lodernden Feuer kein Feuerholz mehr hinzugefügt würde, würden die Flammen kleiner werden und die bereits brennenden Holzscheite würden als Glut weiterglimmen. Nach einiger Zeit würden auch sie ausgehen und zu Asche werden. Im Hinblick auf den Heiligen müssen wir ebenfalls in den Mustern dieser Analogie denken. Sie kann als eine Illustration der beiden *Nibbāna*-Elemente aufgefasst werden. In dem Ausmaß, wie der lebende Heilige frei von frischem Ergreifen ist, lodern Lust, Hass und Verblendungen nicht auf. Aber solange wie er die Last dieser organischen Zusammenstellung tragen muss, diesen physischen Rahmen, muss

656 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

der Heilige gewisse Belastungen erfahren und für Angenehmes und Unangenehmes, für Wohl und Weh empfänglich sein.

Ungeachtet all dessen, hat er geistig Zugang zu der Erfahrung des Erlöschens, die er bereits gewonnen hat. Genau in diesem Sinn wird von dem Heiligen gesagt, dass er in dem *Nibbāna*-Element mit Überrest des Haftens im alltäglichen Leben ist, während er die Objekte der fünf Sinne hereinnimmt.

In den letzten Augenblicken des Lebens eines Heiligen wird auch der organische Leib aufgegeben, der als Ergriffens, *upadiṇṇa*, ergriffen wurde. Es geschieht in jenem Moment, in dem er dabei ist, seinen Geist vom Körper loszulösen und jenes vollkommene *Nibbāna*-Element ohne Überrest des Haftens *(anupādisesā parinibbānadhātu)* hereinkommt. Ein kurzer Hinweis auf diesen Effekt wird in einer der Strophen aus dem *Nāgasutta* gegeben, wir hatten uns schon früher darauf bezogen. Die Strophe lautet folgendermaßen:

Vītarāga vītadoso
vītamoho anāsavo
sarīraṃ vijahaṃ nāgo
parinibbissati anāsavo.[657]

„Derjenige, der Gier, Hass und Verblendung aufgegeben hat,
und von Einflüssen befreit ist,
Ein solcher Mensch gleicht einem Elefanten,
wenn er seinen Körper ablegt,
Wird er vollkommene Beschwichtigung erfahren,
einfluss-befreit wie er ist."

Wenn wir in kurzer Form die beiden *Nibbāna*-Elemente in dieser Weise bestimmen, werden wir mit einem noch schwierigeren Problem konfrontiert, und zwar in Bezug auf den Bedeutungszusammenhang, in dem sie *diṭṭhadhammika* and *samparāyika* genannt werden. *Diṭṭhadhammika* bedeutet das, was zu diesem Leben gehört, und *samparāyika* bezieht sich auf das, was nach dem Tod kommt. Welche Idee steckt dahinter, das *Nibbāna*-Element mit Überrest des

657 A III 347 Nāgasutta – A VI:43

Haftens (*sa-upādisesā Nibbānadhātu*) als *diṭṭhadhammika* und das *Nibbāna*-Element ohne Überrest des Haftens (*anupādisesā Nibbānadhātu*) als *samparāyika* zu kennzeichnen?

Im Zusammenhang mit Wirken, *kamma*, ist die Bedeutung dieser beiden Begriffe leicht zu verstehen. Aber wenn es um *Nibbāna* geht, würde die Anwendung dieser Begriffe zwei Arten *nibbānischen* Glücks implizieren, das eine hier erfahrbar und das andere im Jenseits.

Aber diese Art der Erklärung würde sich nicht mit dem Geist der Lehre decken, weil der Buddha immer wieder die Tatsache betonte, dass *Nibbāna* etwas ist, das hier und jetzt in Gänze zu verwirklichen ist. Es ist keine stückchenweise Verwirklichung, bei dem noch etwas für das Danach übrig gelassen wird. Solche Begrifflichkeiten wie *diṭṭhevadhamme*, genau in diesem Leben, *sandiṭṭhika*, hier und jetzt, und *akālika*, zeitlos, betonen diesen Aspekt von *Nibbāna*.

Im Zusammenhang mit *Nibbāna* müssen diese beiden Begriffe als Beschreibung von zwei Aspekten einer vollkommenen Verwirklichung verstanden werden, erreichbar in diesem Leben. Kurz gesagt, *anupādisesā Nibbānadhātu* ist das, was zur richtigen Zeit die Gewissheit gewährt, dass die Befriedung, die ein Heiliger während seines Lebens erfährt, selbst im Tode unverändert bleibt. Zu sagen, dass es eine Möglichkeit der Verwirklichung oder Sicherstellung für den eigenen Zustand nach dessen Tod gibt, mag sogar widersprüchlich erscheinen. Wie kann man etwas realisieren, was nach dem Tod stattfindet?

Auf diese Frage bekommen wir eine eindeutige Antwort im folgenden Absatz des *Dhātuvibhaṅgasutta* im *Majjhima Nikāya*.

> *Seyyathāpi, bhikkhu, telañca paṭicca vaṭṭiñca paṭicca telappadīpo jhāyati, tasseva telassa ca vaṭṭiyā ca pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbāyati, evameva kho, bhikkhu, kāyapariyantikaṃ vedanaṃ vediyamāno 'kāyapariyantikaṃ vedanaṃ vedayāmī'ti pajānati, jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ vediyamāno 'jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ vedayāmī'ti pajānati, 'kāyassa bhedā paraṃ maraṇā uddhaṃ jīvita-*

pariyādāna idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītī-bhavissantī'ti pajānati.[658]

„Gleichwie, Mönch, eine Öllampe abhängig von Öl und Docht brennt, und wenn Öl und Docht aufgebraucht sind, wenn sie von diesen nicht weiter versorgt wird, sie in Ermangelung des Nährstoffs ausgeht, ebenso auch, Mönch, wenn er ein körper-gefährdendes Gefühl fühlt, versteht er ‚Ich fühle ein körper-gefährdendes Gefühl'; wenn er ein lebens-gefährdendes Gefühl fühlt, ‚Ich fühle ein lebens-gefährdendes Gefühl'; er versteht, ‚Bevor das Leben erloschen ist, wird mit dem Zerfallen dieses Körpers eben hier selbst alles, was fühlbar ist und woran kein Gefallen gefunden wird, kühl werden'."

Der letzte Satz ist besonders bemerkenswert, er bezieht sich auf ein weit vorausschauendes Verständnis, dass während des Todes alle Gefühle, an denen kein Gefallen gefunden wird, abkühlen werden. Das auf die Zukunft bezogene Ende wird von einer Gewissheit hier und jetzt gekennzeichnet, wie es das Wort *idheva*, „sogar genau hier", klar ausdrückt. Es wird kein Gefallen-finden geben, weil alles Verlangen in Bezug auf eine neue Existenz ausgerottet ist.

Der Heilige hat diese Sicherheit bereits mit der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhi*) gewonnen, darin erfuhr er bereits das Kühlwerden aller Gefühle. Deshalb finden wir den Ausspruch von Heiligen, in welchem sie ihr *nibbānisches* Glück mit den Worten ausdrücken: „Kühl geworden bin ich, ja erloschen."[659]

Da für den Heiligen das Kühlwerden der Gefühle bereits in diesem Leben eine Tatsache seiner Erfahrung ist, wird diese Verwirklichung in den Lehrreden auf *anupādā parinibbāna* bezogen. Hier scheint es, als wären wir in eine weitere Falle getappt. Wir begannen unsere Diskussion mit einer Erklärung darüber, was *anupādisesā pari-*

---

658 M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

659 Th 298 Rāhula Theragāthā

nibbāna ist, und nun landen wir bei *anupādā parinibbāna*. Wie sollten wir zwischen diesen beiden unterscheiden?

Anupādisesā parinibbāna tritt im letzten Lebensmoment eines Heiligen ein, wenn diese organische Kombination von Elementen, das Ergriffene schlechthin, *upadiṇṇa*, für immer entlassen wird. Aber *anupādā parinibbāna* bezieht sich als solches auf die Frucht der Heiligkeit, für die sogar gelegentlich auch Begriffe wie *anupādā vimokkha* benutzt werden.[660]

Wie es der Begriff *anupādā parinibbāna* kennzeichnet, erfährt der Heilige genau in diesem Leben, in seiner Einigung der Frucht der Heiligkeit, *arahatta phalasamādhi,* jenes vollständige Erlöschen, *parinibbāna.* Diese Tatsache wird in dem Dialog zwischen dem Ehrwürdigen Sāriputta und dem Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāniputta im *Rathavinītasutta* des *Majjhima Nikāya* deutlich dargestellt.

Die erschöpfende Befragung des Ehrwürdigen Sāriputta endend mit *'kim atthaṃ carahāvuso, bhagavati brahmacariyaṃ vussati?*[661], „Zu welchem Zweck, Freund, wird unter dem Erhabenen das heilige Leben geführt?", erhält die folgende abschließende Antwort vom Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāniputta: *anupādāparinibbānatthaṃ kho, avuso, bhagavati brahmacariyaṃ vussati,* „Freund, für den Zweck des vollkommenen *Nibbāna* ohne Ergreifen wird das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt."

Als Ziel der Bemühung, *anupādā parinibbāna*, meint es ganz sicher nicht das Ende des Lebens. Was es beinhaltet, ist die Verwirklichung von *Nibbāna*. Es ist die Erfahrung des Abkühlens von allen Gefühlen, die der Heilige in der Einigung der Frucht der Heiligkeit durchlebt. Manchmal wird das auch *nirupadhi*, die „Besitzlosigkeit", genannt.[662] Wir haben hier ein Problem der Semantik. Zu einem späteren Zeitpunkt scheint auch der Begriff *nirupadhisesa* in Mode gekommen zu

---

660 Beispiel in M II 265 Āneñjasappāyasutta – M 106

661 M I 147 Rathavinītasutta – M 24

662 S I 194 Moggallānasutta – S 8:10

sein, der vermutlich eine verwandte Form des Begriffs *anupādisesā* ist.[663]

Nirgendwo in den Lehrreden begegnet uns der Begriff *nirupadhisesa parinibbāna*. Nur solche Begriffe wie *nirupadhi*, *nirūpadhiṃ, nirupadhi dhammaṃ* werden angetroffen. Sie beziehen sich alle auf jene Einigung der Frucht der Heiligkeit, *arahattaphalasamādhi*, wie zum Beispiel die folgende Strophe, die wir auch früher zitiert haben:

Kāyena amataṃ dhātuṃ,
phusayitvā nirūpadhiṃ,
upadhipaṭinissaggaṃ,
sacchikatvā anāsavo,
deseti sammāsambuddho,
asokaṃ virajaṃ padaṃ.[664]

„Mit seinem Körper das Todlose-Element berührt habend,
Welches besitzlos ist,
Und das Aufgeben aller Besitztümer verwirklicht habend,
Befreit von Einflüssen, verkündet der vollkommen Erwachte,
Den kummer-freien, unbefleckten Zustand."

Um zu verkünden, muss man am Leben sein. Deshalb wird *nirupadhi* in den Unterweisungen definitiv für die Einigung der Frucht der Heiligkeit verwendet, die ein lebendiges Erlebnis des Heiligen ist. *Anupādā parinibbāna*, *anupādā vimokkha* und *nirupadhi* – all das bezieht sich auf die Erfahrung des Kühlwerdens der Gefühle. Diese Tatsache wird in den folgenden beiden Strophen im *Vedanāsaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* klar enthüllt:

Samāhito sampajāno,
sato Buddhassa sāvako,
vedanā ca pajānāti,
vedanānañca sambhavaṃ.

Yattha cetā nirujjhanti,
maggañca khayagāminaṃ,

663 Bv-a 252
664 It 62 Santatara Sutta – It 73; siehe Vortrag 17

vedanānaṃ khayā bhikkhu,
nicchāto parinibbuto.[665]

In diesem Strophenpaar wird die Erfahrung der Frucht der Heiligkeit unter dem Gesichtspunkt der Gefühle vorgestellt. Der Nachfolger des Buddha, gesammelt, vollkommen achtsam und bewusst, versteht die Gefühle, den Ursprung der Gefühle und den Punkt ihres Niedergangs und den Pfad, der zu ihrem Verlöschen führt. Mit dem Verlöschen der Gefühle ist ein solcher Mönch ohne Hunger und vollkommen erloschen. Der Bezug geht hier zu dem Glück von *Nibbāna*, das frei von Gefühl ist, *avedayita sukha*.[666] Es ist ohne Hunger, weil es frei von Verlangen ist.

Das hier gemeinte vollkommene Erlöschen ist nicht als der Tod des Heiligen zu verstehen. In den Lehrreden wird der Begriff *parinibbuta* auch in Bezug auf den lebenden Heiligen benutzt. Nur in den Kommentaren wird in dieser Hinsicht eine Unterscheidung gemacht. Das *parinibbāna* des lebenden Heiligen wird *kilesaparinibbāna* genannt, das vollständige Erlöschen der Befleckungen. Was während der letzten Lebensmomente eines Heiligen eintritt, wird *khandhaparinibbāna* genannt, das vollkommene Erlöschen der Gruppen oder der Daseinsgruppen.[667] Solch eine Qualifizierung ist jedoch in den Lehrreden nicht zu finden.

Der Grund für diese Unterscheidung ist vermutlich in der semantischen Entwicklung des Begriffs *parinibbāna* zu sehen, der im Lauf der Zeit vollzogen wurde. Die Tatsache, dass dieses vollkommene Erlöschen unabdingbar psychologisch ist, scheint im Verlauf der Zeit ignoriert worden zu sein. Deshalb ist es heute so, wenn man das Wort *parinibbāna* hört, das man sofort an die letzten Momente eines Buddha oder eines Heiligen erinnert wird. In den Lehrreden wird *parinibbāna* jedoch ganz klar als eine Erfahrung des lebenden Heiligen in seiner Frucht der Heiligkeit präsentiert.

---

665 S IV 204 Samādhisutta – S 36:1
666 Ps III 115 aṭṭhakathā über das Bahuvedanīyasutta
667 Beispiel in Mp I 91

Dieser Fakt wird eindeutig im bereits zitierten *Dhātuvibhaṅgasutta* aufgezeigt: *idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītībhavissantī'ti pajānati,*[668] „Er versteht, dass alles, was gefühlt wird, genau hier abgekühlt sein wird." Dieses besondere Verständnis ist wesentlich. Es gibt die Gewissheit, dass man den Tod im Moment des Sterbens durch die Erfahrung des Abkühlens aller Gefühle besiegen kann.

Der Ausdruck *jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ* bezieht sich auf das aufkommende Gefühl zum Todeszeitpunkt. Für den Heiligen kommt ihm die Einigung der Frucht der Heiligkeit ganz besonders im Augenblick des Todes zugute. Deshalb wird sie *akuppā cetovimutti* genannt, die unerschütterbare Erlösung des Gemüts.[669]

Alle anderen Befreiungen des Geistes werden angesichts des Todesschmerzes erschüttert, aber nicht diese unerschütterbare Erlösung des Gemüts, die die „REAL"-isierung des Verlöschens ist, die für den Heiligen schon in der Einigung der Frucht der Heiligkeit erreichbar ist, in der Erfahrung des Abkühlens der Gefühle. Es ist diese unerschütterbare Erlösung des Gemüts, auf die sich der Buddha und die Heiligen am Ende ihres Lebens zurückziehen, wenn der Tod kommt, um zuzugreifen und festzuhalten.

So jetzt können wir uns an die Strophe erinnern, die im großen Finale in der langen Unterweisung des *Itivuttaka* vorkommt und die wir bereits zitiert haben.

> *Ye etad aññāya padaṃ asaṅkhataṃ,*
> *vimuttacittā bhavanettisaṅkhayā,*
> *te dhammasārādhigamā khaye ratā,*
> *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*.[670]

Diese Strophe mag problematisch erscheinen, da sie am Ende eines Absatzes erscheint, der von den beiden *Nibbāna*-Elementen handelt. *Ye etad aññāya padaṃ asaṅkhataṃ,* „Jene, die diesen unvorbereiteten

---

668 M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

669 AÜ Vgl. Vorbemerkung zur prinzipiellen deutschen Übersetzung von mind mit Geist

670 It 39 Nibbānadhātusutta – It 44; siehe Vortrag 18

Zustand völlig verstanden haben", *vimuttacittā bhavanettisaṅkhayā*, „sind im Geist befreit, indem sie alle Fangarme des Werdens abgeschnitten haben, *te dhammasārādhigamā khaye ratā*, „Gefallen am Ausrotten aller Gefühle findend, weil sie das Wesentliche des *Dhamma* erreicht haben", und zwar die unerschütterbare Erlösung des Gemüts, *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*, „Solcherart gefestigt, wie sie sind, haben sie alle Formen des Werdens aufgegeben."

Die letzte Zeile ist eine Anspielung auf die Erfahrung der Beendigung der Existenz hier und jetzt, die in der Tat die Verwirklichung von *Nibbāna* ist, gemäß der Definition *bhavanirodho nibbānaṃ*, „Die Beendigung der Existenz ist *Nibbāna*."[671] Es ist genau diese Beendigung der Existenz, die *asaṅkhata dhātu* genannt wird, „das unzusammengesetzte Element". Wenn *bhava* oder Existenz *saṅkhata*, das Zusammengesetzte, genannt wird, muss die Beendigung von Existenz als *asaṅkhata*, „Unzusammengesetztes", gekennzeichnet werden. Hierin besteht der Unterschied zwischen den beiden.

So haben wir hier zwei Aspekte desselben unzusammengesetzten Elements, gekennzeichnet als *sa-upādisesā parinibbānadhātu* und *anupādisesā parinibbānadhātu*. Der Geist ist frei, selbst im Zustand mit Haftensrest (*sa-upādisesa*), infolge des Umstandes, dass die schwelende Glut keine neue Nahrung sucht. *Anupādisesa,* „ohne Haftensrest", bezieht sich auf jene letzte Erfahrung des Verlöschens. Der Schwerpunkt des Begriffs *parinibbāna* liegt dann in der Tatsache, dass die Heiligen im Todesmoment ihren Geist auf diese unerschütterbare Erlösung des Gemüts lenken. Das ist die „Insel", zu der sie Zuflucht nehmen, wenn der Tod kommt, um zuzugreifen.

Die beste Illustration für all dies ist die Art und Weise, wie der Buddha dem Tod gegenübertrat, als die Zeit dafür gekommen war. Der Ehrwürdige Anuruddha beschreibt dies sehr schön in zwei Strophen:

Nāhu assāsapassāso,
ṭhitacittassa tādino,

---

671 A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

anejo santimārabbha,
yaṃ kālamakarī muni.

Asallīnena cittena,
vedanaṃ ajjhavāsayi,
pajjotass'eva Nibbānaṃ,
vimokkho cetaso ahu.[672]

„Sich auf alle Arten des Friedens beziehend,
erreichte der dranglose Weise das Ende seiner Lebensspanne,
Dort gab es kein Einatmen und kein Ausatmen,
Für jenen solcherart Gefestigten mit unerschütterlichem Geist.

Mit einem völlig wachsamen Geist,
widerstand er dem Schmerz,
Die Erlösung des Gemüts war wie
Das Verlöschen einer Lampe."

Die Anspielung geht hier zur Erlösung des Gemüts. Dies ist eine Beschreibung, wie der Buddha *parinibbāna* erreichte. Dennoch ist hier eine große Tiefe in diesen beiden Strophen, die kommentarielle Auslegung scheint diesen Punkt lediglich gestreift zu haben. Die beiden letzten Zeilen kommentierend, bemerkt der Kommentar: *Buddhamuni santiṃ gamissāmīti, santiṃ ārabbha kālamakari,* „Der Buddha, der Weise, schied dahin mit Gedanken an das Ziel jenen Friedens „Ich werde in jenen Zustand des Friedens gehen".[673]

Da gibt es einige Widersprüche in dieser Erklärung. Die Kommentatoren geben dem Wort *ārabbha* üblicherweise eine ziemlich andere Bedeutung als die, die in dieser Erläuterung beinhaltet ist. Hier meint es „um einer Sache willen". Es wird behauptet, dass der Buddha um dieses Friedens willen dahingeschieden sei.

In solchen Kommentaren wie dem *Jātaka-aṭṭhakathā* und dem *Dhammapada-aṭṭhakathā* benutzen die Kommentatoren das Wort *ārabbha* in den einleitenden Episoden nicht in diesem Sinn. Dort bedeutet es lediglich „in Zusammenhang mit", auf den Ursprung der

672 D II 157 MahāParinibbānasutta – D 16
673 Sv II 595

Geschichte hinweisend, so wie es vom etymologischen Hintergrund des Wortes selbst her gemeint ist. Wenn zum Beispiel gesagt wird, dass der Buddha einen speziellen Vortrag im Zusammenhang mit Devadatta *Thera* hielt, bedeutet das nicht notwendigerweise, dass er an ihn gerichtet war.[674] Vielleicht war er nicht einmal anwesend, möglicherweise war er sogar zu der Zeit schon tot. Der Begriff *ārabbha* meint in einem solchen Zusammenhang lediglich, dass er mit ihm in Verbindung steht. Das Wort kann sich auf eine Person oder einen Umstand beziehen, als Ausgangspunkt für die Entstehung eines bestimmten Vortrages.

Dies lassen wir gelten und müssen die in Frage kommenden Strophe nicht als einen Hinweis auf die Tatsache verstehen, dass der Buddha, der Weise, um dieses Friedens willen dahinschied, mit dem Gedanken „Ich werde diesen Zustand des Friedens erreichen". Gemeint ist nur, dass der Buddha, der Weise, als er seinen Geist in jenen Zustand des Friedens gebracht hatte, dahingeschieden ist. Mit anderen Worten kommt gemäß der Kommentare erst das Dahinscheiden und dann der Frieden, aber in genauer Entsprechung der *Suttas* kommt erst der Frieden und danach das Dahinscheiden.

Es geht um einen entscheidenden Punkt in dieser kommentariellen Abweichung. Es liegt die Annahme darin, dass der Buddha dahingeschieden ist, um in „das *Nibbāna*-Element" einzutreten. Diese Vermutung findet sich ganz offensichtlich recht häufig in den Kommentaren. Wenn man da eindringlich nachbohrt, gestehen die Kommentare manchmal den in der Lehre vertretenen Standpunkt zu, aber bei weitem häufiger folgen sie einer Interpretationsschiene, die einer Ewigkeitsgläubigkeit hinsichtlich des *Nibbāna* gefährlich nahekommt.

Auch hier geht die kommentarielle Auslegung, auf den Begriff *ārabbha* gestützt, das gleiche Risiko ein. Wie wir schon herausgearbeitet haben, bezieht sich andererseits der Hinweis hier auf die Tatsache, dass der Buddha seinen Geist bereits weit vor dem Einsetzen des Sterbevorgangs auf diesen Frieden lenkte, womit einher-

---

674 Devadattaṃ ārabbha in Dhp-a I 133 und Ja I 142

gehend *Māra*'s Bemühung vereitelt wird, denn die Gefühle sind bereits abgekühlt. Genau hier beweist die unerschütterbare Erlösung des Gemüts ihren Wert.

Als eine „Real"-isierung ist sie für den Buddha und die Heiligen bereits in der Einigung der Frucht der Heiligkeit zugänglich, und wenn die Zeit kommt, holen sie diese Erfahrung hervor, um *Māra* zu bezwingen. Aus diesem Grund finden wir eine Reihe von Beinnamen für *Nibbāna*, wie *tāṇaṃ, leṇaṃ, dīpaṃ, saraṇaṃ, parāyanaṃ, khemaṃ* und *amataṃ*. Wenn man dem Tod oder dem Schmerz des Todes gegenübertritt, verleiht es „Schutz", *tānaṃ*. Es liefert Schutz wie eine „Höhle", *leṇaṃ*. Es ist die „Insel", *dīpaṃ,* in unmittelbarer Reichweite. Es ist die „Zuflucht", *saraṇaṃ*, und der „Erholungsort", *parāyanaṃ*. Es ist die „Sicherheit", *khemaṃ*, und vor allem die „Todlosigkeit", *amataṃ*.[675] Diese Todlosigkeit erfahren sie in genau dieser Welt, und wenn der Tod kommt, kommt ihnen diese Verwirklichung zugute.

Warum der Ehrwürdige Anuruddha in die Beschreibung vom *parinibbāna* des Buddha das profane Konzept des Todes mit dem Ausdruck *kālamakari* in diese Strophe einbrachte, ist auch eine Frage, der wir unsere Aufmerksamkeit widmen sollten. Im Allgemeinen wird dieser bestimmte Ausdruck im Zusammenhang mit dem Tod der gewöhnlichen Menschen verwendet. Warum verwendete er diesen Ausdruck in solch einem geheiligten Kontext? Der Einsatz soll lediglich dazu dienen, die Erlösung des Gemüts vom Phänomen des Todes selbst zu unterscheiden und abzugrenzen, eingehüllt in den Ausdruck *vimokkho cetaso ahu*.

Wie andere Wesen legen auch Buddhas und Heilige diesen Körper ab. Der Ausdruck *kālamakari*, „der Zeit ein Ende setzen", ist eine Anspielung auf dieses Phänomen. Tatsächlich sind es nur Buddhas und Heilige, die wirklich der Zeit völlig bewusst ein „Ende" machen. Folglich ist die wichtigste Enthüllung, die in den letzten zwei Zeilen der ersten Strophe gemacht wird, *anejo santimārabbha, yaṃ kālamakarī muni*, die Tatsache, dass der sterbende Buddha seinen Geist zum Frieden des *Nibbāna* gebracht hatte.

---

675 S IV 371 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43

Bei all diesem geht es um den Beleg, dass ein Heiliger sogar hier und jetzt in diesem Leben seinen nachtodlichen Zustand verwirklicht hat, was nichts anderes als die geburtlose Beendigung von allen Formen an Existenz ist, was eben auf Todlosigkeit selbst hinausläuft.

In allen anderen Religionen ist Unsterblichkeit etwas, das nach dem Tod erreichbar ist. Wenn man die Lehre des Buddha auch auf dieses Niveau senkt, indem man die Idee von einem ewig andauernden *Nibbāna* hineinschmuggelt, erleidet es ebenfalls das gleiche Schicksal. Das würde den Unterweisungen über Unbeständigkeit, *aniccatā*, und Substanzlosigkeit, *anattatā*, widersprechen.

Aber hier haben wir ein komplett anderes Konzept. Es handelt sich um die Überwindung der kritischen Situation des Todes, indem man seinen Geist in solch eine Sammlung bringt, die die Kraft des Todes *(Māra's)* zunichte macht. Es wird also deutlich, dass die beiden Bezeichnungen *sa-upādisesā parinibbānadhātu* und *anupādisesā parinibbānadhātu* für zwei Aspekte des gleichen *asaṅkhatadhātu* oder das unzusammengesetzte Element stehen.

Tatsächlich haben Heilige, zeitlich gut geregelt, bereits direkt ihren nachtodlichen Zustand verwirklicht. Das heißt, sie haben nicht nur hier und jetzt die Erfahrung der Erlöschung durchlaufen, sondern sie sind sich auch der Tatsache gewiss, dass dieses Erlöschen sogar nach dem Tod unwiderruflich ist, da alle Formen von Existenz enden werden.

Dieses ist eine Neuerung, deren Wert kaum überschätzt werden kann. Der Buddha hat hier sogar die Dichotomie zwischen den beiden Begriffen *sandiṭṭhika* und *samparāyika* überschritten. Im Allgemeinen ist die Welt geneigt zu glauben, dass man nur über die Dinge, die dieses Leben betreffen, Gewissheit erlangen kann. Tatsächlich bedeutet das Wort *sandiṭṭhika* wörtlich, dass man nur über Dinge sicher kann, die hier und jetzt sichtbar sind. Da man nicht über das sicher sein kann, was nach Tod kommt, haben Weltlinge die Angewohnheit, in einen bestimmten Lehrer oder einen Gott ihr Vertrauen zu setzen.

Um ein klareres Abbild von dem in dieser Aussage steckenden Prinzip zu geben, lasst uns eine einfache Episode aus dem Fünfer-Buch des *Aṅguttara Nikāya* heranziehen; sie betrifft den Feldherrn Sīha. Das *Sutta* ist hauptsächlich auf *dānakathā* oder Gespräche über Großzügigkeit ausgerichtet. Sehen wir es als ein kleines Zwischenspiel – nach allen diesen abstrusen Darlegungen.

Sīha, der General, ist ein begüterter Wohltäter, ausgestattet mit tiefem Vertrauen in den Buddha. Eines Tages nähert er sich dem Buddha und stellt die Frage:

> *sakkā nu kho, bhante, sandiṭṭhikaṃ dānaphalaṃ paññāpetuṃ*?[676]
> „Ist es möglich, Ehrwürdiger Herr, einen Vorteil oder eine Frucht des Gebens hier und jetzt sichtbar aufzuzeigen?"

Was die Frage aufgeworfen hat, mag die übliche Tendenz gewesen sein, den Nutzen des Gebens mit dem Jenseits zu verbinden. In seiner Antwort auf die Frage nannte der Buddha nun vier Vorteile, die hier und jetzt sichtbar sind, und einen Vorteil, der im Jenseits zum Tragen kommt. Die vier Früchte des Gebens, die hier und jetzt sichtbar sind, werden wie folgt angegeben:

1) *dāyako, sīha, dānapati bahuno janassa piyo hoti manāpo,*
„Sīha, ein wohltätiger Spender ist vielen Leuten lieb und angenehm",

2) *dāyakaṃ dānapatiṃ santo sappurisā bhajanti,*
„gute aufrichtige Männer nehmen Zuflucht bei diesem wohltätigen Spender",

3) *dāyakassa dānapatino kalyāṇo kittisaddo abbhuggacchati,*
„es verbreitet sich ein guter Ruf und Ruhm zugunsten dieses wohltätigen Spenders",

4) *dāyako dānapati yaṃ yadeva parisaṃ upasaṅkamati, yadi khattiyaparisaṃ yadi brāhmaṇaparisaṃ yadi gahapati*

---

676 A III 39 Sīhasenāpattisutta – A V:34

> *parisaṃ yadi samaṇaparisaṃ, visārado va upasaṅkamati amaṅkubhūto*,
> „welche Versammlung auch immer der wohltätige Spender aufsucht, sei es eine Zusammenkunft von Königen oder Priestern, von Haushältern oder Asketen, er geht voller Selbstvertrauen und nicht voller Selbstzweifel“,

Diese vier Früchte oder Vorteile werden als *sandiṭṭhika* anerkannt, weil man sie hier und jetzt erfahren kann. Zusätzlich zu diesen erwähnt der Buddha vermutlich als Ermutigung einen fünften Vorteil, obwohl es außerhalb des Bereichs der Frage liegt.

> 5) *dāyako, sīha, dānapati kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati.*
> „der wohltätige Spender, Sīha, wird, wenn er seinen Körper aufgeben muss, nach dem Tod in einer glücklichen himmlischen Welt wiedererscheinen.“

Dieses ist eine Frucht des Gebens, die die folgende Welt betrifft, *samparāyikaṃ dānaphalaṃ*. Dann macht der General Sīha einen Kommentar, der direkt für unsere Diskussion relevant ist:

> *Yānimāni, bhante, bhagavatā cattāri sandiṭṭhikāni dānaphalāni akkhātāni, nāhaṃ ettha bhagavato saddhāya gacchāmi, ahaṃ petāni jānāmi. Yañca kho maṃ, bhante, bhagavā evamāha 'dāyako, sīha, dānapati kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjatī'ti, etāhaṃ na jānāmi, ettha ca panāhaṃ bhagavato saddhāya gacchāmi.*
>
> „Jene vier Früchte des Gebens, hier und jetzt sichtbar, die der Ehrwürdige gepredigt hat, was sie anbetrifft, glaube ich nicht aus Vertrauen in den Erhabenen daran, sondern weil ich selbst weiß, dass es sich so verhält. Aber bezogen auf die Aussage des Erhabenen: ‚Sīha, ein wohltätiger Spender wird, wenn er seinen Körper aufgeben muss, nach dem Tod in einer glücklichen himmlischen Welt wiedererscheinen‘, dieses weiß ich nicht. Hinsichtlich dessen glaube ich es jedoch aus Vertrauen in den Erhabenen.“

Die ersten vier Vorteile des Gebens betreffend, sagt Sīha: „Ich glaube nicht daran aus Vertrauen in den Erhabenen, sondern weil ich selbst weiß, dass es sich so verhält“, *nāhaṃ ettha bhagavato saddhāya gacchāmi*, *ahaṃ petāni jānāmi*. Dies geschieht, weil er aus seiner eigenen Erfahrung heraus weiß, dass es Tatsachen sind, er glaubt nicht aus Vertrauen in den Erhabenen daran. Da ist etwas Tiefes in dieser Aussage, das es wert ist, darüber zu reflektieren.

Dann hinsichtlich der zuletzt erwähnten Frucht des Gebens, das heißt jener, die das Jenseits betrifft, *samparāyika*, bekennt Sīha, dass er sie nicht als Tatsache kennt, aber dass er sie aus Vertrauen in den Erhabenen glaubt, *etāhaṃ na jānāmi, ettha ca panāhaṃ bhagavato saddhāya gacchāmi*. Weil er es nicht weiß, glaubt er aus Vertrauen in den Erhabenen daran.

Hier haben also wir ein gutes Beispiel für das erste Prinzip, das wir zuvor umrissen haben. Wo es das Wissen gibt, das von der persönlichen Erfahrung getragen wird, gibt es keine Notwendigkeit zum Vertrauen. Vertrauen wird durch das Wissen der Verwirklichung beiseite gedrängt. Dort, wo man kein solches erfahrungsmäßiges Wissen hat, kommt Vertrauen ins Spiel. Aus diesem Grund bekennt Sīha, dass er in Bezug auf die fünfte Frucht des Gebens Vertrauen hat. Hinsichtlich der ersten vier ist Vertrauen etwas, das für ihn überflüssig ist.

Nun, da wir uns selbst dieses erste Prinzip erklärt haben, gibt es eine bestimmte, interessante und rätselhafte Strophe im *Dhammapada*, an der wir es effektiv anwenden können, nicht aus aus einer Begeisterung für Rätsel, sondern weil es für unser Thema von Bedeutung ist.

Assaddho akataññū ca,
sandhicchedo ca yo naro,
hatāvakāso vantāso,
sa ve uttamaporiso.[677]

[677] Dhp 97 Arahantavagga – Dh 97

Dieses ist eine Strophe, die dem Buddha zugeschrieben wird. Sie kommt im Heiligenkapitel (*Arahantavagga*) des *Dhammapada* vor und betreibt mit einigen Wörtern ein Wortspiel. Solche Rätsel-Verse folgen dem Muster einer „double entendré" oder doppeldeutig genannten Redewendung, die Gebrauch von mehrdeutigen Wörtern macht. Die oben genannte Strophe klingt beim ersten Hören lästerlich. Dem Buddha wird nachgesagt, dieses Mittel eingesetzt zu haben, um die Aufmerksamkeit des Zuhörers festzuhalten. Die oberflächliche Bedeutung scheint der Lehre entgegenzustehen, aber sie fordert zu tieferem Nachdenken heraus.

Beispielsweise bedeutet *assaddho* vertrauenslos, *akataññū* heißt, undankbar zu sein, *sandhicchedo* ist eine Bezeichnung für einen Einbrecher, *hatāvakāso* ist ein hoffnungsloser Fall ohne Möglichkeiten, *vantāso* bedeutet Übelkeit durch Gefräßigkeit. So läuft die oberflächliche Bedeutung auf Folgendes hinaus:

„Dieser vertrauenslose, undankbare Mann,
Der ein Einbrecher ist,
Der hoffnungslos und gierig nach Ausgespienem ist,
Er ist in der Tat der herausragendste Mann."

Für die tiefere Bedeutung müssen die Wörter anders ausgelegt werden. *Assaddho* impliziert jenes Niveau der Durchdringung zur Wahrheit, wo das Vertrauen überflüssig wird. *Akata*, das Ungemachte, ist ein Beiname für *Nibbāna* und *akataññū* ist einer, der das Ungemachte kennt. *Sandhicchedo* weist auf einen hin, der die an den Kreislauf der Wiedergeburten *(saṃsāra)* bindenden Verknüpfungen abgeschnitten hat. *Hatāvakāso* bezieht sich auf jene Beseitigung der Möglichkeiten für eine Wiedergeburt. *Vantāso* ist eine Bezeichnung für jemanden, der seine Wünsche ausgespien hat. Die zutreffende Bedeutung dieser Strophe kann deshalb wie folgt zusammengestellt werden:

„Dieser Mann, der über Vertrauen hinausgewachsen ist,
da er ein Kenner des Ungemachten ist,
Der alle Fesseln zu Existenz durchtrennt hat
und alle Möglichkeiten von Wiedergeburt zerstört hat,

Der alle Wünsche ausgespien hat,
Er ist in der Tat der herausragendste Mann."

Damit verändert sich die Beschreibung in die eines Heiligen. *Assaddho* als ein Beiname für den Heiligen folgt der gleichen Norm wie der Beiname *asekho*. *Sekha* bedeutet „Übender" und ist eine Bezeichnung, die auf jene angewendet wird, die sich um die Erreichung der Heiligkeitsstufe bemühen, von der Gewinnung des Stromeintritts *sotāpanna* aufwärts. Wörtlich könnte *asekha* als „ungeübt" oder „ungeschult" übertragen werden. Aber zweifellos wird ein Heiliger nicht in diesem Sinn als *asekha* bezeichnet. Er wird als *asekha* in dem Sinn angesehen, dass er jenes Training nicht mehr benötigt, das heißt, er ist ein Adept. *Assaddho* muss ähnlich analysiert werden.

Wie wir zuvor erwähnt haben, hat der Heilige bereits das Aufhören der Existenz mit seiner Einigung in der Frucht der Heiligkeit verwirklicht, wodurch das Wissen vom Ungemachten, *akata,* oder vom Unvorbereiteten, *asaṅkhata,* gesichert wird. Der Begriff *akataññū* hebt diese Tatsache der Verwirklichung hervor. Die außerordentlichste und erstaunlichste Sache hinsichtlich der Verwirklichung von *Nibbāna* ist, dass damit eine Versicherung sowohl der Angelegenheiten, die dieses Leben betreffen, *sandiṭṭhika*, gegeben ist als auch von dem, was nach dem Tod geschieht, *samparāyika* – mit anderen Worten, die Verwirklichung des Endens von Existenz.

Nibbāna als die Verwirklichung der Beendigung von Existenz, *bhavanirodho Nibbānaṃ*, hier und jetzt, trägt die Versicherung mit sich, dass es keine weitere Existenz nach dem Tod gibt. So gibt es nur ein *asaṅkhatadhātu*. Auch die Strophe, die wir bereits zitiert haben, endet mit den Worten *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*, „Diese derart Gefestigten haben alle Formen von Existenz aufgegeben".[678]

Eine Sache sollte jetzt klar sein. Obwohl es zwei *Nibbāna*-Elemente gibt, genannt *sa-upādisesā Nibbānadhātu* und *anupādisesā Nibbānadhātu*, gibt es keine wie auch immer geartete Rechtfertigung dafür,

---

678 It 39 Nibbānadhātusutta – It 44; siehe Vortrag 18

anupādisesā Nibbānadhātu als einen Ort der ewigen Ruhe für die Heiligen nach dem Tod aufzufassen – als einen ewig unsterblichen Zustand. Die Todlosigkeit von *Nibbāna* muss genau in dieser Welt erfahren werden. Dies ist der Grund, warum vom Heiligen gesagt wird, dass er köstliche Todlosigkeit genießt, *amataṃ paribhuñjati*, wenn er in der Einigung der Frucht der Heiligkeit weilt. Wenn die Zeit des Todes da ist, bringt er seinen Geist in diesen *samādhi*, und während er an köstlicher Todlosigkeit teil hat, nimmt *Māra* ruhig seinen Körper mit.

Ein Heiliger mag sogar seinen eigenen Körper einäschern, so als ob es der eines anderen wäre. Jetzt sind wir an einem extrem tiefen Punkt in diesem *Dhamma*. Wir müssen insbesondere etwas zu den beiden Bezeichnungen *saṅkhata* und *asaṅkhata* sagen. In unserer letzten Darlegung gaben wir eine ziemlich ungewöhnliche Erklärung von solchen Begriffspaaren wie das „diesseitige Ufer“ und das „jenseitige Ufer“ sowie das „Weltliche“ und das „Überweltliche“. Von den beiden Bezeichnungen in jedem Paar wird im Allgemeinen angenommen, dass sie weit voneinander getrennt seien, und der Abstand zwischen ihnen wird in Begriffen von Zeit und Raum ausgedrückt. Aber wir verglichen diesen Abstand mit jenem zwischen dem Lotusblatt und dem Tropfen Wasser auf ihm und machten uns ein vom Buddha selbst gegebenes Gleichnis zu Nutze.

Der Abstand zwischen dem Lotusblatt und dem Tropfen Wasser auf ihm ist der gleiche wie der zwischen dem diesseitigen Ufer und dem jenseitigen Ufer, zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen. Dieses ist keine leere Sophistik, sondern eine Herausforderung zur tieferen Reflexion.

Die zuvor zitierte *Dhammapada* Strophe, beginnend wie folgt: *yassa pāraṃ apāraṃ vā, pārāpāraṃ na vijjati*,[679] „Für wen es weder ein jenseitiges noch ein diesseitiges Ufer noch beides gibt“, ist verwirrend genug. Aber was ausgesagt wird, ist, dass der Heilige beide, das diesseitige Ufer und das jenseitige Ufer, überschritten hat. Es ist, als ob er

[679] Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385; siehe Vortrag 18

über dieses Ufer und ebenso über das andere Ufer hinausgegangen sei, das heißt, er hat die Zweiteilung überschritten.

Wir müssen hinsichtlich der beiden Bezeichnungen *saṅkhata* und *asaṅkhata* etwas Ähnliches sagen. *Saṅkhata* oder das Vorbereitete ist wie ein Blumengesteck. Dieses vorbereitete Blumengesteck, das *bhava* oder Existenz ist, wird sozusagen mithilfe des Klebstoffes aus Verlangen, der Verwicklung von Ansichten und den Knoten der Einbildungen zusammengefügt. Wenn man den Kleber entfernt, die Verwicklung entwirrt und die Knoten löst, wird das *saṅkhata* oder Vorbereitete selbst zu *asaṅkhata*, dem Unvorbereiteten, hier und jetzt. Das gleiche Blumengesteck, das *saṅkhata* war, ist jetzt das *asaṅkhata* geworden. Genau dies ist die Beendigung der Existenz, *bhavanirodho*. Wenn man sich selbst überzeugen kann, an *Nibbāna* als ein Erlöschen zu denken, kann der Begriff *parinibbāna* gut als „vollkommenes Erlöschen" verstanden werden.

Über das *parinibbāna* des Heiligen Dabba Mallaputta wird im *Udāna* als eine besondere Begebenheit berichtet, zu deren Anlass der Buddha eine Lobrede der Freude äußerte. Der Ehrwürdige Dabba Mallaputta war ein Heiliger, ausgestattet mit erstaunlichen übersinnlichen Fähigkeiten, spezialisiert auf die Ausführung von beeindruckenden Künsten in der Beherrschung des Feuer-Elementes, *tejo dhātu*. Sein *parinibbāna* war auch ein Wunder an sich.

Als er sich am Ende seiner Lebensspanne befand, näherte er sich dem Buddha und informierte ihn darüber, so als ob er ihn mit den Worten um Erlaubnis bitten würde: *parinibbāna kālo me dāni, sugata*,[680] „Es ist Zeit für mich, *parinibbāna* zu erreichen, o Wohl-Gegangener". Und auch der Buddha gab ihm die Erlaubnis mit den Worten: *yassa dāni tvaṃ, Dabba, kālaṃ maññasi*, „Dabba, du magst tun, wofür die Zeit gekommen ist."

Sobald der Buddha diese Worte geäußert hatte, erhob sich der Ehrwürdige Dabba Mallaputta von seinem Sitz, verneigte sich vor dem Buddha, ging um ihn herum, stieg in den Himmel auf und mit

680 Ud 92 Paṭhamadabbasutta – Ud VIII:9

gekreuzten Beinen dasitzend erweckte er die Sammlung in das Feuer-Element und ging, sich daraus erhebend, ins *parinibbāna* ein. Bei dieser wundersamen Selbstverbrennung des Körpers im Himmel hinterließ er keinerlei Asche oder Ruß.

Es handelte sich um ein bedeutendes Ereignis, das zu der bis hierher gegebenen Definition von *Nibbāna* passt. Vermutlich wird aus diesem Grund vom Buddha gesagt, er habe eine spezielle Strophe der Erhebung oder eine Lobrede der Freude geäußert, anlässlich dieser in jeder Hinsicht vollkommenen Erlöschung.

Abhedi kāyo, nirodhi saññā,
vedanā sītirahaṃsu sabbā,
vūpasamiṃsu saṅkhārā,
viññāṇaṃ attham agamā.

„Der Körper zerfallen, Wahrnehmungen beendet,
Alle Gefühle abgekühlt,
Vorbereitungen zur Ruhe gekommen,
Kam Bewusstsein zu einem Ende."

Obwohl dieses Ereignis im *Veḷuvana ārāma* in *Rājagaha* stattfand, war es von solch großer Wichtigkeit, dass sich der Buddha vor der Versammlung der Mönche darauf bezog, als er nach Sāvatthī zurückkam. Es war keine beiläufige Erwähnung in Beantwortung einer bestimmten Frage, sondern eine spezielle Zusammenfassung, die von dem Geschehnis berichtete und mit den folgenden zwei *Udāna* Strophen gewürdigt wurde, die das großartige Finale unseres *Udāna* Textes so passend begründeten.

Ayoghanahatass'eva,
jalato jātavedaso,
anupubbūpasantassa,
yathā na ñāyate gati.

Evaṃ sammāvimuttānaṃ,
kāmabandhoghatārinaṃ,

paññāpetuṃ gatī n'atthi,
pattānaṃ acalaṃ sukhaṃ.[681]

„So wie ein loderndes Feuer,
Kompakt erscheint wie ein Eisenblock,
Doch wenn es sich allmählich beruhigt,
Lässt sich kein Pfad aufspüren, den es genommen hat.

So auch bei völlig Erlösten,
Die die Flut der Fesselung an die Sinnlichkeit gekreuzt
Und unerschütterliches Glück erreicht haben:
Gibt es keinen Pfad, der aufgezeigt werden kann."

In unserer Übertragung der ersten beiden Zeilen der Strophen sind wir von der kommentariellen Deutung abgewichen. Der Kommentar bietet zwei alternative Bedeutungen an, vermutlich weil er im Zweifel hinsichtlich der korrekten ist. Als Erstes bietet er die Idee eines Bronzekessels an, der am Schmiedeofen mit einem Eisenhammer geschlagen wird und damit ergibt sich die Wahl, das in der Strophe erwähnte stufenweise Absenken entweder auf die Flammen oder auf das Echo des Tones vom Kessel anzuwenden.[682] Als zweite Möglichkeit, sozusagen als eine allgemeine Sichtweise, *kecidvāda*, bietet er eine alternative Bedeutung an, die mit der Eisenkugel verbunden ist, die am Schmiedeofen bearbeitet wird.

In unserer Wiedergabe mussten wir jedoch einer vollständig anderen Richtung der Deutung folgen und den Ausdruck *ayoghanahatassa* als Vergleich, *ayoghanahatassa* + *iva*, für das flammende Feuer nehmen, *jalato jātavedaso*. Beim Sehen eines Feuers, das lodernd brennt, erhält man den Eindruck von Kompaktheit, wie beim Sehen eines roten heißen Blockes aus festem Eisen.

In der *Dhammapada* Strophe, die mit *seyyo ayogulo bhutto, tatto aggisikhūpamo* anfängt,[683] „Besser ist es, eine rote heiße Eisenkugel zu schlucken, die einer Flamme des Feuers ähnelt", ist ein verwandtes,

681 Ud 93 Dutiyadabbasutta – Ud VIII:10
682 Ud-a 435
683 Dhp 308 Nirayavagga – Dh 308

ein wenig anders eingesetztes Gleichnis. Dort wird die Kugel des Eisens mit einer Flamme des Feuers verglichen. Hier wird die Flamme des Feuers mit einem Block aus Eisen verglichen.

Alles in allem ist es in hohem Maße bedeutend, dass der Buddha drei Strophen der Erhebung im Zusammenhang mit dem *parinibbāna* des Heiligen *Dabba Mallaputta* äußerte. Der wichtigste Punkt, der aus dieser Besprechung auftaucht, ist, dass *Nibbāna* im Wesentlichen ein Erlöschen oder eine Auslöschung ist.

Ein ausgelöschtes Feuer geht nirgendwo hin. Im Fall anderer Heiliger, die nach ihrem *parinibbāna* eingeäschert wurden, gibt es einen Überrest als Asche, damit man zumindest das Andenken an ihre Existenz verewigt. Aber hier, als ob der Ehrwürdige Dabba Mallaputta einen Punkt ganz deutlich machen wolle, sorgte durch seine auf dem Feuer-Element basierenden, übersinnlichen Fähigkeiten dafür, dass weder Asche noch Ruß seine vollkommene Auslöschung in den Augen der Welt trüben sollten. Aus diesem Grund feierte der Buddha es mit diesen speziellen Äußerungen der Freude.

Somit ist also das Enden der Existenz selbst *Nibbāna*. Es gibt kein ewig unsterbliches *Nibbāna*, das die Heiligen bei ihrem *parinibbāna* erwartet.

Jene Art des Arguments, die die Kommentare manchmal hervorbrachten, wird zuweilen auch von den modernen Autoren und Predigern in ihren Erklärungen unterstützt. Was *Nibbāna* anbelangt, greifen sie auf zwei Tierparabeln neueren Ursprungs zurück, die Parabel von der Schildkröte und die Parabel vom Frosch.

In der ersten taucht eine Schildkröte ins Wasser und die Fische fragen sie, wo sie hergekommen ist. Die Schildkröte antwortet, dass sie vom Land kam. In der Absicht herauszubekommen, um was es sich bei einer Sache namens „Land“ handelt, fahren die Fische fort, der Schildkröte eine Menge von Fragen zu stellen, die auf den verschiedenen Qualitäten von Wasser beruhen. Auf jede Frage muss die Schildkröte mit einer Negation antworten, da Land keine der Qualitäten des Wassers hat.

Die Parabel des Frosches ist fast genauso. Wenn er ins Wasser geht, muss er „nein, nein“ zu jeder gestellten Frage der Kröte sagen, die noch nicht mit Land vertraut ist. Um die Parabeln überzeugend zu machen, werden jene negativen Antworten, die „Nein-neins“ mit den Zeichenketten der negativen Bezeichnungen verglichen, die in den *Sutta* Abschnitten gefunden werden, die sich mit der Einigung der Frucht der Heiligkeit beschäftigen, *arahattaphalasamādhi*, welche wir bereits zitiert haben.

Um zum Beispiel ihren Standpunkt zu beweisen, würden jene Verfasser und Lehrer auf die berühmte *Udāna* Passage zurückgreifen, die wie folgt beginnt:

> *'Atthi, bhikkhave, tad āyatanaṃ, yattha n'eva pathavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsānañcāyatanaṃ na viññāṇānañcāyatanaṃ na ākiñcaññāyatanaṃ na neva-saññānāsaññāyatanaṃ na ayaṃ loko na paraloko na ubho candimasūriyā ...'*[684]
>
> „Es gibt, ihr Mönche, jene Sphäre, worin es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt; weder die Sphäre des unendlichen Raumes, noch die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, noch die Sphäre der Nichtsheit, noch die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung; weder diese Welt noch eine jenseitige Welt, weder Sonne und Mond ... ”.

Aber wir haben angemessen herausgearbeitet, dass sich jene Abschnitte nicht in jeder Hinsicht auf ein undefinierbares Reich beziehen, in das die Heiligen nach ihrem Ende hineinkommen, ein Reich, das die Schildkröte und der Frosch nicht beschreiben können. Solche leichtfertigen Erklärungen widersprechen den tieferen Unterweisungen über die Beendigung von Existenz, über das abhängige Entstehen und das Nicht-Selbst. Sie verursachen eine Menge Missverständnisse im Hinblick auf *Nibbāna* als dem höchsten Ziel.

---

684 Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1; siehe Vortrag 17

Der Zweck all jener Argumente liegt darin, zu versichern, dass *Nibbāna* definitiv keine Vernichtung ist. Das Ideal eines ewig andauernden *Nibbāna* wird aufrechterhalten, um nihilistische Vorstellungen zu verhindern. Aber der Buddha selbst hat erklärt, dass diejenigen, die der Ewigkeitsgläubigkeit anhingen, ihn fälschlicherweise als Vernichter beschuldigten, wenn er die Beendigung von Existenz darlegte – als jemanden, der die Vernichtung, die Zerstörung und die Nicht-Existenz eines wirklich vorhandenen Wesens lehre, *sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*.[685]

Bei solchen Anlässen neigte sich der Buddha nicht in irgendeiner Weise in Richtung der Ewigkeitsansicht zum Zwecke seiner Verteidigung. Er holte nicht die Idee von einem ewigen *Nibbāna* hervor, um der Anklage zu widersprechen. Stattdessen lenkte er die Aufmerksamkeit auf die drei Merkmale und die vier edlen Wahrheiten und löste das ganze Problem. Er blieb dabei, dass der Vorwurf grundlos sei und ganz gefolgert sei, und beendete den Vorgang mit der denkwürdigen Erklärung: *pubbe cāhaṃ, bhikkhave, etarahi ca dukkhañceva paññāpemi, dukkhassa ca nirodhaṃ,* „Früher so wie jetzt mache ich nur eines deutlich, ein Leiden und ein Aufhören jenes Leidens".

Sogar die Bezeichnung *tathāgata* ist ihm gemäß nicht so zu verstehen, als sei ein Selbst inbegriffen. Es ist nur eine Masse an Leiden, das infolge der Unwissenheit durch den *saṃsāra* aufgekommen ist. Die sogenannte Existenz, *bhava*, ist ein Resultat des Ergreifens, *upādāna*. Wenn das Ergreifen aufhört, kommt Existenz zu einem Ende. Genau das ist die Beendigung von Existenz, *bhavanirodha*, was gleichbedeutend mit *Nibbāna* ist.

Denn die Bezeichnung *anupādā parinibbāna* bedeutet, dass es kein Ergreifen bei der Erfahrung des Endens von Existenz gibt. Nur wenn man etwas ergreift, kann man damit identifiziert oder dadurch bemessen werden. Wenn man alles loslässt, wird Erfassbarkeit überschritten. Natürlich verwenden sogar die Kommentare manchmal den

685 M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

Ausdruck *apaññattikabhāvaṃ gatā*,[686] „über den Zustand von Bestimmung hinausgegangen", wenn sie auf das *parinibbāna* von Heiligen Bezug nehmen.

Dennoch gestehen sie stillschweigend einen Zielort zu, der sich ihrer Meinung nach der Definition widersetzt. Solche vagen Argumente werden durch Widersprüche rätselhaft. Sie verfinstern die tieferen Punkte des *Dhamma* in Bezug auf das abhängige Entstehen *(paṭicca samuppāda)* und Nicht-Selbst *(anattā)* und sie versuchen, die Auffassung von einer Persönlichkeit zu verewigen, indem sie zum Ewigkeitsglauben hinneigen. Wir wollten einige extrem subtile Aspekte des Problems von *Nibbāna* hervorheben, deshalb haben wir heute all diese Argumenten zur Sprache gebracht.

* * * * * * * *

686 Sv II 635

20. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[687]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der zwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag haben wir das besonders Erstaunliche im Zusammenhang mit dem Erreichen von *Nibbāna* beschrieben. Die Möglichkeit der Verwirklichung von *Nibbāna* in genau diesem Leben wird als *diṭṭhadhammika* bezeichnet, jemandes nachtodlicher Zustand wird *samparāyika* genannt. Der Ausdruck *diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā*, „hier und jetzt durch eigenes höheres Wissen verwirklicht habend",[688] erscheint so häufig in den Lehrreden, weil der Befreite seinen nachtodlichen Zustand feststellt, als würde er ihn mit seinen eigenen Augen sehen.

Natthi dāni punabbhavo, „Jetzt gibt es kein Neu-Entstehen",[689] *khīṇā jāti*, „versiegt ist die Geburt",[690] sind einige der freudvollen Äußerungen des Buddha und der *Ārahant*s, die begeistert von der Verwirklichung der Beendigung von Existenz in genau diesem Leben sind. Durch jene Verwirklichung selbst erfahren sie ein Glück frei von Gefühlen, welches „die Abkühlung der Gefühle" genannt wird.

---

687 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
688 Beispiel in M I 35 Ākaṅkheyya Sutta – M 6
689 Beispiel in M I 167 Ariyapariyesana Sutta – M 26
690 Beispiel in M I 23 Bhayabherava Sutta – M 4

Deshalb ist *Nibbāna* als solches bekannt als *avedayita sukha*, ein „Glück, das frei von Gefühlen ist“.[691]

Wenn der Augenblick des Todes naht, bringen diese Befreiten, die Heiligen, am Ende ihres Lebens ihre unerschütterbare Erlösung des Gemüts in den Vordergrund, *akuppā cetomivutti* (die auch im Angesicht des Todes unerschütterbar bleibt) und werden vor ihrem Tod todlos, nicht danach.

Bei vielen Gelegenheiten hat der Buddha diese unerschütterbare Erlösung des Gemüts hervorgehoben, sie als das höchste Glück beschrieben, als das höchste Wissen und als die höchste Freiheit vom Tod. Zum Beispiel begegnen uns im Sechser-Buch des *Aṅguttara Nikāya* folgende zwei Strophen:

Tassa sammā vimuttassa,
ñāṇaṃ ce hoti tādino,
'akuppā me vimuttī'ti,
bhavasaṃyojanakkhaye.

Etaṃ kho paramaṃ ñāṇaṃ,
etaṃ sukhamanuttaraṃ,
asokaṃ virajaṃ khemaṃ,
etaṃ ānaṇyamuttamaṃ.[692]

„Dem so Verwirklichten, vollständig Befreiten,
Steigt das Wissen auf:
‚Unerschütterbar ist meine Erlösung‘,
Mit dem Auslöschen der Fesseln in Bezug auf Existenz.

Dies ist das höchste Wissen,
Dies ist das unübertroffene Glück,
Diese sorgen-freie, unbefleckte Sicherheit,
Ist die höchste Schuldenfreiheit.“

691 Ps III 115, aṭṭhakathā zum Bahuvedanīyasutta
692 A III 354 Iṇasutta – A VI:45

Heilige sind schuldenfrei, und zwar in Bezug auf die vier Bedarfsgegenstände, die ihnen von den Laienanhängern aus Vertrauen angereicht werden. Aber wenn *Nibbāna* als Schuldenfreiheit betrachtet wird, scheint es etwas Tieferes zu beinhalten.

Saṃsāra oder sich wiederholende Existenz ist in sich selbst eine Schuld, die niemals getilgt werden kann. Wenn man über das Wirken, *kamma*, und sein Ergebnis nachdenkt, ist es eine Schuld, die fortwährend ein unaufhörliches Interesse nach sich zieht, das nie getilgt werden kann.

Aber sogar von dieser Schuld haben die Heiligen Befreiung gewonnen, indem sie die Samen des Wirkens, *kamma*, zerstört haben, indem sie sie unfruchtbar werden ließen. Sie sind nach diesem Leben wirkungslos, insofern als es keine Wiedergeburt gibt. Die bedeutungsvolle Zeile des *Ratanasutta*, *khīṇaṃ purāṇaṃ, navaṃ natthi sambhavaṃ*,[693] „was auch immer an Altem vorhanden ist, ist erloschen und etwas Neues wird nicht entstehen", muss in jenem Sinn verstanden werden. Die karmische Schuld ist bezahlt und es gibt keine Neuverschuldung.

All dieses geschieht in Würdigung dieser unerschütterlichen Erlösung des Gemüts. Es ist eine Art außergewöhnliches Wissen, beinahe unvorstellbar, eine „Real"-isation des Zustandes nach dem eigenen Tod.

In nahezu allen ernsthaften Besprechungen über *Nibbāna* kommt die Frage nach dem Zustand eines Befreiten nach seinem Tod als subtilster, strittiger Punkt auf. Eine kurzgefasste Antwort, die der Buddha auf diese Frage gegeben hat, haben wir bereits in unserer letzten Darlegung vorgetragen, indem wir die beiden zusammenfassenden Strophen aus dem *Udāna* zitierten, mit denen die Sammlung der begeisterten Äußerungen mit einem Anklang von außerordentlicher Würde endet. Lasst sie uns wiederholen.

Ayoghanahatass'eva,
jalato jātavedaso,

693 Sn 235 Ratanasutta – Sn II:1, 235

anupubbūpasantassa,
yathā na ñāyate gati.

Evaṃ sammāvimuttānaṃ,
kāmabandhoghatārinaṃ,
paññāpetuṃ gati natthi,
pattānaṃ acalaṃ sukhaṃ.[694]

„So wie ein loderndes Feuer,
Kompakt erscheint wie ein Eisenblock,
Doch wenn es sich allmählich beruhigt,
Lässt sich kein Pfad aufspüren, den es genommen hat.

So auch bei völlig Erlösten,
Die die Flut der Fesselung an die Sinnlichkeit gekreuzt
Und unerschütterbares Glück erreicht haben:
Gibt es keinen Pfad, der aufgezeigt werden kann."

Die letzten beiden Zeilen sind besonders interessant. Es gibt keinen Pfad, der aufgezeigt werden könnte, den jene gingen, die das unerschütterbare Glück erlangt haben. *Acalaṃ sukhaṃ* oder „unerschütterbares Glück" ist nichts anderes als die unerschütterbare Erlösung des Gemüts. *Akuppa* bedeutet „unanfechtbar" oder „unerschütterbar". Deutlich genug sagt die Strophe aus, dass die Befreiten nach ihrem Tod keine Spur hinterlassen, gleich den Flammen eines tosenden Feuers.

Die Flamme mag infolge der Wahrnehmung ihrer Kompaktheit wie etwas wirklich Existierendes erscheinen, *ghanasaññā*, aber wenn sie heruntergeht und verschwindet, kann niemand mehr sagen, sie wäre in diese oder jene Richtung gegangen.

Obwohl dies die offensichtliche Bedeutung ist, versuchen einige, diese zur Diskussion stehende Strophe mit einer anderen Bedeutung zu belegen. Die Zeile *paññāpetuṃ gati n'atthi*, „Es gibt keinen Pfad, der aufgezeigt werden kann", wird sogar von den Kommentatoren (sie nehmen das Wort *gati,* als bedeute es einen Zustand von Existenz) dahingehend interpretiert, als sei es eine Bestätigung, dass die

694 Ud 93 Dutiyadabbasutta – Ud VIII:10

Heiligen in ein nicht beschreibbares Reich entschwinden, obwohl eine solche Verfolgbarkeit nicht aufgezeigt werden kann.

Diese Art der Interpretation wird durch die Besorgnis vor dem Preis der Vernichtung angespornt. Ein klares Beispiel dieser Tendenz wird in den Kommentaren zu den folgenden Strophen des *Dhammapada* offengelegt:

> *Ahiṃsakā ye munayo,*
> *niccaṃ kāyena saṃvutā,*
> *te yanti accutaṃ ṭhānaṃ,*
> *yattha gantvā na socare*.[695]
>
> „Unschuldig sind die Weisen,
> Die immer selbstbeherrscht im Körper sind,
> Sie gehen in jenen unerschütterbaren Zustand,
> Worin sie nichts mehr bekümmert."

Der Kommentator bringt zur Beschreibung das Wort *sassataṃ*, „ewig", für *accutaṃ*, wodurch die Vorstellung vermittelt wird, dass die Heiligen zu einem ewigen Platz der Ruhe gehen.[696] Weil das Verb *yanti,* „geht", dort auftaucht, muss er gedacht haben, dass dieser Zustand der Unerschütterbarkeit, *accutaṃ*, etwas ist, dass nach dem Tod erreichbar ist.

Aber wir können ein weiteres Beispiel zur Unterstützung unserer Erklärung des Begriffs *accutaṃ* geben. Die folgende Strophe im *Hemakamāṇavapucchā* aus dem *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta* zeigt klar, was dieses *accutaṃ* bedeutet:

> *Idha diṭṭhasutamutaviññātesu,*
> *piyarūpesu Hemaka,*
> *chandarāgavinodanaṃ,*
> *Nibbānapadaṃ accutaṃ*.[697]

---

695 Dhp 225 Kodhavagga – Dh 225
696 Dhp-a III 321
697 Sn 1086 Hemakamāṇavapucchā – Sn V:8, 1086

„Die Beseitigung von Begehren und Lust hier in dieser Welt,
An vergnüglichen Dingen,
Im Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten,
Ist selbst *Nibbāna*, o Hemaka."

Dies ist ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass auf die Heiligen dort kein ewiges, unvergängliches Reich der Ruhe nach ihrem Ableben wartet.

Der Grund für ein solches Postulat ist vermutlich die Furcht davor, der Ansicht der Vernichtungsgläubigkeit zu verfallen. Warum diese chronische Angst? Für die Weltlinge, überwältigt vom Verlangen nach Existenz, erscheint jegliche Belehrung entsetzlich, die zur Beendigung der Existenz führt.

Deshalb unterstützen sie zwei neue Parabeln und folgen damit dem gleichen kommentariellen Trend. Letztens erwähnten wir jene beiden Parabeln, die Parabel von der Schildkröte und die Parabel vom Frosch.[698] Als der Fisch und die Kröte, deren Lebensraum das Wasser war, danach fragten, was für eine Art Ding das Land sei, waren die Schildkröte und der Frosch gezwungen jede Frage, die ihnen gestellt wurde, mit „nein, nein" zu beantworten. In gleicher Weise, so wird argumentiert, sei der Buddha gezwungen gewesen, eine Aufreihung negativer Begriffe in seinen Darlegungen über *Nibbā*na zu geben.

Aber wir haben herausgearbeitet, dass dieses Argument trügerisch ist und dass diese Lehrreden unterschiedlich interpretiert werden müssen. Das Thema, das sich durch diese Reden zieht, ist kein anderes als die Beendigung der Existenz.

Im *Alagaddūpama Sutta* des *Majjhima Nikāya* erklärt der Buddha in unmissverständlichen Begriffen, dass einige Asketen und Priester ihm fälschlicherweise vorwerfen ein Vernichtungsgläubiger zu sein, wenn sie ihn die Lehre predigen hören, die von der Beendigung der Existenz handelt, *sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ*

698 Siehe Vortrag 19

paññāpeti, „Er lehrt die Vernichtung, Zerstörung und Nicht-Existenz von einem wirklich existierenden Wesen".[699]

Er stellt eindeutig fest, dass einige sogar stöhnen und jammern, in Verzweiflung geraten und beklagen: *ucchijjissāmi nāma su, vinassissāmi nāma su, na su nāma bhavissāmi,* „Also scheint es, dass ich vernichtet sein werde, dass ich untergehen werde, also scheint es, als würde ich dann nicht mehr sein".[700]

Selbst zu Lebzeiten des Buddha gab es vielfältige Debatten und Kontroversen unter den Asketen und Priestern hinsichtlich des Zustandes eines Befreiten nach seinem Tod. Sie waren der Meinung, dass der Zustand eines Heiligen nach seinem Tod in jeder speziellen Religion nach einer bestimmten vierfachen Logik, einem sogenannten Tetralemma, erklärt werden müsste. Ein Muster jenes Tetralemmas taucht recht häufig in den Lehrreden auf. Es enthält die folgenden vier Fallbeispiele:

1) *hoti tathāgato paraṃ maraṇā*
2) *na hoti tathāgato paraṃ maraṇā*
3) *hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā*
4) *n'eva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā*

1) „Der Vollendete besteht nach dem Tod"
2) „Der Vollendete besteht nicht nach dem Tod"
3) „Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tod"
4) „Weder besteht der Vollendete nach dem Tod noch besteht er nicht".[701]

Diese vierfache Logik behauptet, alle der vier möglichen Alternativen in jeder Situation abzudecken oder vier mögliche Antworten auf jedwede Frage zu haben.

Das Dilemma ist allseits gut bekannt, wenn sich jemand zwischen zwei Alternativen gefangen sieht. Von dem Tetralemma mit seinen vier Alternativen wird angenommen, den gesamten Raum einer

699 M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22
700 M I 137 Alagaddūpamasutta – M 22
701 Beispiel in M I 484 AggiVacchagottasutta – M 72

Diskussion derart erschöpfend abzudecken, dass man außerstande sei, sich darüber hinwegzusetzen.

Wenn es zu einem Standpunkt hinsichtlich eines bestimmten Themas kommt, ist man gezwungen, „ja“ oder „nein“ zu sagen oder zumindest beide Standpunkte gelten zu lassen oder alle insgesamt zu negieren. Die zeitgenössischen Asketen und Priester hielten an der Ansicht fest, dass die Vollendeten nach dem Tode in Übereinstimmung mit einer der vierfachen Logik zu bestimmen seien.

Wenn wir den Begriff *Tathāgata* hören, denken wir sofort an den Buddha. Aber für die zeitgenössische Gesellschaft handelte es sich um eine Art Fachausdruck mit einer weitergefassten Bedeutung. Jene Asketen und Priester benutzten den Begriff *Tathāgata*, um ein vollendetes Wesen gleich welcher Religion zu bestimmen. Dessen Qualifikationen wurden in dem entsprechenden Ausdruck zusammengefasst: *uttamapuriso, paramapuriso, paramapattipatto*,[702] „das größte Wesen, das höchste Wesen, der Eine, der den höchsten Zustand erreicht hat.“

Dieser Umstand wird im *Kutūhalasālāsutta* des *Avyākata Saṃyutta*[703] aus dem *Saṃyutta Nikāya* klar zum Ausdruck gebracht. In der Lehrrede finden wir den Wanderasketen Vacchagotta, der mit dem folgenden Bericht zum Buddha kommt.

Kürzlich war ein Zusammentreffen von Asketen, Priestern und Wanderasketen in der Redehalle. In dieser Versammlung ergab sich bei der Gelegenheit folgendes Gespräch: „Derzeit gibt es den Lehrer, Pūraṇa Kassapa, der weitreichend bekannt ist und der eine große Anhängerschaft hat. Wenn ein gewöhnlicher Schüler aus seinem Gefolge stirbt, macht er Aussagen über dessen Schicksal. Ebenso auch im Falle eines Schülers, der den höchsten Zustand der Vollkommenheit nach seinem religiösen System erreicht hat. Andere berühmte Lehrer wie Makkhali Gosāla, Nigaṇṭha Nātaputta, Sañjaya Belaṭṭhiputta, Pakudha Kaccāyana und Ajita Kesakambali verhalten

---

702 S III 116 Anurādhasutta – S 22:86

703 AÜ S 44:9

sich ebenso. Sie alle erklären eindeutig den nachtodlichen Zustand von beiden Arten ihrer Schüler.

Aber der Askete Gotama, der ebenfalls ein berühmter Lehrer mit einer großen Gefolgschaft ist, nimmt die Position ein, dass er zwar den nachtodlichen Zustand eines seiner gewöhnlichen Schüler klar benennt, aber im Fall eines Schülers, der den höchsten Zustand der Vollkommenheit verwirklicht hat, macht er keine Schicksals-Vorhersage in Entsprechung mit den zuvor genannten vier Möglichkeiten. Stattdessen gibt er über ihn solche Erklärungen wie folgende:

> *Acchecchi taṇhaṃ, vāvattayi saññojanaṃ,*
> *sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa*,[704]
> „Er hat Verlangen abgeschnitten, die Fessel durchschnitten
> und durch richtiges Verständnis dessen, was Einbildung ist,
> hat er dem Leiden ein Ende gemacht."

Vacchagotta schließt seinen Bericht mit dem Bekenntnis ab, dass er selbst verwirrt und im Unklaren war, wie die Lehre des Asketen Gotama verstanden werden sollte. Der Buddha gesteht zu, dass Vacchagottas Zweifel begründet ist, seine Worten lauten:

> *Alañhi te, Vaccha, kaṅkhituṃ, alaṃ vicikicchituṃ, kaṅkhaniye ca pana te ṭhāne vicikicchā uppannā,*
> „Es steht dir zu, zu zweifeln,Vaccha, es steht dir zu, irritiert zu sein, weil dir Zweifel in einem zweideutigen Punkt aufgestiegen ist."

Dann legt der Buddha den korrekten Standpunkt dar, um Vacchagottas Zweifel zu zerstreuen.

> *Sa-upādānassa kvāhaṃ, Vaccha, upapattiṃ paññāpemi, no anupādānassa,*
> „In Bezug auf jemanden mit Ergreifen, Vaccha, erkläre ich, das Auftreten von Geburt, nicht für jemanden ohne Ergreifen."

Zur Veranschaulichung gibt er das folgende Gleichnis.

---

704 S IV 399 Kutūhalasālāsutta – S 44:9

> *Seyyathāpi, Vaccha, aggi sa-upādāno jalati no anupādāno, evam eva kvāhaṃ, Vaccha, sa-upādānassa upapattiṃ paññāpemi, no anupādānassa,*
>
> „Genau wie ein Feuer brennt, wenn es Nährstoff hat, den es ergreift, und nicht, wenn es keinen Nährstoff hat, ebenso, Vaccha, erkläre ich, dass es Geburt gibt für jemanden mit Ergreifen, nicht für jemanden ohne Ergreifen."

Wie wir zuvor erwähnt haben, hat das Wort *upādāna* zwei Bedeutungen; es bedeutet sowohl Ergreifen als auch Nährstoff. In der Tat ist es genau der Nährstoff, den das Feuer „ergreift." Genau wie das Feuer vom Ergreifen in Form von Nährstoff abhängig ist, ganz genauso hängt das Individuum vom Ergreifen für seine erneute Geburt ab.

Im Zusammenhang mit diesem Vergleich äußert Vacchagotta nun eine Frage, die einige tiefere Implikationen enthält:

> *Yasmiṃ pana, bho Gotama, samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati, imassa pana bhavaṃ Gotamo kim upādānasmiṃ paññāpeti,*
>
> „Meister Gotama, zu einer Zeit, wenn eine Flamme vom Wind ergriffen und weit fortgetragen wird, wie erklärt Meister Gotama dann, was das Objekt des Ergreifens oder des Nährstoffes ist?"

Auf diese Frage lautet die Antwort des Buddha folgendermaßen:

> *Yasmiṃ kho, Vaccha, samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati, tamahaṃ vātupādānaṃ vadāmi; vāto hissa, Vaccha, tasmiṃ samaye upādānaṃ hoti,*
>
> „Zu einer solchen Zeit, Vaccha, wenn die Flamme vom Wind ergriffen und weit fortgetragen wird, sage ich, dient der Wind selbst als das Objekt des Ergreifens."

Nun, dies ist nur eine Analogie. *Vaccha* stellt die passende Frage nur im Hinblick auf diesen Punkt:

> *Yasmiñca pana, bho Gotama, samaye imañca kāyaṃ nikkhipati satto ca aññataraṃ kāyam anuppatto hoti, imassa pana bhavaṃ Gotamo kim upādānasmiṃ paññāpeti,*
>
> „Zu der Zeit, Meister Gotama, wenn ein Wesen diesen Körper verlässt und einen bestimmten Körper erlangt hat, was sagt Meister Gotama, ist das Ergreifen in seinem Fall?"

Der Buddha erwidert:

> *Yasmiñca pana, Vaccha, samaye imañca kāyaṃ nikkhipati satto ca aññataraṃ kāyam anuppatto hoti, tam ahaṃ taṇhupādānaṃ vadāmi; taṇhā hissa, Vaccha, tasmiṃ samaye upādānaṃ hoti,*
>
> „Zu der Zeit, Vaccha, wenn ein Wesen den Körper verlässt und einen bestimmten Körper erlangt hat, sage ich, hat es Verlangen als sein Ergreifen. Zu einer solchen Zeit, Vaccha, ist es das Verlangen, das ihm als Ergreifen dient."

Mit diesem Satz endet die Darlegung abrupt, aber es gibt einen verzwickten Punkt in den beiden oben zitierten Teilstücken. In diesen beiden Teilen haben wir die Lesart *anuppatto* angenommen, „hat erlangt", als plausiblere Ausarbeitung des Ausdrucks *aññataraṃ kāyam anuppatto*, „hat einen bestimmten Körper erlangt".[705] Der Kommentar versucht jedoch die Lesart *anupapanno,* „wird nicht wiedergeboren", zu rechtfertigen, was einen ziemlich gegenteiligen Sinn ergibt. Er gibt dazu folgende Erklärung: *cutikkhaṇeyeva paṭisandhicittassa anuppannattā anuppanno hoti*,[706] „Weil im Todesaugenblick selbst, das Wiedergeburtsbewusstsein noch nicht aufgestiegen ist, wird von ihm ausgesagt, dass er noch nicht neu geboren ist".

---

705 Dieser Vorschlag findet in der chinesischen Parallele zum Kutūhalasālāsutta, Saṃyukta Āgama discourse 957 (Taishō II 244b2) Unterstützung, die von einem Wesen spricht, das sich beim Sterben einen durch den Geist erschaffenen Körper zu Nutze machte. (Anālayo)

706 Spk III 114

Einige Herausgeber haben Zweifel, ob die korrekte Lesart *anuppatto* sein sollte.[707] Der Zweifel scheint begründet genug, denn sogar syntaktisch lässt sich zeigen, dass *anuppatto* besser in den Kontext passt als *anuppanno*. Das Wort *aññataraṃ* versorgt uns mit dem unterstützendem Kriterium. Es hat einen selektiven Sinn wie „ein bestimmter" und trägt festgelegte positive Implikationen. Um etwas Negatives auszudrücken, müsste ein Wort wie *aññaṃ*, „ein anderer", benutzt werden, anstatt des selektiven *aññataraṃ*, „ein bestimmter".

Auf der anderen Seite vermeidet die vorgeschlagene Lesart *anuppatto* jene syntaktischen Schwierigkeiten. Ein Wesen legt seinen Körper ab und hat einen bestimmten Körper erlangt. Sogar das veranschaulichende Gleichnis passt besser zu unserer Interpretation. Die ursprüngliche Frage von Vaccha nach der Flamme, die vom Wind fortgerissen wird, erinnert uns an die Art eines Waldbrandes, beispielsweise wie sich das Feuer von einem Baum zu einem anderen, in einiger Entfernung befindlichen Baum ausbreitet. Es ist der Wind, der die Flamme antreibt, Halt an einem anderen Baum zu finden.

Die kommentarielle Erklärung fasst jedoch die Situation ins Auge, in der ein Wesen seinen Körper ablegt und noch nicht in einem neuen Körper wiedergeboren ist. Es wird angenommen, dass in diesem Übergangsstadium das Verlangen als das Ergreifen oder als ein Nährstoff dient. Einige Gelehrte haben diese kommentarielle Erklärung ausgenutzt, um eine Theorie von *antarābhava* oder Zwischenexistenz zu postulieren, die vor der eigentlichen Wiedergeburt liegt.

Unsere Interpretation, die sich auf die Lesart *anuppatto* stützt, schließt selbst die Möglichkeit von einer Zwischenexistenz, *antarābhava,* aus. Es ist offensichtlich genug, dass Vacchagottas Frage einfach und geradeheraus ist. Er ist interessiert zu erfahren, welche Art von Ergreifen ein Wesen, das seinen Körper ablegt, mit dem Wesen verbindet, das in einem anderen Körper ersteht. Das heißt, wie die offenkundige Kluft überbrückt werden könnte.

---

707 Feer, D. (ed.): *Saṃyutta Nikāya*, PTS 1990 (1894), p 400 n 2.

Die vom Buddha gegebene Antwort stimmt mit der Analogie der ins Auge gefassten Prämisse gänzlich überein. Genauso wie der Wind im Falle der Flamme die Arbeit des Ergreifens erledigt, so erfüllt das Verlangen selbst im Augenblick des Todes die Funktion des Ergreifens, um einem Wesen zu einem anderen Körper zu verhelfen. Das genau ist der Grund, warum Verlangen, *bhavanetti*, „der Führer beim Werden", genannt wird.[708] Wie ein Vorsprung ragt es hinaus in den Ozean des *saṃsāra*. Wenn es zur Wiedergeburt kommt, ist es Verlangen, das die offenkundige Kluft überbrückt. Es ist der unsichtbare brennbare Nährstoff, der den tosenden *samsarischen* Waldbrand am Leben erhält.

Alles in allem stellte sich in der Redehalle *(Kutūhalasālā)* eine wichtige Tatsache heraus, nämlich dass die Weigerung des Buddha, eine seiner Lehre entsprechende kategorische Antwort hinsichtlich des Befreiungszustandes des Befreiten nach dem Tod zu geben, die Neugier bei jenen Asketen und Priestern hervorbrachte.

Dennoch war es nicht der Fall, dass er sich geweigert hat, überhaupt irgendetwas zu diesem Punkt zu äußern. Nur der Kommentar, den er gemacht hatte, erschien ihnen sehr befremdlich, wie wir dem Bericht über Vacchagottas Diskussion in der Redehalle gut entnehmen können.

Die Erklärung des Buddha zu diesem Punkt, den sie zitiert hatten, stützte sich nicht auf das Tetralemma. Es war eine komplett neue Formulierung. *Acchecchi taṇhaṃ, vāvattayi saññojanaṃ, sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa,* „Er hat das Verlangen abgeschnitten, die Fessel durchschnitten und durch richtiges Verständnis dessen, was Einbildung ist, hat er dem Leiden ein Ende gemacht."

Somit ist dies die richtige Antwort und keine einzige von denen, die das vierfache Tetralemma vorgibt. Diese kurze Formel ist von herausragender Bedeutung. Wenn Verlangen abgeschnitten ist, ist der „Führer des Werdens" beseitigt, der für die Wiedergeburt verantwortlich ist. Es ist, als ob die Fessel, die an eine neue Existenz

---

708 Beispiel in S III 190 Bhavanettisutta – S 23:3

bindet, ausgehakt wurde. Der Begriff *bhavasaṃyojanakkhaya*, „Zerstörung der Fessel an Existenz", der uns schon früher begegnete, übermittelt den gleichen Sinn.[709]

Auch der Ausdruck *sammā mānābhisamaya* ist von hoher Wichtigkeit. Mit der Vertreibung der Unwissenheit wird die Einbildung „bin", *asmimāna*, als das gesehen, was sie ist. Sie verschwindet, wenn sie durch das Licht des Verständnisses bloßgelegt wird, und das ist auch das Ende des Leidens. Der abschließende Ausdruck *antam akāsi dukkhassa*, „hat dem Leiden ein Ende gemacht", ist überzeugend genug. Das Problem, das die ganze Zeit bestand, war das Problem des Leidens, deshalb ist das Ende des Leidens gleichbedeutend mit dem Ende des ganzen Problems.

Im *AggiVacchagottasutta* des *Majjhima Nikāya* wird die Antwort des Buddha hinsichtlich der Frage nach dem Zustand des Heiligen in mehr Einzelheiten beleuchtet. Die Frage präsentiert sich dort in Form des Tetralemmas, beginnend mit: *hoti tathāgato paraṃ maraṇā,* „Besteht der Vollendete nach dem Tod?"[710]

Während all die anderen Asketen und Brahmanen daran festhielten, dass die Antwort notwendigerweise in einer der vier Alternativen liegen müsste, tat der Buddha alle beiseite, *ṭhapitāni*, verwarf diese, *patikkhittāni*, und weigerte sich, seine Ansicht in einer dieser Kategorien auszudrücken, *avyākatāni*. Diese Haltung des Buddha verwirrte nicht nur die Asketen anderer Sekten, sondern sogar einige Mönche, wie z. B. Māluṅkyāputta. Äußerst nachdrücklich forderte Māluṅkyāputta den Buddha auf, eine kategorische Antwort zu geben oder andernfalls seine Unwissenheit zuzugeben.[711]

Tatsächlich handelt es sich insgesamt um zehn solcher Fragen, die der Buddha beiseitelegte, ablehnte und sich weigerte, diese kategorisch zu beantworten. Die ersten sechs haben die Art von drei Dilemmas, während die letzten vier das bereits erwähnte Tetralemma betreffen. Weil eine Untersuchung jener drei Dilemmas einige

709 It 53, Indriyasutta – It 62; siehe Vortrag 16
710 M I 484 AggiVacchagottasutta – M 72
711 M I 427 Cūḷa-Māluṅkyāputtasutta – M 63

wichtige Faktoren zum Vorschein bringen könnten, wollen wir ihre Bedeutung ebenfalls in Kürze betrachten.

Die drei Gruppierungen von Ansichten drücken sich thematisch folgendermaßen aus:

1) sassato loko,	„Die Welt ist ewig“,
2) *asassato loko*,	„Die Welt ist nicht ewig“,
3) *antavā loko*,	„Die Welt ist begrenzt“,
4) *anantavā loko*,	„Die Welt ist unbegrenzt“,
5) *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*,	„Die Seele und der Körper sind dasselbe“,
6) *aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ.*	„Die Seele ist eine Sache und der Körper ist eine andere“.

Diese drei Dilemmas sind zusammen mit dem Tetralemma als die zehn nicht erklärten Punkte bekannt, *abyākatavatthūni*.[712] Viele Asketen und Brahmanen ebenso auch König Pasenadi von Kosala stellten dem Buddha diese zehn Fragen, in der Hoffnung darauf eine kategorische Antwort zu erhalten.

Warum der Buddha nicht auf sie einging, ist ein großes Problem für viele Gelehrte. Einige, wie Māluṅkyāputta, wollten es auf Agnostizismus herunterstufen. Andere wollten darauf bestehen, dass der Buddha sie beiseitelegte, weil sie unbedeutend für das unmittelbare Problem der Erlösung sind, obwohl er sie hätte beantworten können. Jener Teilabschnitt findet sich im *Siṃspāvanasutta* des *Sacca-saṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya*.[713]

Während der Buddha im *siṃsapā* Hain weilte, nahm er einmal einige *siṃsapā* Blätter in seine Hände und fragte die Mönche: „Was meint ihr, ihr Mönche, was ist mehr, diese Blätter in meiner Hand oder die des *siṃsapā* Hains?“ Die Mönche erwiderten, dass die Blätter in der Hand wenige seien im Verhältnis zu der Menge im *siṃsapā* Hain.

---

712 Der Ausdruck *abyākatavatthu* findet sich beispielsweise in A IV 68 Abyākatasutta – A VII:51

713 S V 437 Sīsapāvanasutta - S 56:31

Dann machte der Erhabene eine Äußerung zu folgender Auswirkung: „Ebenso, ihr Mönche, ist das, was ich durch höheres Wissen verstanden und euch nicht gelehrt habe, bei weitem mehr als das, was ich euch gelehrt habe."

Wenn wir uns auf dieses Gleichnis stützten, würden wir zugestehen müssen, dass diese Fragen prinzipiell beantwortbar wären, dass der Buddha es aber vorzog, ihnen aus dem Weg zu gehen, weil er sie für unwichtig hielt. Aber dies ist auch nicht der Grund.

Alle diese zehn Fragen gründen sich auf falsche Voraussetzungen. Sie ernst zu nehmen und zu beantworten, würde heißen, die Richtigkeit jener Voraussetzungen zu bestätigen. Die Dilemmas und das Tetralemma versuchen rücksichtslos, jemanden in die Enge zu treiben, der versucht, sie zu beantworten. Der Buddha weigerte sich, sich in dieser Weise einengen zu lassen.

Die ersten beiden Alternativen, die in Form eines Dilemmas vorgestellt werden, sind *sassato loko*, „Die Welt ist ewig", und *asassato loko*, „Die Welt ist nicht ewig". Dies ist ein Versuch, die Welt mit zeitlichen Begriffen zu bestimmen. Der nächste Satz an Alternativen versucht, die Welt mittels räumlicher Begriffe zu bestimmen.

Warum weigerte sich der Buddha, diese Fragen von Raum und Zeit zu beantworten? Dies geschieht, weil dem Konzept von „der Welt" in dieser Lehre eine ziemlich neue Definition gegeben wurde.

Wann immer der Erhabene ein Wort im allgemeinen Sprachgebrauch neu definierte, leitete er dieses mit dem Ausdruck *ariyassa vinaye*, „in der Schulung der Edlen" ein.

Wir haben bereits bei früherer Gelegenheit erwähnt, dass gemäß der Schulung der Edlen „die Welt" als etwas betrachtet wird, das durch die sechs Sinnesbereiche entstanden ist, *chasu loko samuppanno,*.[714] Kurz gesagt, die Welt wird in Begriffen der sechs Bereiche der Sinne neu definiert. Dies ist von so ungeheurer Wichtigkeit, dass im *Saḷāyatanasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* das Thema immer und immer wieder behandelt wird.

---

[714] S I 41 Lokasutta – S 1:70; siehe Vortrag 4

Zum Beispiel richtet der Ehrwürdige Samiddhi im *Samiddhisutta* die folgende Frage an den Buddha:

> *'Loko, loko'ti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, loko vā assa lokapaññatti vā?"*[715]
>
> „‚Die Welt, die Welt', so sagt man, Ehrwürdiger Herr, aber wie weit, Ehrwürdiger Herr, reicht diese Welt oder das Konzept von der Welt?"

Der Buddha gibt die folgende Antwort:

> *Yattha kho, Samiddhi, atthi cakkhu, atthi rūpā, atthi cakkhuviññāṇaṃ, atthi cakkhuviññāṇaviññātabbā dhammā, atthi tattha loko vā lokapaññatti vā,*
>
> „Wo es ein Auge gibt, Samiddhi, wo es Formen gibt, wo es Seh-Bewusstsein gibt, wo Dinge durch das Seh-Bewusstsein erkennbar sind, dort existiert die Welt oder das Konzept von der Welt".

Eine gleiche Aussage wird in Bezug auf die anderen Sinnesbereiche gemacht, der Geist inbegriffen. Dort ist es, wo gemäß dem Buddha die Welt existiert. Dann gibt er eine Erklärung, die das Gegenteil betrifft:

> *Yattha ca kho, Samiddhi, natthi cakkhu, natthi rūpā, natthi cakkhuviññāṇaṃ, natthi cakkhuviññāṇaviññātabbā dhammā, natthi tattha loko vā lokapaññatti vā,*
>
> „Wo es kein Auge gibt, Samiddhi, wo es keine Formen gibt, wo es kein Seh-Bewusstsein gibt, wo keine Dinge durch das Seh-Bewusstsein erkannt werden, dort gibt es weder die Welt noch irgendein Konzept von der Welt".

Aus dem Gesagten können wir folgerichtig schließen, dass jeder Versuch festzulegen, ob die Welt ein Ende hat, sei es mit zeitlichen oder räumlichen Begriffen, ein Irrweg ist. Es ist das Ergebnis einer falschen Ansicht, denn es gibt eine Welt, solange es die Gebiete der

---

715 S IV 39 Samiddhisutta – S 35:68

sechs Sinne gibt. Aus diesem Grund verweigerte der Buddha konsequent die Beantwortung jener Fragen hinsichtlich der Welt.

Es gibt zahlreiche Definitionen in Bezug auf die Welt seitens des Buddha. Wir wollen zwei davon zitieren. Ein bestimmter Mönch fragte den Erhabenen direkt nach einer Definition von der Welt: *Loko, loko'ti bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, loko'ti vuccati?* „‚Die Welt, die Welt', sagt man. In welcher Hinsicht, Ehrwürdiger Herr, spricht man von einer Welt?"

Daraufhin gibt der Buddha folgende signifikante Erklärung:

> *Lujjatī'ti kho, bhikkhu, tasmā loko'ti vuccati. Kiñca lujjati? Cakkhu kho, bhikkhu, lujjati, rūpā lujjanti, cakkhuviññāṇaṃ lujjati, cakkhusamphasso lujjati, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi lujjati. Lujjatī'ti kho, bhikkhu, tasmā loko'ti vuccati.*[716]
>
> „Sie zerfällt, Mönch, darum wird sie ‚die Welt' genannt. Und was zerfällt? Das Auge, Mönch, zerfällt, Formen zerfallen, Seh-Bewusstsein zerfällt, Seh-Kontakt zerfällt, und was auch immer für Gefühle bedingt durch Seh-Kontakt entstehen, seien es angenehme oder unangenehme oder weder-angenehme-noch-unangenehme, auch diese zerfallen. Sie zerfällt, Mönch, deshalb wird sie „die Welt" genannt.

Der Buddha definiert hier das Konzept von Welt neu, indem er mit dem Wort *lujjati* spielt, was „auseinanderbrechen" oder „zerfallen" bedeutet. Um eine radikale Änderung in Übereinstimmung mit der Lehre zum Vorschein zu bringen, führt der Buddha manchmal eine neue Wortherleitung im Vorzug gegenüber der alten ein. Diese Definition von „die Welt" beabsichtigt die gleiche Wirkung.

Auch der Ehrwürdige Ānanda bringt die gleiche Frage hervor, eindringlich um eine Neudefinition des gängigen Konzeptes von Welt bittend, und der Erwachte antwortet wie folgt: *Yaṃ kho, Ānanda,*

---

716 S IV 52 Lokapañhāsutta – S 35:82

palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.[717] „Was auch immer, Ānanda, Gegenstand des Zerfalls ist, das wird in der Schulung der Edlen ‚die Welt' genannt".

Um das zu untermauern, legt er diese Aussage sogar ausführlich dar:

> *Kiñca, Ānanda, palokadhammaṃ? Cakkhuṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, rūpā palokadhammā, cakkhuviññāṇaṃ palokadhammaṃ, cakkhusamphasso palokadhammo, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi palokadhammaṃ. Yaṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.*
>
> „Und was, Ānanda, ist Gegenstand des Zerfalls? Das Auge, Ānanda, ist Gegenstand des Zerfalls, Formen sind Gegenstand des Zerfalls, Seh-Bewusstsein ist Gegenstand des Zerfalls, Seh-Kontakt ist Gegenstand des Zerfalls, und welche Gefühle auch immer bedingt durch Seh-Kontakt entstehen, seien es angenehme oder unangenehme oder weder-angenehme-noch-unangenehme, auch diese sind Gegenstand des Zerfalls. Was auch immer Gegenstand des Zerfalls ist, Ānanda, das wird in der Schulung der Edlen ‚die Welt' genannt."

In diesem Fall ist das Spiel mit dem Wort *loka* lebendig und passend, da es die Transzendenz der Welt aufzeigt. Wenn die Welt per Definition als flüchtig betrachtet wird, kann sie nicht als substanzielle Einheit aufgefasst werden.

Wie also kann ihr Ewigkeit oder Unendlichkeit vorhergesagt werden? Wenn alle so-genannten Dinge in der Welt, die oben aufgelistet wurden, immer nur zerfallen, ist jegliches Konzept von Einheit über die Welt irreführend.

Wenn der Buddha diese falsch aufgefassten Fragen beantwortet hätte, hätte er damit dem falschen Konzept von Welt, das unter den

---

[717] S IV 53 Palokadhammasutta – S 35:84

anderen religiösen Gruppen herrschte, zugestimmt. Somit können wir verstehen, warum sich der Buddha weigerte, diese ersten vier Fragen zu beantworten.

Lasst uns nun das nächste Dilemma untersuchen, *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ,* „Die Seele und der Körper sind dasselbe, die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere". Auch hinsichtlich dieser beiden Fragen bestanden die anderen religiösen Anhänger auf einer kategorischen Antwort, entweder mit „ja" oder „nein".

Da gibt es einen „Haken" in der Art, wie diese Fragen eingerahmt sind. Der Buddha lehnte es ab, sich durch sie fangen zu lassen. Diese beiden Fragen sind von solcher Art, wie sie heutzutage clevere Anwälte den Beklagten stellen. Manchmal beharren sie strikt auf einem „Ja" oder „Nein" als Antwort und stellen eine Frage, wie z. B. „Haben sie jetzt das Trinken aufgegeben?" Wenn der Angeklagte nun generell ein Anti-Alkoholiker wäre, befände er sich in einer verzwickten Lage, denn beide Antworten würden dazu tendieren, einen falschen Eindruck zu vermitteln.

So verhält es sich auch im Fall dieser beiden Alternativen, „Die Seele und der Körper sind dasselbe, die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere". Beide Wege sind eine Vorweg-Annahme von einer Seele, die der Buddha nicht unterstützte. Der Erhabene hatte eindeutig erklärt, dass die Vorstellung einer Seele das Ergebnis einer ganz und gar dummen Ansicht ist, *kevalo paripūro bāladhammo*.[718] Aus diesem Grund lehnte der Buddha beide Standpunkte ab.

Einem gleichen „Haken", einem gleichen Missverständnis unterliegt das Tetralemma, das den nachtodlichen Zustand des *Tathāgata* betrifft. Das sollte schon durch das, was wir bis hierher besprochen haben, hinreichend klar geworden sein.

Für den Buddha hatte der Begriff *Tathāgata* eine andere Bedeutung, als er für diejenigen anderer Sekten hatte. Die Letzteren hielten an der Ansicht fest, dass sowohl der gewöhnliche Schüler als auch das

---

718 M I 138 Alagaddūpamasutta – M 22

vollkommene Individuum in ihren Systemen eine irgendwie geartete Seele haben würden.

Der Buddha hat eine solche Ansicht niemals bestätigt. Auf der anderen Seite belegte er den Begriff *Tathāgata* mit einer außerordentlich tiefen und subtilen Bedeutung. Seine Definition des Begriffs wird deutlich im *AggiVacchagottasutta* herauskommen, was wir nun besprechen wollen.

In dieser Abhandlung finden wir den Wanderasketen, wie er versucht, eine kategorische Antwort auf den Fragenkatalog zu bekommen, indem er jede einzelne Frage mit gesetzmäßiger Präzision nacheinander stellt, so wie es ein Anwalt bei Gericht tun würde.

> *Kiṃ nu kho, bho Gotamo, 'sassato loko, idam eva saccaṃ, mogham aññan'ti, evaṃ diṭṭhi bhavaṃ Gotamo?*[719]
>
> „Nun, Meister Gotama, ‚Die Welt ist ewig, dieses nur ist wahr, alles andere ist falsch', vertrittst du diese Ansicht, Meister Gotama?"

Der Buddha antwortet: *na kho ahaṃ, Vaccha, evaṃ diṭṭhi,* „Nein, Vaccha, ich vertrete diese Ansicht nicht".

Dann trägt Vacchagotta den entgegengesetzten Standpunkt vor, den der Buddha ebenfalls verneint. Auf alle zehn Fragen antwortet der Erhabene mit „nein", womit er den Fragenkatalog vollständig ablehnt. Dann fragt Vacchagotta nach dem Grund, da er die Gefahr ahnt, wenn der Buddha sich weigert, auch nur eine einzige jener Ansichten anzunehmen. Der Buddha gibt die folgende Erklärung:

> *'Sassato loko'ti kho, Vaccha, diṭṭhigatam etaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāraṃ diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisaṃyojanaṃ sadukkhaṃ savighātaṃ sa-upāyāsaṃ sapariḷāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati.*

719 M I 484 Aggivacchagottasutta – M 72

> „Vaccha, diese spekulative Ansicht, dass die Welt ewig ist, ist ein Dschungel der Ansichten, eine Wüste der Ansichten, eine Verzerrung der Ansichten, eine Verirrung der Ansichten, eine Fessel der Ansichten, sie ist mit Leiden verbunden, mit Verdruss, mit Verzweiflung, mit Wahn, sie führt nicht zur Ernüchterung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung, zur Ruhe, zu höherem Wissen, zur Erleuchtung, zu *Nibbāna*."

Ebenso verfährt er mit den neun anderen Ansichten.

Nun finden wir hier beide der oben erwähnten Gründe wieder. Nicht nur, dass die Fragen für die Erreichung von *Nibbāna* nicht relevant sind, sondern auch, dass etwas falsch in eben genau der Formulierung der Probleme ist. Welche Gefahren sieht er im Festhalten an irgendeiner dieser Ansichten?

Jede einzelne von ihnen ist lediglich eine spekulative Ansicht, *diṭṭhigataṃ*, ein Dschungel von Ansichten, *diṭṭhigahanaṃ*, eine trockene Wüste der Ansichten, *diṭṭhikantāraṃ*, eine Nachahmung oder Verzerrung der Ansichten, *diṭṭhivisūkaṃ*, eine Verirrung der Ansichten, *diṭṭhivipphanditaṃ*, eine Fessel der Ansichten, *diṭṭhisaṃyojanaṃ*. Sie bringen Leiden hervor, *sadukkhaṃ*, Verdruss, *savighātaṃ*, Verzweiflung, *sa-upāyāsaṃ*, Wahn, *sapariḷāhaṃ*. Sie führen nicht zu Ernüchterung, *na nibbidāya*, zur Leidenschaftslosigkeit, *na virāgāya*, zur Beendigung, *na nirodhāya*, zur Beruhigung, *na upasamāya*, zu höherem Wissen, *na abhiññāya*, zur Erleuchtung, *na sambodhāya*, zum Erlöschen, *na nibbānāya*.

Aus dieser Erklärung geht hervor, dass diese Fragen schlecht gegründet und falsch aufgefasst sind. Sie sind ein Gewirr von falschen Ansichten, so sehr, dass der Buddha sogar erklärt, dass diese Fragen für den edlen Schüler, der die Lehre gehört hat, nicht einmal existieren. Sie existieren als wirkliche Probleme nur für den unbelehrten Weltling. Warum ist das so?

Wer auch immer ein tiefes Verständnis von den vier edlen Wahrheiten hat, würde diese Fragen nicht einmal haben. Diese Erklärung

sollte einem genügen, um zu verstehen, warum der Buddha es ablehnte, sie zu beantworten.

Erklärend, dass es wegen dieser Gefahren geschieht, weshalb er sie alle ablehnt, macht der Buddha nun seine eigene Haltung klar. Anstatt an irgendeiner dieser spekulativen Ansichten festzuhalten, hat er selbst das Entstehen, *samudaya*, und das Vergehen, *atthagama*, der fünf Daseinsgruppen als eine Angelegenheit der unmittelbaren Erfahrung gesehen, wodurch er alles „Ich-Machen" und „Mein-Machen" und die latenten Neigungen zu Einbildungen überwand, indem er die höchste Befreiung gewann.

Sogar nach dieser Erklärung greift *Vacchagotta* auf die vierfache Logik zurück, um seine Neugier in Bezug auf den nachtodlichen Zustand eines derart befreiten Mönchs zu befriedigen.

> *Evaṃ vimuttacitto pana, bho Gotamo, bhikkhu kuhiṃ uppajjati?*
>
> „Wenn ein Mönch so in seinem Geist befreit ist, Meister Gotama, wo wird er wiedergeboren?"

Der Buddha erwidert:

> *Uppajjatī'ti kho, Vaccha, na upeti,*
>
> „Zu sagen, er wird wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit".

Dann fragt Vacchagotta:

> *Tena hi, bho Gotama, na uppajjati?*
>
> „Wenn das so ist, Meister Gotama, wird er nicht wiedergeboren?" –
>
> *Na uppajjatī'ti kho, Vaccha, na upeti,*
>
> „Zu sagen, er wird nicht wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit".
>
> *Tena hi, bho Gotama, uppajjati ca na ca uppajjati?*

„Wenn das so ist, Meister Gotama, wird er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren?“ –

Uppajjati ca na ca uppajjatī'ti kho, Vaccha, na upeti,

„Zu sagen, er wird sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit“.

Tena hi, bho Gotama, neva uppajjati na na uppajjati?

„Wenn das so ist, Meister Gotama, wird er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren?“ –

Neva uppajjati na na uppajjatī'ti kho, Vaccha, na upeti,

„Zu sagen, er wird weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit“.

Bei dieser unerwarteten Antwort des Buddha auf seine vier Fragen, gesteht Vacchagotta nun, dass er völlig verwirrt und durcheinander ist. Der Buddha gesteht ihm zu, dass seine Verwirrung und sein Durcheinander verständlich sind, denn die Lehre ist so tief und subtil, dass sie nicht durch Logik zu ergründen ist, *atakkāvacaro*.

Um ihm dennoch einen Schlüssel zum Verständnis des Lehrstandpunktes zu geben, gibt er ihm ein Beispiel in Form eines Katechismus.

Taṃ kiṃ maññasi, Vaccha, sace te purato aggi jaleyya, jāneyyāsi tvaṃ 'ayaṃ me purato aggi jalatī'ti?

„Was meinst du, Vaccha, angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen, würdest du dann wissen, ‚Dieses Feuer brennt vor mir‘?“ –

Sace me, bho Gotama, purato aggi jaleyya, jāneyyāhaṃ 'ayaṃ me purato aggi jalatī'ti.

„Wenn, Meister Gotama, ein Feuer vor mir brennen würde, würde ich wissen ‚Dieses Feuer brennt vor mir‘.“

Sace pana taṃ, Vaccha, evaṃ puccheyya 'yo te ayaṃ purato aggi jalati, ayaṃ aggi kiṃ paṭicca jalatī'ti, evaṃ puṭṭho tvaṃ, Vaccha, kinti byākareyyāsi?

„Wenn dich jemand fragen würde, *Vaccha*, ‚In Abhängigkeit von was, brennt dieses Feuer vor dir', so befragt, *Vaccha*, was würdest du antworten?" –

Evaṃ puṭṭho ahaṃ, bho Gotama, evaṃ byākareyyaṃ 'yo me ayaṃ purato aggi jalati, ayaṃ aggi tiṇakaṭṭhupādānaṃ paṭicca jalatī'ti.

„So befragt, Meister Gotama, würde ich antworten ‚Dieses Feuer vor mir brennt in Abhängigkeit von Gras und Stöcken'."

Sace te, Vaccha, purato so aggi nibbāyeyya, jāneyyāsi tvaṃ 'ayaṃ me purato aggi nibbuto'ti?

Wenn jenes Feuer vor dir erlöschen würde, Vaccha, würdest du dann wissen, ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen'?" –

Sace me, bho Gotamo, purato so aggi nibbāyeyya, jāneyyāhaṃ 'ayaṃ me purato aggi nibbuto'ti.

„Wenn jenes Feuer vor mir erlöschen würde, Meister Gotama, würde ich wissen ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen'."

Sace pana taṃ, Vaccha, evaṃ puccheyya 'yo te ayaṃ purato aggi nibbuto, so aggi ito katamaṃ disaṃ gato, puratthimaṃ vā dakkhiṇaṃ vā pacchimaṃ vā uttaraṃ vā'ti, evaṃ puṭṭho tvaṃ, Vaccha, kinti byākareyyāsi? "

„Wenn dich jemand fragen würde, Vaccha, als dieses Feuer vor dir erloschen war, ‚In welche Richtung ist es gegangen, nach Osten, Westen, Norden oder Süden', so gefragt, was würdest du antworten?" –

Na upeti, bho Gotama, yañhi so, bho Gotama, aggi tiṇakaṭṭhupādānaṃ paṭicca jalati, tassa ca pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati.

> „Eine solche Antwort wäre nicht angebracht, Meister Gotama, denn das Feuer brannte in Abhängigkeit von seinem Nährstoff aus Gras und Stöckchen. Nachdem diese verzehrt sind und es keine weiteren Nährstoffe erhalten hat, wenn es ohne Nährstoff ist, wird es als erloschen aufgefasst."

An diesem Punkt kommt ein sehr wichtiger Ausdruck hinzu, den wir bereits früher schon besprochen haben, nämlich *saṅkhaṃ gacchati*.[720] Es bedeutet „erfasst werden als" oder „bekannt sein als" oder „bestimmt sein als". So muss die korrekte Art der Bestimmung in diesem Fall lauten, dass das Feuer als „erloschen" aufzufassen ist, und nicht zu sagen, dass es irgendwo hingegangen sei.

Wenn jemand geringen Nutzen aus dem Ausdruck das „Feuer ist ausgegangen" zieht und darauf besteht, es zu lokalisieren, wäre das nur ein Fehleinsatz oder Missbrauch gegenüber dem Umgang mit Sprache. Es enthüllt eine pervertierte Tendenz zum Missverstehen und Fehldeuten. Deshalb ist alles, was gesagt werden kann, um eine solche Situation abzuschätzen, *nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati*, „es wird als ‚erloschen' aufgefasst".

Nun kommt zum richtigen Zeitpunkt eine Erklärung, in welcher der Buddha das ganze Gespräch zu einem Höhepunkt und Ende führt. Er beginnt dort, wo er *Vacchagotta* zurückgelassen hatte.

> *Evameva kho, Vaccha, yena rūpena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ rūpaṃ tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvakataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ. Rūpasaṅkhavimutto kho, Vaccha, tathāgato, gambhīro appameyyo duppariyogāho, seyyathāpi mahāsamuddo. Uppajjatī'ti na upeti, na uppajjatī'ti na upeti, uppajjati ca na ca uppajjatī'ti na upeti, neva uppajjati na na uppajjatī'ti na upeti.*
>
> „Ebenso auch, Vaccha, ist jene Form, mit der einer den *Tathāgata* anhand von Bestimmung bestimmen wollte, durch ihn aufgegeben worden, sie wurde von ihm wie ein

720 Siehe Vortrag 1, 12 und 13

> Palmstumpf an der Wurzel abgeschnitten und entwurzelt, nicht existent gemacht und es ist kein neues Entstehen mehr möglich. Der *Tathāgata* ist frei von der Zuordnung durch Begriffe der Form, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich und schwer zu ergründen, so wie der große Ozean. Zu sagen, dass er wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit, zu sagen, dass er nicht wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit, zu sagen, dass er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit, zu sagen, dass er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit."

Diese Erklärung, die ein vollkommen überzeugter *Vacchagotta* nun von ganzem Herzen freudig begrüßte und mit dem echten Kernholz eines Sālabaumes verglich, birgt ein extrem tiefes Gesetz der Lehre.

Nachdem Vacchagotta der Tatsache zugestimmt hatte, dass es unangemessen sei, danach zu fragen, in welche Richtung ein erloschenes Feuer gegangen ist, und dass die einzig zutreffende sprachliche Anwendung darin liegt, einfach zu sagen, „Es ist erloschen", trug der Buddha seine tiefe Verkündung über die fünf Daseinsgruppen vor.

Im Falle eines *Tathāgata* ist zum Beispiel die Daseinsgruppe der Form aufgegeben, *pahīnaṃ*, an der Wurzel abgeschnitten, *ucchinnamūlaṃ*, wie ein abgeschnitter Palmstumpf, der von seinem Platz getrennt wurde, *tālāvatthukataṃ*, nicht existent gemacht, *anabhavakataṃ*, und außerstande wiederaufzukeimen, *āyatiṃ anuppādadhammaṃ*.

Dadurch wird der *Tathāgata* von der Zuordnung durch Begriffe der Form befreit, *rūpasaṅkhāvimutto kho tathāgato*. Genau wegen dieser Freiheit wird er tief, unermesslich und unergründlich wie der große Ozean. Deshalb kann von ihm nicht gesagt werden, dass er wiedererscheint oder nicht wiedererscheint oder beides oder weder das eine noch das andere. Das Aufgeben von Form, auf die hier Bezug

genommen wird, geschieht nicht durch Tod oder Zerstörung, sondern durch das Aufgeben des Verlangens.

Die Tatsache, dass durch das Aufgeben des Verlangens selbst die Form aufgegeben oder entwurzelt wird, wird durch das folgende Zitat aus dem *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* erhellt.

> *Rūpe kho, Rādha, yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā, taṃ pajahatha. Evaṃ taṃ rūpaṃ pahīnaṃ bhavissati ucchinna-mūlaṃ tālāvatthukataṃ anabhāvakataṃ āyatiṃ anuppāda-dhammaṃ.*[721]
>
> „Rādha, gib jenes Wünschen auf, jene Lust, jenes Vergnügen, jenes Verlangen nach Form. Auf solche Weise wird Form aufgegeben, an der Wurzel abgeschnitten, entwurzelt wie ein Palmstumpf, nicht existent gemacht und außerstande-gesetzt, wiederaufzukeimen ."

Weltlinge unterliegen der Vorstellung, dass die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens eines Heiligen beim Tod zerstört werden. Aber gemäß dieser Erklärung ist ein Heiliger wie eine abgeschnittene Palme. Eine von den Wurzeln abgeschnittene Palme, die noch steht, aber von ihrem vom Stumpf getrennt ist, mag für einen, der sie aus einiger Entfernung sieht, noch wie eine echte Palme wirken. Genauso denkt ein unbelehrter Weltling, dass es wirklich und wahrhaftig ein Wesen oder eine Person gibt, wenn er den Begriff *Tathāgata* hört, selbst noch in diesem Kontext.

Dies ist die unterschwellige Anspielung in der oben zitierten Aussage. Sie hat einige sehr tiefe Implikationen, aber heute erlaubt uns die Zeit nicht, darauf näher einzugehen.

* * * * * * * *

721 S III 193 Chandarāgasutta – S 23:9 bzw. S 22:111-112

21. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[722]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der einundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Zuletzt beschäftigten wir uns in gewissem Umfang mit den zehn Fragen, die als die „zehn nicht näher erklärten Punkte", *dasa avyākatavatthūni,* bekannt sind; der Buddha ließ sie unberücksichtigt und lehnte es ab, eine kategorische Antwort wie „ja" oder „nein" zu geben. Wir zeigten auf, dass der Grund für seine Weigerung, sie zu beantworten, in der Tatsache lag, dass sie sich auf einige falsche Ansichten stützten, einige falsche vorgefasste Annahmen. Derartige Fragen kategorisch zu beantworten, würde auf eine Bestätigung jener Ansichten hinauslaufen. Deshalb nahm er davon Abstand, auf irgendeine dieser Fragen entsprechend zugeschnittene Antworten zu geben.

Eigentlich müsste schon aus unserem letzten Vortrag in einigem Umfang klar geworden sein, wie die Ewigkeits-Ansicht und die Vernichtungs-Ansicht durch sie hindurchscheinen. Das Tetralemma hinsichtlich des nachtodlichen Zustandes des *Tathāgata*, worum es sich bei diesem Thema unmittelbar handelt, geht ebenfalls von der Gültigkeit dieser beiden extremen Ansichten aus. Hätte der Buddha

---

722 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

in diesen Kategorien geantwortet, hätte er sich selbst auch diesen unterschwelligen Voreingenommenheiten übergeben.

Der mittlere Weg, den er der Welt verkündete, ist einer, der diese beiden Extreme transzendiert. Es ist kein stückweiser Kompromiss zwischen ihnen. Er hätte eine Lösung auf halbem Wege anbieten können, indem er die eine oder die andere der beiden letzten Standpunkte aufgenommen hätte, nämlich „Sowohl existiert der *Tathāgata* als auch existiert er nicht nach dem Tod" oder „Der *Tathāgata* existiert weder, noch existiert er nicht nach dem Tod." Aber anstatt sich auf jene Position herabzubegeben, lehnte er den Fragenkatalog in Gänze ab.

Auf der anderen Seite brachte er eine völlig neue Art der Analyse mit der Veranschaulichung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen hinein, das der Lehre von den vier edlen Wahrheiten zugrunde liegt, um den Trugschluss jener Fragen zu enthüllen.

Im vorangegangenen Vortrag haben wir bereits das *Aggivacchagotta-sutta* des *Majjhima Nikāya* aufgenommen und die abschließende Antwort des Buddha erwähnt, die er dem Wanderasketen Vacchagotta auf die von ihm erhobene Frage über den Zustand nach dem Tode des *Tathāgata* gab. Aber wir hatten keine Zeit, sie ausführlich zu besprechen. Deshalb lasst sie uns wieder aufgreifen.

Als der Wanderasket Vacchagotta bestätigt hatte, dass alle Aussagen, nach denen das erloschene Feuer in diese oder jene Richtung gegangen sei, unzutreffend sind, und der Tatsache zustimmte, dass der Begriff *Nibbāna* nur eine Zuordnung oder sprachliche Vereinbarung ist, fährt der Buddha mit folgender Schlussfolgerung fort:

> *Evameva kho, Vaccha, yena rūpena Tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ rūpaṃ Tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvat-thukataṃ anabhāvakataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ. Rūpasaṅkhā-vimutto kho, Vaccha, tathāgato, gambhīro appameyyo duppariyogāho, seyyathāpi mahāsamuddo. Uppajjatī'ti na upeti, na uppajjatī'ti na upeti,*

uppajjati ca na ca uppajjatī'ti na upeti, neva uppajjati na na uppajjatī'ti na upeti.[723]

„Ebenso auch, Vaccha, ist jene Form, mit der einer den *Tathāgata* anhand von Bestimmung bestimmen wollte, von ihm aufgegeben worden, sie wurde von ihm wie ein Palmstumpf an der Wurzel abgeschnitten und entwurzelt, nicht existent gemacht, und es ist kein neues Entstehen mehr möglich ist. Der *Tathāgata* ist frei von der Zuordnung durch Begriffe der Form, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich und schwer zu ergründen, so wie der große Ozean. Zu sagen, dass er wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit; zu sagen, dass er nicht nicht wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit; zu sagen, dass er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit; zu sagen, dass er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit."

Wie im Fall der Daseinsgruppe Form so auch in Bezug auf die Daseinsgruppen Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein, das heißt, in Bezug auf alle fünf Daseinsgruppen des Ergreifens gab der Buddha diese besondere Erklärung. Danach ist klar, dass der *Tathāgata* nach dieser Befreiungslehre nicht in Bezug auf eine der fünf Daseinsgruppen zugeordnet werden kann.

Die Gleichnisse zeigen uns den Zustand des *Tathāgata* – zum Beispiel mit dem Gleichnis vom entwurzelten Baum. Beim Anblick einer entwurzelten Palme, die aber irgendwie stehen geblieben ist, würde man sie fälschlicherweise für eine wachsende Palme halten. Der Weltling hat eine ähnliche Vorstellung vom *Tathāgata*. Das Gleichnis vom Baum erinnert uns an die *Isidatta Theragāthā*, worin eine Anspielung darauf enthalten ist.

---

723 M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

Pañcakkhandhā pariññātā,
tiṭṭhanti chinnamūlakā,
dukkhakkhayo anuppatto,
patto me āsavakkhayo.[724]

„Fünf Daseinsgruppen, jetzt vollständig verstanden,
Stehen einfach da, an ihrer Wurzel abgeschnitten,
Erreicht ist das Ende des Leidens,
Erloschen sind für mich die Einflüsse."

Beim Erreichen der Heiligkeit findet man sich in dieser seltsamen Situation. Das Vorkommen des Wortes *saṅkhā* in diesem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung. Dieses Wort kam in unserer Diskussion des Begriffs *papañca* in den Kontexten *papañcasaṅkhā* und *papañcasaññāsaṅkhā* vor.[725] Dort hatten wir viel über das Wort zu sagen. Es ist gleichbedeutend mit *samaññā,* „Bezeichnung", und *paññatti*, „Bestimmung". Zuordnung, Bezeichnung und Bestimmung sind zu einem großen Teil Synonyme. So macht die bereits zitierte, abschließende Erklärung des Buddha deutlich, dass der *Tathāgata* in Bezug auf Form nicht zugeordnet oder bestimmt werden kann, obwohl er Form hat; er kann nicht durch Gefühl zugeordnet werden, obwohl er Gefühl erlebt, auch durch die Daseinsgruppen von Wahrnehmungen, Vorbereitungen oder Bewusstsein kann er nicht zugeordnet oder identifiziert werden.

Um eine Zuordnung oder eine Bestimmung zu machen, muss eine Dualität, eine Zweiteilung vorhanden sein. Wir hatten bereits Gelegenheit, diese normative Tendenz zur Zweiteilung zu berühren. Zur Veranschaulichung können wir uns auf die Tatsache beziehen, dass auch der Preis eines Artikels bestimmt werden kann, so lange es einen Wirbel zwischen Angebot und Nachfrage gibt. Es muss eine Art Wirbel zwischen zwei Dingen geben, damit es zu einer Bestimmung kommen kann. Ein Wirbel oder *vaṭṭa* ist ein Wechsel zwischen zwei Dingen, eine zyklische Wechselbeziehung. Eine Bestimmung ist

724 Th 120 Isidatta Theragāthā
725 Siehe Vortrag 12

nur möglich, so lange es einen solchen zyklischen Prozess gibt. Nun, der *Tathāgata* ist von dieser Dualität frei.

Wir haben aufgezeigt, dass die Zweiteilung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form der *samsarische* Wirbel ist. Lasst uns unser Gedächtnis über diesen Wirbel auffrischen, indem wir uns auf ein Zitat aus dem *Udāna* besinnen, das wir bei einer früheren Gelegenheit herangezogen hatten.

> *Chinnaṃ vaṭṭaṃ na vattati,*
> *es' ev' anto dukkhassa*.[726]
>
> Der abgetrennte Strudel wirbelt nicht mehr.
> Dieses, genau dieses, ist das Ende des Leidens."

Dies ist in der Tat ein Verweis auf den Heiligen. Der Wirbel besteht zwischen Bewusstsein und Name-und-Form. Durch Loslassen von Name-und-Form und der Verwirklichung des Zustandes von einem nicht-manifestierten Bewusstsein hat der Heilige in diesem Leben das Aufhören der Existenz verwirklicht, was ebenfalls in einem Enden des Leidens gipfelt. Obwohl er weiterlebt, ergreift er nicht hartnäckig irgendeine dieser Daseinsgruppen. Sein Bewusstsein wird nicht an Name-und-Form befestigt. Deshalb wird gesagt, dass sich der Wirbel nicht mehr dreht.

Zur Verdeutlichung dieser Figur des Wirbels bringen wir ein weiteres bedeutendes Zitat aus dem *Upādānaparivaṭṭasutta* und dem *Sattaṭṭhānasutta* des *Saṃyutta Nikāya*.

> *Ye suvimuttā te kevalino, ye kevalino vaṭṭaṃ tesaṃ n'atthi paññāpa-nāya.*[727]
>
> „Diejenigen, die in vollem Umfang befreit sind, sind wahrhaftig allein und für diejenigen, die wahrhaftig allein sind, gibt es kein Herumwirbeln zum Zwecke der Bezeichnung".

---

726 Ud 75 DutiyaLakuṇṭakabhaddiyasutta; s. Vortrag 2.

727 S III 59 Upādānaparivaṭṭa Sutta – S 22:56 und
S III 63 Sattaṭṭhānasutta – S 22:57

Diese Aussage klingt eher seltsam. Der Begriff *kevalī* tritt nicht nur im *Saṃyutta Nikāya* auf, sondern auch im *Sutta Nipāta* mit Verweis auf den Heiligen. Der Kommentar zum *Sutta Nipāta*, *Paramatthajotikā*, gibt die folgende Definition für den Begriff, wenn es im *Kasibhāradvāja Sutta* darum geht: *sabbaguṇaparipuṇṇaṃ sabbayogavisaṃyuttaṃ vā*.[728] Nach dem Kommentator wird dieser Begriff für den Heiligen in dem Sinne verwendet, dass er perfekt in allen Tugenden ist, oder aber, dass er von allen Fesseln befreit ist.

Aber wenn wir nach den Implikationen des Wortes *vaṭṭa* gehen, die mit ihm verbunden sind, können wir sagen, dass der Begriff eine tiefere Bedeutung hat. Aus der Sicht der Etymologie steht das Wort *kevalī* für Einzigartigkeit, vollständige Integration, Distanziertheit und Einsamkeit. Wir sprachen über ein Loslassen von Name-und-Form. Das nicht-manifestierte Bewusstsein, befreit von Name-und-Form, ist in der Tat ein Symbol für die Einzigartigkeit des Heiligen, Ganzheit, Distanziertheit und Einsamkeit.

In der folgenden Strophe aus dem *Dhammapada*, auf die wir uns auch früher bezogen haben, wird diese Loslösung von Name-und-Form gut geschildert.

> *Kodhaṃ jahe vippajaheyya mānaṃ,*
> *saṃyojanaṃ sabbam atikkameyya,*
> *taṃ nāmarūpasmim asajjamānaṃ,*
> *akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā*.[729]
>
> „Lasst uns Zorn ablegen und Einbildung aufgeben,
> Und auch gut jenseits aller Fesseln gelangen,
> Derjenige, der ungebunden durch Name-und-Form ist,
> Mit nichts Eigenem, wird von keinem Schmerz getroffen."

Uns begegnete ein weiterer wichtiger Hinweis über den gleichen Effekt im *Māghasutta* des *Sutta Nipāta*.

> *Ye ve asattā vicaranti loke,*
> *akiñcanā kevalino yatattā,*

---

728 Pj II 152 Kommentar zu Sn 82

729 Dhp 221 Kodhavagga – Dh 221; siehe Vortrag 9

kālena tesu havyaṃ pavecche,
yo brāhmaṇo puññapekho yajetha.[730]

„Sie wandern ungebunden in der Welt,
Nichts besitzend, distanziert, zurückhaltend,
Ihnen mag der Brahmane zur rechten Zeit
Opfergabe reichen, wenn Verdienstgewinn sein Ziel ist."

Diese Strophe macht auch deutlich, dass eine Freiheit von Besitz und Bindungen im Begriff *kevalī* enthalten ist. Er hat Nebenbedeutungen der vollständigen Integration und Distanziertheit. Der Begriff *kevala* erinnert daher an den Zustand der Loslösung von jenem Strudel.

Wenn zum Beispiel im Ozean ein Strudel zu Ende kommt, kann man fragen, wo der Strudel hingegangen ist. Das entspricht der Frage, wohin das erloschene Feuer verschwunden ist. Man könnte sagen, dass sich der Strudel mit dem Ozean „verbunden" hat. Aber auch das wäre keine richtige Aussage. In Wirklichkeit war der große Ozean von Anfang an da; so kann man nicht sagen, dass der Strudel irgendwohin verschwunden ist, noch kann man sagen, dass er nicht verschwunden ist. Es ist auch falsch zu sagen, dass er sich mit dem Ozean verbunden hat. Das Ende eines Strudels lässt eine derart problematische Situation aufkommen. So wird dieser Zustand *kevalī* genannt. Worauf läuft das Ganze, kurz gesagt, hinaus? **Der Strudel ist nun selbst zum Ozean geworden. Das ist die Bedeutung des Vergleichs des Befreiten mit dem großen Ozean**.

Die Kommentatoren scheinen den Implikationen in diesem Gleichnis nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Aber wenn man das Verhältnis zwischen dem Strudel und dem Meer bedenkt, ist es, als ob der Heilige mit dem Ozean eins geworden sei. Aber dies ist nur eine Redewendung.

In Wirklichkeit ist der Strudel bloß ein bestimmter verdrehter Zustand des Ozeans an sich. Diese Verdrehung gibt es jetzt nicht mehr. Sie hat aufgehört. Wegen dieser Verdrehung gab es eine Manifestation des Leidens. **Die Beendigung des Leidens könnte daher**

730 Sn 490 Māghasutta – Sn 3:5, 490

mit der Beendigung des Wirbels verglichen werden, sodass lediglich der große Ozean, wie er ist, zurückbleibt.

Nur solange es einen wirbelnden Strudel gibt, können wir auf ein „Hier" und ein „Dort" hinweisen. In dem weiten Ozean, grenzenlos wie er ist, wo es einen Strudel oder einen Wirbel gibt, können wir auf ihn mit einem „Hier" und einem „Dort" hinweisen. So auch im Fall des *samsarischen* Individuums, solange die wirbelnde Runde in der Form des Strudels abläuft, gibt es die Möglichkeit der Bestimmung oder Bezeichnung als „so-und-so". Aber sobald der Wirbel aufgehört hat, gibt es eigentlich nichts, mit dem man sich für die Zwecke der Bestimmung identifizieren kann. Allerhöchstens lässt sich darüber sagen, dass es sich um einen Ort handelt, wo ein Wirbel aufgehört hat.

Dies ist auch beim *Tathāgata* der Fall. Freiheit von der Dualität ist für ihn Loslösung von dem Wirbel selbst. Wir haben bei einer früheren Gelegenheit erläutert, wie es zu einem Wirbel kommt.[731] Eine Wasserströmung versucht, sich gegen die Hauptströmung zu stemmen. Wenn dieser Versuch scheitert, entsteht eine Kollision mit der Hauptströmung, wird abgewehrt und zurückgedrängt, aber sie dreht sich herum, um zu wirbeln und zu wirbeln wie ein Strudel. Dies ist nicht die Norm. Dies ist etwas Abnormales. Hier ist eine Pervertierung, die aus einem Versuch entstand, das Unmögliche zu tun. So kommt ein Ding zustande, das „Wirbel" genannt wird.

Der Zustand der *saṃsārischen* Wesen ist irgendwie ähnlich. Was uns als die vier „Pervertierungen" oder „Verdrehungen" im *Dhamma* gelehrt wird, beschreibt diese vier verdrehten Haltungen eines *samsarischen* Wesen.

1. Wahrnehmen von Dauerhaftigkeit im Unbeständigen
2. Wahrnehmen von Freude im Schmerzlichen
3. Wahrnehmen von Schönheit im Unreinen
4. Wahrnehmen eines Selbst im Nicht-Selbst.

Die *samsarischen* Individuen versuchen, in der Existenz festgeschmiedet fortzubestehen, getäuscht durch diese vier verdrehten Ansichten.

---

731 Siehe Vortrag 3

Das Ergebnis jenes Versuchs ist der Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form, ein wiederkehrender Prozess des Wirbelns, Runde um Runde.

Aufgrund dieses Prozess des Herumwirbelns, wie in einem Strudel, gibt es eine Unwirklichkeit hinsichtlich dieser Welt. Was für uns als der wahre und wirkliche Zustand der Welt erscheint, erklärt der Buddha als falsch und unwirklich. Wir haben bereits bei einer früheren Gelegenheit die Strophe aus dem *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* zitiert, die diesen Punkt deutlich aufzeigt.

Anattani attamāniṃ,
passa lokaṃ sadevakaṃ,
niviṭṭhaṃ nāmarūpasmiṃ,
idaṃ saccan'ti maññati.[732]

„Seht nur die Welt mit all ihren Göttern,
Sich ein Selbst einbildend, wo keines vorhanden ist,
Verschanzt in Name-und-Form hält sie
An der Einbildung fest, dass dies wirklich ist."

Was die Welt in Name-und-Form verschanzt als wirklich annimmt, scheint nach dieser Strophe unwirklich zu sein. Diese Idee wird durch den folgenden refrain-artigen Satz im *Uragasutta* des *Sutta Nipāta* bekräftigt: *Sabbaṃ vitatham idan'ti ñatvā loke*,[733] „wissend, dass alles in dieser Welt nicht ‚Solches' ist".

Wir haben auf die besondere Bedeutung des *Uragasutta* bei mehreren Gelegenheiten Bezug genommen.[734] Jene Lehrrede gebietet ein Aufgeben von allem, wie die Abstoßung einer abgenutzten Haut von einer Schlange. Eine Schlange wirft ihre abgenutzte Haut in dem Verständnis ab, dass es nicht mehr die wirkliche Haut ist. Ebenso muss man verstehen, dass alles in der Welt nicht „Solches" ist. *Tatha* ist „Solches". Was auch immer ist „wie-es-ist", ist y*athābhūta.* „Wie-es-ist" zu sein, ist „Solches" zu sein. Was nicht ist „wie-es-ist", ist

732 Sn 756 Dvayatānupassanāsutta – III:12, 756, siehe Vortrag 6
733 Sn 9 Uragasutta – Sn I:1, 9
734 Siehe Vortrag 5 und 18

a*yathā* oder v*itatha,* „kein Solches“ oder „nicht Solches“, daher unwirklich.

Es scheint deswegen, dass der drehende Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form im Falle der *samsarischen* Wesen nicht etwas „Solches“ ist. Es ist nicht die wahre Lage der Dinge in der Welt. Aus dieser Abirrung befreit zu sein, aus diesem unwirklichen Zustand der Dualität, heißt, ein Heiliger zu sein.

Die drei unheilsamen mentalen Zustände von Gier, Hass und Verblendung sind das Ergebnis dieser Dualität selbst. Solange das Wirbeln weitergeht, gibt es sich selbst manifestierende Reibung, manchmal als Gier und manchmal als Hass. Verblendung drängt und treibt beide. Es ist nur ein Strom von Wasser, das herum und herum wirbelt, Reibung und Konflikt herbeiführend. Dieses Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form ist eigentlich ein pervertierter Zustand, abnormal und unwirklich. Ein *Tathāgata* zu sein, bedeutet eine Rückkehr zu Realität und So-sein von diesem unwirklichen, nicht-so-seienden, pervertierten Zustand.

Wie wir bereits früher erwähnt haben, war der Begriff *Tathāgata* bereits unter den damaligen Asketen anderer Sekten gängig. Aber es geschah nicht in dem gleichen Sinn, wie der Buddha diesen Begriff verwendete. Für diejenigen der anderen Sekten war der Begriff *Tathāgata* mit der vorgefassten Meinung von einer Seele oder einem Selbst behaftet, auch wenn es angeblich darum ging, das Ideal der Befreiung darzustellen.

Aber in dieser Befreiungslehre wird der *Tathāgata* anders definiert. *Tatha*, „eben so“, „somit“, ist das entsprechende Gegenstück von *yathā*, „gerade wie“, „in welcher Weise auch immer“. **Zu welchem Zeitpunkt auch immer, es möglich wird zu sagen, „so wie der Ozean ist, so ist der Strudel jetzt“, dann ist es der Zustand von *tathāgata***.

Der Wirbel entstand durch einen abweichenden Verlauf von der Hauptströmung des Ozeans. Aber wenn ein sogenanntes Individuum diese verdrehte Haltung, wie das Sehen von Dauerhaftigkeit in dem, was vergänglich ist, aufgegeben hat, und durch das Wissen und die

Einsicht in die Dinge „wie-sie-sind“ von den vier Verdrehungen losgekommen ist, dann wird es als ein *Tathāgata* bekannt.

Er ist ein „So Gegangener“, in dem Sinn, wie es der Norm der Welt entspricht, „so“ ist er jetzt. Es ist auch eine andere etymologische Erklärung möglich. *Tathatā* ist ein Begriff für das Gesetz des abhängigen Entstehens.[735] Es bedeutet „So-heit“ oder „So-sein“. Dieser bestimmte Begriff, ein so integraler Bestandteil für das Verständnis der Bedeutung von *paṭicca samuppāda* oder „abhängigem Entstehen“ ist in unserer Tradition fast in die Vorhölle verbannt.

Tathāgata könnte daher alternativ als eine Rückkehr zu jener „So-heit“ oder jenem „So-sein“ erklärt werden, indem sie/es vollständig begriffen wird. In diesem Sinne könnte die Ableitung des Begriffes analytisch als *tatha* + *āgata* erklärt werden. Auch die Kommentatoren gehen manchmal nach dieser Etymologie, wenn auch nicht genau in diesem Sinn.[736]

Gemäß dieser Idee von einer Rückkehr zu dem wahren Zustand des So-seins, können wir sagen, dass es **weder eine Zunahme noch eine Abnahme im Ozean gibt, wenn ein Strudel aufhört.** Warum? Denn das, was sowohl im Inneren des Strudels als auch außerhalb von ihm gefunden wurde, war einfach Wasser. Ebenso verhält es sich beim *samsarischen* Individuum.

Was wir ab hier, dieses *samsarische* Individuum betrachtend, weitergehend sagen wollen, ist unmittelbar wichtig für die Meditation. Wie wir bei einer früheren Gelegenheit erwähnten, werden die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft sowohl innerlich als auch äußerlich gefunden. Im *MahāHatthipadopama Sutta* des *Majjhima Nikāya* stoßen wir in der folgenden Anweisung auf eine Betrachtungsart, die zu Einsicht führt.

> *Yā c' eva kho pana ajjhattikā paṭhavidhātu, yā ca bāhirā paṭhavi-dhātu, paṭhavidhātur ev' esā. Taṃ n' etaṃ mama,*

735 S II 26 Paccayasutta – S 12:20

736 Sv I 62: tathalakkhaṇaṃ āgatoti tathāgato

> *n' eso 'haṃ asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ*.[737]
>
> „Nun, was es auch immer an innerlichem Erd-Element gibt, und was es auch immer an äußerlichem Erd-Element gibt, beides ist einfach Erd-Element. Das sollte folgendermaßen mit der rechten Weisheit angesehen werden: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.'"

Die Implikation ist, dass dieses sogenannte Individuum oder die Person in der Tat ein Wirbel ist, gebildet aus der gleichen Art von Hauptelementen, die außerhalb von ihr vorhanden sind. Also ist die ganze Idee über einen Einzelnen oder eine Person eine bloße Pervertierung. Der Begriff der Individualität in den *samsarischen* Wesen ist vergleichbar mit der scheinbaren Individualität eines Wirbels. Es ist nur eine Vorspiegelung. Deshalb wird sie auch *asmimāna*, die „Einbildung ‚bin'", genannt. Wirklich und wahrhaftig ist es nur eine Einbildung.

Dies sollte klar sein, wenn man darüber nachdenkt, wie die reine Luft in diesem Wirbel als Ein-Atmung ergriffen wird, nur um nach einer Weile als unreine Aus-Atmung ausgeworfen zu werden. Teile der Hauptelemente, überwiegend in Form von Erde und Wasser, werden mit diesem Wirbel als Essen und Trinken herangezogen, um ein paar Runden mitzumachen, nur um als schmutzige Exkremente und Urin abgesondert zu werden. Auf diese Weise kann man die Tatsache verstehen, dass das, was eigentlich da ist, nur eine gewisse Abgrenzung oder eine Bemessung als „innen" und „außen" ist.

Was diesen Prozess der Bemessung oder Zuordnung unterhält, ist die Dualität – die Vorstellung, dass es zwei Dinge gibt. Somit ist die höchste Erlösung in dieser Lehre die Befreiung von dieser Dualität. Befreiung von dieser Dualität ist gleichzeitig die Befreiung von Gier und Hass.

Unwissenheit ist eine Art von Umherkreisen in einem sich windenden Muster, so wie im Fall einer Spule. Jede Runde scheint so anders

---

737 M I 185 MahāHatthipadopamasutta – M 28

als die vorhergehende zu sein, eine eigenartige Neuheit, die aus der vergessenden oder ignorierenden Eigenschaft hervorgeht, die für Unwissenheit charakteristisch ist.

Wie viel auch immer man in einem Lebenszyklus leidet, wenn man mit einer neuen Geburt einen anderen Lebenszyklus beginnt, ist man in einer neuen Welt, in einer neuen Form der Existenz. Die Leiden in dem vorangegangenen Lebenszyklus sind fast vergessen. Der enorme Kreislauf des *saṃsāra*, diese unendlich sich ergehende Runde in Zeit und Raum, ist wie ein Wirbel.

Das wirbelnde Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form hat den gleichen Hintergrund der Unwissenheit. Tatsächlich ist es wie der Same des gesamten Prozesses. Eine Krankheit wird durch die Merkmale des Keims diagnostiziert. Genauso hat der Buddha darauf hingewiesen, dass das zugrunde liegende Prinzip des *samsarischen* Wirbels auf das wirbelnde Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form rückführbar ist, das sich in unseren Köpfen abspielt.

Dieser ursprüngliche Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form ist ein äußerst subtiler, der die Grenzen von Zeit und Raum verwischt. Dieses ist in der Tat das zeitlose Prinzip, das dem Gesetz des „abhängigen Entstehens" oder *paṭicca samuppāda* innewohnt. Daher liegt die Lösung des ganzen Problems in dem Verständnis von diesem Gesetz des abhängigen Entstehens.

Wir haben bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, dass *saṅkhata* oder das „Zubereitete" zu *asaṅkhata* wird oder das „Unzubereitete", genau durch das Verständnis der „zubereiteten" Natur des *saṅkhata*.[738] Der Grund dafür ist, dass das Zubereitete „so" zu sein scheint, wegen des Mangels an Verständnis für seine zusammengesetzte und zubereitete Natur. Dies könnte gut wie ein Rätsel erscheinen.

Die vorgehende Runde im *saṃsāra* ist das Ergebnis von Unwissenheit. Deshalb wird von endgültiger Befreiung gesagt, dass sie über die **Weisheit** in diese Befreiungslehre eingebracht wird. Alles in

738 Siehe Vortrag 19

allem ergibt sich eine extrem wichtige Tatsache aus dieser Diskussion, nämlich die Tatsache, dass die Wortherkunft des Begriffs *Tathāgata,* die ihr durch den Buddha zugeschrieben wurde, von großer Bedeutsamkeit ist.

Sie erklärt wirksam, warum er auf das Tetralemma über den Zustand nach dem Tode des *Tathāgata* die Antwort verweigert. Wenn ein Strudel aufgehört hat, ist es problematisch, ob er irgendwo verschwunden ist oder sich mit dem großen Ozean vereint hat. Ebenso gibt es ein Problem der Identität im Falle eines *Tathāgata*, auch wenn er lebt. Das Gleichnis des Ozeans gibt uns einen Hinweis zu einer gewissen, sehr umstrittenen und rätselhaften Lehrrede über *Nibbāna*.

Viele jener Wissenschaftler, die Ansichten über *Nibbāna* mit einer Ewigkeits-Voreingenommenheit vorgebracht haben, setzen auf das *Pahārādasutta,* das im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya* zu finden ist.[739] Tatsächlich kommt jene Lehrrede auch im *Vinaya Cūḷavagga* und im *Udāna* vor.[740] Im *Pahārādasutta* gibt der Buddha ein nachhaltiges Gleichnis, während er dem Asura König Pahārāda acht wunderbare Qualitäten dieser Befreiungslehre erklärt, indem er diese mit acht wunderbaren Qualitäten des großen Ozeans vergleicht. Die fünfte wunderbare Qualität ist wie folgt dargelegt:

> *Seyyathāpi, Pahārāda, yā kāci loke savantiyo mahāsamuddam appenti, yā kāci antalikkhā dhārā papatanti, na tena mahāsamuddassa ūnattaṃ vā pūrattaṃ vā paññāyati, evam eva kho, Pahārāda, bahū ce pi bhikkhū anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyanti, na tena Nibbānadhātuyā ūnattaṃ vā pūrattaṃ va paññāyati.*[741]
>
> „Ebenso, Pahārāda, wie viele Flüsse der Welt auch immer in den großen Ozean fließen mögen und egal wie viel sintflutartige Regenfälle vom Himmel herabströmen mögen, gibt es

739 A IV 197 Pahārādasutta – A VIII:19
740 Vin II 237 und Ud 53 Uposathasutta – Ud V:5
741 A IV 202 Pahārādasutta – A VIII:19

> keine ersichtliche Abnahme oder Zunahme für den großen Ozean, ebenso auch, Pahārāda, obwohl viele Mönche *parinibbāna* im *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens erreichen mögen, gibt es dadurch keine ersichtliche Abnahme oder Zunahme im *Nibbāna* Element."

Eine recht große Anzahl von Gelehrten bezieht sich auf diese Stelle, wenn sie die Ansicht vorbringen, dass Heilige nach ihrem Tod einen Zufluchtsort finden, der nie überfüllt ist. Es ist eine lächerliche Idee und völlig missverstanden. Es ist unvereinbar mit diesem *Dhamma*, der sowohl Ewigkeits-Ansichten als auch Vernichtungs-Ansichten ablehnt. In Bezug auf seine So-heit oder *tathatā* scheinen solche Vorstellungen infolge eines Mangels an Verständnis für die metaphorische Bedeutung dieser besonderen Lehrrede und für die Implikationen dieses Vergleichs des Heiligen mit dem großen Ozean vorgebracht worden zu sein.

Im Licht dieser Tatsachen müssen wir zu dem Schluss kommen, dass *Nibbāna* tatsächlich die Wahrheit ist und dass *saṃsāra* eine bloße Pervertierung ist. Deshalb ist das *Dvayatānupassanāsutta*, aus dem wir auch schon früher zitiert haben, grundlegend wichtig. Es besagt, dass das, was die Welt als die Wahrheit nimmt, die Edlen (*ariyans*) mit Weisheit als Unwahrheit gesehen haben.

> *Yaṃ pare sukhato āhu,*
> *tad ariyā āhu dukkhato,*
> *yaṃ pare dukkhato āhu,*
> *tad ariyā sukhato vidū*.[742]
>
> „Was andere Glückseligkeit nennen mögen,
> Das machen die Edlen als Schmerzen bekannt.
> Was andere Schmerzen nennen mögen,
> Das machen die Edlen als Glückseligkeit bekannt."

Und es kommt wirkungsvoll zu dem Schluss:

---

[742] Sn 762 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 762

Passa dhammaṃ durājānaṃ,
sampamūḷh' ettha aviddasū.

„Siehe, eine Norm war daher zu begreifen,
Verwirrt sind hierin die Unwissenden."

Die Wahrheit dieser gewichtigen Erklärung des Buddha könnte in diesen tieferen Dimensionen des Sinnes von *tathatā* gesehen werden. Im Zuge der weiteren Klärung dessen, was wir bereits über den *Tathāgata* und die Art der Beantwortung dieser Fragen zu seinem Zustand nach dem Tod gesagt haben, können wir nun das *Anurādhasutta* des *Saṃyutta Nikāya* aufnehmen, das für dieses Thema von herausragender Bedeutung ist.

Gemäß dieser Rede weilte der Buddha einst in der Satteldach-Halle in *Vesalī*, als ein Mönch namens Anurādha in einer Hütte im Dschungel in der Nähe lebte. Eines Tages war er mit einer Situation konfrontiert, die zeigt, dass sogar ein im Wald lebender Mönch es sich nicht leisten kann, Fragen wie diese zu ignorieren. Eine Gruppe von wandernden Asketen anderer Sekten näherte sich ihm und machten vor ihm sitzend diese Äußerung, als wollten sie seine Reaktion sehen.

Yo so, āvuso Anurādha, tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto, taṃ Tathāgataṃ imesu catūsu ṭhānesu paññāpaya-māno paññāpeti: 'Hoti tathāgato paraṃ maraṇā 'ti vā 'na hoti tathāgato paraṃ maraṇā 'ti vā 'hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā 'ti vā 'neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā 'ti vā.[743]

„Freund Anurādha, bezogen auf jenen *Tathāgata*, dem höchsten Wesen, dem erhabensten Wesen, jenem, der den höchsten Zustand erreicht hat, um es zu bestimmen, macht man dies mit Begriffen im Rahmen dieser vier Feststellungen: ‚Der *Tathāgata* existiert nach dem Tod', ‚Der *Tathāgata* existiert nicht nach dem Tod', ‚Sowohl existiert der *Tathāgata* nach dem Tod als auch nicht', und ‚Weder existiert der *Tathāgata* noch existiert er nicht nach dem Tod'."

743 S III 116 – SN 22: 86 und S IV 380 Anurādhasutta – S 44:2

Was jene Asketen anderer Sekten übermitteln wollten, war, dass der Zustand des *Tathāgata* nach dem Tod nur durch eine dieser vier Sätze vorhergesagt werden könnte, als Bestandteil des Tetralemmas. Aber dann gab der Ehrwürdige Anurādha folgende Erklärung ab, als ob er diese Ansicht zurückweisen wollte:

> *Yo so, āvuso, tathāgato uttamapuriso paramapuriso parama-pattipatto, taṃ Tathāgataṃ aññatr'imehi catūhi ṭhānehi paññāpayamāno paññāpeti.*
>
> „Freunde, bezogen auf jenen *Tathāgata*, dem höchsten Wesen, dem erhabensten Wesen, jenem, der den höchsten Zustand erreicht hat, um es zu bestimmen, macht man dies mit Begriffen außerhalb dieser vier Feststellungen."

Sobald er diese Aussage gemacht hatte, machten die Asketen der anderen Sekten die abfällige Bemerkung: „Dies muss entweder ein gerade in die Hauslosigkeit gezogener Neuling im Orden sein oder ein törichter inkompetenter Älterer." Mit dieser Beleidigung erhoben sie sich und gingen fort, und der Ehrwürdige Anurādha begann nachzudenken: „Wenn die wandernden Asketen anderer Sekten mir weitere Fragen stellen sollten, wie soll ich ihnen angemessen antworten, gemäß dem, was vom Erhabenen gesagt worden ist, und um ihn nicht falsch darzustellen? Wie soll ich das in Einklang mit der Norm des *Dhamma* erklären, so dass es keinen Anlass für berechtigte Anklage geben wird?" Mit diesem Zweifel im Geist näherte er sich dem Buddha und erzählte die ganze Episode. Aber anstelle einer kurzen Antwort führte der Buddha den Ehrwürdigen Anurādha Schritt für Schritt mittels Frage und Antwort zu einem Verständnis des *Dhamma,* und zwar mithilfe eines wunderbaren Stufenweges. Zunächst überzeugte er den Ehrwürdigen Anurādha von den drei Merkmalen der Existenz.

> *'Taṃ kiṃ maññasi, Anurādha, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā 'ti.*
> *'Aniccaṃ bhante'.*
> *'Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā 'ti.*
> *'Dukkhaṃ bhante.'*
> *'Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ kallaṃ nu*

taṃ samanupassituṃ: 'etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā 'ti.
'No h'etaṃ bhante'.

„Was meinst du, Anurādha, ist Form unvergänglich oder vergänglich?“
„Vergänglich, Ehrwürdiger Herr.“
„Ist das, was vergänglich ist, Leiden oder Glück?“
„Leiden, Ehrwürdiger Herr.“
„Ist das, was vergänglich ist, Leiden und der Veränderung unterworfen, passend, um so betrachtet zu werden: „Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst‘?“
„Nein, wirklich nicht, Ehrwürdiger Herr.“

So führte der Buddha auch in Bezug auf die anderen Daseinsgruppen den Ehrwürdigen Anurādha zum richtigen Standpunkt des *Dhamma*, in diesem Fall durch drei Schritte und dies ist der erste Schritt. Er legte das Problem des *Tathāgata* für einen Moment beiseite und betonte das Charakteristische von Nicht-Selbst mit den drei Merkmalen und überzeugte damit Anurādha, dass das, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, nicht geeignet ist, als Selbst angesehen zu werden. Jetzt kommt der zweite Schritt, der mehr oder weniger eine Reflexion ist, die zur Einsicht führt.

Tasmā ti ha, Anurādha, yaṃ kiñci rūpam atītānāgata-paccuppannam ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ 'n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Yā kāci vedanā atītānāgatapaccuppannā ... yā kāci saññā ... ye keci saṅkhāra... yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannam ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ viññāṇaṃ 'n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ.

Evaṃ passaṃ, Anurādha, sutavā ariyasāvako rūpasmim pi nibbindati, vedanāya pi nibbindati, saññāya pi nibbindati, saṅkhāresu pi nibbindati, viññāṇasmim pi nibbindati. Nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ hoti: 'khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparam itthattāyā'ti pajānāti.

„Deshalb, Anurādha, welche Art von Form auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alle Form sollte so gesehen werden, wie sie wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.' Welche Art von Gefühl auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ... Welche Art von Wahrnehmung ... Welche Art von Vorbereitungen ... Welche Art von Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alles Bewusstsein sollte so gesehen werden, wie es wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst'.

Derart sehend, Anurādha, wird der belehrte edle Jünger von Form angewidert, von Gefühl angewidert, von Wahrnehmung angewidert, von Vorbereitungen angewidert, von Bewusstsein angewidert. Angewidert wird er leidenschaftslos, durch Leidenschaftslosigkeit wird sein Geist befreit, wenn er befreit ist, kommt das Wissen „Er ist befreit" und er versteht: „Ausgelöscht ist die Geburt, gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was zu tun war; es gibt kein weiteres Dasein mehr'."

Hier präsentiert der Buddha eine Vorgehensweise der Reflexion, die in Heiligkeit gipfelt. Wenn man bereit ist, den Nicht-Selbst Standpunkt zu akzeptieren, dann ist das, was man zu tun hat, mit richtiger Weisheit alle der fünf Daseinsgruppen als Nicht-Selbst in einer so umfassenden Weise wie möglich zu sehen. Dies ist der zweite Schritt.

Als dritten Schritt richtet der Buddha nun gezielt eine Reihe von Fragen an den Ehrwürdigen Anurādha, um zu beurteilen, wie er das Verhältnis des *Tathāgata,* oder des Befreiten, in Bezug auf die fünf Daseinsgruppen bestimmt.

„Was meinst du, Anurādha, betrachtest du Form als den *Tathāgata*?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein als den *Tathāgata* ?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Was meinst du, Anurādha, betrachtest du den *Tathāgata* als in Form?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Form?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als im Gefühl?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Gefühl?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als in Wahrnehmung?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
“Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Wahrnehmung?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als in Vorbereitungen?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Vorbereitungen?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als im Bewusstsein?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Bewusstsein?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“
„Was meinst du, Anurādha, betrachtest du den *Tathāgata*

als einen, der ohne Form, ohne Gefühl, ohne Wahrnehmung, ohne Vorbereitungen und ohne Bewusstsein ist?“
„Nein, Ehrwürdiger Herr.“

Als der Ehrwürdige Anurādha verneinende Antworten auf alle diese vier Modi von Fragen gibt, zieht der Buddha den unvermeidlichen Schluss, der mit dem *Dhamma* übereinstimmt.

'Ettha ca te, Anurādha, diṭṭheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhiyamāne, kallaṃ nu te taṃ veyyākaraṇaṃ: 'Yo so, āvuso, tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto, taṃ Tathāgataṃ aññatr'imehi catūhi ṭhānehi paññāpayamāno paññāpeti'?' 'No hetaṃ bhante.'

„Daher also, Anurādha, wenn für dich ein *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig nicht hier in diesem Leben gefunden werden kann, ist es dann passend für dich zu erklären, wie du es getan hast: ‚Freunde, der *Tathāgata*, das höchste Wesen, das erhabenste Wesen, derjenige, der den höchsten Zustand erreicht hat, um ihn zu bestimmen, macht man dies mit Begriffen außerhalb dieser vier Feststellungen‘?“

„Nein, Ehrwürdiger Herr.“

Diese Schlussfolgerung nämlich, dass der *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig noch nicht einmal in diesem Leben zu finden ist, ist eine, die schreckliche Furcht in viele treibt, die im Verlangen nach Existenz versunken sind. Aber dies, so scheint es, ist das Ergebnis des Katechismus. Der Vorwurf der wandernden Asketen ist gerechtfertigt, weil das Tetralemma das Universum der Lehrrede ausschöpft und es keine andere Möglichkeit gibt.

Der Tadel Buddhas gegenüber Anurādha läuft auf das Eingeständnis hinaus, dass **der *Tathāgata* nicht einmal hier und jetzt wirklich und wahrhaftig existiert, geschweigen denn, was seinen nachtodlichen Zustand betrifft.** Als Anurādha diese Position akzeptiert, drückt der Buddha seine Zustimmung mit den Worten aus:

Sādhu, sādhu, Anurādha, pubbe cāham Anurādha etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ.

„Gut, gut, Anurādha, **früher wie heute mache ich nur Leiden und die Beendigung des Leidens bekannt**."

Diese Erklärung macht deutlich, dass die vier edlen Wahrheiten die richtige Lehre sind und dass Begriffe wie *Tathāgata*, *satta* und *puggala* bloße Konzepte sind. Kein Zweifel, dies ist eine beunruhigende Offenbarung. Also lasst uns sehen, ob es eine Möglichkeit zur Rettung des *Tathāgata* gibt.

Nun, es gibt das Wort *upalabbhati*, das in diesem Zusammenhang vorkommt und das angeblich eher zweideutig ist. In der Tat ziehen es einige vor, es so wiederzugeben, als hieße es, dass der *Tathāgata* existiert, nur kann seine Fährte nicht gefunden werden.

Der *Tathāgata,* so scheint es, existiert wirklich und wahrhaftig, aber man kann ihn nicht finden. Dies ist die Art, wie sie die Schwierigkeit umgehen. Aber lasst uns daher einige der Kontexte untersuchen, in denen das Wort vorkommt, um zu sehen, ob sich ein Fall für eine solche Auslegung findet.

Ein klares Beispiel der Verwendung dieses Ausdrucks kommt im *Vajira Sutta* des *Saṃyutta Nikāya* vor. Die heilige Nonne Vajira stellt *Māra* vor die folgende herausfordernde Frage:

Kinnu 'satto 'ti paccesi,
Māra diṭṭhigatannu te,
suddhasaṅkhārapuñjo, yaṃ,
nayidha sattūpalabbhati.[744]

„Was meinst du mit einem ‚Wesen', o *Māra*,
Ist es nicht eine engstirnige Ansicht deinerseits,
Bemerke, dies ist lediglich ein Haufen von Vorbereitungen,
Ein Wesen ist hier überhaupt nicht auffindbar."

744 S I 135 Vajirāsutta – S 5:10

Der Kontext wie auch der Ton machen deutlich, dass das Wort *upalabbhati* definitiv „nicht auffindbar sein“ bedeutet, nicht, dass es ein Wesen gibt, man es aber nicht finden kann.

Wir können ein anderes Beispiel aus dem *Purābhedasutta* des *Sutta Nipāta* aufnehmen, wo das Thema der Heilige ist.

Na tassa puttā pasavo vā,
khettaṃ vatthuṃ na vijjati,
attaṃ vāpi nirattaṃ vā,
na tasmim upalabbhati.[745]

„Nicht gibt es für ihn Söhne und Vieh,
Er hat kein Feld oder Platz zu bebauen,
In ihm ist nichts auffindbar,
Was ergriffen oder aufgegeben wird.“

Die Worte *attaṃ* und *nirattaṃ* lassen auf die Zweiteilung schließen, von der der Heilige frei ist. Der Kontext beweist eindeutig, dass der Ausdruck *na upalabbhati* „nicht auffindbar“ bedeutet.

All das macht deutlich, dass der Buddha die vier, das Tetralemma bildenden Fragen beiseitelegte – nicht, weil sie aus der Sicht von *Nibbāna* irrelevant sind, ungeachtet der Tatsache, dass er sie hätte beantworten können. Das heißt nicht, dass er es nicht konnte, sondern dass er es nicht wollte. Wie kann man sagen, dass die Frage nach dem Zustand eines Heiligen nach seinem Tode völlig irrelevant ist? Das ist also nicht der Grund.

Der Grund dafür ist, dass die Fragen irreführend sind. Diejenigen, die diese Fragen gestellt haben, hatten die Vermutung, dass das Wort *Tathāgata* ein wirklich existierendes Wesen oder eine Person impliziert. Aber der Buddha wies darauf hin, dass der Begriff eines Wesens oder einer Person trügerisch ist.

Obwohl er trügerisch ist, denn der Weltling lebt in einer unwirklichen Scheinwelt, hat er seinen Platz als eine relative Wirklichkeit. Aufgrund der Tatsache, dass sie ergriffen wird, ist sie für ihn bindend.

---

745 Sn 858 Purābhedasutta – Sn IV:10, 858

Wenn ein Weltling deshalb solche Begriffe wie „ich“ und „mein“ oder ein „Wesen“ und eine „Person“ verwendet, ist es nicht eine bloße Art und Weise des Ausdrucks. Es ist eine Ebene der Wirklichkeit, die den Wertmaßstäben des Weltlings entspricht.

Aber für die Heiligen, die den Zustand des So-seins erreicht haben, ist es ein bloßes Konzept. In der Tat wird es ein bloßes Konzept in Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Strudel und vom Ozean. Das heißt, im Falle der Heiligen ähneln ihre fünf Daseinsgruppen dem Strandgut und Treibgut auf der Wasseroberfläche von einem Strudel, der in seiner Tiefe bereits aufgehört hat.

Beim Anblick des Buddha und der Heiligen könnte man noch als Redensart sagen, „Hier ist der Buddha“, „Hier sind die Heiligen“. Für den Buddha ist das Konzept eines „Wesens“ von Anfang bis Ende etwas Unvereinbares mit seiner Lehre. Aber für den momentanen Zweck musste er ihn benutzen, wie es viele Lehrreden belegen.

Der Ausdruck *aṭṭha ariyapuggalā*, „die acht edlen Personen“, schließt den Heiligen ebenso mit ein. Auch in solchen Kontexten wie dem *Aggappasādasutta* wird der Begriff *satta* unterschiedslos verwendet, um einer konventionellen Nutzung den Weg zu bahnen.

> *Yāvatā, bhikkhave, sattā apadā va dipadā vā catuppadā vā bahuppadā vā rūpino vā arūpino vā saññino vā asaññino vā nevasaññināsaññino vā, tathāgato tesaṃ aggamakkhāyati arahaṃ sammāsambuddho.*[746]
>
> „Ihr Mönche, was es auch für Arten von Wesen gibt, ob fußlose, zweifüßige, vierfüßige oder vielfüßige, formhafte oder formlose, wahrnehmend oder nicht-wahrnehmend oder weder-wahrnehmend-noch-nicht-wahrnehmend, unter ihnen ist der *Tathāgata*, würdig und voll erwacht, ‚Höchster‘ genannt“.

Obwohl der Begriff *satta* hier auftaucht, ist es nur in der Art und Weise des weltlichen Sprachgebrauchs. Aber es gibt wirklich und wahrhaftig kein „Wesen“ als Solches. In einem früheren Vortrag

---

746 A II 34 Aggappasādasutta – A IV:34

erwähnten wir eine neue Etymologie, die der Buddha über den Begriff *loka* oder „Welt“ gab.[747] In der gleichen Weise entwickelte er eine neue Etymologie für den Begriff *satta*. Wie im *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* erwähnt, richtete der Ehrwürdige Rādha einmal die folgende Frage an den Buddha:

> *'Satto, satto 'ti, bhante, vuccati.. Kittāvatā nu kho, bhante, 'satto 'ti vuccati?*[748]
>
> „Ehrwürdiger, es heißt ‚ein Wesen‘, ‚ein Wesen‘. Inwieweit kann man ‚ein Wesen‘ genannt werden.“

Daraufhin erklärt der Buddha:

> *Rūpe ... vedanāya ... saññāya ... saṅkhāresu ... viññāṇe kho, Rādha, yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā, tatra satto, tatra visatto, tasmā 'satto 'ti vuccati.*
>
> „Rādha, jenes Wünschen, jene Lust, jenes Erfreuen, jenes Verlangen nach Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein, womit man sich verbunden hat und durch und durch verbunden ist, deswegen wird man ein ‚Wesen‘ genannt.“

Hier macht der Buddha ein Wortspiel mit dem Begriff *satta*, das zwei Bedeutungen hat, ein „Wesen“ und „einen, der anhaftet“. Die Etymologie, auf die der Buddha dieses Wort zurückführt, stellt auch sehr deutlich das Anhaften dar, während er in seiner Neudefinition des Begriffs *loka* einer Etymologie folgte, die die zerfallende Natur der Welt betont.[749]

> *Satto visatto, tasmā 'satto 'ti vuccati,*
> „Anhaftend, durch und durch anhaftend, deswegen wird man ein ‚Wesen‘ genannt.“

Nachdem er diese neue Definition gegeben hat, schließt der Buddha ein schillerndes Gleichnis an.

---

747 Siehe Vortrag 20
748 S III 190 Sattasutta – S 23:2
749 S IV 52 Lokapañhāsutta – S 35:82

> „Angenommen, Rādha, einige Jungen und Mädchen spielen mit Sandburgen. Solange ihre Lust, ihr Wünschen, ihre Liebe, ihr Durst, ihre Leidenschaft und ihr Verlangen nach diesen Dingen nicht verschwunden sind, bleiben sie ihnen lieb, spielen sie mit ihnen, behandeln sie sie als ihr Eigentum und nennen sie ihr Eigenes. Aber wenn, Rādha, jene kleinen Jungen und Mädchen jener Lust, jenem Wünschen, jener Liebe, jenem Durst, jener Leidenschaft und jenem Verlangen nach diesen Sandburgen entwachsen sind, zerschmettern sie sie mit ihren Händen und Füßen, zerstören sie, zerlegen sie und machen sie für das Spiel unbrauchbar."

Nun folgt die Ermahnung des Buddha auf der Grundlage dieses Gleichnisses:

> *Evam eva kho, Rādha, tumhe rūpaṃ ... vedanaṃ ... saññaṃ ... saṅkhāre .... viññāṇaṃ vikiratha vidhamatha viddhaṃsetha vikīḷanikaṃ karotha taṇhakkhayāya paṭipajjatha.*
>
> „Ebenso, Rādha, zerschmettere alle Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein, zerstöre sie, zerlege sie und mache sie unbrauchbar. Übe dich, um das Verlangen zu zerstören."

Und dann endet er mit der höchst wichtigen, zusammenfassenden Bemerkung:

> *Taṇhakkhayo hi, Rādha, Nibbānaṃ.*
> „Denn die Zerstörung des Verlangens, Rādha, ist *Nibbāna*."

* * * * * * * *

22. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[750]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der zweiundzwanzigste Vortrag in der Reihe Vorträge über *Nibbāna.*

In unserem letzten Vortrag machten wir den Versuch zu erklären, dass in dieser Befreiungslehre der Vergleich des Befreiten mit dem großen Ozean eine besonders tiefe Bedeutsamkeit hat. Als Erklärungsmethode nahmen wir das Gleichnis vom Wirbel wieder auf. Die Befreiung aus dem Wirbel des *saṃsāra* oder die Durchbrechung des *saṃsāra*-Wirbels lässt sich mit dem Beenden eines Strudels vergleichen. Es kann mit dem Anhalten des Strudels von *saṃsāra* gleichgesetzt werden.

Generell ist das, was als ein Wirbel oder ein Strudel bekannt ist, eine gewisse verdrehte, ungewöhnliche oder abnorme Aktivität, die eine Täuschung aufrechterhält, die Vortäuschung einer individuellen Existenz im großen Ozean mit einer bohrenden Drehung und Aufgewühltheit als Zentrum. Es handelt sich um eine Abweichung, die einer Dualität entsprechend funktioniert, indem eine Vorstellung von zwei Dingen aufrechterhalten wird. Solange sie existiert, gibt es die Zweiteilung zwischen einem „Hier" und „Dort", sich selbst und anderen. Ein Wirbel spiegelt einen Konflikt zwischen einem

750 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

„Inneren“ und einem „Äußeren“ wider – einem „inneren Durcheinander“ und einem „äußeren Durcheinander“. Das Enden des Wirbels ist die Freiheit von dieser Dualität. Es ist ein Eins-sein, geboren aus vollständiger Integration.

Wir haben die Bedeutung des Begriffs *kevalī* in unserem letzten Vortrag besprochen. Die Beendigung eines Wirbels ist die sofortige Lösung des Konflikts zwischen einem Inneren und einem Äußeren, des inneren und äußeren Durcheinanders. Wenn ein Wirbel endet, flauen all diese Konflikte ab, und es herrscht ein Zustand des Friedens. Was bleibt, ist der grenzenlose große Ozean, ohne Begrenzungen eines „Hier“ und eines „Dort“. So wie der große Ozean ist, genauso ist der Wirbel jetzt.

Dieses So-sein selbst weist auf den Stillstand hin, das Ende oder die Einstellung des Wirbels. Es gibt keine Möglichkeit mehr, auf ein „Hier“ und ein „Dort“ bezogen auf einen Wirbel hinzuweisen, der aufgehört hat. Seine „So-heit“ oder sein „So-sein“ beläuft sich auf eine Akzeptanz der Wirklichkeit des großen Ozean. Jener „zur So-heit Gegangene“ Wirbel oder der Wirbel, der jetzt „Solches“ geworden ist, ist in jeder Hinsicht würdig, *Tathāgata* genannt zu werden.

Der Begriff *tādī* steht auch semantisch mit diesem So-sein in Zusammenhang. Der *Tathāgata* wird manchmal als *tādī* oder *tādiso* bezeichnet, „derartig“. Die „derartige“ Qualität des *Tathāgata* ist mit seiner unerschütterbaren Befreiung des Geistes verbunden. Sein Geist bleibt angesichts der acht weltlichen Wechselfälle unerschüttert.

Warum der Buddha sich geweigert hat, eine Antwort auf das Tetralemma zu geben, das den Zustand des *Tathāgata* nach dem Tod betrifft, sollte nach den *Sutta* Zitaten, die wir in unserem letzten Vortrag brachten, zu einem großen Teil klar sein. Weil das Zitat *diṭṭheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhiyamāne*,[751] „Wenn ein *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig nicht hier in diesem Leben gefunden werden kann“, zu dem Rückschluss führt, dass ein *Tathāgata*

[751] S III 118 und S IV 384 Anurādhasutta – S 44:2

nicht einmal in der Wirklichkeit gefunden werden kann, selbst solange er lebt, waren wir gezwungen, daraus zu schließen, dass die Frage „Was geschieht mit dem *Tathāgata* nach seinem Tod?“ völlig sinnlos ist.

Aus der schlüssigen Erklärung, *pubbe cāhaṃ etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*, „Früher wie heute mache ich nur Leiden und die Beendigung des Leidens bekannt“, ist auch offensichtlich, dass der Buddha in der Beantwortung dieser Frage jene konventionellen Begriffe wie „Wesen“ und „Person“ vollkommen beiseite ließ und das Problem auf der Grundlage der vier edlen Wahrheiten löste, die die reine Quintessenz des *Dhamma*, so wie er ist, kennzeichnen.

Wir müssen ein wenig tiefer auf dieses Problem der konventionellen Begriffe wie „Wesen“ und „Person“ eingehen, weil die Aussage, dass der *Tathāgata* wahrhaftig und wirklich nicht existiert, wahrscheinlich Angst in den Köpfen der Allgemeinheit der Leute hervorruft. In unserem letzten Vortrag gaben wir einen Anhaltspunkt zum Verständnis des Sinnes, in dem diese Aussage gemacht wird, als wir eine neue, außergewöhnliche Etymologie zitierten, zu der der Buddha mit dem Begriff *satta* im *Rādhasaṃyutta* vorgedrungen war.

> *Rūpe kho, Rādha, yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā, tatra satto, tatra visatto, tasmā 'satto 'ti vuccati.*[752]
>
> „Rādha, jenes Wünschen, jene Lust, jenes Erfreuen, jenes Verlangen nach Form, mit der man verbunden ist und sich durch und durch verbunden hat, deswegen wird es als ein ‚Wesen‘ bezeichnet.“

Der Buddha hat hier ein Wortspiel mit dem Begriff *satta* gemacht, um eine Neuorientierung über seine Bedeutung zu geben, und zwar, *rūpe satto visatto,* „verbunden, durch und durch verbunden mit Form“.

---

752 S III 190 Sattasutta – S 23:2

Von prähistorischer Zeit an war das Wort *satta* mit der Vorstellung einer Art ursprünglicher Essenz, genannt *„sat“,* verknüpft, die die Idee einer dauerhaften Existenz in der Welt mit sich führte. Als Ableitungen aus dem Partizip Präsens *sant* und *sat* erhalten wir im Sanskrit die beiden Wörter *satya* und *sattva*. *Satya* bedeutet „Wahrheit“ oder was „wahr“ ist. *Sattva* bedeutet ein „Wesen“ oder den „Zustand des Seins“. Wir könnten sogar *sattva* als den Ort nehmen, von wo aus eine positive Antwort oder eine Bestätigung für einen Zustand des Seins stattfindet.

Durch die semantische Verwandtschaft zwischen *satya*, „Wahrheit“, und *sattva*, „Wesen“, war dem Begriff *sattva* aus alten Zeiten eine absolute Realität zugestanden worden. Aber nach der neuen Etymologie, zu der der Buddha vorangeschritten war, erhielt der Begriff *sattva* nur eine relative, eingegrenzte Wirklichkeit, das heißt, „real“ ist *sattva* nur in einem begrenzten und relativen Sinn. Das obige Zitat aus dem *Rādhasaṃyutta* macht deutlich, dass ein Wesen nur so lange existiert, wie jenes Wünschen, jene Lust, jenes Erfreuen und Verlangen bezüglich der fünf Daseinsgruppen da ist.

Wenn alternativ kein Wünschen oder Lust oder Erfreuen oder Verlangen nach irgendeiner der fünf Daseinsgruppen da ist, gibt es kein „Wesen“. Deswegen sagen wir, dass es nur in einem begrenzten und relativen Sinn real ist.

Wenn ein Ding von einem anderen abhängig ist, ist es relativ und eben deshalb hat es eine begrenzte Anwendbarkeit und ist nicht absolut. In diesem Fall hier liegt die Abhängigkeit in Wünschen oder Anhaftung. Solange es Wünschen oder Anhaftung gibt, gibt es ein „Wesen“, und wenn das nicht da ist, gibt es kein „Wesen“. So können wir auch hieraus gut schlussfolgern, dass der *Tathāgata* kein „Wesen“ ist, und zwar Kraft der Definition, die er dem Begriff *satta* gegeben hatte.

Vor kurzem haben wir ein bestimmtes Gleichnis aus dem *Rādhasutta* kurz zitiert, konnten es aber nicht ausreichend erklären. Der Buddha gibt dieses Gleichnis direkt, nachdem er zu der obigen neuen Definition vorangeschritten ist.

> „Angenommen, Rādha, einige kleine Jungen und Mädchen sind dabei mit Sandburgen zu spielen. Solange ihre Lust, ihr Wünschen, ihre Liebe, ihr Durst, ihre Leidenschaft und ihr Verlangen nach diesen Dingen nicht verschwunden ist, bleiben sie ihnen lieb, spielen sie damit, behandeln sie als ihr Eigentum und nennen es ihr Eigenes. Aber wenn, Rādha, jene kleinen Jungen und Mädchen jener Lust, jenem Wünschen, jener Liebe, jenem Durst, jener Leidenschaft und jenem Verlangen nach diesen Sandburgen entwachsen sind, zerschmettern sie sie mit ihren Händen und Füßen, zerstören sie, zerlegen sie und machen sie für das Spiel unbrauchbar."

Wenn wir über den Sinn dieses Gleichnisses aus der Sicht des *Dhamma* nachdenken, so scheint es, dass für jene kleinen Jungen und Mädchen Sandburgen wirkliche Dinge waren, solange sie Unwissenheit und Verlangen in Bezug auf sie hatten. Als sie klüger wurden und dem Verlangen entwachsen waren, wurden die Sandburgen unwirklich. Darum zerstörten sie diese.

Der unbelehrte Weltling befindet sich in einer ähnlichen Situation. Solange er an diesen fünf Daseinsgruppen haftet und ihre Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst Natur nicht versteht, sind sie real für ihn. Er ist durch sein eigenes Ergreifen gefesselt.

Die Realität des Gesetzes vom *kamma*, von Verdienst und Verlust, ergibt sich aus genau diesem Ergreifen. Der klare Ausspruch *upādānapaccayā bhavo*, „Bedingt durch Ergreifen ist Existenz", bekommt in diesem Zusammenhang Bedeutsamkeit. Es gibt eine Existenz, weil Ergreifen da ist. Aber zu welchem Zeitpunkt auch immer die Weisheit aufgegangen und das Verlangen verblasst ist, neigen sich alle diese Dinge dahin, unwirklich zu werden; und es gibt nicht einmal ein „Wesen", da es keinen wirklichen „Zustand des Seins" gibt.

Diese Art der Auslegung wird durch das *Kaccāyanagottasutta* des *Saṃyutta Nikāya* unterstützt. Die Art und Weise, wie der Buddha die rechte Ansicht in jener Lehrrede definiert, ist hoch bedeutsam. Wir

haben dieses *Sutta* bereits bei einer früheren Gelegenheit diskutiert.[753] Es genügt, uns an die grundlegende Maxime zu erinnern.

> *'Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatī'ti na kaṅkhati na vicikicchati aparappaccayā ñāṇam ev' assa ettha hoti. Ettāvatā kho, Kaccāyana, sammā diṭṭhi hoti.*[754]
>
> Es ist nur Leiden, das entsteht, und Leiden, das vergeht. Das verstehend zweifelt man nicht, man schwankt nicht, und es gibt in ihm nur das Wissen, das von keinem anderem abhängig ist. Insoweit, Kaccāyana, sagt man, hat einer rechte Ansicht."

Was mit *aparappaccayā ñāṇa* bezeichnet wird, ist das Wissen der Verwirklichung bei sich selbst, bei dem man nicht von irgendeinem anderen abhängig ist. Der edle Jünger gewinnt eine solche Kenntnis der Verwirklichung in Bezug auf diese Tatsache, nämlich, dass es nur eine Frage des Leidens und seiner Beendigung ist. Die in diesem Zusammenhang erwähnte rechte Ansicht ist die überweltliche, rechte Ansicht und nicht jene rechte Ansicht, die *kamma* als zu sich selbst gehörig nimmt, *kammassakatā sammā diṭṭhi*, und die Begriffe von „ich" und „mein" einbezieht.

Diese überweltliche, rechte Ansicht bringt das Gesetz des *Dhamma*, so wie es ist, hervor. Unfähig, dieses Gesetz des *Dhamma* zu verstehen, warfen zeitgenössische Asketen und Brahmanen und sogar einige Mönche selbst dem Buddha vor, ein Vernichtungsgläubiger zu sein. Sie brachten haltlose Anschuldigungen hervor. Es gab auch die entgegengesetzte Reaktion, indem Zuflucht in einer Form des Ewigkeitsglaubens gesucht wurde, aus Angst davor, als Vernichtungsgläubiger gebrandmarkt zu werden.

Manchmal antwortete der Buddha auf solche unzutreffenden Beschuldigungen mit unmissverständlichen Begriffen. Wir begegnen einem solchen Fall im *Alagaddūpama Sutta*. Zunächst kennzeichnet

---

753 Siehe Vortrag 4

754 S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15 (siehe Vortrag 4)

der Buddha in seiner Unterweisung den Befreiten mit dem Ausdruck *ariyo pannaddhajo pannabhāro visaṃyutto*.[755] Nachdem die Einbildung „bin", *asmimāna*, aufgegeben ist, wird dieser Edle *pannaddhajo* genannt, „einer, der die Flagge der Einbildung niedergelegt hat". Er hat „die Bürde abgelegt", *pannabhāro*, und ist von den Fesseln an Existenz „abgetrennt", *visaṃyutto*. Über diesen Befreiten gibt er dann folgende Erklärung:

> *Evaṃ vimuttacittaṃ kho, bhikkhave, bhikkhuṃ sa-indā devā sa-pajāpatikā sa-brahmakā anvesaṃ nādhigacchanti: idaṃ nissitaṃ Tathāgatassa viññāṇan'ti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhe vāhaṃ, bhikkhave, dhamme tathāgato ananuvejjo'ti vadāmi.*
>
> *Evaṃvādiṃ kho maṃ, bhikkhave, evam akkhāyiṃ eke samaṇa-brāhmaṇā asatā tucchā musā abhūtena abbhācikkhanti: venayiko samaṇo Gotamo, sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti.*
>
> „Ihr Mönche, einen derart im Geiste befreiten Mönch können die Götter, einschließlich Indra, Pajāpati und Brahmā, nicht nachverfolgen, um auf ihrer Suche über ihn sagen zu können: ‚Das Bewusstsein dieses zur So-heit Gegangenen ist von diesem abhängig'. Und warum ist das so? Ihr Mönche, ich sage, nicht einmal hier und jetzt kann der *Tathāgata* gefunden werden.
>
> Wenn ich solches sage, wenn ich solches lehre, beschuldigen mich einige Asketen und Brahmanen fälschlich und zu Unrecht mit folgender unbegründeten Behauptung: ‚Der Asket Gotama ist ein Vernichtungsgläubiger, er legt eine Lehre der Vernichtung dar, eine Zerstörung und Nicht-Existenz eines wirklich existierenden Wesens'."

Wie im *Anurādha Sutta* schließt der Buddha auch hier mit der höchst bemerkenswerten Aussage seiner Haltung, *pubbe cāhaṃ etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*, „Früher wie heute mache ich nur Leiden und die Beendigung des Leidens bekannt".

---

755 M I 139 Alagaddūpamasutta – M 22

Obwohl die Aussagen in den *Suttas* diesem Trend folgen, scheint es so, dass der Kommentator sich selbst davor fürchtete, die richtige Position in seinem Kommentar darzustellen. Die Tatsache, dass seine Darlegung von einer gewissen Beklommenheit begleitet ist, wird aus der Art und Weise offenkundig, wie er sich mit dem Begriff *Tathāgata* in seinem Kommentar zu der obigen Lehrrede im *Majjhima Nikāya* befasst. In seiner Stellungnahme zu dem Wort *Tathāgatassa* im relevanten Kontext macht er folgende Bemerkung:

> *Tathāgatassā'ti ettha satto pi tathāgato'ti adhippeto, uttamapuggalo khīṇāsavo pi.*[756]
>
> „*Tathāgata's*: hierbei ist mit dem Begriff *Tathāgata* sowohl ein Wesen als auch die höchste Person, der einfluss-freie Heilige, gemeint."

So wie er dem Wort *Tathāgata* zwei Bedeutungen gibt, schreibt der Ehrwürdige *Buddhaghosa* auch dem Wort *ananuvejjo* zwei Bedeutungen zu. *Ananuvejjo'ti asaṃvijjamāno vā avindeyyo vā. Tathāgato'ti hi satte gahite asaṃvijjamāno'ti attho vaṭṭati, khīṇāsave gahite avindeyyo'ti attho vaṭṭati. „Ananuvejjo* – ‚nicht vorhanden' oder ‚unauffindbar'. Wenn mit dem Wort *Tathāgata* ein Wesen gemeint ist, ist die Bedeutung ‚nicht vorhanden' zutreffend, und wenn der Einfluss-Freie gemeint ist, ist die Bedeutung ‚nicht auffindbar' passend."

Nach dieser Auslegung ist der Begriff *Tathāgata* in Zusammenhängen, in denen es um ein „Wesen" geht als nicht-existierend zu verstehen, *asamvijjamāno*, was dem Sinn nach dem Ausdruck *anupalabbhiyamāne* entspricht, den wir oben besprochen haben. Auf der anderen Seite ist die andere, ihm zugeschriebene Bedeutung *avindeyyo*, die irgendwie die Existenz zusichert, aber darauf verweist, dass er „nicht auffindbar" ist. Mit anderen Worten existiert der *Tathāgata*, aber er kann nicht verfolgt oder gefunden werden.

Der Kommentator meint, dass der zur Diskussion stehende Begriff nach zwei verschiedenen Bedeutungen verstanden werden sollte, je

---

[756] Ps II 117

nach Kontext. Um seine Ansicht zu untermauern, schreibt der Kommentator dem Buddha die folgende zweifelhafte Erklärung zu.

> *Bhikkhave, ahaṃ diṭṭheva dhamme dharamānakaṃ yeva khīṇāsavaṃ viññāṇavasena indādīhi avindiyaṃ vadāmi. Na hi sa-indā devā sabrahmakā sapajāpatikā anvesantāpi khīṇāsavassa vipassanācittaṃ vā maggacittaṃ vā phalacittaṃ vā, idaṃ nāma ārammaṇaṃ nissāya vattatī'ti jānituṃ sakkonti. Te appaṭisandhikassa parinibbutassa kiṃ jānissanti?*
>
> „Ihr Mönche, ich sage, dass der Einfluss-Freie auch hier und jetzt, während er am Leben ist, hinsichtlich seines Bewusstseins für Indra und andere unauffindbar ist. Götter, einschließlich Indra, Brahmā und Pajāpati, sind in der Tat bei ihrer Suche nicht in der Lage, weder das Einsicht-Bewusstsein noch das Pfad-Bewusstsein noch das Frucht-Bewusstsein aufzufinden, um sagen zu können: ‚Es ist von diesem Objekt abhängig'. Wie erst sollten sie fähig sein, das Bewusstsein desjenigen zu erkennen, der *parinibbāna* erreicht hat, wo es keine Möglichkeit der Konzeptbildung gibt?"

Vermutlich geht es um folgende Argumentation: Weil die Götter das Bewusstsein des *Ārahant,* während er noch am Leben ist, nicht auffinden können, ist es umso schwieriger für sie, es aufzufinden, wenn er *parinibbāna* erreicht hat. Das heißt, der Heilige existiert irgendwie, sogar nach seinem *parinibbāna*, nur dass er nicht gefunden werden kann.

Aus diesem kommentariellen Trend wird offensichtlich, dass der Kommentator sich selbst in einer Zwickmühle wiederfindet, und zwar wegen seiner Unfähigkeit, eine extrem tiefe Dimension des Sprachgebrauchs zu erfassen. Des Buddhas kraftvolle und offene Deklaration war zu viel für ihn. Wahrscheinlich zögerte er aus übermäßigem Vertrauen, aber seine Haltung ist nicht im Einklang mit dem *Dhamma*. Sie bleibt hinter der rechten Ansicht zurück.

Lasst uns nun die richtige Position im Lichte der obigen *Sutta* Passage rekapitulieren. Der Buddha erklärt gleich zu Anfang, dass der befreite Mönch aufgrund der Tatsache, dass er die Einbildung „bin" aufgegeben hat, eine bemerkenswerte Veränderung erfährt. Jener *Tathāgata*, jener befreite Mönch, der die Fahne der Einbildung abgelegt hat, die Last der fünf Daseinsgruppen niedergelegt und die Befreiung von den Fesseln der Existenz gewonnen hat, trotzt der Definition und entzieht sich der Kategorisierung. Warum ist das so?

Wie wir bereits dargelegt habe, stellt das Wort *asmi* die eigentliche Grundlage der gesamten grammatischen Struktur dar.[757] *Asmi* oder „bin" ist der grundlegende Pflock, der für die erste Person steht. Die zweite Person und die dritte Person kommen später. So ist *asmi* die Grundlage für die grammatische Struktur. Wenn dieser grundlegende Pflock entwurzelt ist, erreicht der befreite Mönch jenen Zustand der Freiheit von dem Wirbel. Es gibt keine Zweiteilung, um einen Wirbel aufrechtzuerhalten, keine zwei Teams, die das wirbelnde Wechselspiel erhalten. Wo es keine Umdrehung gibt, gibt es keinen Raum für Bestimmung, und das ist die Implikation des Ausdrucks *vaṭṭaṃ tesaṃ n'atthi paññāpanāya*, den wir bei einer früheren Gelegenheit zitiert haben.[758] Für die Heiligen gibt es keinen Wirbel, wonach sie bestimmt werden könnten.

Deshalb wird vom *Tathāgata* in diesem Leben gesagt, dass er den Zustand eines „Wesens" transzendiert habe. Nur als eine Art des Sprechens im Hinblick auf den weltlichen Sprachgebrauch kommt man nicht umhin, auf ihn als ein „Wesen" Bezug zu nehmen. Aber wirklich und wahrhaftig ist seine Lage anders.

Geht man nach dem weltlichen Gebrauch, könnte man undifferenziert denken, dass die vier Möglichkeiten des Tetralemmas ebenso auf den *Tathāgata* anzuwenden sind. Aber gerade in diesem Zusammenhang sind die Vorurteile des Fragestellers vollständig offengelegt. Die Tatsache, dass er die Implikationen der Begriffe *satta* und *Tathāgata* verfehlt hat, wird am besten durch die Frage, ob der

---

757 Siehe Vortrag 10 und 13

758 M I 141 Alagaddūpamasutta – M 22; siehe Vortrag 2 und Vortrag 21

Tathāgata nach seinem Tod existiert enthüllt. Es zeigt, dass er den *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig als bestehend annimmt, und wenn dem so ist, muss er entweder fortbestehen oder nach dem Tod vernichtet sein. Hier also haben wir eine extrem tiefe Dimension des Sprachgebrauchs.

Der Kommentar sagt, dass Götter und Brahmās den *Tathāgata* in Hinsicht auf dessen Bewusstsein nicht finden können. Der *Tathāgata* entzieht sich der Definition aufgrund seines Ablegens der Auseruferungen durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die Anhaftungen, Bindungen und Verstrickungen hineinbringen, um die Verwendung von Begriffen wie *satta*, „Wesen", und *puggala,* „Person", zu rechtfertigen, sind im *Tathāgata* erloschen. Deshalb ist er jenseits von Zuordnungen.

Im *Brahmajāla Sutta* des *Dīgha Nikāya* gibt der Buddha die folgende Erklärung über sich selbst, nachdem er die zweiundsechzig Ansichten widerlegt hat, indem er sie alle in einem Super-Netz einfängt.

> *Ucchinnabhavanettiko, bhikkhave, Tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yav'assa kāyo ṭhassati tāva naṃ dakkhinti devamanussā. Kāyassa bhedā uddhaṃ jīvitapariyādānā na naṃ dakkhinti devamanussā.*[759]
>
> „Ihr Mönche, der Leib des *Tathāgata* steht da als einer, der das zu Werden-Führende an der Wurzel abgeschnitten hat. Solange sein Körper da ist, werden ihn Götter und Menschen sehen. Mit dem Zerfallen seines Körpers, nach dem Verlöschen seines Lebens werden Götter und Menschen ihn nicht mehr sehen."

Und dann lässt er dieser Verkündung ein Gleichnis folgen.

> *Seyyathā pi, bhikkhave, ambapiṇḍiyā vaṇṭacchinnāya yāni kānici ambāni vaṇṭūpanibandhanāni, sabbāni tāni tad anvayāni bhavanti, evam eva kho, bhikkhave, ucchinnabhavanettiko Tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yav'assa kāyo*

---

759 D I 46 Brahmajāla Sutta – D 1

ṭhassati tāva naṃ dakkhinti devamanussā. Kāyassa bhedā uddhaṃ jīvitapariyādānā na naṃ dakkhinti devamanussā.

„Ihr Mönche, genau wie im Fall eines Mangobündels, wenn seine Stängel abgeschnitten sind, würden all jene Mangos, die mit dem Stiel verbunden waren, ebenfalls abgeschnitten werden, ebenso auch, ihr Mönche, steht der Körper des *Tathāgata* da, als einer der das zu Werden-Führende an der Wurzel abgeschnitten hat. Solange sein Körper da ist, werden ihn Götter und Menschen sehen. Mit dem Zerfallen seines Körpers, nach dem Verlöschen seines Lebens werden Götter und Menschen ihn nicht mehr sehen."

Das angeführte Gleichnis dient dazu, die Tatsache deutlich zu machen, dass der *Tathāgata* den Körper mit seinen zu Werden führenden Faktoren gänzlich ausgemerzt hat. Es heißt hier, dass Götter und Menschen den *Tathāgata* sehen, während er am Leben ist. Aber die Implikationen dieser Aussage sollte im Rahmen der gegebenen Gleichnisse verstanden werden.

Es handelt sich hier um einen entwurzelten Baum, einen, der einfach an der Wurzel abgeschnitten dasteht. In Bezug auf jede Daseinsgruppe des Buddha und anderer Befreiter ist klar ausgesagt, dass sie an der Wurzel abgeschnitten ist, *ucchinnamūlo*, dass heißt, wie eine Palme, die von ihrem Standort entfernt wurde, *tālāvatthukato*.[760]

Im Falle einer Palme, die von ihrem natürlichen Standort getrennt wurde, aber immer noch stehen geblieben ist, würde jemand, der sie von weitem sieht, sie irrtümlich immer noch für einen wachsenden Baum halten. Die gleiche Idee wird in dem Gleichnis von dem Mangobündel vorgebracht. Der *Tathāgata* ist vergleichbar mit einem Bündel von Mangos, das an seinem Strunk abgeschnitten wurde.

Was ist also mit der Aussage, dass ihn Götter und Menschen sehen, gemeint? Ihr Sehen ist begrenzt, es ist das Sehen seines Körpers. Für viele ist das Konzept vom Sehen des *Tathāgata* gerade dieses Sehen

760 M I 139 Alagaddūpamasutta – M 22

seines physischen Körpers. Natürlich finden wir in dieser Lehrrede keine Vorhersage, dass wir ihn nach fünftausend Jahren sehen können.

Was auch immer es sein mag, hier scheinen wir einige tiefe Gedanken zu haben, die dieser Rede zugrunde liegen. Ein äußerst wichtiger Anhaltspunkt für das richtige Verständnis dieses *Dhammas*, einer, der hilft die rechte Ansicht aufzubauen, liegt bei dem Problem der Weigerung des Buddha, das Tetralemma über den *Tathāgata* zu beantworten. Dieser Umstand kommt im *Yamaka Sutta* des *Khandhasaṃyutta* ans Licht.

Ein Mönch namens Yamaka vertrat die schlechte Ansicht, die verzerrte Ansicht:

> *tathāhaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi, yathā khīṇāsavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati, na hoti paraṃ maraṇā.*[761]
>
> „So wie ich den *Dhamma,* den der Erhabene lehrt, verstehe, ist ein einfluss-freier Mönch mit dem Ablegen seines Körpers vernichtet und untergegangen, er besteht nicht mehr nach dem Tod."

Es ging ihm darum zu sagen, dass der Buddha erklärt hatte, dass der befreite Mönch mit dem Tod vernichtet ist. Andere Mönche, die dies hörten, versuchten ihr Bestes, um seine falsche Ansicht zu zerstreuen, indem sie sagten, dass der Buddha Derartiges nie verkündet habe, aber es war vergeblich. Schließlich wandten sie sich an den Ehrwürdigen Sāriputta und baten ihn, die Angelegenheit zu regeln.

Dann begab sich der Ehrwürdige Sāriputta dorthin und nach Abklärung der Sachlage ging er im Weiteren daran, die falsche Ansicht des Ehrwürdigen Yamaka zu vertreiben, indem er ihn eine Reihe von Fragen beantworten ließ. Die erste Reihe von Fragen war identisch mit jener, die der Buddhas im Fall des Ehrwürdigen Anurādha vorgebracht hatte, nämlich ein Katechismus über die drei Merkmale. Wir haben sie bereits zur Erleichterung des Verständnisses Schritt

---

761 S III 109 Yamakasutta – S 22:85

für Schritt zitiert.[762] Es genügt, kurz zu erwähnen, dass es dazu diente, den Ehrwürdigen Yamaka von der Tatsache zu überzeugen, dass alles, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, nicht geeignet ist, es als „Dies ist mein, dies bin ich und dies ist mein Selbst" anzusehen.

Der erste Schritt bestand also in der Betonung der Nicht-Selbst-Charakteristik durch einen Katechismus über die drei Merkmale. Der nächste Schritt bestand darin, den Ehrwürdigen Yamaka dazu zu bringen, über diese Nicht-Selbst-Charakteristik auf elffache Weise gemäß der Standard-Formel nachzudenken.

> *Tasmātiha, āvuso Yamaka, yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgata-paccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ va sukhumaṃ vā hīnaṃ vā panītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ n'etaṃ mama n'eso 'ham asmi, na me so attā'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammāpaññāya daṭṭhabbaṃ. Ya kāci vedanā ... ya kāci saññā ... ye keci saṅkhāra ... yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ va sukhumaṃ vā hīnaṃ vā panītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ viññāṇaṃ n'etaṃ mama n'eso 'ham asmi, na me so attā'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammāpaññāya daṭṭhabbaṃ.*
>
> *Evaṃ passaṃ, āvuso Yamaka, sutavā ariyasāvako rūpasmiṃ nibbindati, vedanāya nibbindati, saññāya nibbindati, saṅkhāresu nibbindati, viññāṇasmiṃ nibbindati. Nibbindam virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ hoti. Khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyā'ti pajānāti.*
>
> „Deshalb, Freund Yamaka, welche Art von Form auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alle Form sollte so gesehen werden, wie sie wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht

762 Siehe Vortrag 21

> mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘ Welche Art von Gefühl auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ... Welche Art von Wahrnehmung ... Welche Art von Vorbereitungen ... Welche Art von Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alles Bewusstsein sollte so gesehen werden, wie es wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst‘.
>
> Derart sehend, Freund Yamaka, wird der belehrte edle Jünger von Form angewidert, von Gefühl angewidert, von Wahrnehmung angewidert, von Vorbereitungen angewidert, von Bewusstsein angewidert. Angewidert wird er leidenschaftslos, durch Leidenschaftslosigkeit wird sein Geist befreit, wenn er befreit ist, kommt das Wissen ‚Er ist befreit‘ und er versteht: ‚Ausgelöscht ist die Geburt, gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was getan werden musste; es gibt kein weiteres Dasein mehr‘.“

Als dritten Schritt in seiner Befragung des Ehrwürdigen Yamaka stellt der Ehrwürdige Sāriputta die gleichen Fragen, die der Buddha an den Ehrwürdigen Anurādha gerichtet hatte.

> „Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du Form als den *Tathāgata*?“ „Nein, mein Freund.“ „Betrachtest du Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen … Bewusstsein als den *Tathāgata*?“ „Nein, mein Freund.“
>
> „Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du den *Tathāgata* als in Form?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Form?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als im Gefühl?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Gefühl?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als in Wahrnehmung? „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Wahrnehmung?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als in Vorbereitungen?“ „Nein,

> Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Vorbereitungen?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als im Bewusstsein?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Bewusstsein?“ „Nein, Freund.“
>
> „Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein als Bestandteile, die zusammen den *Tathāgata* bilden?“ „Nein, Freund.“ „Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du den *Tathāgata* als einen, der ohne Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein ist?“ „Nein, Freund.“

An dieser Stelle stellte nun der Ehrwürdige Sāriputta dem Ehrwürdigen Yamaka die schlussfolgernde Frage, um die Sache wirklich klar zu machen.

> „Aber dann, Freund Yamaka, wenn somit für dich ein *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig hier in diesem Leben nicht aufzufinden ist, ist es für dich richtig zu erklären: ‚So wie ich den *Dhamma,* der vom Erhabenen gelehrt wird, verstehe, ist ein einfluss-freier Mönch mit dem Ablegen seines Körpers vernichtet und zerstört, und er besteht nicht mehr nach dem Tod′?“

Zuletzt gesteht der Ehrwürdige Yamaka:

> „Unwissend, wie ich war, Freund Sāriputta, hielt ich früher an jener schlechten Ansicht fest. Aber jetzt, da ich diese *Dhamma* Darlegung des Ehrwürdigen Sāriputta hörte, habe ich jene schlechte Ansicht aufgegeben und ein Verständnis des *Dhamma* gewonnen.“

Als ob er eine Bestätigung des gegenwärtigen Standpunktes des Ehrwürdigen Yamakas hören wolle, fährt der Ehrwürdige Sāriputta fort:

> „Wenn man dich, Freund Yamaka, fragen würde: ‚Freund Yamaka, wie ist es bei jenem Mönch, dem einfluss-freien Heiligen, was geschieht mit ihm beim Zerfall des Körpers

> nach dem Tod?‘ Derart befragt, würdest du was antworten?“
>
> „Wenn man mir jene Frage stellen würden, Freund Sāriputta, würde ich auf diese Weise antworten: ‚Freunde, Form ist vergänglich, was vergänglich ist, ist Leiden, was Leiden ist, das ist beendet und verschwunden. Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein ist vergänglich, was vergänglich ist, ist Leiden, was Leiden ist, das ist beendet und verschwunden.‘ Auf die Frage würde ich auf solche Art antworten.“

Es sei darauf hingewiesen, dass in dieser abschließenden Antwort an keiner Stelle auf einen *Tathāgata*, *satta* (Wesen) oder *puggala* (Person) hingewiesen wird.

Bei dieser Antwort drückt nun der Ehrwürdige Sāriputta seine Zustimmung aus:

> „Gut, gut, Freund Yamaka, dann, Freund Yamaka, will ich dir nun ein Gleichnis geben, damit du den Sinn umso deutlicher erfassen magst.
>
> Angenommen, Freund Yamaka, es gäbe einen Haushälter oder den Sohn eines Haushälters, wohlhabend, mit viel Reichtum und Besitz, der von einem Leibwächter geschützt wird. Dann käme ein Mann herbei, der ihn zu ruinieren wünschte, ihm zu schaden wünschte, ihn in Gefahr bringen wollte, um ihm das Leben zu rauben. Und es käme in den Sinn dieses Mannes: „Dieser Haushälter oder Sohn des Haushälters ist wohlhabend, mit viel Reichtum und Besitz, er hat seine Leibwache, es ist nicht leicht, ihn durch Gewalt seines Lebens zu berauben. Wie wäre es, wenn ich nun versuchte, ihm nahezukommen, und ihm sein Leben nehmen würde?“
>
> Dann würde er sich dem Haushälter oder dem Sohn des Haushälters nähern und zu ihm sagen: „Würden Sie mich als einen Diener einstellen, Herr?“ Dann würde der Haus-

> hälter oder der Sohn des Haushälters ihn als Diener einstellen. Der Mann würde ihm dienen, sich vor ihm erheben, nach ihm ins Bett gehen, seinem Wink und Ruf folgen, angenehm in seinem Verhalten sein, liebenswert in seiner Rede. Der Haushälter oder der Sohn des Haushälters würde ihn als Freund ansehen, als nahestehenden Freund betrachten und würde Vertrauen in ihn setzen. Aber sobald der Mann festgestellt hätte, dass der Haushälter oder der Sohn des Haushälters Vertrauen in ihn hat, würde er auf eine Gelegenheit warten, wo er ihn alleine antreffen würde, und ihn mit einem scharfen Messer töten."

Dies ist nun das Gleichnis. Basierend auf diesem tiefen Gleichnis richtet der Ehrwürdige Sāriputta folgende Fragen an den Ehrwürdigen Yamaka, um zu sehen, ob er die dahinterliegende Lehre begriffen hätte.

> „Was meinst du, Freund Yamaka, als dieser Mann an den Haushälter oder den Sohn des Haushälters herantrat und sprach ‚Würden Sie mich als ihren Diener einstellen, Herr?', war er nicht dann schon ein Mörder, obwohl der Haushälter oder der Sohn des Haushälters ihn nicht als ‚mein Mörder' erkannten? Und als der Mann ihm diente, sich vor ihm erhob und nach ihm ins Bett ging, auf seinen Wink und Ruf gehorchte, angenehm in seinem Verhalten und liebenswert in seiner Rede war, war er nicht auch dann ein Mörder, obwohl ihn der Haushälter oder der Sohn des Haushälters nicht als ‚mein Mörder' erkannten. Und als der Mann ihn allein antraf, ihm mit einem scharfen Messer sein Leben nahm, war er nicht auch dann ein Mörder, obwohl die anderen ihn nicht als ‚mein Mörder' erkannten?"

Der Ehrwürdige Yamaka antwortete ‚Ja, mein Freund', indem er jeder dieser Fragen dem Sachverhalt gemäß seine Zustimmung gab.

Dann erst offenbarte der Ehrwürdige Sāriputta die volle Bedeutung dieses Gleichnisses, indem er den unbelehrten Weltling ins gleiche

Licht wie den naiven, ahnungslosen und unwissenden Haushälter oder Sohn eines Haushälters stellte.

„Ebenso, Freund Yamaka, verhält es sich mit dem unbelehrten Weltling, der keinen Blick für die Edlen hat und ungeschickt und ungeübt in ihrem *Dhamma* ist, der keinen Blick für gute Menschen hat und ungeschickt und ungeübt in ihrem *Dhamma* ist. Er sieht Form als Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in Form. Er sieht Gefühl als Selbst ... Wahrnehmung als Selbst … Vorbereitungen als Selbst ... Bewusstsein als Selbst ...

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, unbeständige Form als ‚unbeständige Form', unbeständiges Gefühl als ‚unbestän--diges Gefühl', unbeständige Wahrnehmung als ‚unbeständige Wahrnehmung', unbeständige Vorbereitungen als ‚unbeständige Vorbereitungen', unbeständiges Bewusstsein als ‚unbeständiges Bewusstsein'.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, leidvolle Form als ‚leidvolle Form', leidvolles Gefühl als ‚leidvolles Gefühl', leidvolle Wahrnehmung als ‚leidvolle Wahrnehmung', leidvolle Vorbereitungen als ‚leidvolle Vorbereitungen', leidvolles Bewusstsein als ‚leidvolles Bewusstsein'.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, selbstlose Form als ‚selbstlose Form', selbstloses Gefühl als ‚selbstloses Gefühl', selbstlose Wahrnehmung als ‚selbstlose Wahrnehmung', selbstlose Vorbereitungen als ‚selbstlose Vorbereitungen', selbstloses Bewusstsein als ‚selbstloses Bewusstsein'.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, vorbereitete Form als ‚vorbereitete Form', vorbereitetes Gefühl als ‚vorbereitetes Gefühl', vorbereitete Wahrnehmung als ‚vorbereitete Wahrnehmung', vorbereitete Vorbereitungen als ‚vorbereitete Vorbereitungen', vorbereitetes Bewusstsein als ‚vorbereitetes Bewusstsein'.

> Er versteht nicht, wie es wirklich ist, mörderische Form als ‚mörderische Form', mörderisches Gefühl als ‚mörderisches Gefühl', mörderische Wahrnehmung als ‚mörderische Wahrnehmung', mörderische Vorbereitungen als ‚mörderische Vorbereitungen', mörderisches Bewusstsein als ‚mörderisches Bewusstsein'."

Dies ist es also, worauf die Haltung des unbelehrten Weltlings hinausläuft. Der Ehrwürdige Sāriputta fährt jetzt fort, die Folgen einer solchen Haltung für den Weltling zu beschreiben.

> *So rūpaṃ upeti upādiyati adhiṭṭhāti attā me 'ti, vedanaṃ ... saññaṃ ... saṅkhāre ... viññāṇaṃ upeti upādiyati adhiṭṭhāti attā me 'ti. Tassime pañcupādānakkhandhā upetā upādiṇṇā dīgharattaṃ ahitāya dukkhāya saṃvattanti.*
>
> „Er ist von Form eingenommen, ergreift sie und sieht sie als ‚mein Selbst' an. Von Gefühl … Wahrnehmung ... Vorbereitungen … Bewusstsein ist er eingenommen, ergreift es und sieht es als ‚mein Selbst' an. Diese fünf Daseinsgruppen des Ergreifens, von denen er eingenommen ist und die er ergreift, führen zu seinem Schaden und Leiden für eine lange Zeit."

Dem stellt dann der Ehrwürdige Sāriputta den Standpunkt des belehrten Schülers gegenüber.

> „Aber, Freund, der belehrte edle Jünger, der die Edlen im Blick hat, der geschickt und geübt in ihrem *Dhamma* ist, der den Blick auf gute Menschen hat und geschickt und geübt in ihrem *Dhamma* ist, der betrachtet Form nicht als Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in Form. Er betrachtet nicht das Gefühl als Selbst ... Wahrnehmung als Selbst ... Vorbereitungen als Selbst ... Bewusstsein als Selbst oder das Selbst als Bewusstsein besitzend oder Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein.

Er versteht, wie es wirklich ist, unbeständige Form als ‚unbeständige Form', unbeständiges Gefühl als ‚unbeständiges Gefühl', unbeständige Wahrnehmung als ‚unbeständige Wahrnehmung', unbeständige Vorbereitungen als ‚unbeständige Vorbereitungen', unbeständiges Bewusstsein als ‚unbeständiges Bewusstsein'.

Er versteht, wie es wirklich ist, leidvolle Form als ‚leidvolle Form', leidvolles Gefühl als ‚leidvolles Gefühl', leidvolle Wahrnehmung als ‚leidvolle Wahrnehmung', leidvolle Vorbereitungen als ‚leidvolle Vorbereitungen', leidvolles Bewusstsein als ‚leidvolles Bewusstsein'.

Er versteht, wie es wirklich ist, selbstlose Form als ‚selbstlose Form', selbstloses Gefühl als ‚selbstloses Gefühl', selbstlose Wahrnehmung als ‚selbstlose Wahrnehmung', selbstlose Vorbereitungen als ‚selbstlose Vorbereitungen', selbstloses Bewusstsein als ‚selbstloses Bewusstsein'.

Er versteht, wie es wirklich ist, vorbereitete Form als ‚vorbereitete Form', vorbereitetes Gefühl als ‚vorbereitetes Gefühl', vorbereitete Wahrnehmung als ‚vorbereitete Wahrnehmung', vorbereitete Vorbereitungen als ‚vorbereitete Vorbereitungen', vorbereitetes Bewusstsein als ‚vorbereitetes Bewusstsein'.

Er versteht, wie es wirklich ist, mörderische Form als ‚mörderische Form', mörderisches Gefühl als ‚mörderisches Gefühl', mörderische Wahrnehmung als ‚mörderische Wahrnehmung', mörderische Vorbereitungen als ‚mörderische Vorbereitungen', mörderisches Bewusstsein als ‚mörderisches Bewusstsein'."

„Er ist von Form nicht eingenommen, ergreift sie nicht und sieht sie nicht als ‚mein Selbst' an. Von Gefühl … Wahrnehmung … Vorbereitungen … Bewusstsein ist er nicht eingenommen, ergreift es nicht und sieht es nicht als ‚mein Selbst' an. Diese fünf Daseinsgruppen des Ergreifens, von

> denen er nicht eingenommen ist und die er nicht ergreift, führen zu seinem Wohl und Glück für eine lange Zeit."

Was der Ehrwürdige Sāriputta beweisen wollte, war die Tatsache, dass jede der fünf Daseinsgruppen ein Mörder ist, obwohl die Weltlinge in Unkenntnis der wahren Verhältnisse sich mit einer jeden von ihnen brüsten, indem sie sagen: „Dies ist mein, dies bin ich und dieses ist mein Selbst". Als krönender Abschluss dieser lehrreichen Rede kommt folgende wunderbare Erklärung vom Ehrwürdigen Yamaka.

> „Freund Sāriputta, solche Dinge widerfahren jenen Ehrwürdigen die sympathisierende und wohlwollende Mitbrüder wie dich im heiligen Leben haben, um zu ermahnen und zu belehren, so dass mein Geist beim Hören dieser Lehrdarlegung des Ehrwürdigen Sāriputta von allen Einflüssen durch Nicht-Ergreifen befreit wurde."

Das klingt vielleicht sehr merkwürdig in diesem Zeitalter des Skeptizismus in Bezug auf solche Eigenschaften des *Dhamma* wie *sandiṭṭhika*, „hier und jetzt sichtbar", *akālika*, „zeitlos", und *ehipassika* „einladend sich zu nähern und selbst zu sehen". Aber gleichwohl können wir die Tatsache zugestehen, dass diese Lehrrede, die mit dem Ehrwürdigen Yamaka beginnt, der engstirnig eine derart giftige, schlechte Ansicht vertrat, die sogar für seine Mitbrüder schwer zu zerstreuen war, mit diesem großen Finale eines Ehrwürdigen Yamaka schließt, der freudig seine Verwirklichung der Heiligkeit verkündet.

Diese Episode bezeugt den Umstand, dass dem Tetralemma über den nachtodlichen Zustand des *Tathāgata* diesem *Dhamma* gemäß ein außerordentlich wichtiger Gesichtspunkt zugrunde liegt. Es gibt einige, die sogar Angst haben, dieses Thema zu diskutieren, vielleicht wegen ihres unausgewogenen Vertrauens – eines Vertrauens, das nicht durch Weisheit getragen wird. Das Tetralemma enthüllt jedoch mit der Analyse eine Fülle an wertvollem *Dhamma*-Material, das geeignet ist, die eigene rechte Ansicht zu reinigen. Deshalb endete der Ehrwürdige Yamaka als ein Heiliger.

So ist auch diese Rede ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass die Lösung des Buddha für das Problem der unerklärten Punkte tatsächlich die Form einer Abhandlung über Leerheit annahm. Solche Darstellungen fallen in die Kategorie mit dem Namen *suññatapaṭisaṃyuttā suttantā*, „Lehrreden, die die Leerheit behandeln". Diese Kategorie von Lehrreden vermeidet die herkömmlichen weltlichen Verwendungen wie *satta*, „Wesen", und *puggala*, „Person", und hebt die Lehre von den vier edlen Wahrheiten hervor, die die Natur der Dinge „wie sie sind" aufzeigt.

Im Allgemeinen rufen solche Lehrreden in den Köpfen der Weltlinge Angst hervor, so sehr, dass auch aus der Zeit des Buddha solche Fälle von Fehldeutung und Fehlinterpretation überliefert sind. In diesem Licht müssen wir die Vorhersage des Buddha würdigen, dass es in der Zukunft Mönche geben wird, die jene tiefen und bedeutungsreichen Reden des Buddha, die zu Überweltlichem gehören und die Leerheit behandeln, nicht hören wollen oder ihnen Gehör schenken möchten.

> *Puna ca paraṃ, bhikkhave, bhavissanti bhikkhū anāgatamaddhānaṃ abhāvitakāya abhāvitasīlā abhāvitacittā abhāvitapaññā, te abhā-vitakāyā samānā abhāvitasīlā abhāvitacittā abhāvitapaññā ye te suttantā Tathāgatabhāsitā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatā-paṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūsanti, na sotaṃ odahissanti, na aññācittaṃ upaṭṭhapessanti, na ca te dhamme uggahetabbaṃ pariyāpuṇitabbaṃ maññissanti.*[763]
>
> „Und überdies, ihr Mönche, wird es in der Zukunft solche Mönche geben, die unentwickelt im körperlichem Betragen sein werden, unentwickelt in der Tugend sein werden, unentwickelt in der Sammlung sein werden, unentwickelt in Weisheit sein werden, und sie werden nicht zuhören wollen, Gehör schenken wollen oder einen Versuch unternehmen wollen, die Unterweisungen zu verstehen. Sie

763 A III 107 Tatiya-anāgatabhayasutta – A V:79; vgl. auch S II 267 Āṇisutta – S 20:7

> werden es nicht für wertvoll erachten, sie zu lernen, wenn jene Lehrreden vom *Tathāgata* gepredigt und rezitiert werden, die tief sind, tiefgründig in der Bedeutung sind, überweltlich und sich mit der Leerheit befassen."

Dies bringt uns zu einer extrem tiefen Dimension dieses *Dhamma*. Zur Klarstellung können wir auf eine Art von Exorzismus anspielen, wie er von einigen traditionellen Teufelstänzern praktiziert wird. Am Ende einer die ganze Nacht währenden Vollzugs des Teufelstanzes macht der vermittelnde Priester die Runde und beschwört die Geister aus dem Haus mit einer Handvoll leicht entzündlichem Weihrauch-Pulver. Lodernde Flammen entstehen, wenn er das Pulver auf die brennende Fackel streut und die Flammen zu allen Ecken und Enden des Hauses lenkt. Einige Zuschauer haben sogar Angst, dass er versucht, das Haus in Brand zu setzen. Aber eigentlich wird nichts Böses getan.

Nun, auch der Buddha musste als vermittelnder Priester der drei Erfahrungsbereiche ein ähnliches Exorzismus-Ritual über sprachliche Konventionen heraufbeschwören, auf ein paar Worte im Besonderen abzielend. Es ist wahr, dass er die konventionelle Sprache eingesetzt hat, um seine Lehre zu übermitteln. Aber seine richtige Lehre war eine, die Logik überstiegen hatte, *atakkāvacaro.*[764]

Es handelt sich um einen Dhamma, der weit über die Grenzen der Grammatik und Logik hinausgeht, und der deren exakte Struktur analytisch herausgearbeitet hat. Das Wunder des *Dhamma* liegt in seiner Unzugänglichkeit für die Logik. Deshalb trotzte er der vierfachen Logik des Tetralemmas. Er weigerte sich, in die Enge getrieben zu werden, und ging über die Vorstellungen von einem „Wesen" oder einem „Selbst" hinaus. Der *samsarische* Wirbel wurde durchbrochen und Konzepte als solche wurden überwunden.

Nun, dies ist der Exorzismus, den der Buddha in die Tat umsetzen musste. Er räucherte den Begriff *attā*, „Selbst", aus, den die ganze Welt so liebt. Natürlich konnte er nicht umhin, dieses Wort als

---

764 M I 167 Ariyapariyesanasutta – M 26

solches zu nutzen. In der Tat gibt es ein ganzes Kapitel im *Dhammapada* mit dem Titel *Attavagga*.[765] Aber es muss betont werden, dass der Begriff in diesem Zusammenhang nicht auf ein dauerhaftes Selbst verweist. Er steht für „einen selbst". Einige, die ihn fälschlicherweise als „Selbst" übersetzt haben, endeten in Schwierigkeiten. Nehmen wir zum Beispiel die folgende Strophe.

Attā hi attano nātho,
ko hi nātho paro siyā,
attanā hi sudantena,
nāthaṃ labhati dullabhaṃ.[766]

„Man selbst, fürwahr, ist der eigene Retter,
Welche anderen Retter könnte es geben?
Ausgeglichen in sich selbst, gut gezügelt,
Findet man jenen Retter, der so schwer zu finden ist."

Diejenigen, die mit einer Selbst-Voreingenommenheit die oben zitierte Strophe wörtlich nähmen, würden feststecken, wenn sie mit der folgenden Strophe im *Bālavagga*, dem „Narrenkapitel", konfrontiert würden.

Puttā m'atthi, dhanam m'atthi,
iti bālo vihaññati,
attā hi attano n'atthi,
kuto puttā, kuto dhanaṃ?[767]

„ ‚Ich habe Söhne, habe Reichtum',
So ist der Tor verwirrt,
Nicht mal man selbst hat ein eigenes Selbst,
Wo gibt's dann Söhne, wo Reichtum?"

Während die erste Strophe sagt *attā hi attano nātho*, finden wir hier die Aussage *attā hi attano n'atthi*. Wenn man den reflexiven Sinn ignoriert und die vorherige Zeile in etwa so übersetzt „Selbst ist der Herr des Selbst", wird man auf verlorenem Posten stehen, wenn man

765 Dhp 157-166 bilden das 12. Kapitel des Dhp., das Attavagga – Dh 157-166
766 Dhp 160 Attavagga – Dh 160
767 Dhp 62 Bālavagga – Dh 62

die scheinbar widersprüchliche Aussage übersetzen will „Sogar das Selbst gehört einem nicht selbst".

Zeitweise musste der Buddha in Bezug auf einige Worte einschneidend scharf sein, jene, bei denen die Weltlinge dazu neigen, sie falsch zu verstehen und falsch zu deuten. Wir haben bereits ausführlich die Bedeutung von Begriffen wie *satta* und *Tathāgata* mit Bezug auf ihren etymologischen Hintergrund besprochen. *Sakkāyadiṭṭhi* oder „Persönlichkeits-Ansicht" versteckt sich sogar hinter dem Begriff *Tathāgata*, und das ist es, warum sie so schlecht begründete Fragen aufwerfen. Das ist auch der Grund, warum man abgeneigt ist, zu der tiefen Bedeutung dieser Lehrreden durchzudringen.

Wie der Begriff *Tathāgata* hat auch der Begriff *loka* Anspielungen von einer Selbst-Voreingenommenheit. Wie wir sahen, vollführte der Buddha das gleiche Ritual von Exorzismus, um jene Anspielungen auszuräuchern. Seine Definition der „Welt" mit Bezug auf die sechs Sinnesgrundlagen ist ein Gegenmittel für jenes falsche Konzept[768].

Unter den unerklärten Punkten finden wir auch Fragen bezüglich der Beschaffenheit der Welt, wie *sassato loko – asassato loko*, „Die Welt ist ewig - die Welt ist nicht ewig", und *antavā loko – anantavā loko*, „Die Welt ist endlich – die Welt ist unendlich".[769] In all diesen Kontexten hatte der Fragesteller die vorgefasste Meinung der konventionellen Vorstellung von der Welt. Die Kommentare beziehen sich darauf als *cakkavāḷaloka*, dem allgemeinen Konzept über ein „Welt-System".[770] Aber der Buddha schritt zu einer tiefen Definition des Begriffs der Welt vor, indem er den Bezug zu den sechs Grundlagen des Sinnes-Kontakts herstellte.

In diesem Zusammenhang stoßen wir auf eine hoch bedeutsame Lehrrede im *Saḷāyatanavagga* des *Saṃyutta Nikāya*. Dort gibt der Buddha den Mönchen die folgende Erklärung.

---

768 S I 41 Lokasutta – S 1:70; siehe auch Vortrag 4; S IV:39 Samiddhisutta; siehe auch Vortrag 20

769 Beispiel in M I 426 MahāMālunkyasutta – M 64

770 Spk I 116

Nāhaṃ, bhikkhave, gamanena lokassa antaṃ ñātayyaṃ, daṭṭhayyaṃ, patteyyan'ti vadāmi. Na ca panāhaṃ, bhikkhave, appatvā lokassa antaṃ dukkhassa antakiriyaṃ vadāmi.[771]

„Ihr Mönche, ich sage nicht, dass man durch Reisen das Ende der Welt kennenlernen oder sehen oder erreichen kann. Noch sage ich, dass man, ohne das Ende der Welt zu erreichen, dem Leiden ein Ende machen kann."

Nach diesem rätselhaften Ausspruch, erhebt sich der Buddha und zieht sich in das Kloster zurück. Wir sind dieser Art einer problematischen Situation schon früher begegnet. Höchst wahrscheinlich ist dies eine Methode, die der Buddha als Lehrer anwendet, um seinen Jüngern die Möglichkeit zu geben, die Kunst der analytischen Darstellung des *Dhamma* zu üben. Nachdem der Buddha gegangen war, näherten sich jene Mönche, durch diese knappe und spannende Erklärung ratlos, dem Ehrwürdigen Ānanda und baten ihn, die Bedeutung ausführlich darzulegen. Mit dem üblichen bescheidenem Zögern willigte der Ehrwürdige Ānanda ein und trug die Erklärung des Buddha mit der Art, wie er selbst die Bedeutung verstanden hatte, in den folgenden Worten vor:

Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko. Kena c'āvuso lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī?

Cakkhunā kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, sotena ... ghānena ... jivhāya ... kāyena ... manena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī. Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.

„Freunde, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das wird in dieser Schulung der Edlen ‚die Welt' genannt. Wodurch, Freunde, hat man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt?

---

771 S IV 93 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

> Durch das Auge, Freunde, man hat eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt, durch das Ohr ... durch die Nase ... durch die Zunge ... durch den Körper ... durch den Geist, Freunde, hat man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt. Wodurch man, Freunde, eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das wird in der Schulung der Edlen ‚die Welt' genannt."

Es sieht so aus, als sei die Definition der Welt in der Schulung der Edlen eine, die mit radikaler Aufmerksamkeit, *yoniso manasikāra*, einhergeht, wohingegen das Konzept von der Welt, wie es in jenen unerklärten Punkten hochgehalten wird, infolge der falschen Aufmerksamkeit, *ayoniso manasikāra,* entsteht.

Auch in der heutigen Zeit, wenn Wissenschaftler von einem „Ende der Welt" sprechen, unterhalten sie Vermutungen, die auf falscher Aufmerksamkeit beruhen.

Als jene Mönche, die die Darlegung des Ehrwürdige Ānandas gehört hatten, dem Buddha davon berichteten, pflichtete er vollständig bei. Diese Definition ist deshalb so authentisch, wie das Wort des Buddha selbst und schlüssig genug. Es geschieht auf der Grundlage der sechs Sinnesgrundlagen, dass die Welt eine Wahrnehmung von der „Welt" und eine Einbildung von der „Welt" hat.

Die Einbildung, die hier gemeint ist, ist nicht Stolz als solcher, sondern das Bemessen, das für weltliche Konzepte charakteristisch ist. Zum Beispiel gibt es diesen grundlegenden Maßstab zur Messung der Länge: der Zoll, die Spannweite, der Fuß, die Elle und das Lot. Diese Messungen setzen diesen Körper als einen Maßstab voraus. Tatsächlich beziehen sich alle Maßeinheiten zur Bemessung in der einen oder anderen Weise auf die eine oder andere der sechs Sinnesgrundlagen. Deshalb ist die obige Definition der Welt auf der Seite der radikalen Aufmerksamkeit.

Des Konzept des Weltlings von der Welt, das konventionell so genannt wird, ist das Produkt einer falschen oder nicht-radikalen Aufmerksamkeit. Es ist unwirklich, insoweit es auf die Auffassung

des Kompakten, *ghanasaññā*, gegründet wird. Die Existenz der Welt als Ganzes folgt der Norm von Entstehen und Vergehen. Durch das Ignorieren dieser Norm erhält der Begriff des Kompakten Akzeptanz.

Zwei Personen beobachten einen magischen Kessel auf dem Display in einer wissenschaftlichen Ausstellung. Das Wasser fließt endlos aus dem magischen Kessel in ein Becken. Jemand wartet, bis der Kessel leer ist, während der andere darauf wartet, zu sehen, wie das Becken überläuft. Keiner ihrer Wünsche erfüllt sich. Warum? Weil eine versteckte Röhre das Wasser aus dem Becken wieder zurück in den Kessel leitet. So wird der magische Kessel nie geleert und das Becken läuft nie über. Das ist das Geheimnis des magischen Kessels.

Die Welt ist auch solch ein magischer Kessel. Gigantische Weltsysteme ziehen sich nach zyklischer Art und Weise zusammen und dehnen sich aus. In der alten Bezeichnung für Weltsysteme, *cakkavāḷa*, ist diese zyklische Natur bereits angedeutet. Nimmt man das in einem weiteren Sinn, ist die Existenz oder Kontinuität der Welt zyklisch, wie es die beiden Begriffe *saṃvaṭṭa* und *vivaṭṭa,* „Kontraktion" und „Expansion", bezeugen. In diesen beiden Begriffen kann man das bedeutende Wort *vaṭṭa*, „herumdrehen", hervortreten sehen. Man könnte genauso so gut sagen „Aufgang und Untergang", *udayabbaya*.

Wenn ein Weltsystem zerstört wird, kristallisiert sich gewissermaßen ein anderes Weltsystem. Wir hören von *Brahmā*-Herrenhäusern, die auftauchen.[772] So ist die Existenz der Welt ein kontinuierlicher Prozess des Entstehens und Vergehens. Sie befindet sich in einem Kreislauf. Wie findet man einen Anfangspunkt in einem Zyklus? Kann man davon als „ewig" oder „nicht-ewig" sprechen? Die Frage ist als Ganzes trügerisch.

Auf der anderen Seite ist die Definition des Buddhas vom Begriff *loka*, der auf die Etymologie *lujjati*, *palujjatī'ti loko* gegründet ist, durchaus treffend und aussagekräftig.[773] Die Welt ist die ganze Zeit in

---

772 D I 17 Brahmajālasutta – D 01

773 S IV 52 Lokapañhāsutta – S 35:82; siehe Vortrag 20

einem Prozess des Zerfallens. Infolge des Ignorierens dieser zerfallenden Natur und durch Überbetonung des Entstehungs-Aspekts spricht der gewöhnliche unbelehrte Weltling von einer „Welt", wie sie konventionell verstanden wird. Die Welt wird durch diesen Prozess des Entstehens und Vergehens in jedem Augenblick ihrer Existenz gepeinigt.

Er wird auch in unserer Atmung vorgefunden. Unser ganzer Körper vibriert im Rhythmus dieses Aufgangs und Untergangs. Deshalb hat uns der Buddha eine Neudefinition der Welt angeboten. Nach der Terminologie der Edlen wird die Welt mit Verweis auf die sechs Grundlagen des Sinnes-Kontakts neu definiert. Darin inbegriffen sind Geist und Geist-Objekte. In der Tat umfasst das Spektrum der Grundlagen des Sinnes-Kontakts alles. Nichts liegt außerhalb davon.

* * * * * * * *

23. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[774]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der dreiundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

Vor ein paar Tagen haben wir Zitate angeführt, die belegen, dass *Nibbāna*, als die Beendigung des Werdens, keinerlei Implikationen einer nihilistischen oder Vernichtungs-Ansicht enthält, denn der *Tathāgata* hat das Konzept von einem Wesen überstiegen.

Aus diesen Zitaten zeigte es sich, dass es im Widerspruch zum Geist des *Dhamma* steht, wenn eine Voreingenommenheit wie die einer Ewigkeitsvorstellung mit der Behauptung, dass der *Tathāgata* nach dem Tod existiert, vertreten wird, nur weil in den Lehrreden auf ihn als ein Wesen oder eine Person Bezug genommen wird. Die Tatsache, dass der *Ārahant*, der die verborgenen Neigungen zu Einbildungen von „Ich" und „Mein" abgelegt hat, lediglich als ein Zugeständnis an weltliche Konventionen und gängigen Sprachgebrauch weiterhin fortfährt, sogar Worte wie „Ich" und „Mein" zu gebrauchen, kam im *Arahantasutta* des *Saṃyutta Nikāya* ans Licht, das bei einer früheren Gelegenheit zitiert wurde.

Um uns an den betreffenden Abschnitt jenes Zitats zu erinnern, können wir auf die folgenden Zeilen zurückkommen:

---

774 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

'Ahaṃ vadāmī'ti pi so vadeyya,
'Mamaṃ vadantī'ti pi so vadeyya,
Loke samaññaṃ kusalo viditvā,
Vohāramattena so vohareyya.[775]

„Er mag noch sagen: ‚Ich spreche',
Er mag auch sagen: ‚Sie sprechen zu mir',
Den weltlichen Sprachgebrauch kennend, geht er geschickt damit um,
Er verwendet jene Begriffe lediglich auf konventionelle Weise."

Die in jenen Lehrreden hervortretende Philosophie der Leerheit, die erklärt, dass es in Wirklichkeit keinen *Tathāgata* gibt, haben wir mit lodernden Flammen verglichen, die aus einer Handvoll leicht entzündlichem Weihrauch-Pulver aufsteigen und die das Ende einer die ganze Nacht andauernden Teufels-Tanz-Zeremonie bilden. Im Allgemeinen ist diese Feuerprobe für die Zuschauer angsteinflößend. Der Buddha musste auch eine ähnliche Feuerprobe durchstehen, im *Dhammayāga* oder dem „*Dhamma*-Opfer" ordnete er an, die bösartige Persönlichkeits-Ansicht *sakkāyadiṭṭhi* auszutreiben, die tief im Geist der Weltlinge eingeprägt ist.

Natürlich gibt es keinen expliziten Verweis auf eine solche Feuerprobe in den Lehrreden. Allerdings begegnen wir einem Wort, das auf diese Art von Exorzismus hinweist. Das Wort *vidhūpeti* ist von dem Wort *dhūpa*, „Weihrauch", abgeleitet und weist auf „ausräuchern" oder „Rauch ausblasen" hin. Zum Beispiel finden wir die folgenden Strophen im *Bodhivagga* des *Udāna* mit Bezug auf die Stufen der Reflexion über das Gesetz des abhängigen Entstehens, in direkter und umgekehrter Reihenfolge, die der Buddha kurz nach seiner Erleuchtung durchschritten hatte.

Yadā have pātubhavanti dhammā,
Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa,

---

775 S I 14 Arahantasutta – S 1:25, siehe Vortrag 13

Vidhūpayaṃ tiṭṭhati Mārasenaṃ,
Suriyo 'va obhāsayam antalikkhaṃ.[776]

„Wenn für den entschlossen selbstvertieften
Brahmanen die Phänomene offenbar werden,
Dann steht er da, *Māras* Horden ausräuchernd,
Der Sonne gleich, die den Himmel durchstrahlt."

Die Vertreibung von *Māras* Horden deutet eher ein Ausräuchern an. In einigen anderen Lehrreden wird dieses Verb *vidhūpeti* dem Wort *sandhūpeti* gegenübergestellt. Die Bedeutung der beiden Verben, die das Element *dhūpa* gemeinsam haben, ist nicht ganz klar. Es ist wahrscheinlich, dass die beiden Wörter zwei Funktionen des mit Weihrauch verbundenen Rituals beinhalten. Während einige Arten von duftenden Räucherstäbchen dafür eingesetzt werden, um wohltätige Geister günstig zu stimmen, werden bestimmte ätzende Arten verwendet, um böse Geister auszutreiben.

Im *Khajjanīyasutta* des *Saṃyutta Nikāya* zum Beispiel taucht mit Bezug auf den edlen Jünger der Ausdruck *vidhūpeti na sandhūpeti* auf.[777] Da die innewohnende Bezugnahme wieder zu den Horden von *Māra* geht, könnte der Satz mit „Er treibt aus und lässt sich nicht versöhnlich stimmen" übersetzt werden.

Die Art und Weise, wie der gewöhnliche Weltling den *Tathāgata* erkennt, ist mit dem Erkennen eines Strudels vergleichbar, der bereits aufgehört hat, ersichtlich an Hand des Treib- und Strandgutes, das sich noch leicht im Kreise dreht. Auch nachdem der Strudel aufgehört hat, könnte es immer noch sich drehendes Treibgut geben, das den falschen Eindruck entstehen lassen kann, dass der Strudel immer noch da sei. Wenn man versteht, dass der Strudel tatsächlich tief unten in seiner Mitte aufgehört hat und dass das, was übrig bleibt, jetzt der große Ozean ist, unterschiedslos und einzigartig, kann man die unbegründete Angst loswerden, die aus der Aussage entsteht, dass es wirklich und wahrhaftig keinen *Tathāgata* gibt.

---

776 Ud 3 Bodhivagga – Ud I:3
777 S III 89 Khajjanīyasutta – S 22:79

Die Beendigung des kümmerlichen Zentrums des Wasserstrudels ist gleichbedeutend damit, einen ausgedehnten großen Ozean zu erben. Dort, wo ein Wirbel geendet hat, herrscht ungehindert der große Ozean. Die Beschränkungen eines Wirbels aufzugeben, heißt, einen grenzenlosen Ozean zu erben. Die Ironie, die aus diesen Aussagen hervorgeht, ist bereits in dem Begriff *Ārahant* enthalten. Wir verwenden diesen Begriff mit Bezug auf den Buddha wie auch auf die *Ārahants*. Obwohl die Kommentatoren dem Wort später verschiedene, andere Bedeutungen zugeschrieben haben, ist der grundlegende Sinn „würdig zu sein, Geschenke zu erhalten". In der Tat heißt es, würdig zu sein, alles zu erhalten.

Gerade durch den Verzicht auf alles,
ist man würdig, alles zu bekommen.

Auch hier haben wir ein Paradoxon. Um ein Heiliger zu werden, ist alles loszulassen. Verlangen muss vollständig aufgegeben werden. Wenn alle Wünsche verschwunden sind, wenn alles aufgegeben ist, wird man würdig, alles zu erhalten. Dies ist die tiefere Seite der Bedeutung des Begriffs *Ārahant*.

In Übereinstimmung mit der Einbildung „bin", *asmimāna,* gibt es sechs Arten der Bemessung. Was als *saḷāyatana* oder die sechs Sinnesgrundlagen bekannt ist, umfasst die sechs Bemessungs-Maßstäbe, die zur Einbildung „bin" beitragen. Zu welchem Zeitpunkt auch immer die Messung, Auswertung und Beurteilung durch die sechs Sinnesgrundlagen, wie Auge, Ohr, Nase etc., aufhört, wird die betroffene Person dadurch unermesslich, nicht einschätzbar und grenzenlos. An dieser Stelle wird das Gleichnis vom Strudel und dem Ozean bedeutungsvoll. Daher liegt der einzige Weg, unermesslich und grenzenlos zu werden, darin, alle jene Bemessungs-Maßstäbe aufzugeben. Das mag sehr seltsam klingen.

Mit der Beendigung eines Strudels wendet sich die darauf gerichtete Aufmerksamkeit von jemandem nun auf die Tiefe, Unermesslichkeit und Grenzenlosigkeit des großen Ozeans. Diese Zeile der Reflexion könnte sogar jemandem dazu verhelfen, einen kurzen Blick auf eine überweltliche Schönheit in dieser Philosophie der Leerheit zu

werfen, die eine unbegründete Angst in den Köpfen der Weltlinge hervorruft.

Wir bekommen einen bestätigenden Beweis dieser Tatsache in derart betitelten Abschnitten des *Dhammapada*: Die Blumen, Die Würdigen, Der Buddha und Die Brahmanen sowie in einer Reihe von Lehrreden im *Sutta Nipāta*, wo uns einige ganz wunderbar schillernde Strophen begegnen. Dies ist verständlich, denn die Morgenröte jener Weisheit, die die Leerheit von einem Selbst und von allem, was zu einem Selbst gehören könnte, und die Verwirklichung der Früchte des Weges im Licht jener Weisheit sieht, hebt sowohl das Erblühen wie auch die Erfüllung der *samsarischen* Existenz eines Wesens hervor.

Diese Idee kommt beispielsweise im Abschnitt über die Blumen im *Dhammapada* zum Ausdruck.

Yatha saṅkāradhānasmiṃ,
Ujjhitasmiṃ mahāpathe
Padumaṃ tattha jāyetha,
Sucigandhaṃ manoramaṃ.

Evam saṅkārabhūtesu,
andhabhūte puthujjane,
atirocati paññāya,
sammāsambuddhasāvako.[778]

„Wie auf der Spitze eines neben
Der Hauptstraße angehäuften Abfallhaufens,
Eine Lotusblume herausragen mag,
Rein im Duft und verzaubernd erblühend.

So überstrahlt inmitten der blinden Weltlinge,
Der Schüler des vollkommen Erwachten,
Im Hinblick auf seine strahlende Weisheit,
Jene anderen mit deutlichem Unterschied."

[778] Dhp 58-59 Pupphavagga – Dh 58-59

Daher ist also der Heilige jene zauberhafte Lotusblume, die sich aus der Kloake des *saṃsāra* erhebt. Sicherlich muss das keineswegs furchterregend sein. Es gibt nichts, weswegen man in Bezug auf dieses Aussicht Angst bekommen müsste.

In unserem letzten Vortrag haben wir aus einer Lehrrede zitiert, die einige neue Definitionen und neue Konzepte hinsichtlich der Welt liefert.[779] Wir brachten zwei Aussagen aus dem *Lokakāmaguṇasutta* (Nr. 1) des *Saḷāyatanavagga* im *Saṃyutta Nikāya*. Die erste Aussage ist etwas rätselhaft. Der Buddha wendet sich an die Mönche und erklärt:

> *Naham, bhikkhave, gamanena lokassa antam ñātayyaṃ, daṭṭhayyaṃ, pattayyan'ti vadāmi. Na ca. panāhaṃ, bhikkhave, appatvā lokassa antam dukkhassa antakiriyaṃ vadāmi.*[780]
>
> „Ihr Mönche, ich sage nicht, dass man durch Reisen das Ende der Welt kennenlernen oder sehen oder erreichen kann. Noch sage, dass man, ohne das Ende der Welt zu erreichen, dem Leiden ein Ende machen kann."

Wir haben anderen Tages ebenfalls die Erklärung des Ehrwürdigen Ānanda behandelt, die er gegeben hatte, als er von den herangekommenen Mönchen um Klarstellung dieser kryptischen Aussage gebeten wurde. Diese Erklärung verleiht der Definition des Buddha Ausdruck, wie er den Begriff Welt verstand. Es ist nicht die gängige Vorstellung von der Welt.

> *Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayam vuccati ariyassa vinaye loko. Kena c'āvuso lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī?*
>
> *Cakkhunā kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, sotena ... ghānena ... jivhāya ... kāyena ... manena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī. Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī, ayam vuccati ariyassa vinaye loko.*

---

779 Siehe Vortrag 22

780 S IV 93 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

> „Freunde, das, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt hat und eine Einbildung von der Welt, das nennt man in dieser Schulung der Edlen ‚die Welt'. Durch was, Freunde, hat man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt?
>
> Durch das Auge, Freunde, man hat eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt, durch das Ohr ... durch die Nase ... durch die Zunge ... durch den Körper ... durch den Geist ... Das, Freunde, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das nennt man in der Schulung der Edlen ‚die Welt'."

Das, womit die Welt gemessen wird, das selbst wird „die Welt" genannt. Die oben genannten Bemessungs-Maßstäbe, nämlich das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper und der Geist, liefern uns eine Einbildung von der Welt und eine Wahrnehmung von der Welt. Außer diesen Sechs gibt es keine Möglichkeit, von einer Welt zu wissen. Alle Theorien über die Welt stützen sich auf diese sechs Sinnesgrundlagen.

Mittels einer einfachen Veranschaulichung haben wir auf die Tatsache angespielt, dass wir in Ermangelung eines Standard-Bemessungs-Maßstabes auf die ursprünglichen Maßeinheiten zurückgreifen, die sich auf unseren eigenen physischen Rahmen gründen, wie der Zoll, die Spanne, der Fuß und der Klafter[781]. Die subtilste Ebene der Messung ist jedoch jene, die sich auf den Geist stützt. Innerhalb dieses Modus der Bemessung und des Erkennens leisten Konzepte und Bestimmungen ihren Beitrag. Aber die Philosophie der Leerheit des Buddha wendet sich gegen alle diese geistigen Regelwerke. Sein Exorzismus durch den Anblick der Leerheit räuchert alle Konzepte und Bestimmungen aus.

Daher sind die sechs Sinnesgrundlagen viele solche Maßeinheiten zur Bemessung. Mittels ihrer wird die Welt (ab-)gemessen. So bringt

---

781 AÜ Ein Klafter entspricht der Spannweite der ausgestreckten Arme.

die obige Definition der Welt die „zubereitete“, *saṅkhata*, Natur der Welt hervor. Es ist ein Gedanken-Konstrukt.

Dies soll nicht auf eine Verneinung der Rolle von Materialität hinauslaufen. Alles, was wir sagen wollen, ist, dass das Konzept der Welt tatsächlich ein Ergebnis dieser sechs Sinnesgrundlagen ist. In jenem Rahmen handelt es sich um etwas Zubereitetes, ein Gedanken-Konstrukt.

Als wir bei einer früheren Gelegenheit die zehn unbeantworteten Punkte besprachen, erwähnten wir, dass die ersten vier unter ihnen die Welt betreffen.[782]

1. „Die Welt ist ewig.“
2. „Die Welt ist nicht ewig.“
3. „Die Welt ist endlich.“
4. „Die Welt ist unendlich“.

Was jene Theoretiker mit dem Begriff Welt in diesem Zusammenhang meinten, ist keine andere als jene zubereitete Welt, die von den sechs Sinnesgrundlagen zusammengesetzt wird. Das heißt, es ist nur das Konzept von der Welt.

Sie waren sich jedoch der Tatsache nicht bewusst, dass ihr Konzept von der Welt ein Gedanken-Konstrukt ist, weil sie keinen Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens hatten. Sie verstanden nicht, dass es sich um bloße Zubereitungen handelt. Der hierin enthaltene Trugschluss ist die Unfähigkeit zu verstehen, dass ihr Konzept von der Welt das Ergebnis von falscher Aufmerksamkeit ist, wie wir es am Gleichnis vom magischen Kessel veranschaulicht haben.

In einer Ausstellung wird ein magischer Kessel vorgeführt, aus dem unablässig Wasser in ein Becken fließt. Ein neugieriger Zuschauer wartet darauf zu sehen, was geschieht wenn der Kessel leer ist, während ein anderer darauf wartet, dass das Becken überläuft. Beide wissen nichts davon, dass eine versteckte Röhre das Wasser wieder

782 Siehe Vortrag 20

zurück in den Kessel führt, was durch das gleichbleibende Fließen des Wassers unsichtbar ist.

Das gewöhnliche Konzept von der Welt birgt den gleichen Trugschluss. Die Weltlinge haben unter der Herrschaft der Befleckungen, die auf der Wahrnehmung des Kompakten (*ghanasaññā*) gedeihen, die Angewohnheit, alles aufzugreifen. Der gewöhnliche Mensch der Welt, völlig überwältigt von Gier und Ergreifen, erhält eine Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit aufrecht, da er keinen Einblick hat. Aufgrund seiner Wahrnehmung von Kompaktheit sieht er die Welt als eine Einheit an, denn er nimmt nur den Aspekt des Entstehens zur Kenntnis und ignoriert den verfallenden Aspekt.

Ob eine solche Welt ewig ist oder nicht, ist der Punkt, um den es im Falle der ersten bereits erwähnten Gruppe von Fragen geht, während die nächste Gruppe das Dilemma aufzeigt, ob sie endlich oder unendlich ist. Was die Wurzel all dieser schlecht durchdachten Vorstellungen ist, ist die Prämisse, dass es möglich ist, eine absolute Existenz oder eine absolute Nicht-Existenz festzulegen – mit anderen Worten, die beiden extremen Ansichten „Alles existiert" und „Nichts existiert".

Das einzigartige Gesetz des abhängigen Entstehens, das der Buddha entdeckte, entlässt diese beiden extremen Ansichten. Es wird ausführlich im *Kaccāyanagottasutta* des *Nidānasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* behandelt, das wir auch früher zitiert haben.[783] Wir sollten jedoch noch einmal den entsprechenden Abschnitt hervorholen, um diesen Punkt zu erhellen.

> *Dvayanissito khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena: atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti.*[784]

---

783 Siehe Vortrag 4 und 22

784 S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15 (siehe Vortrag 4)

> „Diese Welt, Kaccāyana, stützt ihre Ansichten zum größten Teil auf zwei Dinge: auf Existenz und Nicht-Existenz. Nun, Kaccāyana, für denjenigen, der mit rechter Weisheit das Entstehen der Welt so sieht, wie es ist, für den kommt die Ansicht von Nicht-Existenz in Bezug auf die Welt nicht auf. Und derjenige, der mit rechter Weisheit die Beendigung der Welt sieht, wie es wirklich ist, für den kommt die Ansicht von Existenz in Bezug auf die Welt nicht auf."

Hier ist es, wo unser Gleichnis vom magischen Kessel verständlich wird. Hätten beide Zuschauer verstanden, dass der magische Kessel immer zur gleichen Zeit gefüllt wird, wenn er geleert wird, und dass sich das Becken ebenfalls füllt, während es geleert wird, wären sie nicht neugierig gewesen, den Vorgang länger zu beobachten.

Im Gegensatz zu diesen beiden Gesichtspunkten werden diese durch das vom Buddha verkündete Gesetz des abhängigen Entstehens transzendiert, indem das Konzept als solches durchdrungen wird. Der Buddha erklärte die Entstehung der Welt in Form von zwölf Faktoren, beginnend mit „Bedingt durch Unwissenheit entstehen Vorbereitungen", gerade weil das nicht mit einem Wort aufgezeigt werden kann.

Gewöhnlich endet die Formel des abhängigen Entstehens in der Zusammenfassung mit den Worten *ayaṃ dukkhasamudayo*, „Dies ist die Entstehung des Leidens", oder mit der mehr abschließenden Erklärung: *evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti,* „So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidensmasse".

Es gibt auch Beispiele, die die Entstehung der Welt durch das dem Gesetz des abhängigen Entstehens zugrunde liegende Prinzip erklären. Die Welt entsteht in den sechs Sinnesgrundlagen. Zugleich entsteht damit das Leiden. Die Entstehung des Leidens ist fast gleichbedeutend mit dem Entstehen der Welt.

Das Gesetz des abhängigen Entstehens ist eine Erklärung über die Art und Weise, wie das Konzept von der Welt aufkommt. Dies ist ein äußerst subtiler Punkt. Denn das Konzept der Welt ist ein Produkt der falschen Reflexion, es ist *saṅkhata* oder „vorbereitet". Es ist wie

etwas Eingebildetes. Das *saṅkhata* oder das „Vorbereitete“ bringt eine gewisse Kreisförmigkeit mit sich.

In der Tat beinhalten die beiden oben genannten Dilemmas die Frage nach Zeit und Raum. Die Frage, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, betrifft die Zeit, während die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist, sich auf den Raum bezieht. Zeit und Raum beinhalten eine Kreisförmigkeit. Die äußerste Grenze des Vormittags ist die nächstliegende Grenze des Nachmittags, und die äußerste Grenze des Nachmittags ist die nächstliegendste Grenze des Vormittags. Auf diese Weise dreht der Tages-Zyklus seine Runde. Wo der Vormittag endet, ist der Nachmittag, wo der Nachmittag endet, ist der Vormittag.

Eine ähnlicher Zeit-Zyklus kann sogar in einem einzigen Augenblick gefunden werden. Entstehen und Vergehen treten als Zyklus sogar innerhalb eines einzigen Augenblicks auf. Der gleiche Prozess vollzieht sich innerhalb eines Äons. Deshalb wird von einem Äon gesagt, dass es die zwei Aspekte *saṃvatta*, „Zusammenziehen“, und *vivaṭṭa*, „Ausdehnung“, hat. Immer wieder ziehen sich Welt-Systeme zusammen und dehnen sich aus.

Die sogenannte Existenz der Welt ist ein kontinuierlicher Prozess der Kontraktion und der Expansion. Daher ist es unmöglich, irgend einen Anfang oder ein Ende zu finden. Gerade die Frage nach einem ersten Anfang ist eine falsche Annahme. Es ist wie der Versuch, einen Anfangspunkt in einem Kreis zu finden. Es ist ein Problem, das durch Spekulation nicht behoben werden kann.

Aufgrund der kreisförmigen Natur der Existenz ist Entstehen und Vergehen charakteristisch für jeden einzelnen Moment. Indem der verfallende Aspekt, der jedem Augenblick innewohnt, ignoriert wird, kann falsche Überlegung zu der Schlussfolgerung führen, dass es ein absolutes Ende der Welt geben müsse.

Weil die sichtbare Welt zerstört wird, nimmt man ein absolutes Ende der Welt an. Aber wenn ein Weltsystem zerstört wird, kristallisiert sich irgendwo anders ein anderes Welt-System. Spekulative Ansichten und Standpunkte über das Universum, die derzeitig von den Weltlingen unterhalten werden, sind von solch einem irreführenden Charak-

ter, sodass jede Beweisführung auf ihrer Grundlage zu einer sich im Kreise drehenden Argumentation führt, wie es aus dem *Lokāyatikā-brāhmaṇāsutta* im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya* belegt ist.

Diese Lehrrede handelt von zwei *Lokāyatikābrāhmins*. Der Begriff *Lokāyatika* ist eine Ableitung von *lokāyata*, die einen Zweig der Wissenschaft kennzeichnet, der sich mit der Länge und Breite der Welt befasst, vielleicht ein Prototyp der modernen Wissenschaft, obwohl er sich mehr auf Logik als auf Experiment verlässt. Die beiden Brahmanen waren vermutlich Schüler eines solchen Studienzweiges. Eines Tages kamen sie zu dem Buddha und stellten diese Frage:

> „Herr Gotama, es gibt jetzt diesen Lehrer Pūraṇa Kassapa, der Allwissenheit beansprucht; er behauptet, dass er alles sieht und Wissen und Sicht von Allem hat, ob beim Gehen oder Stehen, ob schlafend oder wachend. In diesem Besitz der Allwissenheit macht er die folgende Verkündigung:
>
> *Ahaṃ anantena ñāṇena anantaṃ lokaṃ jānaṃ passaṃ viharāmi.*[785]
>
> „Ich verweile im Wissen und der Schau einer unendlichen Welt mit einem unendlichen Wissen."
>
> „Aber dann ist da dieser Lehrer Nigaṇṭha Nāthaputta, der ebenfalls ähnliche Ansprüche auf Allwissenheit stellt, aber erklärt:
>
> *Ahaṃ antavantena ñāṇena antavantaṃ lokaṃ jānaṃ passaṃ viharāmi.*
>
> „Ich weile im Wissen und der Schau einer endlichen Welt mit einem endlichen Wissen."

Dann fragten die beiden Brahmanen den Buddha, welcher von den beiden Lehrern, die mit derartigen widersprüchlichen Behauptungen Allwissenheit beanspruchten, Recht habe. Aber die Antwort des Buddhas lautete:

---

785 A IV428 Lokāyatikābrāhmaṇāsutta – A IX:38

Alaṃ brāhmaṇā, tiṭṭhat' etaṃ ... Dhammaṃ vo desissāmi,

„Genug, Brahmanen, lasst diese Frage außer Acht ...
Ich werde euch den *Dhamma* darlegen."

Der hier verwendete Ausdruck deutet die Tatsache an, dass die Frage zur Kategorie der unbeantworteten Punkte gehört. Begriffe wie *ṭhapita*, „außer Acht lassen", und *ṭhapanīya*, „sollte außer Acht gelassen werden", werden in Bezug auf nicht definierte Punkte gebraucht.

Warum hat der Buddha die Frage beiseite gelassen? Wir ahnen den Grund, obwohl er nicht als solcher angegeben wird. Nun ist der Standpunkt des Pūraṇa Kassapa: „Ich verweile im Wissen und der Schau einer unendlichen Welt mit einem unendlichen Wissen." Man kann der Gültigkeit seiner Behauptung mit dem Einwand begegnen: Du siehst eine unendliche Welt, weil dein Wissen nicht endlich ist, das heißt, unvollständig ist. Wenn es vollständig ist, muss es ein Ende geben. Daher kann man gemäß der Bedeutung von Unvollständigkeit in dem Wort *anantaṃ* die erstere Ansicht widerlegen. Der Grund, warum du die Welt für unendlich hältst, liegt daran, dass es deinem Wissen an Abgeschlossenheit mangelt.

Nigaṇṭha Nāthaputta auf der anderen Seite behauptet, dass er eine endliche Welt mit einem endlichen Wissen sieht. Aber die Anhänger des Pūraṇa Kassapa können den Einwand erheben: ‚Du siehst die Welt als endlich, weil dein Wissen begrenzt ist. Dein Wissen hat ein Ende, darum sieht du eine endliche Welt'. Also haben wir auch hier einen Kreis oder vielmehr eine Kreisförmigkeit der Argumentation. Die beiden Begriffe *anta* und *ananta* sind mehrdeutig. Das muss der Grund sein, warum der Buddha die beiden zur Diskussion stehenden Standpunkte zurückwies.

Dann erklärt er: „Ich werde euch den *Dhamma* darlegen", und bringt als ein Gleichnis eine Illustration, die wie folgt zusammengefasst werden könnte. Vier Personen, die mit der höchsten Fähigkeit zu gehen, der höchsten Geschwindigkeit und höchst möglichen Schrittlänge ausgestattet sind, stehen in den vier Himmelsrichtungen. Ihre Geschwindigkeit gleicht der eines Pfeils und ihre Schrittlänge ist so groß wie der Abstand zwischen dem östlichen und dem westlichen

Ozean. Jeder von ihnen sagt sich: „Ich werde durch Gehen das Ende der Welt erreichen“ und geht hundert Jahre zu Fuß, was seiner ganzen Lebenszeit entspricht, ruht nur, um zu essen, zu trinken, für die Entleerung von Kot und Harn und um zu schlafen oder auszuruhen, mit dem alleinigen Ergebnis auf dem Weg zu sterben, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben.

„Aber warum?“, fragt der Buddha rhetorisch und gibt folgende Erklärung. „Ich sage nicht, o Brahmanen, dass das Ende der Welt durch diese Art des Laufens kennengelernt, gesehen oder erreicht werden kann. Noch sage ich, dass es ein Ende des Leidens gibt, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben. Dann erklärt er: „Brahmanen, es sind diese fünf Stränge der Sinnesvergnügen, die in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘ genannt werden.“

In diesem speziellen Zusammenhang nennt der Buddha gemäß der Terminologie der Edlen diese fünf Arten von Sinnesvergnügen „die Welt“. Dies widerspricht nicht der früheren Definition der Welt in Bezug auf die sechs Sinnesgrundlagen, denn durch diese sechs Sinnesgrundlagen genießt man die fünf Stränge der sinnlichen Vergnügen. Jedoch als ein Mittel der Unterweisung definiert der Buddha die Welt in diesem Zusammenhang in Bezug auf die fünf Bereiche der Sinnesvergnügen.

Dann fährt er fort, den Weg der Überwindung dieser Welt der fünf Sinnesvergnügen zu verkünden und zwar in Bezug auf die Erreichung der Vertiefungen (*jhānas*). Wenn man die erste Vertiefung erreicht, ist man bereits von jener Welt der fünf Sinnesvergnügen weit entfernt. Aber der Buddha macht über denjenigen die folgende Aussage:

> *Aham pi, brāhmaṇā, evaṃ vadāmi: 'ayam pi lokapariyāpanno, ayam pi anissaṭo lokamhā'ti,*
>
> „Und auch ich, o Brahmanen, sage dazu: „Auch dieser gehört zur Welt, auch dieser ist nicht aus der Welt herausgetreten“‘.

Der Buddha macht die gleiche Aussage in Bezug auf diejenigen, die andere Vertiefungsstufen erreicht haben. Aber schließlich kommt er zu dem letzten Schritt mit diesen Worten:

> *Puna ca paraṃ, brāhmaṇā, bhikkhu sabbaso nevasaññānāsaññāyatanaṃ samatikkama saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati, paññāya c' assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. Ayaṃ vuccati, brāhmaṇā, bhikkhu lokassa antam āgamma lokassa ante viharati tiṇṇo loke visattikaṃ.*
>
> „Aber dann, o Brahmanen, nachdem ein Mönch vollständig den Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung überstiegen hat, erreicht er die Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen und verweilt darin, und in ihm erlöschen die Einflüsse, nachdem er dies mit Weisheit gesehen hat. Dieser, o Brahmanen, gilt als einer, der das Ende der Welt erreicht hat, er verweilt ganz an ihrem Ende, nachdem er das verklebende Verlangen überquert hat."

Diese Lehrreden durchgehend, könnte man folgern, dass die Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen tatsächlich selbst *Nibbāna* ist. Aber der wichtigste Teil des obigen Zitates ist die Aussage *paññāya c' assa disvā āsavā parikkhīṇā honti*, „Mit Weisheit gesehen habend, erlöschen in ihm die Einflüsse". Während in der Verwirklichung der Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl alle Vorbereitungen untergehen, geschieht es beim Erheben daraus, dass alle Einflüsse durch die Sicht der Weisheit zum Erlöschen kommen.

Dieser Umstand kommt in der folgenden Antwort der Ehrwürdigen Dhammadiṇṇā *Therī* auf die Frage des Laien-Anhängers Visākha, ihrem ehemaligen Ehemann, im *Cūḷavedalla Sutta* ans Licht.

> *Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitaṃ, kho āvuso Visākha, bhikkhuṃ tayo phassā phusanti: suññato phasso, animitta phasso, appaṇihito phasso.*[786]

[786] M I 302 Cūḷavedallasutta – M 44

> „Freund *Visākha*, wenn ein Mönch aus der Erreichung der Aufhebung der Wahrnehmungen und Gefühle aufgetaucht ist, begegnen ihm drei Arten von Kontakt: Leerheits-Kontakt, Zeichenlosigkeits-Kontakt und Wunschlosigkeits-Kontakt."

In diesem Punkt gibt auch der Kommentar die Erklärung *suññatā nāma phalasamāpatti*,[787] „ ‚Leerheit' bedeutet die Verwirklichung der Frucht der Heiligkeit".

Als Antwort auf eine andere Frage sagt die Ehrwürdige Dhammadiṇṇā *Therī*,

> *Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitassa, kho āvuso Visākha, bhikkhuno vivekaninnaṃ cittaṃ hoti vivekapoṇaṃ vivekapabbhāraṃ,*
>
> „Freund Visākha, wenn ein Mönch aus der Erreichung der Aufhebung der Wahrnehmungen und Gefühle aufgetaucht ist, neigt sich sein Geist zur Abgeschiedenheit, wendet sich sein Geist der Abgeschiedenheit zu, strebt sein Geist nach Abgeschiedenheit".

Hier erklärt der Kommentar *Nibbānaṃ viveko nāma*, „Was Abgeschiedenheit heißt, ist *Nibbāna*".

Das heißt, beim Auftauchen aus der Erreichung der Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen, also in der Einigung der Frucht der Heiligkeit *(arahattaphalasamādhi)* – wir haben weiter oben die Referenzen zitiert[788] – wird *Nibbāna* verwirklicht. An diesem Punkt sieht man also wirklich das Ende der Welt.

So können wir daraus gut folgern, dass bei der Annäherung an eine neue Definition der Welt, in der Einführung eines neuen Konzepts von der Welt, der Buddha nicht versuchte, von dem strittigen Punkt der Weltlinge abzulenken, indem er etwas völlig Irrelevantes hereingebracht hätte. Das Konzept der Welt, wie es die Weltlinge vertraten, lehnte er einfach aus gewissen vernünftigen Gründen ab, da es aus

---

787 Ps II 367

788 Siehe Vortrag 16 und 17

falscher Überlegung erzeugt wird. Gemäß radikaler Reflexion veranschaulichte er den richtigen Maßstab, das richtige Beurteilungskriterium in Bezug auf den Ursprung des Konzepts von der Welt.

Aus all den Lehrreden, die sich mit der Frage vom Ende der Welt und dem Ende des Leidens befassen, ist vielleicht das bedeutendste das *Rohitassa Sutta*, das im *Sagāthakasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* gefunden wird, ebenso wie im Vierer-Buch des *Aṅguttara Nikāya*. Einmal besuchte den Buddha in der Nacht eine Gottheit namens Rohitassa, als er sich im Jetavana Kloster in Sāvatthī aufhielt, und stellte ihm die folgende Frage:

> „Wo, Ehrwürdiger Herr, wird man nicht geboren, noch alt, noch stirbt man, noch vergeht man, noch wird man wiedergeboren, ist man in der Lage, Herr, durch Reisen jenes Ende der Welt kennenzulernen oder es zu sehen oder dorthin zu gelangen?“

Der Buddha antwortet:

> „Wo man, Freund, nicht geboren wird, noch alt wird, noch stirbt, noch vergeht, noch wiedergeboren wird, jenes Ende der Welt, sage ich, kann man nicht durch Reisen kennenlernen oder sehen oder erreichen.“

Als der Buddha diese kurze Antwort gab, lobte ihn die Gottheit Rohitassa mit folgenden Worten der Zustimmung:

> *Acchariyaṃ bhante, abbhutaṃ bhante, yāva subhāsitam idaṃ bhagavatā*,[789]
>
> „Wunderbar, Herr, wunderbar, Herr, wie gut es vom Erhabenen gesagt ist.“

Warum hat er seine Zustimmung zum Ausdruck gebracht? Weil er die Wahrheit der Aussage Buddhas schon aufgrund seiner eigenen Erfahrung verwirklicht hatte. Dann fährt er fort die ganze Geschichte auf sein vergangenes Leben zu beziehen.

---

789 S I 61 und A II 49 Rohitassasutta – A IV:45

„In früheren Zeiten, Herr, war ich ein Seher, Rohitassa mit Namen, der Sohn des Bhoja, derart begabt, dass ich durch die Luft fliegen konnte, und meine Geschwindigkeit, Herr, war so flink, dass ich genauso schnell fliegen konnte wie ein Meister im Bogenschießen, der gut ausgebildet ist, fachkundig, erfahren, ein Meister in seiner Kunst ist und mit einem starken Bogen bewaffnet, ohne Schwierigkeiten einen leichten Pfeil weit über das Gebiet senden könnte, das von dem Schatten einer Palme verdunkelt würde, und so groß, Herr, war meine Schrittlänge, dass ich mit einem Schritt vom östlichen zum westlichen Ozean gelangte. In mir, Herr, entstand ein derartiger Wunsch: „Ich werde das Ende der Welt durch Gehen erreichen." Und obwohl, Herr, meine Geschwindigkeit und meine Schrittlänge solcherart waren und obwohl meine Lebensdauer ein Jahrhundert dauerte und ich unablässig hundert Jahre ging, mit Ausnahme der Zeiten, die ich mit Essen, Trinken, Kauen oder Schmecken verbrachte oder der Verrichtung natürlicher Bedürfnisse, und der Zeit, die ich dem Schlaf oder der Müdigkeit nachgab, starb ich dennoch auf dem Weg, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben. Wunderbar ist es, o Herr, wunderbar ist es, Herr, wie gut es der Erhabene sagte:

„Wo man, Freund, nicht geboren wird, noch alt wird, noch stirbt, noch vergeht, noch wiedergeboren wird, jenes Ende der Welt, sage ich, kann man nicht durch Reisen kennenlernen oder sehen oder erreichen.'"

An diesen Punkt gelangt, bringt der Buddha eine bedeutsame Erklärung hervor, während Rohitassa ihm zustimmt.

Yattha kho, āvuso, na jāyati na jīyati na mīyati na cavati na upapajjati, nāhaṃ taṃ 'gamanena lokassa antaṃ ñāteyyaṃ daṭṭheyyaṃ patteyyan'ti vadāmi. Na cāhaṃ, āvuso, appatvā lokassa antaṃ dukkhassantakiriyaṃ vadāmi. Api c'āhaṃ, āvuso, imasmiṃ yeva byāmamatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokañca paññāpemi lokasamudayañca lokanirodhañca lokanirodhagāminiñca paṭipadaṃ.

> „Wo man, Freund, nicht geboren wird, noch alt wird, noch stirbt, noch vergeht, noch wiedergeboren wird, jenes Ende der Welt, sage ich, kann man nicht durch Reisen kennenlernen oder sehen oder erreichen. Aber ich sage auch nicht, dass es, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben, ein Ende des Leidens geben könnte. In diesem klaftergroßen Körper mit seinen Wahrnehmungen und Geist ist die Welt enthalten, erkläre ich, das Entstehen und das Vergehen der Welt und der Pfad, der zum Ende der Welt führt."

Diese bedeutsame Erklärung, die vergleichbar ist mit einem furchtlosen Löwenruf, der alle religiösen und philosophischen Systeme in die Flucht schlägt, wurde von einigen missverstanden, die seine wahre Bedeutung nicht begriffen haben. Sie sagen, dass nach dieser Rede die Beendigung der Welt nicht hier ist und dass nur die anderen drei in diesem klaftergroßen Körper gefunden werden.

Solche Fehlinterpretationen sind das Ergebnis, wenn verschiedene, weit hergeholte Spekulationen über *Nibbāna* späteren Ursprungs ernst genommen werden. Nach ihnen ist *Nibbāna* ein geheimnisvoller, nicht beschreibbarer Ort der Ruhe für die Heiligen nach ihrem Ableben. Einer, der diese Art der Spekulation verfolgt, ist nicht bereit, die Erklärung Buddhas zu akzeptieren, dass genau in diesem klaftergroßen Körper mit seinen Wahrnehmungen und dem Geist jenes Ende der Welt verwirklicht werden kann.

Der Kommentar weist in diesem Zusammenhang lediglich darauf hin, dass die vier edlen Wahrheiten nicht in Gras und Zweigen draußen zu finden sind, sondern in diesem Körper, bestehend aus den vier Elementen.[790] Er hat nichts weiter hinzuzufügen. Eine gewisse moderne Gelehrte hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Kommentator eine große Chance für die Auslegung versäumt hat.[791] Der Grund für das mangelnde Interesse des Kommentators im Fall einer solchen Lehrrede von größter Wichtigkeit ist wohl seine Vorliebe für diese späteren Spekulationen über *Nibbāna*.

---

790 Spk I 118 und Mp III 89

791 Mrs. Rhys Davids: *The Book of the Kindred Sayings*, PTS 1979, p 86 n 3

Alles, was wir bisher in der Erklärung der Bedeutung der Lehrreden im Umgang mit dem Thema *Nibbāna* festgestellt haben, könnte sogar als passender Kommentar zum *Rohitassasutta* behandelt werden.

Der bedeutende Punkt in der zur Diskussion stehenden Rede ist das Wörterpaar *sasaññimhi samanake*. Dieser klaftergroße physische Körper wird hier mit den Wahrnehmungen und dem Geist verbunden. Der Ausdruck, den der Buddha in diesem Zusammenhang verwendet, ist voller Bedeutsamkeit.

Wie wir oben gesehen haben, definiert der Ehrwürdige Ānanda den Begriff „Welt" wie folgt:

> *Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.*
> „Freunde, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das nennt man in der Schulung der Edlen ‚die Welt'."

Die Einbildung von der Welt ist eine Form der Bemessung mit dem Geist. Daher stehen die beiden Wörter *sasaññimhi samanake* stellvertretend für das Konzept von der Welt in der Schulung der Edlen.

Während der Erörterung der Bedeutsamkeit der Erreichung der Heiligkeit, *arahattaphalasamāpatti*, auch als *aññāphalasamādhi* und *aññāvimokkha* bekannt, hatten wir Gelegenheit, solche Zitate wie das Folgende zu bringen:

> *Siyā nu kho, bhante, bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho yathā neva paṭhaviyaṃ paṭhavīsaññī assa, na āpasmiṃ āposaññī assa, na tejasmiṃ tejosaññī assa, na vāyasmiṃ vāyosaññī assa, na ākāsānañcāyatane ākāsānañcāyatanasaññī assa, na viññāṇañcāyatane viññāṇancāyatanasaññī assa, na ākiñcaññāyatane ākiñcaññāyatanasaññī assa, na nevasaññānāsaññāyatane nevasaññānāsaññāyatanasaññī assa, na idhaloke idhalokasaññī assa, na paraloke paralokasaññī assa, yam p'idaṃ diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā tatrāpi na saññī assa, saññī ca pana assa?*[792]

[792] A V 318 Saññāsutta – A XI:7; siehe auch Vortrag 16

> „Könnte es, o Herr, für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben, bei der er sich angesichts von Erde der Erde nicht bewusst sein wird (wörtlich ‚wahrnimmt'), angesichts von Wasser nicht des Wassers, angesichts von Feuer nicht des Feuers, angesichts von Luft nicht der Luft, angesichts der Sphäre des unendlichen Raumes nicht der Sphäre des unendlichen Raumes bewusst sein wird, angesichts der Sphäre des unendlichen Bewusstseins nicht der Sphäre des unendlichen Bewusstseins, angesichts der Sphäre der Nichtsheit nicht der Sphäre der Nichtsheit, angesichts der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung nicht der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, bei der er sich angesichts einer diesseitigen Welt nicht einer diesseitigen Welt bewusst sein wird, angesichts einer jenseitigen Welt nicht einer jenseitigen Welt, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt, vom Geist erschlossen worden ist, auch darüber wird er sich nicht bewusst sein – und dennoch wird er bewusst sein?"

Die Einigung der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhi*) ist so außergewöhnlich, dass man, während man darin ist, keine Wahrnehmung von Erde, Wasser, Feuer und Luft hat oder von dieser Welt oder der anderen Welt, von was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird, dennoch nimmt man wahr oder ist bewusst, *saññī ca pana assa*.

Auf die Frage: „Worüber hat er Wahrnehmung?" *kiṃ saññī*?, gab einmal der Ehrwürdige Sāriputta die Antwort, dass es die Wahrnehmung von *Nibbāna* als die Beendigung der Existenz ist, *bhavanirodho Nibbānaṃ*.[793]

In einer anderen von uns zitierten Lehrrede hat die Art der Fragestellung folgende Sequenz: „Könnte es, Herr, für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben, in der er weder dem

---

793 A V 9 Sāriputtasutta – A X:7; siehe auch Vortrag 17

Auge noch der Form, weder dem Ohr noch den Tönen“ usw. Aufmerksamkeit schenkt, aber mit der rätselhaften Aussage endet „und dennoch wird er aufmerksam sein“, *manasi ca pana kareyya*.[794]

Als der Buddha der Möglichkeit einer solchen Sammlung zustimmt, schließt der Ehrwürdige Ānanda wissbegierig daran an: „Wie kann das sein, Herr?“, und der Buddha erklärt, dass das, was ein Mönch beachtet, während er in einem solchen Erreichungszustand weilt, in der standardisierten Formel zusammengefasst werden könnte:

> *Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānaṃ.*
>
> „Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen.“

Es ist also *Nibbāna*, was man beachtet, während man in jenem Erreichungszustand weilt. Daher finden wir sogar die Begriffe „Wahrnehmung“, *saññā*, und „Aufmerksamkeit“, *manasikāra*, die im Rahmen des *arahattaphalasamāpatti* oder der „Erreichung der Frucht der Heiligkeit“ verwendet werden.

Demnach ist *Nibbāna* keine Erfahrung, die so trocken wie ein Stück Holz ist, sondern ein Zustand klar-ruhiger Bewusstheit in seiner wahren Bedeutung. Es ist eine Transzendenz der Welt durch die Verwirklichung ihrer Beendigung. Aus diesem Grund wurden in der bedeutungsvollen Erklärung die beiden Wörter *sasaññimhi samanake*, „mit den Wahrnehmungen und Geist“, verwendet, um *kaḷevare*, den „physischen Rahmen“ oder „Körper“, zu kennzeichnen.

Es begegneten uns in den Lehrreden auch einige Fälle, in denen der Buddha die Beendigung der sechs Sinnesbereiche selbst als *Nibbāna* bezeichnet. Das bemerkenswerteste Beispiel ist vielleicht das *Kāmaguṇasutta*, das wir bereits zitiert haben.[795] Wie wir gesehen hatten, ist sogar die Präsentation eher rätselhaft. Sie lautet:

---

794 A V 321 Manasikārasutta – A XI:9;siehe auch Vortrag 16

795 Siehe Vortrag 17

Tasmātiha, bhikkhave, se āyatane veditabbe yattha cakkhuñca nirujjhati rūpasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha sotañca nirujjhati saddasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha ghānañca nirujjhati gandhasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha jivhā ca nirujjhati rasasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha kāyo ca nirujjhati phoṭṭabbasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha mano ca nirujjhati dhammasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe.[796]

„Daher, ihr Mönche, sollte jene Sphäre bekannt sein, worin das Auge aufhört und die Wahrnehmung von Formen verblasst, das Ohr aufhört und Wahrnehmung von Klängen verblasst, die Nase aufhört und die Wahrnehmung von Gerüchen verblasst, die Zunge aufhört und die Wahrnehmung von Geschmack verblasst, der Körper aufhört und die Wahrnehmung von tastbaren Objekten verblasst, der Geist aufhört und die Wahrnehmung der Vorstellungen verblasst, jene Sphäre sollte bekannt sein."

Der Ehrwürdige Ānanda kommentiert diese rätselhafte Darlegung des Buddha schlussfolgernd, dass der Buddha hier auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche Bezug nimmt: *saḷāyatananirodhaṃ, āvuso, Bhagavatā sandhāya bhāsitaṃ.* „Freunde, in Bezug auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche hat der Erhabene diese Darlegung gegeben." Die Beendigung der sechs Sinnesbereiche ist *Nibbāna*.

All das macht deutlich, dass das Konzept von einer Welt das Produkt der sechs Sinnesbereiche ist. Jene sechs Maßstäbe haben eine Welt für uns abgemessen. **Da die Welt von den sechs Sinnesbereichen aufgebaut ist, muss sie auch durch die Beendigung jener sechs Sinnesbereiche aufhören**. Deshalb wird *Nibbāna* als die Beendigung der sechs Sinnesbereiche definiert, *saḷāyatananirodho Nibbānaṃ*. All diese Maßstäbe und Einteilungen verlieren ihre Geltung mit dem Enden der sechs Sinnesbereiche.

---

796 S IV 98 Kāmaguṇasutta – S 35:117

Wie kann es ein Erleben der Beendigung der sechs Sinnesbereiche geben? Die Beendigung, die hier gemeint ist, ist eigentlich die Beendigung der Bereiche des Kontakts. Ein Bereich des Kontakts setzt eine Dualität voraus. Kontakt ist immer zwischen zwei Dingen, zwischen Auge und Formen zum Beispiel. Aufgrund eines Kontakts zwischen zwei Dingen hegt man eine Wahrnehmung von Beständigkeit in jenen beiden Dingen. Abhängig von diesem Kontakt entstehen Gefühle und Wahrnehmungen und schaffen eine visuelle Welt. Die visuelle Welt der Menschen unterscheidet sich von der der Tiere. Einige Dinge, die für Tiere sichtbar sind, können Menschen nicht sehen. Das ist abhängig von der Beschaffenheit der Seh-Fähigkeit. Das Gleiche gilt in Bezug auf die Hör-Fähigkeit. Dies sind die Maßstäbe und Einteilungen, die eine Welt aufbauen.

Nun ist diese Welt, die ein Produkt der Bereiche des Sinnes-Kontakts ist, eine Welt von *papañca* oder „Ausbreitung". *Nibbāna* heißt *nippapañca*, weil es diese Ausbreitung transzendiert, mit der Ausbreitung wird Schluss gemacht. Das Ende der Ausbreitung ist zugleich das Ende der sechs Sinnesbereiche.

Es gibt eine Lehrrede im Vierer-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, die diesen Umstand deutlich aufzeigt. Dort richtet der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita zu diesem Punkt eine Frage an den Ehrwürdigen Sāriputta. Der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita und der Ehrwürdige Sāriputta finden sich oft im Gespräch über komplizierte Punkte im *Dhamma*, nicht weil sie im Zweifel sind, sondern um Dinge für uns zu klären. Sie diskutieren Probleme zu unserem Nutzen aus. In diesem besonderen Fall richtet der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita folgende Frage an den Ehrwürdigen Sāriputta:

> *Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā atth'aññaṃ kiñci?*[797]
>
> „Freund, bleibt mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts da etwas übrig?"

[797] A II 161 MahāKoṭṭhitasutta – A IV:174a

Die Antwort des Ehrwürdige Sāriputta lautete:

> *Mā hevaṃ āvuso,*
> „Sprich nicht so, Freund."

Der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita lässt dem drei andere, mögliche Alternativen folgen, die alle vom Ehrwürdigen Sāriputta mit der gleichen kurzen Antwort abgewiesen werden. Die drei Alternativen sind:

> *Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā natth' aññaṃ kiñci?*
>
> „Freund, bleibt mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts nichts übrig?"
>
> *Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā atthi ca natthi ca aññaṃ kiñci?*
>
> „Freund, verhält es sich so, dass mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts etwas übrig bleibt und nichts übrig bleibt?"
>
> *Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā nev'atthi no natth'aññaṃ kiñci?*
>
> „Freund, verhält es sich so, dass mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts weder etwas übrig bleibt noch nichts übrig bleibt?"

Die Art des Fragens hat die Form eines Tetralemmas und der Ehrwürdige Sāriputta entlässt alle vier Alternativen als nicht anwendbar. Dann fragt der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita, warum alle diese vier Fragen ausgeschlossen wurden und der Ehrwürdige Sāriputta erklärt:

> *'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā atth' aññaṃ kiñcī'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. 'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā natth'aññaṃ kiñcī'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. 'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā*

atthi ca natthi ca aññaṃ kiñcī'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. 'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā nev'atthi no natth'aññaṃ kiñcī'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti.

Yāvatā, āvuso, channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā papañcassa gati, yāvatā papañcassa gati tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati. Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā papañcanirodho papañcavūpasamo.

„Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt da etwas übrig', der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte. Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt nichts übrig', der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte. Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt etwas übrig und bleibt nichts übrig', der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte. Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt weder etwas übrig noch bleibt nichts übrig', der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte.

Freund, was auch immer das Gebiet der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts betrifft, das ist selbst das Gebiet der konzeptionellen Ausbreitung, und was auch immer das Gebiet der konzeptionellen Ausbreitung ist, das ist selbst das Gebiet der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts. Durch das rückstandslose Verblassen und die Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts kommt die Beendigung und Stillung der konzeptionellen Ausbreitung zustande."

Der Kommentator gibt die folgende Erklärung zu dem Ausdruck *atth' aññaṃ kiñci*, „Bleibt etwas übrig?“: *'tato paraṃ koci appamattako pi kileso atthī'ti pucchati.*[798] Nach seiner Auffassung fragt der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita, ob da ein kleiner Rest an Geistestrübung nach dem Enden der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts übrig bleibt. Aber die Frage bezieht sich offenbar nicht auf verbleibende Geistestrübungen, in diesem Fall wäre sogar eine kategorische Verneinung die richtige Antwort gewesen. Die aktuelle Frage betrifft eben die Verwendung der Ausdrücke „ist“ und „ist nicht“.

Mit der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts verlieren alle vier Vorschläge des Tetralemmas, die auf den beiden Standpunkten „ist“ und „ist nicht“ basieren, ihre Anwendbarkeit. Sie werden in Gänze abgelehnt. Hier schließt *papañca* oder „konzeptionelle Ausbreitung“ genau die Unterscheidung zwischen „ist“ und „ist nicht“ mit ein.

Die ganze Welt ist auf die beiden Konzepte „ist“ und „ist nicht“ aufgebaut. In Unkenntnis über *saṅkhata* oder „Vorbereitetes“, der Eigenschaft dieser Konzepte, sind wir gewohnt zu sagen: „Das ist“, wie es die Gegebenheit verlangt. Dieses Tonbandgerät vor uns „ist da.“ So sind auch die Dinge, von denen wir annehmen, dass sie existieren. Wir selbst existieren, oder nicht? Man könnte sagen: „Ich bin“.

Von den beiden schnellen Prozessen, die in jedem Moment in uns vorgehen, nämlich Entstehen und Vergehen, halten wir uns die meiste Zeit auf der Seite des Entstehens auf. Die beiden Konzepte „ist“ und „ist nicht“ strukturieren sich nach den sechs Bereichen des Sinnes-Kontakts. Nicht nur „ist“ und „ist nicht“, sondern auch die gesamte logische Struktur der Verbindung dieser beiden Behauptungen ist auf diese sechs Bereiche gegründet. Hier sehen wir also die Hände voll mit brennbarem Weihrauch-Pulver, die der Buddha der Sprache und Logik entgegenrichtete, indem er all das in Flammen setzte.

---

[798] Mp III 150

Was diese Lehrrede hervorhebt, ist die Tatsache, dass es genau durch die Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts zum Enden der konzeptionellen Ausbreitung kommt. In Bezug auf spekulative Ansichten, vor allem jene falschen Ansichten, die als unerklärte Punkte beiseite gelegt wurden, verwendet der Buddha den Begriff *diṭṭhipariḷāha*, „Wahn der Ansichten".[799] *Pariḷāha* bedeutet „wahnhaftes Fieber".

Patienten im Fieberwahn schreien nach Wasser. Die Weltlinge befinden sich im Allgemeinen in hohem Fieberwahn. Sogar solche Lehrer wie Pūraṇa Kassapa und Nigaṇṭha Nātaputta, die versuchten, diese spekulativen Probleme über die Welt mithilfe der Logik zu lösen, waren auch im Wahn. Ihre Ansichten, die auf falschen Reflexionen beruhten, waren bloße Halluzinationen. Sie fuhren fort, solche Fragen aufzuwerfen, weil sie keine Einsicht in die Natur der *saṅkhāras* oder „Vorbereitungen" hatten.

Die Weltlinge verbringen ihr ganzes Leben damit, das Ende der Welt zu suchen. All das ist *papañca*, konzeptionelle Ausbreitung. In der Tat ist der Begriff *papañca* so durchdringend in seiner Bedeutungs-Bandbreite, dass er die ganze Welt umfasst. In der Regel wird der Begriff vertuscht, indem er mit Verweis auf *taṇhā*, *māna* und *diṭṭhi* erklärt wird, und Verlangen, Einbildungen und Ansichten werden als Illustrationen von *papañca* hinzugenommen. Aber das läuft nicht auf eine richtige Erklärung hinaus. Es ist nur eine Definition in der Ausdehnung, indem drei Beispiele von *papañca* genannt werden. Die drei Beispiele herunterzubeten, ist keine angemessene Antwort auf die Frage „Was ist *papañca*?".

Die vorrangige Bedeutung von *papañca* ist auf das Medium der Sprache zurückführbar. Wir haben bereits gezeigt, wie sich das Netzwerk der Grammatik ausbreitet, sobald sozusagen der Pflock „bin" in die Erde getrieben ist.[800] Die Realität der ersten Person in der Grammatik winkt eine zweite und eine dritte Person heran, um das Bild zu vervollständigen. Auch in der Logik findet ein ähnlicher Taschen-

---

799 A II 11 Yogasutta – A IV:10

800 Siehe Vortrag 13 und 15

spielertrick statt. Die endlosen Fragen von Identität und Unterschied führen den Logiker den Gartenweg entlang.

Die „Welt" hat sich unsicher thronend auf einem fiktiven Netzwerk von Grammatik und Logik niedergelassen.

Als eine Lösung für all dies offenbarte der Buddha die außerordentliche Aussicht auf eine Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts. Dies ist also eine Erfahrungsebene, die hier und jetzt verwirklichbar ist. Deshalb erklärte der Buddha, dass die Welt genau in diesem klaftergroßen Körper mit seinen Wahrnehmungen und Geist enthalten ist.

Nun, hinsichtlich der Fragen über die Welt haben wir bereits darauf hingewiesen, dass eine Kreisförmigkeit daran beteiligt ist. Obwohl man in etwas, das von zyklischer Natur ist, kein Ende finden kann, gibt es doch eine Lösung. Es gibt nur eine Lösung, und zwar den Kreislauf zu durchbrechen. Das ist es, was der Begriff *vaṭṭupaccheda* bedeutet. Man kann den Kreislauf durchbrechen. Der Kreislauf kann nicht durch Reisen entdeckt werden. Er ist nicht dort draußen, sondern genau in diesem Bewusstseinsstrom in uns. Wir haben ihn bereits als den Strudel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form beschrieben. Eine Anspielung auf das Durchbrechen des Strudels kann in den folgenden Strophen gefunden werden, die wir bereits im Zusammenhang mit *Nibbāna* besprochen haben.

Viññāṇaṃ anidassanaṃ,
anantaṃ sabbato pabhaṃ,
ettha āpo ca paṭhavī,
tejo vāyo na gādhati.

Ettha dīghañca rassañca,
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,
ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
viññāṇassa nirodhena,
etth'etaṃ uparujjhati.[801]

[801] D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11; siehe auch Vortrag 6

„Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist,
Unendlich und strahlend nach allen Seiten,
Hier ist es, wo Wasser, Erde,
Feuer und Luft keinen Halt finden."

Hier ist es, wo lang und kurz,
Fein und grob, angenehm, unangenehm,
Und Name-und-Form,
Ohne Ausnahme abgeschnitten sind,
Wenn Bewusstsein völlig geendet hat,
Sind diese hierdurch unter Kontrolle."

Hier kann man sehen, wie Name-und-Form abgeschnitten sind. *Viññāṇaṃ anidassanaṃ*, *anantaṃ sabbato pabhaṃ*, „Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist, unendlich und strahlend nach allen Seiten". In diesem Bewusstsein können nicht einmal die vier großen Hauptelemente Erde, Wasser, Feuer und Luft einen Halt finden. *Cakkavāla* oder ein Welt-System soll aus diesen vier Hauptelementen zusammengefügt sein. Selbst der Begriff *cakkavāla* impliziert etwas Zyklisches. Die Welt ist ein Produkt dieser Hauptelemente, diese gibt es jedoch nicht in jenem nicht-manifestierenden Bewusstsein.

Diese relativen Unterscheidungen wie lang und kurz, fein und grob haben in ihm keinen Platz. Name-und-Form endet dort und hinterlässt keinerlei Rückstände. Wie ein fachkundiger Arzt, der den Keim von einer Krankheit behandelt und den Patienten immunisiert, führte der Buddha einen Bruch im *samsarischen* Wirbel herbei, indem er die Sammlung auf das Hauptzentrum des Wirbels innerhalb dieses klaftergroßen Körpers richtete.

Der immer wiederkehrende Prozess der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form, der das Hauptzentrum des *samsarischen* Wirbels bildet, wurde durchtrennt. Mit dem Enden des Bewusstseins kommt es zum Enden von Name-und-Form. Mit dem Enden von Name-und-Form kommt es zum Enden des Bewusstseins. Das ist die klare Aussage des *Naḷakalāpīsutta*.[802]

---

802 S II 114 Naḷakalāpīsutta; siehe auch Vortrag 3 – 1.7.7 – S 12:67

Für die beiden stehengebliebenen, sich gegenseitig stützenden Schilf-Bündel gilt, dass das andere umfällt, wenn man eines wegzieht. Ebenso kommt es mit dem Enden des Bewusstseins zum Enden von Name-und-Form. Mit dem Enden von Name-und-Form kommt es zum Enden des Bewusstseins. Auf diese Weise hat der Buddha dieses Problem gelöst.

* * * * * * * *

24. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[803]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der vierundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag brachten wir ein Zitat aus dem *Rohitassa Sutta*, das eine wichtige Erklärung des Buddha in Bezug auf den Effekt bewahrt, dass die Welt, das Entstehen der Welt, das Aufhören der Welt und der Weg, der zum Aufhören der Welt führt, aufgezeigt werden könnte unter Bezugnahme auf eben diesen Körper mit seinen Wahrnehmungen und seinem Geist.[804]

Die sechs Sinnesbereiche oder die sechs Grundlagen des Sinnes-Kontaktes, mittels welcher wir uns mit der Welt vertraut machen, so wie sie üblicherweise verstanden und bemessen wird, sind selbst das, was nach der Terminologie des Erhabenen „die Welt" genannt wird.[805] Daher kann man im Einklang mit dem *Dhamma* erklären, dass genau die Beendigung dieser sechs Sinnesbereiche das Aufhören der Welt ist. Es ist dieser Zustand des Endes von der Welt, der als *asaṅkhata dhātu* oder das „unzubereitete Element" bekannt ist. Jener unzubereitete Zustand, der in Lehrreden über *Nibbāna* mit

---

803 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
804 S I 62 und A II 50 Rohitassasutta; siehe Vortrag 23. - S 2, 26; A IV:45
805 S IV 95 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

solchen Begriffen wie *atthi*, *bhikkhave*, *ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkataṃ*[806] beschrieben wird, „Ihr Mönche, es gibt ein Ungeborenes, ein Ungewordenes, ein Ungemachtes, ein Unzubereitetes", ist diese Beendigung der sechs Sinnesbereiche, was gleichbedeutend ist mit dem Ende jener zubereiteten Welt.

Daher ist also dieses spezielle Ende der Welt, das Ende der Welt, wie es hier definiert wird, kein Ziel das durch Reisen erreichbar wäre. Der Weise *Rohitassa* ging mit der Schnelligkeit eines fliegenden Pfeils hundert Jahre auf der Suche nach diesem Ende der Welt, aber es gelang ihm nicht, das Ende der Welt zu entdecken. Und warum? Weil er „die Welt" auf seiner Reise, ihr Ende kennenzulernen, mit sich nahm. Da dieser sechsfach gegründete Körper mit seinen Wahrnehmungen und Geist selbst die Welt ist, nahm er auf seiner Erkundung die Welt mit sich. Darum musste er auf dem Weg sterben, ohne das Ende der Welt gesehen zu haben.

Der Buddha wies in der Beendigung der sechs Sinnesbereiche genau auf jenes Ende der Welt hin, das man nicht sehen oder durch Reisen erreichen kann. Diese Tatsache wird in den Lehrreden, die sich mit *Nibbāna* im *Pāṭaligāmiyavagga* im *Udāna* befassen deutlich, das wir bereits besprochen haben.[807] Zum Beispiel finden wir in der ersten Rede über *Nibbāna*, die mit den Worten beginnt: *atthi, bhikkhave, tad āyatanaṃ*, „Es gibt, ihr Mönche, jene Sphäre", gegen Ende folgende Erklärung:

> *Tatra p'ahaṃ, bhikkhave, n'eva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na ṭhitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appatiṭṭhaṃ appavattaṃ anārammaṇaṃ eva taṃ, es' ev' anto dukkhassa.*[808]

In jenem besonderen Zustand, der als eine „Sphäre" beschrieben wird, in der es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft etc. gibt, „sage ich, gibt es weder ein Kommen, noch ein Gehen, noch ein Verbleiben, noch ein Vergehen, noch ein Wieder-geboren-werden;

---

806 Ud 80 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:1
807 Siehe Vortrag 7
808 Ud 80 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:1

jener Zustand, der nicht etabliert ist, sich nicht fortsetzt und ohne Objekt ist, ist selbst das Ende des Leidens." Somit zeigte der Buddha dieses Ende der Reise, das Ende der Reise, das nicht durch Verreisen erreicht werden kann, in der Beendigung der sechs Sinnesbereiche auf.

In der folgende Passage der vierten Lehrrede über *Nibbāna* im *Pāṭaligāmiyavagga* des *Udāna* begegnet uns*:*

> *Nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ n' atthi, calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati no hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati n' ev' idha na huraṃ na ubhayamantare, es' ev' anto dukkhassa.*[809]
>
> „Für den Gebundenen gibt es Schwanken, für den Ungebundenen gibt es kein Schwanken; wenn es kein Schwanken gibt, gibt es Ruhe; wenn es Ruhe gibt, gibt es keine Neigung; wenn es keine Neigung gibt, gibt es kein Kommen und Gehen; wenn es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es kein Vergehen oder Wiederentstehen; wenn es kein Vergehen oder Wiederentstehen gibt, gibt es weder ein „Hier" noch ein „Dort" noch irgendetwas zwischen den beiden – dies ist das Ende des Leidens."

In solch tiefen Begriffen hat der Buddha das Ende der Welt beschrieben. Man kann es nicht durch Verreisen erreichen. Es kann nur durch Weisheit gesehen werden. Tatsächlich muss sogar genau das Konzept des „Gehens" transzendiert werden, um es zu sehen.

Es scheint also, dass Rohitassa auf seiner Reise das Ende der Welt zu sehen, die Welt mit sich genommen hatte. Er machte einen weiteren Fehler. Um dem Tod zu entkommen, war er auf der Suche nach einem Ort, wo es keinen Tod gibt. Selbst das, hatte der Buddha erklärt, kann nicht durch Reisen gesehen oder erreicht werden.

---

809 Ud 81 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:4

Rohitassa nahm *Māra* mit sich auf seiner Reise zu einem Ort, wo es keinen Tod gibt. Warum sagen wir das? Im *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* richtet der Ehrwürdige Rādha folgende Frage an den Buddha:

> *'Māro, māro 'ti, bhante, vuccati, kittāvatā nu kho, bhante, 'māro 'ti vuccati?* [810]
>
> *Māra, Māra,* sagt man, Ehrwürdiger, in welchem Umfang wird *Māra* so genannt?"

Der Buddha beantwortet die Frage folgendermaßen:

> *Rūpe kho, Rādha, sati Māro vā assa māretā vā yo vā pana mīyati. Tasmātiha tvaṃ, Rādha, rūpaṃ 'Māro 'ti passa, 'māretā 'ti passa, 'mīyatī'ti passa, 'rogo 'ti passa, 'gaṇḍo 'ti passa, 'sallan'ti passa, 'aghan'ti passa, 'aghabhūtan'ti passa. Ye nam evaṃ passanti te sammā passanti.*
>
> „Wo es Form gibt, Rādha, kann es einen *Māra* oder einen, der tötet, oder einen, der stirbt geben. Daher, Rādha, betrachte in diesem Sinne Form als ‚*Māra*', als ‚Einen, der tötet,' als ‚Einen, der stirbt', als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen Stachel, ein Elend, eine Erbärmlichkeit. Jene, die so darauf schauen, sind diejenigen, die das richtig sehen."

Wie im Fall von Form, so wird auch in Bezug auf Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein die gleiche Art des richtigen Sehens empfohlen. Aus Sicht des Dhamma wird daher in diesem Kontext jede der fünf Daseinsgruppen als ein *Māra* angesehen. Deswegen sagen wir, dass Rohitassa auf der Suche nach einem Ort der Todlosigkeit den Tod mit sich nahm.

Nach dieser Definition ist klar, dass es *Māra*, einen Mörder und jemanden, der stirbt, gibt, solange man mit Begierde die Daseinsgruppen von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein ergreift. Aus diesem Grund ist einer, der die fünf

---

[810] S III 189 Mārosutta – S 23:1

Daseinsgruppen aufgegeben hat, von *Māra* befreit, vom Tod befreit und erreicht den todlosen Zustand. Deswegen haben wir gesagt, dass der *Arahant* den todlosen Zustand erreicht hat, hier und jetzt, in eben dieser Welt.[811]

Das hier beteiligte Prinzip haben wir bereits bei der Erörterung des Gesetzes des abhängigen Entstehens behandelt.[812]

Erinnern wir uns an den betreffenden Abschnitt in einer Strophe im *Bhadrāvudhamāṇavappucchā* des *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta*:

> *Yaṃ yaṃ hi lokasmiṃ upādiyanti,*
> *ten' eva Māro anveti jantuṃ*.[813]
> „Welches Ding auch immer sie in dieser Welt ergreifen,
> Genau durch dieses verfolgt sie *Māra*."

Wegen des Ergreifens gibt es Werden oder Existenz und damit Geburt, Verfall, Tod usw. und das Nachfolgende, alles aufgrund des Verlangens. Das ist der tiefe Gedanke hinter der Definition des Buddha von den fünf Gruppen des Ergreifens in Bezug auf *Māra*.

Tatsächlich liegen diese sechs Sinnesbereiche, die sechs Grundlagen, innerhalb der Gerichtsbarkeit *Māras*. Dies geht aus *Māras* eigenen Worten im *Kassakasutta* des *Sagāthakavagga* im *Saṃyutta Nikāya* hervor.

Als der Buddha die Mönche einmal mit einer Darlegung über *Nibbāna* ermahnte, stieg in *Māra*, dem Bösen, auf: „Dieser Asket Gotama ermahnt gerade die Mönche und die Mönche hören aufmerksam zu. Ich muss hingehen und ihnen das Auge der Weisheit trüben." Mit dieser bösen Absicht erschien er dort in der Gestalt eines Bauern, einen Pflug auf der Schulter tragend, einen Treibstock in der Hand, mit zerzausten Haaren und schmutzigen Füßen, und fragte den Buddha: „Einsiedler, hast du meine Ochsen gesehen?" Darauf erwiderte der Buddha: „Wozu brauchst du Ochsen, Böser?" *Māra* verstand, dass der

---

811 Siehe Vortrag 14
812 Siehe Vortrag 3
813 Sn 1103 Bhadrāvudhamāṇavappucchā – Sn V:12, 1103

Buddha ihn erkannt hatte und ließ folgende Prahlerei als Ausdruck seiner Überlegenheit verlauten:

> *Mam eva, samaṇa, cakkhu, mama rūpā, mama cakkhusamphassaviññāṇāyatanaṃ, kuhiṃ me, samaṇa, gantvā mokkhasi?*[814]
>
> *Mam eva, samaṇa, sotaṃ ... Mam eva, samaṇa, ghānaṃ ... Mam eva, samaṇa, jivhā ... Mam eva, samaṇa, kāyo ...*
>
> *Mam eva, samaṇa, mano, mama dhammā, mama manosamphassaviññāṇāyatanaṃ, kuhiṃ me, samaṇa, gantvā mokkhasi?*
>
> „Mein, o Asket, ist das Auge, mein sind die Formen und mein ist der Bereich des Seh-Kontakts, wohin, Asket, wirst du gehen, um mir zu entkommen?
>
> Mein, o Asket, ist das Ohr ... Mein, o Asket, ist die Nase ... Mein, o Asket, ist die Zunge ... Mein, o Asket, ist der Körper ... Mein, o Asket, ist der Geist, mein sind die Geistes-Objekte und mein ist der Bereich des Geist-Kontakts, wohin, Asket, wirst du gehen, um mir zu entkommen?“

Der Buddha reagierte auf diese Herausforderung folgendermaßen:

> *Taveva, pāpima, cakkhu, tava rūpā, tava cakkhusamphassaviññāṇāyatanaṃ, yattha ca kho, pāpima, n' atthi cakkhu, n' atthi rūpā, n' atthi cakkhusamphassaviññāṇāyatanaṃ, agati tava tattha pāpima.*
>
> *Taveva, pāpima, sotaṃ ... Taveva, pāpima, ghāṇaṃ ... Taveva, pāpima, jivhaṃ ... Taveva, pāpima, kāyaṃ ...*
>
> *Taveva, pāpima, mano, tava dhammā, tava manosamphassaviññāṇāyatanaṃ, yattha ca kho, pāpima, n' atthi mano, n' atthi dhammā, n' atthi manosamphassaviññāṇāyatanaṃ, agati tava tattha pāpima.*

---

814 S I 115 Kassakasutta – S 4:19

> „Dein, o Böser, ist das Auge, dein sind die Formen und dein ist der Bereich des Seh-Kontakts, aber wo es kein Auge, keine Formen und keinen Bereich des Seh-Kontakts gibt, dorthin kannst du nicht gehen, Böser.
>
> „Dein, o Böser, ist das Ohr … Dein, o Böser, ist die Nase … Dein, o Böser, ist die Zunge … Dein, o Böser, ist der Körper … Dein, o Böser, ist der Geist, dein sind die Geistes-Objekte und dein ist der Bereich des Geist-Kontakts, aber wo es keinen Geist gibt, keine Geistes-Objekte und keinen Bereich des Geist-Kontakts, dorthin kannst du nicht gehen, Böser."

Aus dem Vergeltungsschlag des Buddha auf *Māra's* Herausforderung können wir deutlich schließen, dass es in der Tat einen Ort gibt, zu dem *Māra* keinen Zugang hat. Jener ist kein anderer als das Aufhören der sechs Sinnesbereiche. Da es etwas Realisierbares ist, wird auf ihn als „Sphäre" Bezug genommen in solchen Kontexten wie zum Beispiel in der Lehrrede über *Nibbāna*, die mit den Worten beginnt *atthi*, *bhikkhave, tad āyatanaṃ*,[815] „Es gibt, ihr Mönche, jene Sphäre" usw.

Es ist dieselbe Beendigung der sechs Sinnesbereiche, die als *papañca-nirodha* und *papañcavūpasama*, Beendigung oder Beruhigung der konzeptionellen Ausbreitung bezeichnet wird. Im *MahāKoṭṭhitasutta*, das wir im vorangegangenen Vortrag besprochen haben, machte der Ehrwürdige Sāriputta die folgende abschließende Erklärung in Bezug auf den gleichen Effekt:

> *Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā papañcanirodho papañcavūpasamo,*[816]
>
> „Freund, durch das rückstandslose Verblassen und die Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts, kommt es zur Beendigung und Beruhigung der konzeptionellen Ausuferung."

---

815 Ud 80 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:1

816 A II 162 MahāKoṭṭhitasutta – A IV:174a; siehe Vortrag 23

Das ist selbst der sich nicht ausbreitende Zustand. Alle Begriffe wie „gehen“, „kommen“, „geboren werden“, „alt werden“ und „sterben“ werden im Sich-Ausbreiten gefunden. Sie existieren einfach nicht in der Nicht-Ausbreitung. Deshalb ist sie unzugänglich für *Māra*. In ihr sind weder die Sinnesgrundlagen, wie das Auge, Ohr und Nase, noch ihre jeweiligen Objekte zu finden. Es ist also klar, dass die Beendigung der sechs Sinnesbereiche jener Zustand der Befreiung von *Māra* ist, erreichbar hier und jetzt.

Alle sechs Sinnesbereiche sind auf die Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit aufgebaut. Daher ist die Verwirklichung ihrer Beendigung nur durch die Wahrnehmung der Vergänglichkeit möglich. Die Betrachtung der Vergänglichkeit ist der Weg zu ihrer Verwirklichung.

Eine äußerst subtile Betrachtung über die Vergänglichkeit, die die Beendigung der sechs Sinnesbereiche hervorbringen kann, wird im *Dvayamsutta* Nummer Zwei des *Saḷāyatanavagga* im *Saṃyutta Nikāya* gefunden. *Dvayaṃ* bedeutet eine Dyade[817]. Es gibt zwei Lehrreden mit diesem Namen und dies ist die zweite. Eine auffallend tiefe Sicht des Bewusstseins entfaltet sich in dieser Rede wie folgt:

> *Dvayaṃ, bhikkhave, paṭicca viññāṇaṃ sambhoti. Kathañca, bhikkhave, dvayaṃ paṭicca viññāṇaṃ sambhoti? Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ. Cakkhu aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi. Rūpā aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino. Itthetaṃ dvayaṃ calañceva vyayañca aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi.*
>
> *Cakkhuviññāṇaṃ aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi. Yo pi hetu yo pi paccayo cakkhuviññāṇassa uppādāya, so pi hetu so pi paccayo anicco vipariṇāmī aññathābhāvī. Aniccaṃ kho pana, bhikkhave, paccayaṃ paṭicca uppannaṃ cakkhuviññāṇaṃ, kuto niccaṃ bhavissati?*
>
> *Yā kho, bhikkhave, imesaṃ tiṇṇaṃ dhammānaṃ saṅgati sannipāto samavāyo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, cakkhusamphasso. Cakkhusamphasso pi anicco vipariṇāmī aññathābhāvī.*

---

817 AÜ Dyade = Zweiheit bzw. Zusammenfassung von zwei Einheiten.

Yo pi hetu yo pi paccayo cakkhusamphassassa uppādāya, so pi hetu so pi paccayo anicco vipariṇāmī aññathābhāvī. Aniccaṃ kho pana, bhikkhave, paccayaṃ paṭicca uppanno cakkhusamphasso, kuto nicco bhavissati?

Phuṭṭho, bhikkhave, vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho sañjānāti. Itthete pi dhammā calā ceva vayā ca aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino.[818]

Selbst durch das Hören von ihr kann man leicht erraten, dass es eine Reihe von Begriffen gibt, die den Gedanken der Vergänglichkeit übermitteln. Lasst uns nun versuchen, sie zu übersetzen.

„Abhängig von einer Dyade, ihr Mönche, kommt das Bewusstsein zustande. Inwiefern nun, ihr Mönche, kommt das Bewusstsein abhängig von einer Dyade zustande? Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein. Das Auge ist vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Formen sind vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Insofern ist diese Dyade instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd, anders werdend.

Das Seh-Bewusstsein ist vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Welche Ursache und Bedingung es auch immer für die Entstehung des Seh-Bewusstseins gibt, jene Ursache, jene Bedingung ist ebenfalls vergänglich, sich wandelnd und anders werdend. Wie kann Seh-Bewusstsein, das in Abhängigkeit von einer vergänglichen Bedingung entstanden ist, von Dauer sein, ihr Mönche?

Das Zusammenkommen, das Treffen, das Miteinander von diesen drei Dingen, ihr Mönche, nennt man Seh-Kontakt. Sogar der Seh-Kontakt ist vergänglich, Mönche, sich wandelnd, anders werdend. Welche Ursache und Bedingung es auch immer für das Entstehen von Seh-Kontakt gibt, jene Ursache und Bedingung ist ebenfalls vergänglich, sich

818 S IV 67 Dutiyadvayamsutta – S 35:93

> wandelnd und anders werdend. Wie kann Seh-Kontakt, der in Abhängigkeit von einer vergänglichen Bedingung entstanden ist, von Dauer sein, ihr Mönche?
>
> Durch Kontakt, ihr Mönche, fühlt man, durch Kontakt beabsichtigt man, durch Kontakt nimmt man wahr. Somit sind auch diese Dinge instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend."

Das *Sutta* setzt sich in dieser Weise fort, genauso die Vergänglichkeit der anderen Sinnesbereiche betonend, das Ohr, die Nase, die Zunge, den Körper und den Geist. Die gesamte Rede schwingt in der Tonlage der Vergänglichkeit.

Es ist das Gesetz des abhängigen Entstehens, dass der Buddha hier mit Bezug auf die sechs Sinnesbereiche präsentiert; mit anderen Worten, wie die Welt aufgebaut wird. Sie ist nicht auf stabil existierende Dinge gegründet, sondern auf das, was vergänglich ist, instabil und sich wandelnd, deren Natur es ist, anders zu werden. Auf diese Weise baut sich die gesamte Wahrnehmung der Welt auf. Ihr Fundament ist immerzu brüchig, veränderlich und sich wandelnd.

Im Allgemeinen stößt man in den Lehrreden, die die Frage der Sinneszügelung behandeln, auf den Satz *na nimittaggāhi nānuvyañjanaggāhī*, „Er ergreift keine Zeichen, noch beschäftigt er sich näher mit den Details".[819] Die Tendenz, ein Zeichen in Bezug auf die Objekte der sechs Sinne zu ergreifen, ist das Ergebnis der Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit. Wegen der Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit gibt es ein Ergreifen von Zeichen und aufgrund des Ergreifens von Zeichen strömen Einflüsse herein. Es werden Ausbreitungen durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten aufgehäuft. Dies ist es, wie unsere Welt aufgebaut ist. Dies ist die Art und Weise, wie die Daseinsgruppen des Anhaftens vermehrt werden. Auf der anderen Seite ist die Betrachtung der Vergänglichkeit, die zu der zeichenlosen Sammlung führt, hilfreich, um den Geist von diesen Zeichen zu befreien.

---

819 Beispiel in D I 70 Sāmaññaphalasutta – D 2

Die Reflexion über ein Objekt kann von zweierlei Art sein. Wo es eine Wahrnehmung der Dauerhaftigkeit gibt, ist die Tendenz, hartnäckig das Objekt zu ergreifen und daran zu hängen. Diese pervertierte Tendenz ist als *parāmasana* bekannt. Sie wird von den dreifachen Ausbreitungen des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten getrieben. Unter ihrem Einfluss wird man von ausufernden Wahrnehmungen, *papañcasaññā*, davongetragen und durch die Herrschaft von weltlichen Konzepten und Bestimmungen unterjocht, die aus ausufernden Wahrnehmungen geboren sind (*papañcasaññāsaṅkhā*).

Auf der anderen Seite fördert die Wahrnehmung der Vergänglichkeit eine losgelöste und beobachtende Haltung in der Reflexion, die als *sammasana* bekannt ist. Es ist die gesunde Einstellung, die schrittweise zur Befreiung des Geistes vom Einfluss der Zeichen führt und die sich ausbreitenden Tendenzen zu Verlangen, Einbildungen und Ansichten dämpft. Diese Art der Reflexion ist der Vorbote der Einsicht. Die Betrachtung der Vergänglichkeit auf diesen Strecken setzt dieser ganzen Masse von *samsarischen* Leiden effektiv ein Ende, wie es deutlich aus der folgenden kraftvollen Verkündung des Buddha im *Khandhasaṃyutta* hervorgeht.

> *Aniccasañña, bhikkhave, bhāvitā bahulīkatā sabbaṃ kāmarāgaṃ pariyādiyati, sabbaṃ rūparāgaṃ pariyādiyati, sabbaṃ bhavarāgaṃ pariyādiyati, sabbaṃ avijjaṃ pariyādiyati, sabbaṃ asmimānaṃ pariyādiyati samūhanati.*[820]
>
> „Die Wahrnehmung von der Vergänglichkeit, ihr Mönche, sobald sie entwickelt und intensiv geübt wird, beseitigt gänzlich alle Sinnenlust, beseitigt gänzlich alle Lust an Formen, beseitigt gänzlich alle Lust am Dasein, beseitigt gänzlich alle Unwissenheit und und beseitigt und entfernt die Einbildung ‚bin' an der Wurzel."

Die Betrachtung der Vergänglichkeit setzt demnach die Axt genau an der Wurzel dieser ganzen Masse des *samsarischen* Leidens an. Die

---

820 S III 155 Aniccasaññāsutta – S 22:102

oben zitierte Lehrrede über die Zweiheit illustriert ausführlich diese Tatsache. Die wiederkehrenden Begriffe wie *cala*, „instabil", und *vaya*, „flüchtig", in dem Abschnitt zeigen, dass der gesamte Überbau der sensorischen Kenntnisse auf bestimmte, pervertierte Haltungen gegründet wird. Eine unmerkliche Vergänglichkeit liegt ihm zugrunde.

In einer Reihe von Vorträgen hatten wir das Gleichnis vom Wanderbild gebracht. Das Gleichnis ist nicht unser Eigenes, sondern nur eine Modernisierung von einem kanonischen Gleichnis, das der Buddha selbst verwendet hat. Der abweichende Punkt war die Frage, die der Buddha den Mönchen im *Gaddulasutta* gestellt hatte.

> *Diṭṭhaṃ vo, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ?*[821]
> „Ihr Mönche, habt ihr ein Bild gesehen, das als Film bezeichnet wird?"

Die Mönche bejahen die Frage und so fährt der Buddha fort:

> *Tampi kho, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ citteneva cintitaṃ. Tena pi kho, bhikkhave, caraṇena cittena cittaññeva cittataraṃ.*
>
> „Ihr Mönche, jenes Bild, das man einen Film nennt, ist etwas vom Geist Erdachtes. Aber das Erdachte selbst, ihr Mönche, ist sogar malerischer als jenes Bild."

Zu sagen, dass er malerischer ist, deutet auf seinen vielfältigen Charakter hin. Das Erdachte ist aus sich heraus mannigfach. Wir haben keine Ahnung, was für ein Film es damals war, aber der moderne Film hat eine Art, die Vergänglichkeit durch die Schnelligkeit der Projektionen der Serie von Bildern auf der Leinwand zu verheimlichen. Die Schnelligkeit selbst vermittelt einen Eindruck der Dauerhaftigkeit, was eine Verdrehung, *vipallāsa,* ist.

Der Film ist wegen dieser Verdrehung unterhaltsam. Aufgrund der Wahrnehmung von Dauer gibt es ein Ergreifen von Zeichen und im Gefolge davon fließen die Einflüsse herein, was die Ausbreitung

---

821 S III 150 Gaddulasutta – S 22:99; s. a. Vortrag 5 und 6

entstehen lässt. Dadurch wird man von Zuordnungen überwältigt, die durch die Wahrnehmung konzeptueller Ausbreitung entstanden sind, *papañcasaññāsaṅkhā*. Auf diese Weise genießt man einen Film. All dies geschieht als Folge von Unwissenheit oder mangelndem Bewusstsein der kinematographischen Tricks, die den schnell vorbeiziehenden, flimmernden und flüchtigen Charakter der Szenen auf der Leinwand verdecken.

Obwohl wir auf solche künstlerischen Bildbeispiele mittels eines Gleichnisses zurückgreifen, erklärt der Buddha, dass es eigentlich unmöglich ist, ein passendes Gleichnis zu geben, um die Schnelligkeit eines Denkprozesses zu veranschaulichen. Einmal hat er verkündet:

> *Upamā pi na sukarā yāva lahuparivattaṃ cittaṃ,*[822]
> „Es ist nicht einmal leicht, ein Gleichnis zu geben, um zu zeigen, wie schnell die Veränderungen im Denken ablaufen.

Manchmal greift der Buddha zur Doppeldeutigkeit, um einigen tiefen Gedanken einen pikanten Geschmack zu verleihen. Er spielt auf das Wort *citta*, „Gedanke" oder „Bild", an, um die „malerische" oder bunte Natur des Denkens aufzuzeigen, wenn er behauptet, dass das Denken malerischer, *cittatara*, als das Bild sei. Wir können sehen, dass es im Licht des *Dvayamsuttas* durchaus angebracht ist. Es ist diese Reihe von malerischen Formationen, die uns eine Wahrnehmung der Dauerhaftigkeit gibt, die wiederum bewerkstelligt, eine Welt vor unseren Augen zu erschaffen.

Unser Auge verändert sich in jedem Bruchteil einer Sekunde. Es bebt, vibriert und verändert sich. So sind auch die Formen. Aber es gibt eine bösartige, pervertierte Idee, tief verwurzelt in *samsarischen* Wesen, die als Wahrnehmung von Beständigkeit in dem Vergänglichen bekannt ist, *anicce niccasaññā*, die sie daran hindert, die innewohnende Vergänglichkeit des Auges und der Formen zu sehen. Auf diese Weise kreieren die sechs Sinnesbereiche eine Welt vor uns.

Es ist der Unterbau dieser durch die Sinne geschaffenen Welt, den uns der Buddha in dieser Lehrrede über die Vergänglichkeit auf-

---

822 A I 10 Paṇihita-acchavagga – A 1:10

gedeckt hat. In der Analyse offenbart der Unterbau eine Dualität, *dvayaṃ, bhikkhave, paṭicca viññāṇaṃ sambhoti*, „Abhängig von einer Zweiheit, ihr Mönche, entsteht Bewusstsein".

Das Bewusstsein ist nicht etwas Substanzielles und Absolutes, wie die sogenannte Seele. Das ist genau der abweichende Punkt im Buddhismus, wenn er mit jenen religiösen Systemen verglichen wird, die sich auf Theorien von einer Seele stützen.

Im *Dhamma* ist die Rede von sechs Bewusstseinsarten, wie *cakkhuviññāṇa, sotaviññāṇa, ghānaviññāṇa, jivhāviññāṇa, kāyaviññāṇa* und *manoviññāṇa*, Aug-, Ohr-, Nasen-, Zungen-, Körper- und Geist-Bewusstsein. Jede dieser Bewusstseinsarten basiert auf einer Dyade. Genau wie im Fall von Seh-Bewusstsein gilt die Formel beginnend mit *cakkhuñca paṭicca rūpe ca*, „abhängig von Auge und Formen", für Ohr-Bewusstsein wird entsprechend gesagt *sotañca paṭicca sadde ca*, „abhängig vom Ohr und Tönen" und so weiter. Selbst wenn wir zum Geist-Bewusstsein kommen, bleibt es thematisch das Gleiche, *manañca paṭicca dhamme ca,* „abhängig von Geist und Geistes-Objekten". Der Geist vibriert ebenfalls, verändert und verwandelt sich jeden Augenblick mit extremer Schnelligkeit. Dergestalt sind die Objekte des Geistes.

Die ganze Welt erhält ihre Struktur durch diese pulsierenden, vorübergehenden und dahinschwindenden Grundelemente. Das ist die Bürde dieser mächtigen Lehrrede des Buddha. Wenn jemand die Betrachtung der Vergänglichkeit auf dem höchsten Niveau entwickelt und seinen Geist in den zeichenlosen Zustand gebracht hat, nachdem er bei dem Zeichen selbst begonnen hatte, ist es daher selbstverständlich, dass er die Beendigung der Welt realisiert hat. Das heißt, die Erfahrung von *Nibbāna*.

Es ist zur gleichen Zeit die Beendigung der Ausbreitung, *papañcanirodha*. Ausufernde Konzeptbildung stützt sich auf die Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit, wobei man unter die Herrschaft der Zuordnungen gerät, die aus sich ausbreitenden Wahrnehmungen geboren werden, *papañcasaññāsaṅkhā*. Ausbreitung erschafft Dinge, die Anlass zum antinomistischen Konflikt geben. Dahinter verbirgt sich Dualität.

Indem irrtümlich das vergängliche Auge und die vergängliche Form als beständig genommen wurden, ist die ganze Verwirrung entstanden. Man stellt sich das Auge und die Form als dauerhaft vor und wird dadurch blind für ihre augenblickliche Veränderung und Vergänglichkeit. Der Klebstoff der Begierde und die berauschenden Einflüsse entwerfen eine Fassade einer realen Welt vor ihm. Das ist die Welt, die wir mit unseren Händen berühren und mit unseren Augen sehen. All dies zeigt die substanzlose Natur dieser Welt auf.

Die Produkte der sechs Sinnesgrundlagen lassen sich mit vier Begriffen zusammenfassen: *diṭṭha, suta, muta* und *viññāta* – Dinge, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt werden. Das *Dvayamsutta* bringt die Tatsache ans Licht, dass alle diese vier substanzlos und kernlos sind. Genau wegen dieser Tatsache wurde der *Tathāgata*, der die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen verwirklicht hat, mit dem gewaltigen Problem der Vermittlung gegenüber der Welt konfrontiert, die sich nicht einmal die furchterregende Aussicht auf eine Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen vorstellen konnte. Das heißt, als er den Zustand der Nicht-Ausbreitung, *nippapañca*, erreichte, indem er durch die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen die Beendigung der Welt erfuhr, hatte sich der *Tathāgata* mit dem gewichtigen Problem von Wahrheit und Irrtum und seiner Vermittlung gegenüber der Welt herumzuschlagen.

Es gibt eine extrem wichtige Lehrrede, die sich mit der Idee der Leerheit, *suññatāpaṭisaṃyutta***,** befasst, die diese epistemologische Krise widerspiegelt. Sie ist im Vierer-Buch des *Aṅguttara Nikāya* als *Kāḷakārāmasutta* betitelt. Dieses *Kāḷakārāmasutta* wurde vom Buddha an die Gemeinde der Mönche im Kāḷaka Kloster in der Stadt Sāketa verkündet. Obwohl die Lehrrede kurz ist, ist es eine extrem tiefe Darstellung über die Idee der Leerheit.

Bevor ich in Form der Skizzierung ihres historischen Hintergrundes auf eine Auslegung dieser Rede eingehe, können wir ein paar Dinge erwähnen. Abgesehen von der Erwähnung des Veranstaltungsort konnte hinsichtlich seines Entstehungsgrundes nicht viel aus der Lehrrede selbst entnommen werden. Die Kommentare beziehen sich jedoch auf die Episode von Cūḷasubhaddhā, der Tochter von Anātha-

piṇḍika, um den Kontext zu erklären, in dem die Rede verkündet wurde.

Cūḷasubhaddhā, die eine Strom-Eingetretene (*sotāpannā*) war, wurde mit dem Sohn des Millionärs Kāḷaka von Sāketa verheiratet, der wiederum ein gläubiger Anhänger von Nigaṇṭha Nātaputta war. Cūḷasubhaddhā schaffte es, Kāḷaka zu bekehren, indem sie den Buddha nach Sāketa einlud und ihren Ehemann dazu brachte, dem *Dhamma* zuzuhören. Nach seiner Bekehrung baute Kāḷaka ein Kloster in seinem Park und schenkte es dem Buddha.

Der Kommentar sagt, dass sich eine Gruppe von fünfhundert neu ordinierten Mönche aus Sāketa in diesem Kāḷaka Kloster versammelt hatten und sich lobend über den Buddha äußerten, seine außerordentliche Leistung der Bekehrung des Millionärs und der Bewohner von Sāketa bewundernd. Zu diesem Zeitpunkt kam der Buddha hinzu und richtete diese tiefe Darlegung an die Mönche. Dem Kommentar zufolge war die Lehrrede so tief, dass bei fünf Punkten der Darlegung auf wundersame Weise die Erde bebte und am Ende der Darlegung alle fünfhundert Mönche, die ihm zugehört hatten, die Heiligkeit erreichten.

Es ist in der Geschichte des Buddhismus festgehalten, dass während der großen missionarischen Bewegung, die durch den Kaiser Asoka eingeleitet wurde, der Ehrwürdige MahāRakkhita gesandt wurde, um das Land der Yonakas zu bekehren. Genau der erste, dort von ihm abgehaltene Vortrag stützte sich auf dieses *Kāḷakārāmasutta* – dies hörend, erreichten Siebenunddreißigtausend die Früchte des edlen Pfades. Wenn die Identifikation der Yonakas mit den Griechen korrekt ist, ist die Wahl dieser tiefen philosophischen Lehrrede verständlich.

Nach den Chroniken und Kommentaren war ein weiterer, wichtiger Anlass, bei dem das *Kāḷakārāmasutta* als Thema diente, als Kālabuddharakkhita *Thera* eine ganze Nacht hindurch, unter dem schwarzen Timbaru Baum bei Cetiya Pabbata in Sri Lanka sitzend, über die dunkle Nacht des Neumondes *Poya*-Tag (Feiertag) predigte. König Saddhātissa war auch im Publikum.

Die Tatsache, dass diese Rede hohes Ansehen genoss, wird aus seinem historischen Hintergrund deutlich. Wie im Falle vieler anderer, tiefer Lehrreden, sind wir auch hier mit dem Problem der Lesarten konfrontiert. Selbst der Kommentator kommt zu keinem abschließenden Fazit und die Redakteure gehen ihre eigenen Wege. Um aus der Lehrrede, so wie sie überliefert ist, einen Sinn herauszuholen, müssen wir uns durch die Lesarten arbeiten. Lasst uns nun die entsprechenden Abschnitte dieser schwer verständlichen Rede betrachten.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam ahaṃ jānāmi.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam ahaṃ abhaññāsiṃ. Taṃ tathāgatasssa viditaṃ, taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam ahaṃ 'na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā, tam ahaṃ 'jānāmi ca na ca jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ p' assa tādisam eva, tam ahaṃ 'neva jānāmi na na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa kali.

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati, adiṭṭhaṃ na maññati, daṭṭhabbaṃ na maññati, daṭṭhāraṃ na maññati. Sutā sotabbaṃ sutaṃ na maññati, asutaṃ na maññati, sotabbaṃ na maññati, sotāraṃ na maññati. Mutā motabbaṃ mutaṃ na maññati, amutaṃ na maññati, motabbaṃ na maññati, motāraṃ na maññati. Viññātā viññātabbaṃ viññātaṃ na maññati, aviññātaṃ na maññati, viññātabbaṃ na maññati, viññātāraṃ na maññati.

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādī, yeva tādī tamhā ca pana tādimhā añño tādī uttaritarovā paṇītataro vā n' atthī'ti vadāmi.

Yaṃ kiñci diṭṭhaṃ va sutaṃ mutaṃ vā,
ajjhositaṃ saccamutaṃ paresaṃ,
na tesu tādī saya saṃvutesu,
saccaṃ musā vā pi paraṃ daheyyaṃ.

Etañca sallaṃ paṭigacca disvā,
ajjhositā yattha pajā visattā,
jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhositaṃ n' atthi tathāgatānaṃ.[823]

„Ihr Mönche, was auch immer in der Welt, mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Brahmanen, Götter und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, mit dem Geiste bewegt und erwogen wird, all das weiß ich.

„Ihr Mönche, was auch immer in der Welt, mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Brahmanen, Götter und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, mit dem Geiste bewegt und erwogen wird, das habe ich vollständig verstanden. All das ist dem *Tathāgata* bekannt, aber der *Tathāgata* hat keine darauf beruhende Position bezogen.

Wenn ich sage würde, ihr Mönche, was auch immer in der Welt, mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Brahmanen, Götter und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, mit dem Geiste bewegt und erwogen wird, all das weiß ich nicht, wäre es eine Falsch-Aussage von mir. Wenn ich sagen würde, sowohl ich weiß es, als auch, ich weiß es nicht, wäre auch das eine Falsch-Aussage von mir. Wenn ich

823 A II 25 Kāḷakārāmasutta – A IV:24

sagen würde, weder weiß ich es noch weiß ich es nicht, so wäre es ein Fehler von mir.

Daher, ihr Mönche, stellt sich ein *Tathāgata* kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen vor, er stellt sich nichts Ungesehenes vor, er stellt sich nichts vor, das sehenswert wäre, er stellt sich keinen Sehenden vor. Er stellt sich kein hörbares Ding als getrennt vom Hören vor, er stellt sich nichts Ungehörtes vor, er stellt sich nichts vor, das hörenswert wäre, er stellt sich keinen Hörenden vor. Er stellt sich kein empfundenes Ding als getrennt vom Empfundenen vor, er stellt sich nichts Unempfundenes vor, er stellt sich nichts vor, das empfindenswert wäre, er stellt sich keinen Empfindenden vor. Er stellt sich kein erkennbares Ding als getrennt vom Erkennen vor, er stellt sich nichts Unerkanntes vor, er stellt sich nichts vor, das erkennenswert wäre, er stellt sich keinen Erkennenden vor.

„Somit, ihr Mönche, ist der *Tathāgata* ‚solcherart', während er dergestalt in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes ist." Über einem, der so ist, gibt es keinen anderen, der höher oder hervorragender ist, erkläre ich.

Was auch immer von anderen gesehen, gehört, empfunden wird,
Oder woran sie sich anklammern und es als Wahrheit hochhalten,
Inmitten jener, die sich hinter ihren eigenen Ansichten verschanzt haben,
Solcherart seiend, halte ich keine für richtig oder falsch.

Diesen Stachel sah ich weit im Voraus,
Worauf die Menschheit festgenagelt, gepfählt ist,
Ich weiß, ich sehe, so wahrlich ist es,
Kein solches Anklammern gibt es für die *Tathāgatas*."

In der ersten Aussage erklärt der Buddha, dass er weiß, *tam ahaṃ jānāmi*, was auch immer von allen Wesen in der Welt gesehen,

gehört, empfunden, erkannt, bedacht und erwogen wurde, und das ist die Gesamtsumme des durch die sechs Sinnesgrundlagen erworbenen Wissens.

In der zweiten Aussage bekräftigt er, dass das Wissen, das er hat, von einer höheren Ordnung ist, *tam ahaṃ abhaññāsiṃ*, dass es auf ein Verständnis hinausläuft, *taṃ tathāgatasssa viditaṃ*, dass er keine Position dazu bezieht, dass er keinen Standpunkt dazu einnimmt., *taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi*.

Die dritte Aussage ergibt sich aus dieser losgelösten Perspektive. Es geht um den Effekt, dass der *Tathāgata* das Wissen trotz seiner distanzierten Haltung nicht verleugnet, weil es in den Augen der Welt einem Ausweichmanöver gleichkäme, *taṃ mama assa musā*.

Die vierte Aussage betont die gleiche Nicht-Übereinstimmung, weil der *Tathāgata,* der sich in dieser schwierigen Situation befindet, keinen Kompromiss machen kann, indem er gleichzeitig einerseits Wissen beansprucht und es andererseits leugnet, *tam ahaṃ 'jānāmi ca na ca jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ p' assa tādisam eva.*

Wie es die fünfte Aussage deutlich macht, hält es der *Tathāgata* nicht für angemessen, sich herauszuwinden, indem er weder beansprucht, Wissen über die Sinnes-Daten zu besitzen, noch ohne Wissen darüber zu sein.

Dann folgt die Erklärung, wie der *Tathāgata* diesen Körper der sensorischen Erkenntnisse des Weltlings behandelt. „Daher, ihr Mönche, stellt sich ein *Tathāgata* kein sichtbares Ding als getrennt vom Gesehenen vor“, *iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati.*

Die Begriffe *diṭṭha, suta, muta, viññāta* haben wir ziemlich oft besprochen, zum Beispiel in unserer Diskussion des *Bāhiyasutta* im Rahmen von

> *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati,*

> „In dem Gesehenen wird nur das Gesehene sein, im Gehörten wird nur das Gehörte sein, im Empfundenen wird nur das Empfundene sein, im Erkannten wird nur das Erkannte sein.[824]

Im allgemeinen Sprachgebrauch deutet das Wort „gesehen" auf etwas Gesehenes. Aber hier haben wir etwas Radikaleres, das substanzielle Anspielungen vermeidet. Es ist auch in diesem Kontext nur das Gesehene im Gesehenen, was durch *diṭṭha* ausgedrückt wird. Der *Tathāgata* nimmt es lediglich als Gesehenes, ohne sich vorzustellen, dass etwas substanziell Sehenswertes als getrennt davon da ist, *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati.*

Wir sind schon vertraut mit dem Begriff *maññanā*, nachdem wir ihn im Zusammenhang mit solchen Lehrreden wie dem *Mūlapariyāya-sutta* und dem *Bāhiyasutta* diskutiert haben.[825] Er steht für Vorstellungen, die durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten ausgelöst werden. Der *Tathāgata* ist von solchen Vorstellungen frei. Er stellt sich nicht ein sehenswertes Ding als getrennt vom Gesehenen vor, noch macht er sich Vorstellungen über ein Ungesehenes, *adiṭṭhaṃ na maññati*. Das Phänomen des Sehens wird nicht geleugnet.

Der Ausdruck *daṭṭhabbaṃ na maññati* fördert den Gedanken, dass der *Tathāgata* sich nicht vorstellt, dass es etwas gibt, das sehenswert ist, dass es etwas Wesentliches darin gibt. *Daṭṭhāraṃ na maññati*, er stellt sich keinen Sehenden vor oder einen, der sieht. Weil die Subjekt-Objekt Beziehung bedeutungslos geworden ist, projiziert er keinen Handelnden in das Phänomen hinein.

Im Hinblick auf das Gehörte, *suta*, das Empfundene, *muta*, und das Erkannte, *viññāta*, hat der *Tathāgata* ebenfalls keine solchen Vorstellungen. Zusammenfassend wird dann gesagt:

> *Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādi, yeva tādi,*

---

824 Ud 8 Bāhiyasutta; siehe Vortrag 14

825 Siehe Vortrag 12-15

> „Somit, ihr Mönche, ist der *Tathāgata* ‚solcherart', während er dergestalt in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes ist."

Der Begriff *tādī* kam auch in einer Reihe unserer früheren Vorträge vor.[826] Wir gaben ihn als „solcher" wieder. Es steht für die Qualität der Standhaftigkeit des Heiligen, der in Bezug auf die acht weltlichen Wechselfälle unerschüttert bleibt. Seine Hauptstütze ist in dieser Hinsicht *atammayatā* oder Nicht-Identifikation. Er ist „solcherart", weil er keines dieser Dinge als „mein" ergreift. Daher ist er „solcherart" in Bezug auf was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird. Es gibt niemanden, der höher oder hervorragender ist als ein zu „Solcherart-Gegangener" und zwar im Hinblick auf sein „So-geartet-sein". Dann kommt ein Verspaar, das den Kernpunkt der Darlegung präsentiert.

Unsere Übersetzung der Darlegung bedarf weiterer Erläuterung. Obwohl es eine allgemeine Vorstellung gibt, haben einige Wörter und Ausdrücke im Original weitreichende Implikationen. Die grundlegende Idee hinter der Reihe der Erklärungen ist der außerordentliche Wechsel der Haltung gegenüber der Frage der spekulativen Ansichten, die den *Tathāgata* von allen seinen Zeitgenossen abhebt. Er schlug eine ganz andere Richtung ein und transzendierte die Extreme des Ewigkeitsglaubens und der Vernichtungsgläubigkeit. Dieser Unterschied der Haltung wird durch rätsel-ähnliche Aussagen im ersten Teil der Lehrrede aufgedeckt. Man gewinnt den Eindruck, dass der *Tathāgata* mit einer problematischen Situation der höchsten Ordnung konfrontiert wurde.

In der ersten Aussage geht es um den Effekt, dass der *Tathāgata* weiß, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung aus Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, gesehen, gehört, empfunden, erkannt, im Geiste bewegt und erwogen wird.

Die zweite Aussage bekräftigt, dass der *Tathāgata* ein höheres Verständnis von allem hat. Ganz gleich was es ist, er bezieht keine

---

826 Siehe Vortrag 17 und 22

Position in Bezug auf das, was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt wurde.

Dies könnte wie ein Rätsel erscheinen. Normalerweise ist man geneigt, sich entsprechend zu positionieren, wenn man ein höheres Verständnis von etwas hat. Aber hier haben wir eine Verweigerung. Die Lehrrede hat einige Ähnlichkeit mit dem Tetralemma, das wir früher besprochen hatten.[827] Aber es scheint hier einen Unterschied in der Formulierung des ersten Satzes des Tetralemmas zu geben.

Normalerweise läuft der erste Satz auf eine uneingeschränkte Feststellung des bestätigenden Standpunktes hinaus. In diesem Fall jedoch finden wir die Aussage, dass der *Tathāgata* nicht nur alles weiß, was die Welt weiß, sondern dass er ein höheres Verständnis davon hat, *abhaññāsiṃ*. Gerade weil er ein höheres Verständnis hat, bezieht er im Hinblick darauf keine Position.

Dies mag problematisch erscheinen, aber erinnern wir uns an die beiden erwähnten Ebenen des Verstehens im *Mūlapariyāyasutta*, die wir früher besprochen haben, nämlich *sañjānāti* und *abhijānāti*. Als ein Beispiel der ersten Ebene des Verstehens erhalten wir in dieser Lehrrede die folgende Passage in Bezug auf den unbelehrten gewöhnlichen Menschen, *assutavā puthujjano*:

> *Paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti. Paṭhaviṃ paṭhavito saññatvā paṭhaviṃ maññati, paṭhaviyā maññati, paṭhavito maññati, 'paṭhaviṃ me'ti maññati, paṭhaviṃ abhinandati.*[828]
>
> „Er nimmt Erde als ‚Erde' wahr. Erde als ‚Erde', wahrgenommen habend, stellt er sich ‚Erde' als solche vor, er macht sich Vorstellungen ‚auf der Erde', er macht sich Vorstellungen ‚über die Erde', er stellt sich vor ‚Erde ist mein', er erfreut sich an Erde."

Der unbelehrte gewöhnliche Mensch hat ein wahrnehmendes Wissen von der Erde, *sañjānāti*. Auch das ist eine Ebene des Wissens. Es ist in der Tat die niedrigste Stufe des Wissens. Der unbelehrte

827 Siehe Vortrag 20

828 M I 1 Mūlapariyāyasutta – M 1

gewöhnliche Mensch vermag es nicht besser, als die Erde als Erde wahrzunehmen.

Nachdem er Erde als Erde wahrgenommen hat, nimmt er sie nach ihrem augenscheinlichen Wert ernst und macht sich, ihren Objekt-Status billigend, Vorstellungen in der Art von Verlangen, Einbildung und Ansichten. Er legt den grammatischen Überbau auf sie. Er macht sich Vorstellungen „auf der Erde", er macht sich Vorstellungen „über die Erde", er stellt sich vor „mein ist Erde" und er erfreut sich an Erde. Dies ist somit die niedrigste Stufe des Wissens.

Im Gegensatz dazu wird im *Mūlapariyāyasutta* die Ebene des Verständnisses, wie es der *Tathāgata* hat, folgendermaßen beschrieben:

> *Paṭhaviṃ paṭhavito abhijānāti, paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ na maññati, paṭhaviyā na maññati, paṭhavito na maññati,'paṭhaviṃ me'ti na maññati, paṭhaviṃ nābhinandati.*
>
> „Er versteht durch höheres Wissen Erde als ‚Erde', mit höherem Wissen Erde als ‚Erde' verstanden habend, stellt er sich nicht Erde als ‚Erde seiend' vor, er macht sich keine Vorstellungen ‚auf der Erde', er macht er sich keine Vorstellungen ‚über die Erde', er stellt sich nicht vor ‚Erde ist mein', er erfreut sich nicht an Erde."

Der *Tathāgata*, der ein höheres Wissen von Erde hat, wie es durch das Wort *abhijānāti* deutlich wird, unterhält keine Vorstellungen, indem er Erde einen eigenständigen Wert zuschreibt. Er wird nicht von der grammatischen Struktur irregeleitet, um sich in solchem Sinne wie „auf der Erde" und „über die Erde" Vorstellungen zu machen.

Im vorliegenden Zusammenhang ist ebenfalls die gleiche Unterscheidung des Wissens offensichtlich. Erstens sagt der *Tathāgata*: „Alles, was ich weiß, das habe ich vollständig verstanden. Alles das ist dem *Tathāgata* bekannt." Gerade weil dieses vollkommene Verständnis da ist, hat er sich in Bezug darauf nicht positioniert. Er nimmt keinen Standpunkt dazu ein. Dies ist die Hauptaussage des ersten Absatzes der Lehrrede und klingt mehr oder weniger wie ein Paradoxon. Es ist

wegen dieses scheinbar seltsamen Zustandes, dass der *Tathāgata* bekennt, dass es eine Falsch-Aussage seinerseits wäre, wenn er sagen würde: „Wahrlich, das alles, weiß ich nicht".

Wenn jemand fragt, ob er keine Position bezieht, weil er es nicht weiß, kann er nicht sagen: „Ja". Es ist tatsächlich genau, weil er verstanden hat, dass er keine Position bezieht. Aber die Weltlinge sind der Meinung, dass das Wissen von einer Sache berechtigt, dogmatisch darauf zu bestehen.

Zu sagen, „Sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht" oder „Weder weiß ich es noch weiß ich es nicht" würde fälschlicherweise von der Welt auch als eine Ausflucht oder Zweideutigkeit aufgenommen werden. Der erste Absatz der Rede ist in diesem Licht zu verstehen.

Der Kommentar sagt, dass die Erde bei fünf Stellen in der Lehrrede erbebte. Gemäß den drei wichtigen Begriffen *jānāmi*, *abbhaññāsiṃ* und *viditaṃ*, „Ich weiß", „Ich habe vollkommen verstanden", das alles ist dem *Tathāgata* „bekannt", repräsentiert eine Stufe der Allwissenheit, *sabbaññutabhūmi*, eine einen Buddha auszeichnende Besonderheit.[829] Sogar am Ende der Verkündigung der Allwissenheit heißt es, bebte die Erde als ein Zeichen der Zustimmung.

Dann die Aussage *na upaṭṭhāsi*, „er positioniert sich nicht in Bezug darauf ", wird durch den Kommentar als Hinweis auf die Ebene eines von den Einflüssen Befreiten, *khīṇāsavabhūmi***,** interpretiert. Es wird gesagt, der Grund dafür, warum der *Tathāgata* keine Position in Bezug auf Sinneseindrücke bezöge, läge in seiner Freiheit von den Einflüssen. Er ergreift sie nicht in Form von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Er nimmt keinen Standpunkt zu den Dingen ein, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt wurden. Er hat keine Neigung oder kein Festhalten ihnen gegenüber.

* * * * * * * *

829 Mp III 38

25. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[830]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der fünfundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

Vor einigen Tagen unternahmen wir anhand des *Kāḷakārāmasutta* einen Versuch, die aufgeklärte Haltung des *Tathāgata* zu verstehen, der die Beendigung der sechs Grundlagen des Sinnes-Kontakts verwirklicht hat, entgegen den Standpunkten der Weltlinge, die sich selbst als innerhalb dieser sechs Grundlagen eingeschlossen wiederfinden.

In jener Lehrrede erklärte der Buddha mit den Worten *tam ahaṃ jānāmi*, "(alles), das weiß ich"[831], die Tatsache, dass er alles verstanden hat, was die Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas* und der aus Asketen und Brahmanen bestehenden Bevölkerung, Göttern und Menschen gesehen, gehört, empfunden, erkannt, im Geiste bewegt und erwogen hat.

Mit seiner nächsten Behauptung *tam aham abbhaññāsiṃ* verkündet der Buddha, dass er nicht nur das alles weiß, sondern es in einer besonderen, durchdringenden Art weiß. Mit den Worten *taṃ tathāgatassa viditaṃ* erklärt er, dass er aufgrund dieses besonderen

---

830 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
831 A II 25 Kāḷakārāmasutta – A IV:24

Wissens alles verstanden hat, was die Welt zu wissen vorgibt. Trotz dieses speziellen Wissens und Verständnisses bezieht der *Tathāgata* keine Position dazu und hat keine Neigung oder Vorliebe für jene sensorischen Daten, wie es der Ausdruck *taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi* deutlich zeigt.

Weltlinge haben im Allgemeinen die Gewohnheit dogmatisch zu behaupten „Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es", *jānāmi passāmi tath' eva etaṃ*"[832], wenn sie ein spezielles Wissen oder Verständnis von dem einen oder anderen haben. Aber nach dieser Rede scheint es, dass der Buddha keine Position dazu bezieht und dass er keine Neigung oder Vorliebe für jene sensorischen Daten hat, gerade weil er ein besonderes Wissen und ein Verständnis hinsichtlich dessen hat. Diese Tatsache wird von der abschließenden Zusammenfassung in Versen hervorgehoben, insbesondere durch die folgenden Zeilen:

Jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhositaṃ n' atthi tathāgatānaṃ.
Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es.
Kein solches Anklammern gibt es für die *Tathāgatas*.

Um den seltsamen Unterschied dieser Haltung zu erklären, zitierten wir anderen Tages zwei wichtige Begriffe aus dem *Mūlapariyāya-sutta* des *Majjhima Nikāya*, nämlich *sañjānāti* und *abhijānāti*. Sie repräsentieren zwei Ebenen des Wissens im Rahmen dieser speziellen Rede.

Sañjānāti steht für Wahrnehmungserkenntnis, während *abhijānāti* die Idee eines besonderen Verständnisses im Sinn einer höheren Ordnung vermittelt. Das Niveau des Wissens, das durch den Begriff *sañjānāti* impliziert wird, charakterisiert die Weltsicht des gewöhnlichen Weltlings. Er wird in seiner Sicht der Welt von der einer Luftspiegelung gleichenden Wahrnehmung getäuscht und setzt mit seiner Vorstellung, *maññanā*, von einer wirklichen Welt seine Versklavung in die Muster der grammatischen Struktur fort.

---

832 Sn 908 MahāViyūhasutta – Sn IV:13, 908

Aber der *Tathāgata* ist zu der wahren Natur dieses Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und dergleichen durchgedrungen und mit seinem außergewöhnlichen Niveau des höheren Wissens, *abhiññā*, kam volles Verständnis zur Entfaltung. Deshalb positioniert er sich nicht in Bezug darauf. Er nimmt keinen Standpunkt dazu ein, der die Verwendung des Begriffs *upaṭṭhāsi* rechtfertigen könnte, denn er unterhält keine Vorstellungen, *maññanā*.

Was *maññanā* genannt wird, ist die egoistische Vorstellung, die trügerischen Dingen eine Wirklichkeit zuschreibt. Es ist dieses Prinzip der Zurückhaltung von vergeblichen Vorstellungen, das mit dem Begriff *na upaṭṭhāsi* transportiert wird, „positioniert sich nicht in Bezug darauf."

*Tathāgata*s haben keine Anhaftung oder Verstrickung, *ajjhositaṃ*, gerade weil sie keine Vorstellungen aufrechterhalten. In Bezug auf die Dinge, die gesehen, gehört etc. werden, haben die *Tathāgatas* kein Anklammern, keine Bindung oder Verstrickung in Form von Begierde, respektive Einbildung und Ansichten.

Wir haben anderntags erwähnt, dass diese eigenartige Erklärung, mit der das *Kāḷakārāmasutta* beginnt, einiges an Ähnlichkeit mit dem Tetralemma in sich trägt, das wir in unserer Behandlung der nicht festgelegten Punkte diskutiert haben.[833]

Der Satz von den vier alternativen Vorschlägen in Bezug auf den *Tathāgata* nach dessen Tod kann als Paradigma für das Tetralemma zitiert werden.

1) *Hoti tathāgato paraṃ maraṇā,*
„Der *Tathāgata* existiert nach dem Tod";

2) *na hoti tathāgato paraṃ maraṇā,*
„Der *Tathāgata* existiert nicht nach dem Tod";

3) *hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā,*
„Der *Tathāgata* existiert sowohl nach dem Tod als auch existiert er nicht nach dem Tod";

833 Siehe insbesondere Vortrag 20

4) *n'eva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā,*
„Der *Tathāgata* existiert weder nach dem Tod noch existiert er nicht nach dem Tod.“[834]

Die in dieser Lehrrede gefunden Erklärungen beinhalten eine gewisse Affinität zu dem oben genannten Tetralemma. Allerdings finden wir hier, dass der Buddha die erste Erklärung in mehreren Etappen gibt. Erstens macht er die Aussage, dass er weiß, was auch immer von allen Wesen in der Welt gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird, worüber nachgedacht und was erwogen wird.

In der zweiten Feststellung versichert er, dass er ein höheres Wissen von all dem hat. Dann kommt ein Satz, der bekräftigt, dass der *Tathāgata* verstanden hat, aber mit der Aussage endet „Der *Tathāgata* positioniert sich nicht in Bezug darauf.“

Im Allgemeinen weist der Buddha insgesamt alle vier alternativen Vorschläge zurück, wenn er mit dem Tetralemma konfrontiert wird. Aber hier liegt die Besonderheit darin, dass die erste Behauptung nicht unverzüglich abgewiesen wird. Er erklärt, dass er es weiß, dass er ein höheres Wissen hat und dass er all das verstanden hat.

Anscheinend bestätigt er die erste Feststellung, indem er die Gültigkeit der sensorischen Daten zugesteht. Allerdings kommt dann die abschließende Erklärung mit der Wirkung, dass er sich nicht dazu positioniert, *na upaṭṭhāsi*, was auf eine Verneinung hinausläuft.

Das Geheimnis hinter dieser eigenartigen Präsentation wird deutlich werden, wenn wir die richtigen Gleichnisse und Parabeln hinzunehmen. Bis dahin kann aus dem Kontext nur entnommen werden, dass der *Tathāgata* keinen Standpunkt einnimmt, nicht weil er unwissend ist, sondern gerade aufgrund der Tatsache, dass er die Natur der Gesamtheit der sensorischen Daten sehr gut kennt und verstanden hat.

Die Weltlinge sind anfällig zu denken, dass man dann keinen solchen Standpunkt einnimmt, wenn überzeugendes Wissen fehlt. Aber der Buddha erklärt, dass er hier in Bezug auf das, was gesehen, gehört,

---

834 Beispiel in M I 484 Aggivacchagottasutta – M 72

empfunden etc. keinen Standpunkt einnimmt, eben weil er ein besonderes Verständnis, eine durchdringende Erkenntnis der Substanzlosigkeit der Daten hat, die durch die sechs Sinnesgrundlagen erlangt werden.

Daher scheint es, dass wir auch in diesem Zusammenhang die Verneinung der ersten Alternative haben, wie üblich im Fall eines Tetralemmas, nur dass die Verneinung hier in sehr eigenartiger Weise zum Ausdruck gebracht wird. Lasst uns nun zur zweiten Erklärung kommen.

> *Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam ahaṃ 'na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā.*
>
> „Wenn ich sagen würde, ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, Maras und *Brahmas*, unter der Bevölkerung von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt, im Geiste bewegt und erwogen wurde, all das weiß ich nicht, wäre es eine Falsch-Aussage von mir."

Es gibt einige Meinungsverschiedenheiten über die richtige Lesart dieser zweiten Erklärung. Tiefe *Suttas* werfen des Öfteren Schwierigkeiten in Bezug auf die Bestimmung der richtigen Lesart auf und dies ist insbesondere beim *Kāḷakārāmasutta* der Fall.

In diesem Fall ist der Kommentar der Lesart *tam ahaṃ 'jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā* gefolgt, „wenn ich sagen würde ‚Ich weiß es', wäre es eine Falsch-Aussage von mir." Aber wie wir bereits erwähnt haben, ergibt diese Lesart keinen Sinn.[835] Aus diesem Grund ist wahrscheinlich die *Chaṭṭhasaṅgīti-Pitaka*-Ausgabe der Variante *tam ahaṃ 'na jānāmī'ti vadeyyaṃ* gefolgt, „wenn ich sagen würde, ‚dass ich es nicht weiß'. Diese Abkehr von der kommentariellen

---

835 Siehe Vortrag 24

Tradition scheint gerechtfertigt, da der Buddha bereits erklärt hat, dass er all das weiß.

Es liegt daher nahe, dass er in der zweiten Erklärung klar macht, dass zu sagen „Ich weiß es nicht" ein Widerspruch bzw. eine Falsch-Aussage wäre. Aber warum diese Klarstellung?

Im Allgemeinen erwarten die Weltlinge, dass jemand unmissverständlich für seinen grundsätzlichen Standpunkt einsteht und diesen bestätigt, wie es in dem klaren Ausspruch *idam eva saccaṃ, mogham aññaṃ* ausgedrückt wird: „Dies allein ist wahr, alles andere ist falsch".[836] Eine Unterlassung wird als ein Mangel an Wissen oder Präzision aufgefasst. Die zweite Erklärung soll einem solchen Einwand zuvorkommen, denn die erste Erklärung endet mit der Klausel *taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi*, aber „der *Tathāgata* positioniert sich nicht in Bezug darauf". So läuft es auf eine Feststellung hinaus wie „nicht, weil ich es nicht weiß, nehme ich keinen Standpunkt ein". In der gleichen Art können wir die darauf folgenden Verkündungen erklären.

Es scheint also, dass die zweite Erklärung *tam ahaṃ 'na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā,* „wenn ich sagen würde, ‚alles, das weiß ich nicht', wäre es eine Falsch-Aussage von mir", auf die zweite Alternative des Tetralemmas hinausläuft.

Die nächste Erklärung folgt derselben Richtung. Ich zitiere die maßgeblichen Anteile *tam ahaṃ 'jānāmi ca na ca jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ p' assa tādisam eva,* „wenn ich sagen würde, ‚sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht', wäre das ebenfalls eine Falsch-Aussage von mir."

In Bezug auf das vorgenannte Gesehene, Gehörte, Empfundene etc. „wenn ich sagen würde, dass ich es weiß, nicht weiß oder sogar eine Kombination dieser beiden Aussagen wie „sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht", wäre es eine Falsch-Aussage meinerseits. Warum? Weil die Welt daran gewöhnt ist, einer solchen Unschlüssigkeit einen Mangel an Gewissheit zuzuschreiben. Zu sagen, ‚sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht' sieht aus wie ein Bekenntnis

836 Beispiel in M I 484 Aggivacchagottasutta – M 72

von Halbwissen, denn es kann heißen, dass Wissen und Unwissenheit sich die Waage halten. So sagt der Buddha auch in diesem Fall, dass es eine Falsch-Aussage wäre, *tam p 'assa tādisam eva.*

Nun kommen wir zur vierten Aussage. Der Buddha erklärt, „wenn ich sagen würde: ‚Weder weiß ich es noch weiß ich es nicht', wäre das falsch von mir", *tam ahaṃ 'neva jānāmi na na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa kali.*

Wir können diese Position ebenfalls verstehen. Im Allgemeinen denken die Weltlinge, dass die Weigerung, eine kategorische Aussage zu machen, entweder eine Folgeerscheinung von Teil-Wissen ist oder auf einer Haltung sich herauszuwinden beruht. Tatsächlich hatte diese Haltung sich herauszuwinden bereits in *Sañjaya Belaṭṭhiputta*, einem Zeitgenossen des Buddha, den Status einer eigenen Philosophie angenommen.

Wenn er ausgefragt wurde, hätte er mit einer solchen Reihe von Verneinungen reagiert, wie „Ich sage nicht, es ist, ich sage nicht, es ist so, ich sage nicht, es ist anders, noch kann ich sagen, es ist weder das eine noch das andere" etc.[837] Hiermit wird versucht, dem Problem durch die Art, sich wie ein „Aal zu winden", zu entkommen. Jene Schule der Philosophie, die zu solch ausweichenden Taschenspielertricks griff, war als *amarā-vikkhepa-vāda* bekannt. Der Buddha weigert sich, solche taktischen Spitzfindigkeiten zu unterstützen, indem er die vierte Alternative ablehnt: „Weder weiß ich es noch weiß ich es nicht".

Hier haben wir also das gleiche Tetralemma in einer anderen Verkleidung dargestellt. Es hat den Beigeschmack eines Rätsels, mit dem der Buddha konfrontiert wurde – das Rätsel, mit dem weltlichen Sprachgebrauch übereinzukommen. Wie wir bereits erwähnt haben, analysiert der Kommentar das Hauptthema der Rede in fünf Ebenen. Er berichtet auch, dass die Erde bei fünf Punkten der Unterweisung

837 D I 58 Sāmaññaphalasutta – D 2

erbebte, das heißt, jeweils am Ende der Verkündigung jeder einzelnen Ebene.[838]

Nach den Kommentaren ist die erste Ebene die Ebene der Allwissenheit, *sabbaññutabhūmi*. Die repräsentativen Aussagen dieser Ebene sollen sein: *tam ahaṃ jānāmi*, „Jenes weiß ich", *tam aham abbhaññāsiṃ*, „Jenes habe ich voll und ganz verstanden", und *tam aham viditaṃ*, „Jenes ist dem *Tathāgata* bekannt".

Dann kommt die Ebene des von den Einflüssen Befreiten, *khīṇāsavabhūmi*, vertreten durch den Abschnitt, der mit dem Satz endet *na upaṭṭhāsi*, „positioniert sich nicht in Bezug darauf." Es wird so genannt, weil jener Satz das Charakteristische des Nicht-Bezug-Nehmens hinsichtlich Verlangen, Einbildungen und Ansichten im Falle eines von den Einflüssen Befreiten aufzeigt.

Die drei Sätze *taṃ mama assa musā*, „Es wäre eine Falsch-Aussage meinerseits", *taṃ p' assa tādisam eva*, „Ebenso wäre auch das eine Falsch-Aussage von mir", und *taṃ mama assa kali*, „Es wäre ein Fehler von mir", werden durch den Kommentar als Vertreter der dritten Ebene der Wahrheit, *saccabhūmi*, interpretiert. Wir haben das jetzt ebenfalls behandelt.

Was als die nächste vierte Ebene kommt, ist die tiefste von allen. Der Kommentar nennt sie die Ebene der Leerheit, *suññatābhūmi*. Sie wird aus gutem Grund so genannt. Von dem folgenden Absatz wird gesagt, dass er diese Ebene darstellt; er lautet:

> *Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati, adiṭṭhaṃ na maññati, daṭṭhabbaṃ na maññati, daṭṭhāraṃ na maññati. Sutā sotabbaṃ sutaṃ na maññati, asutaṃ na maññati, sotabbaṃ na maññati, sotāraṃ na maññati. Mutā motabbaṃ mutaṃ na maññati, amutaṃ na maññati, motabbaṃ na maññati, motāraṃ na maññati. Viññātā viññātabbaṃ viññātaṃ na maññati, aviññātaṃ na maññati, viññātabbaṃ na maññati, viññātāraṃ na maññati.*

838 Mp III 38

Auch hier sind wir mit der Frage der unterschiedlichen Lesarten konfrontiert. Zunächst haben wir hier den Satz *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ*, wohingegen der Kommentar es als *daṭṭha daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ* auffasst. Nach dem Kommentar ist *daṭṭhā* eine hypothetische Variante der absolutiven Form *disvā*, denn sie umschreibt „*daṭṭhā daṭṭhaban' ti disvā daṭṭhabbaṃ*,[839] das heißt, *daṭṭhā daṭṭhabbaṃ* steht für *disvā daṭṭhabbaṃ*. So soll der ganze in Frage stehende Satz den Sinn vermitteln „Gesehen habend, macht er sich keine Vorstellungen von dem Gesehenen als sehenswert". Aber die unterschiedliche Lesart *diṭṭha* wird zugestanden, obwohl der Kommentator die Lesart *daṭṭha* bevorzugt, da es für einen Absolutiv von *dṛṣṭvā* steht.

Dem Hinweis dieser kommentariellen Vorliebe folgend, geht die burmesische *Chaṭṭhasaṅgīti* Ausgabe einen Schritt weiter, indem *sutvā, mutvā* und *viññatvā* ziemlich willkürlich ersetzt werden, um eine absolutive Wendung auf jene drei Folgeausdrücke als *sutvā sotabbaṃ sutaṃ, mutvā motabbaṃ mutaṃ* und *viññatvā viññātabbaṃ viññātaṃ* zu machen. Wahrscheinlich haben die Redakteure gedacht, dass die Begriffe *diṭṭha suta muta* und *viññāta*, so wie sie sind, in diesem Zusammenhang nicht ausgelegt werden könnten.

Aber wir können darauf hinweisen, dass im Einklang mit der Interpretationslinie, die wir bisher verfolgt haben, von diesen drei Begriffen gesagt werden kann, dass sie für eine extrem tiefe Dimension dieser Unterweisung stehen, die sich mit der Leerheit befasst. Vor einigen Tagen gaben wir lediglich einen Überblick einer möglichen Übersetzung.

Die Aussage *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati* muss als eine Bestätigung interpretiert werden, „dass der *Tathāgata* sich nichts Sehenswertes als getrennt vom Gesehenen vorstellt", dass es nichts Substanzielles in dem Gesehen gibt. So auch die anderen Aussagen, *sutā sotabbaṃ sutaṃ na maññati*, „stellt sich nichts Hörenswertes als getrennt vom Gehörten vor"; *mutā motabbaṃ mutaṃ na maññati*, „stellt sich nichts Empfindenswertes als getrennt vom Empfundenen

839 Mp III 39

vor"; *viññātā viññātabbaṃ viññātaṃ na maññati*, „stellt sich nichts Erkennenswertes als getrennt vom Erkannten vor".

Für den Fall, dass unsere Interpretation immer noch problematisch erscheint, können wir auf das *Bāhiyasutta* zurückkommen, das wir bereits ausführlich besprochen haben.[840] Die Philosophie hinter der Ermahnung des Buddha an den Asketen *Bāhiya* könnte in den Worten zusammengefasst werden: *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati*,[841] „Im Gesehenen wird es nur Gesehenes geben, im Gehörten wird es nur Gehörtes geben, im Empfundenen wird es nur Empfundenes geben, im Erkannten wird es nur Erkanntes geben".

Das bedeutet, dass man direkt beim Gesehenen innehalten soll, ohne sich abschweifende Vorstellungen zu machen, dass es ein „Ding"[842] gäbe, ein substanzielles „Ding" hinter dem Gesehenen. Entsprechendes gilt in Bezug auf das Gehörte. Man soll es nur als ein Gehörtes nehmen, nicht als irgendein gehörtes „Ding".

Im Fall des Satzes *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati* steht das Wort *diṭṭhā* im Ablativ. Wir können es wiedergeben als „stellt sich keinen sehenswerten Anblick als getrennt vom Gesehenen vor". Im Zuge der weiteren Klärung dieses Punktes können wir auf das Gleichnis des Hundes auf dem Brett zurückgreifen, das wir in unserer Erklärung von *nāma-rūpa* verwendeten.[843] Das Gleichnis ist natürlich nicht kanonischer Herkunft, sondern ursprünglich eine Fabel.

Wenn ein Hund bei der Überquerung eines Flusses auf halbem Wege auf dem Brett stoppt und mit dem Schwanz zu wedeln beginnt, um neugierig nach unten zu schauen, liegt der Grund dafür im Anblick des eigenen Bildes im Wasser. Er stellt sich dort einen Hund vor, einen „Wasser-Hund". Der Hund glaubt, dass es abgesehen vom Gesehenen etwas Sehenswertes zu sehen gibt.

---

840 Siehe Vortrag 15

841 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

842 AÜ In der engl. original Fassung Wortspiel: some-'thing'

843 Siehe Vortrag 6

Er ist der Tatsache nicht gewahr, dass er sieht, was er sieht, weil er hinschaut. Er denkt, dass er hinschaut, weil es da draußen etwas zu sehen gibt. In dem Augenblick, in dem ihm klar wird, dass er sieht, weil er hinschaut, wird er aufhören, auf sein eigenes Bild im Wasser zu blicken.

Wir haben hier einen sehr subtilen Punkt im Gesetz des abhängigen Entstehens, einen, der untrennbarer Bestandteil der Analyse von Name-und-Form ist. Genau aufgrund der Unkenntnis der Tatsache, dass er sieht, weil er hinschaut, stellt sich somit der Hund einen Hund vor, der dort im Wasser ist. Was *maññanā* genannt wird, ist ein derartiges Vorstellen.

Ein solches Vorstellen gibt es nicht im *Tathāgata*, *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*, „Er stellt sich keinen sehenswerten Anblick als getrennt vom Gesehenen vor". Kurz gesagt, ist für ihn das Gesehene „das Allumfassende" und das Ende von allem.

Das Gesehene ist abhängig entstanden. Es kommt aufgrund einer Zusammenstellung von Bedingungen hervor, davon abgesehen hat es keine Existenz per se. Jeder Akt des Hinabblickens auf das Wasser ist eine neue Erfahrung und jedes Mal wird ein Bild von dem Hund im Wasser und von einem weiterem Schauen auf ihn erschaffen. Der Hund sieht sein eigenes Bild. Alles ist abhängig entstanden, *phassa-paccayā*, „abhängig von Kontakt" heißt es im *Brahmajāla-Sutta*.[844]

Hier steckt etwas wirklich Tiefes. Es ist wegen der Persönlichkeits-Ansicht, *sakkāyadiṭṭhi*, dass die Welt von dieser Illusion fortgetragen wird. Man bleibt dabei hinzuschauen, mit der Begründung, dass es dort etwas zu sehen gäbe. Aber das Gesehene ist da, weil hingeschaut wird.

Dies ist also die Lehre hinter der Aussage *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*, „stellt sich nichts Sehenswertes als getrennt vom Gesehenen selbst vor". Dies ist ebenfalls die im *Bāhiya-Sutta* innewohnende kurze Belehrung, die durch das Gleichnis des Hundes auf der Planke

844 D I 42 Brahmajālasutta – D 1

dargestellt werden könnte. Der *Tathāgata* stellt sich keinen Anblick als vom bloßen Akt des Sehens getrennt existierend vor.

Falls weitere Illustrationen benötigt werden, lasst uns den Fall des Hörens von Musik aus der Entfernung nehmen. Man stellt sich ein Ding namens „Musik" vor und mit der Idee, diese gleiche Musik zu hören, suchen wir den Platz auf, wo die Musik gespielt wird. Man ist sich der Tatsache nicht bewusst, dass man bei jedem Schritt in diese Richtung eine andere Musik hört. Warum? Weil man unwissend über das Gesetz des abhängigen Entstehens ist. Genau wie im ersten Fall der gesehene Hund abhängig von dem Hund ist, der hinschaut, ist auch hier das Hör-Bewusstsein einer Musik das Ergebnis einer Abhängigkeit zwischen Ohr und Ton.

So verblendet wie er ist, geht er in die Musik-Halle, um die gleiche Musik besser zu hören. Er wird das Ausmaß seiner Verblendung erkennen, wenn er sein Ohr an das Musikinstrument legt. Wenn er das tut, wird er keine Musik hören, sondern eine Reihe von groben Erschütterungen. Aber das ist es genau, was in der Welt geschieht. Die Welt ist von dem Wahn durchtränkt, sich vorzustellen, dass es die gleiche Musik ist, die man hört, aber bei jedem Schritt in diese Richtung ändert sich die Musik. Dies ist so aufgrund der Tatsache, dass sie bedingt entstanden ist. Eigentlich gibt es keine Person, die hört, sondern nur ein vom Ohr und Ton abhängiger Zustand, ein bedingtes Entstehen abhängig von Kontakt. In dem vorliegenden textlichen Zusammenhang müssen die Begriffe *diṭṭha suta muta* und *viññāta*, gesehen, gehört, empfunden und erkannt, in diesem Licht verstanden werden.

So muss die Aussage *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati* interpretiert werden. Aber der Kommentar scheint die Relevanz dieses Absatzes in Bezug auf die Lehren des Buddha über die Leerheit nicht zu würdigen. Während er *diṭṭhaṃ na maññati* kommentiert, erörtert er ausführlich *'ahaṃ mahājanena diṭṭhameva passāmī'ti taṇhāmāna-diṭṭhīhi na maññati*. Danach ist das, was gemeint ist, dass der *Tathāgata* sich nichts im Sinne von Verlangen, Einbildungen und Ansichten vorstellt, er sieht nur, was das gemeine Volk gesehen hat. Dies ist eine starke Vereinfachung, eine eher flache Interpretation.

Der nächste Satz, *adiṭṭhaṃ na maññati*, ist ebenfalls erläutert, *'adiṭṭhaṃ na maññatī'ti 'ahaṃ mahājanena adiṭṭhameva etaṃ passāmī' ti evampi taṇhādihi maññanāhi na maññati* „er stellt sich nichts Ungesehenes vor", bedeutet, dass sich der *Tathāgata* nichts vorstellt in Form von Vorstellungen durch Verlangen etc., dass er etwas sieht, was das gemeine Volk nicht sieht. Der Kommentar ist, wie es scheint, abgeglitten und hat den tieferen Sinn verfehlt.

Wir haben bereits die tiefere Bedeutung des Wortes, *diṭṭhaṃ na maññati* erklärt, „stellt sich nichts Gesehenes vor". Was bedeutet nun *adiṭṭhaṃ na maññati?*

In Bezug auf unser Gleichnis des Hundes auf der Planke bedeutet *diṭṭhaṃ na maññati*, dass der *Tathāgata* sich keinen Hund im Wasser vorstellt. *Adiṭṭhaṃ na maññati* könnte daher bedeuten, dass der *Tathāgata* sich nicht vorstellt, dass der Hund nicht hingesehen hat. Warum er es nicht wie ein Ungesehenes behandelt, sollte aus der Erklärung klar sein, die wir bereits angeführt haben: sie endet mit *tam ahaṃ 'na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā*, „wenn ich sagen würde, ‚dass ich es nicht weiß' wäre es eine Falsch-Aussage von mir."

Die Tatsache des Sehens wird nicht geleugnet, aber was gesehen wird, wird nicht als ein Hund genommen, sondern nur als ein Bild eines solchen, das bedingt entstanden ist. Da das Verständnis darüber als ein bedingt entstandenes Phänomen vorhanden ist, stellt sich der *Tathāgata* auch kein Ungesehenes vor, *adiṭṭhaṃ na maññati*.

Der Ausdruck *daṭṭhabbaṃ na maññati* kann ebenso im Licht der vorangegangenen Ausführungen erklärt werden. Nun, der Hund auf der Planke sieht wieder und wieder auf das Wasser herunter, weil er denkt, dass es etwas Sehenswertes im Wasser gibt. Eine solche Verblendung gibt es im *Tathāgata* nicht. Er weiß, dass es sich bei jeder Hinwendung um ein Phänomen von bedingt entstandenem Gesehenen handelt, das abhängig von Kontakt ist, *phassapaccayā*.

Jedes Mal, wenn es geschieht, ist es ein frischer Anblick, eine neue Vorbereitung, *saṅkhāra*. Also gibt es nichts darin zu sehen. Nur ein Blick ist da, nichts darin, das es wert ist, betrachtet zu werden. Nur

ein Sehen ist da, nichts, was gesehen wird. Abgesehen von dem bloßen Akt des Hörens gibt es nichts, was gehört wird. Es ist die falsche Ansicht über ein Selbst, die eine Vorstellung von Substanzialität gibt. Der obige Satz weist daher auf die Substanzlosigkeit, Wesenlosigkeit und Leerheit hin.

Musik ist lediglich ein Wort. Indem man das Konzept hinter diesem Wort ernst nimmt, stellt man sich eine „Musik" genannte Sache vor. Das von einer Reihe von Musikinstrumenten erzeugte Klangzusammenspiel wird unter dem Wort „Musik" subsumiert. Dann geht man den ganzen Weg, um sie anzuhören. Die gleiche Situation herrscht im Fall des Gesehenen. Weil der *Tathāgata* diese Tatsache verstanden hat, stellt er sich keine Sache vor, die es wert wäre, gesehen oder gehört zu werden. Das gleiche gilt für die anderen sensorischen Daten.

Dann kommt der Satz *daṭṭhāraṃ na maññati*, „Er stellt sich keinen Sehenden vor". Hier haben wir den direkten Ausdruck von Leerheit – die Leerheit von einem Selbst oder etwas, das zu einem Selbst gehört. Nun, der Hund auf der Planke hat die Tatsache nicht verstanden, dass es eine wechselseitige Beziehung zwischen dem sehenden Hund und dem Hund, der gesehen wird, gibt. Eben infolge des hinschauenden Hundes wird der gesehene Hund gesehen. Es handelt sich um eine bedingte Beziehung zwischen den beiden.

Mit anderen Worten, abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein, *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ*.[845] Die bloße Anwesenheit des Auges ist nicht genug, damit Seh-Bewusstsein entsteht, sondern abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein.

Obzwar so einfach festgestellt, hat es eine Tiefe, die nicht leicht zu ergründen ist. Zu sagen, dass es abhängig von Auge und Form ist, heißt zuzugestehen, dass es abhängig entstanden ist. Das Gesetz des abhängigen Entstehens ist bereits beteiligt. Es gibt daher dem *Tathāgata* gemäß keinen Sehenden abgesehen von dem Phänomen des Sehens. Er stellt sich keinen Sehenden vor, *daṭṭhāraṃ na maññati*.

---

845 Beispiel in M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18

Für den Weltling ist der bloßen Akt des Sehens mit einer Wahrnehmung von „einem, der sieht“ verbunden. Er hat eine Vorstellung von einem Selbst und einem etwas, das zu einem Selbst gehört.

Die gleiche Lehre findet sich im *Bāhiya-Sutta*. Nachdem er *Bāhiya* anwies, direkt beim Gesehen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten innezuhalten, fährt der Buddha fort, das Endergebnis dieser Übung zu skizzieren.

> *Yato kho te, Bāhiya, diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena. Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha. Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev' idha na huraṃ na ubhayamantarena. Es' ev' anto dukkhassa.*[846]
>
> „Und wenn es für dich, Bāhiya, im Gesehenen nur das Gesehene geben wird, im Gehörten nur das Gehörte geben wird, im Empfundenen nur das Empfundene geben wird, im Erkannten nur das Erkannte geben wird, dann Bāhiya, bist du nicht durch dieses. Und wenn du, Bāhiya, nicht durch dieses bist, bist du nicht darin. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens.“

Das heißt, wenn du, *Bāhiya*, durch diese Übung des Innehaltens direkt beim Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten hindurchgegangen bist, dann wirst du dir in diesem Sinne keine Vorstellungen machen. Die algebraischen Ausdrücke wie *na tena* und *na tattha* müssen als Formen des Ich-bezogenen Vorstellens, *maññanā*, verstanden werden.

Wenn du dir in diesem Sinn keine begrifflichen Vorstellungen machst, wärest du nicht in ihnen. Es gäbe im Hinblick auf sie kein inneres Verwickeltsein. Im Fall jener Musik wärst du zum Beispiel nicht im Orchester. Das egoistische Vorstellen, die innere Verwicklung mit der

---

846 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

Musik, setzt einen Hörer voraus, *sotaraṃ*, der sich im Orchester befindet.

Wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, *yato tvaṃ Bāhiya na tattha*, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch zwischen den beiden, *tato tvaṃ Bāhiya nev' idha na huraṃ na ubhayamantarena*. Genau dies ist das Ende des Leidens. Mit anderen Worten, du würdest Leerheit, *suññatā*, verwirklicht haben.

Die Ausdrücke *daṭṭhāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Sehenden vor", *sotāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Hörenden vor", *motāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Empfindenden vor" und *viññātāraṃ na maññati, viññātāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Erkennenden vor", sind in diesem Licht zu verstehen. Der *Tathāgata* stellt sich noch nicht einmal einen Denkenden abgesehen von Gedanken vor. Dies ist die Ebene der Leerheit, *suññatābhūmi*, die vollkommene Verwirklichung der Kernlosigkeit oder Wesenlosigkeit des Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten.

Gerade die Abwesenheit von *maññanā* oder „selbstbezogenem Vorstellen" muss mittels *suññatābhūmi* oder „der Ebene der Leerheit" verstanden werden. Der Weltling nimmt die Subjekt-Objekt-Beziehung in der grammatischen Struktur ernst, weil es die einfachste Erklärung der Erscheinungen zu sein scheint. Weil es etwas zu sehen gibt, gibt es jemanden, der sieht. Weil es jemanden gibt, der sieht, gibt es etwas zu sehen.

Zwischen diesen beiden besteht eine Dualität. Das Gesetz des abhängigen Entstehens zu verstehen, heißt, sich aus dieser Dualität zu befreien. Es ist die Fähigkeit, eine Verkettung von Bedingungen zu sehen, ein Konglomerat von ursächlichen Faktoren – einen Verbund statt einer Verzweigung.

Der Weg des Weltlings ist es jedoch, der Subjekt-Objekt-Beziehung zu folgen, eine naive Annahme der grammatischen Struktur, welche die einfachste Art ist, der Kommunikation von Gedankengängen zu folgen. Sie werden durch sie irregeführt, solche Begriffe wie „einer, der sieht" und „ein gesehenes Ding", „einer, der hört" und „ein gehörtes Ding" ernstzunehmen, aber der *Tathāgata* ist von jener

Verblendung befreit. Nun kommen wir zu dem fünften Abschnitt der Lehrrede, der als *tādibhūmi* bezeichnet wird, die „Ebene der So-heit". Sie lautet:

> *Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādī yeva tādī, tamhā ca pana tādimhā aññο tādī uttaritaro vā paṇītataro vā n' atthī'ti vadāmi.*
>
> „Deshalb, ihr Mönche, derartig in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes seiend, ist der *Tathāgata* ‚solcherart'. Über einem, der so ist, gibt es darüber hinaus keinen anderen, der höher oder hervorragender ist, erkläre ich."

Das schwierigste Wort ist hier *tādī*. Wir haben es bereits zum Teil erklärt. Es kann mit „derart" oder „so" wiedergegeben werden. Der Kommentar erläutert es mit dem Ausdruck *tāditā nāma ekasadisatā*,[847] „So-sein bedeutet, immer gleich zu sein."

Zur Veranschaulichung heißt es im Kommentar *Tathāgato ca yādiso lābhādīsu, tādisova alābhādīsu*", so wie er in Bezug auf Gewinn etc. ist, so ist der *Tathāgata* in Bezug auf Verlust etc.". Die Anspielung bezieht sich hier auf die acht weltlichen Wechselfälle: Gewinn/Verlust, Ruhm/Schmach, Lob/Tadel und Freude/Schmerz.[848]

Aber diese Erklärung ist ziemlich irreführend, da sie eine bestimmte tiefe Dimension der Bedeutung des Begriffs *tādī* außer Acht lässt. Wenn gesagt wird, „Wie er in Bezug auf Gewinn ist, so ist er in Bezug auf Verlust", kann man fragen: „Wie ist er in Bezug auf Gewinn?" Dies ist als eine Erklärung der Bedeutung zu ungenau.

Allerdings zitiert der Kommentator aus dem *MahāNiddesa* eine andere Erklärung, die mehr auf den Punkt kommt. Kurzgefasst lautet sie: *iṭṭhāniṭṭhe tādī*, „derart in Bezug auf Erwünschtes und Unerwünschtes", und erklärt es als *lābhepi tādī, alābhepi tādī, yasepi tādī*,[849] *ayasepi tādī, nindāyapi tādī, pasaṃsāyapi tādī, sukhepi tādī,*

---

847 Mp III 40

848 A IV 157 Paṭhamalokadhammasutta – A VIII:5

849 Nid II 459

dukkhepi tādī, „Er ist derart bei Gewinn wie auch bei Verlust, er ist derart bei Ruhm wie auch bei Schmach ... " etc. Das ist die richtige Erklärung. Anstatt zu sagen „Wie er bei Gewinn ist, so ist er bei Verlust", haben wir hier eine kontinuierliche So-heit in Bezug auf alle Wechselfälle. Er ist derart bei Gewinn wie auch bei Verlust, er ist derart bei Ruhm wie auch bei Schmach, er ist derart bei Lob wie auch bei Tadel, er ist derart bei Freude wie auch bei Schmerz.

Den Grund für diese So-heit haben wir bei einer früheren Gelegenheit[850] erklärt. In einem gewissen Sinn steht der Begriff *tādī* für das Verständnis der Norm, die *tathatā* genannt wird. Die andere Implikation ist die Zurückhaltung von der Tendenz zur Identifikation oder des Besitzergreifen, was mit *tammayatā* ausgedrückt wird. Diese beispielhafte Verhaltensweise wird *atammayatā* genannt. Dies ist ein äußerst wichtiger Begriff, der in den Lehrreden vorkommt, jedoch in der gegenwärtigen Zeit vernachlässigt wird.

Im Fall von Musik würde *tammayatā* zum Beispiel ein Anhängen daran implizieren, das auf eine Identifikation mit ihr hinausläuft. *Tammayo* bedeutet „aus dem gemacht", wie in *suvaṇṇamaya*, „aus Gold gemacht", und *rajatamaya,* „aus Silber gemacht". Von diesem *tammayatā* befreit zu sein, heißt *tādī* zu sein, „derart", das heißt, nicht aus jenem Stoff zu sein, *atammayatā*. Damit ist die Haltung des Nicht-daran-Anlehnens oder des Nicht-danach-Greifens gemeint.

Die Qualität, *tādī* zu sein oder „solcherart", wird oft mit „Festigkeit", „Standhaftigkeit" und „Unbeweglichkeit" wiedergegeben. Im Allgemeinen assoziiert man Festigkeit, Unbeweglichkeit oder Stabilität mit Festhalten oder Anlehnen an. Aber hier haben wir genau das Gegenteil. Gerade nicht an irgendetwas festzuhalten, heißt „solcherart" zu sein. Diese So-heit hat eine Flexibilität von einer höheren Ordnung oder eine Anpassungsfähigkeit. Die Anpassungsfähigkeit, die charakteristisch für den Weisen ist, der vom *piṇḍapāta* oder Almosen-Gang lebt, hebt die folgende Strophe hervor:

---

850 Siehe Vortrag 21

Alatthaṃ yadidaṃ sādhu,
nālatthaṃ kusalām iti,
ubhayeneva so tādī,
rukkhaṃ va upanivattati.[851]

„Angenommen, ich bekam etwas, gut und schön,
Angenommen, ich bekam nichts, auch in Ordnung,
In beiden Fällen ist er solcherart,
Und kehrt zurück, wie einer der auf einen Baum zugeht."

Diese Art der Anpassungsfähigkeit und Nachgiebigkeit ist ebenfalls in dem Begriff *tādī* einbegriffen. Obwohl der Begriff manchmal mit dem Wort „standfest" wiedergegeben wird, steht es nicht für irgendeine Starrheit. Stattdessen trägt es Bedeutungsinhalte einer nichtstarren Nachgiebigkeit.

Dies ist eine wunderbare Qualität in *Tathāgatas* und *Ārahants*. Wir können sie mit einer schwingenden Schaukel auf einem Kinderspielplatz vergleichen. Einer, der auf einer schwingenden Schaukel sitzt, muss nicht fürchten herunterzufallen, wenn die Schaukel wieder nach oben geht. Die Sitze sind in einer Weise aufgehängt, dass sie sich mit der schwingenden Bewegung der Schaukel ebenso wenden. Wenn sie starr befestigt wären, könnte ein darauf Sitzender vom Sitz fallen, wenn es nach oben geht. Es ist diese Art der Nachgiebigkeit, die charakteristisch für die Qualität von *tāditā* oder „So-sein" ist. Auf diese Weise sollten wir die berühmten Zeilen im *MahāMaṅgalasutta* verstehen.

Phuṭṭhassa lokadhammehi,
cittam yassa na kampati,[852]
„Wessen Geist unerschüttert bleibt,
Wenn er von weltlichen Wechselfällen berührt wird."

Diese Qualität der Unerschütterbarkeit, diese Reglosigkeit ist das Ergebnis des Nichtergreifens. Sie kommt, wenn es kein hartnäckiges Festhalten gibt. Für denjenigen, der sich auf etwas stützt oder an

851 Sn 712 Nālakasutta – Sn III:11, 712
852 Sn 268 MahāMaṅgalasutta – II:4, 268

etwas anlehnt, kann es Verlust der Standfestigkeit oder Instabilität geben.

Jetzt lehne ich mich an die Wand, wenn jemand die Wand zerstört, würde ich erschüttert werden. Das ist es, was mit dem Axiom *nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ n'atthi* gesagt werden soll, „für einen, der anhaftet, gibt es einen Verlust der Standfestigkeit, für den, der nicht anhaftet, gibt es keinen Verlust der Standfestigkeit".[853] Andererseits glaubt der Weltling, dass ein Anlehnen oder sich auf etwas stützen zu können, ein Kennzeichen von Stabilität sei.

So scheint es, dass der Begriff *tādī* eine außerordentliche Bedeutungsdimension hat. In diesem besonderen Kontext bezieht sich das besprochene So-sein jedoch nicht auf die acht weltlichen Wechselfälle wie Gewinn und Verlust. Hier trägt es eine besondere Nuance, wie es die Erklärung offenkundig macht:

> *Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādī yeva tādī.*
>
> „Deshalb, ihr Mönche, derartig in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes seiend, ist der *Tathāgata* ‚solcherart'."

Das hier gemeinte So-sein bezieht sich auf die Ansichten, an die sich Weltlinge klammern. In Bezug auf Dinge, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt werden, erhalten die Weltlinge solche Auffassungen wie *idam eva saccaṃ, mogham aññaṃ*, „Dies allein ist wahr, alles andere ist falsch", aufrecht. Aber der *Tathāgata* hat keine solche dogmatische, innere Verwicklung. Er legt lediglich analytisch ihren Geltungsbereich dar.

Wie wir es mit dem Gleichnis des Hundes auf der Planke zu illustrieren versuchten, dringt der *Tathāgata* einfach zu ihrer abhängig entstandenen Natur vor und erklärt, dass alle jene Ansichten abhängig von Kontakt, *phassapaccayā*, sind. Das ist die *tādī* Qualität, die hier gemeint ist. Wenn wir die Ebene des So-seins, *tādībhūmi*, in einem tieferen Sinn verstehen möchten, müssen wir auf diese Weise

---

853 Ud 81 Catutthanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:4

seine Bedeutung zu würdigen wissen. Nun kommen wir zu dem Zweizeiler, der das große Finale des *Kāḷakārāmasutta* bildet.

Yaṃ kiñci diṭṭhaṃ va sutaṃ mutaṃ vā,
ajjhositaṃ saccamutaṃ paresaṃ,
na tesu tādī sayasaṃvutesu,
saccaṃ musā vā pi paraṃ daheyyaṃ.

Etañca sallaṃ paṭigacca disvā,
ajjhositā yattha pajā visattā,
jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhositaṃ n' atthi tathāgatānaṃ.

In der ersten Strophe haben wir den schwierigen Begriff *sayasaṃvutesu*, den wir mit „mitten unter denjenigen, die in ihre eigenen Ansichten verschanzt sind" wiedergegeben haben. Der Begriff trägt Andeutungen von philosophischer Inzucht, die oft dogmatisches Festhalten an Ansichten bedingt. Der *Tathāgata* erklärt, dass er aufgrund seines So-seins keines der Konzepte individueller Wahrheiten für wahr oder falsch hält, die sich auf das gründen, was von anderen gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird. So-seiend bezeichnet er keine jener Ansichten kategorisch als falsch oder richtig. Er dringt hindurch und analysiert den psychologischen Hintergrund all jener dogmatischen Ansichten und versteht sie als solche.

In der letzten Strophe erklärt er, dass er weit im Voraus „den Widerhaken, auf dem die Menschheit aufgespießt ist" gesehen hat. Der Widerhaken ist nichts anderes als die dogmatische Behauptung, „Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es." Diesen Widerhaken weit im Voraus gesehen habend, unterhält der *Tathāgata* keine dogmatische Verwicklung von jener Art.

Die genaue Bedeutung einiger hier verwendeter Wörter und Sätze ist eine Angelegenheit der Meinungsverschiedenheit. Eine Erörterung wirft vielleicht mehr Licht auf ihre tiefere Nuancen. Der schwierigste Begriff scheint *sayasaṃvuta* zu sein. Die Kommentar gibt folgende Erklärung:

'Sayasaṃvutesu'ti 'sayameva saṃvaritvā piyāyitvā gahitagahaṇesu diṭṭhigatikesū'ti attho. Diṭṭhigatikā hi 'sayaṃ saṃvutā'ti vuccanti.[854]

„*Sayasaṃvutesu* bedeutet unter jenen dogmatischen Ansichts-Inhabern, die jene Ansichten ergriffen haben, die sie angesammelt und wertgeschätzt haben. Dogmatische Ansichts-Inhaber werden *sayasaṃvuta* genannt."

Nach dem Kommentar bezieht sich der Begriff *sayasaṃvuta* auf Personen, die an dogmatischen Ansichten festhalten. Aber wir interpretieren sie als Referenz auf solche Ansichten an sich.

Im Zuge der Klarstellung können wir an einige Lehrreden im *Aṭṭhakavagga* des *Suttanipāta* erinnern, die eine Fülle von Material liefern, um die wichtigsten Punkte im *Kāḷakārāmasutta* zu untermauern, während sie mehr Licht auf die bestimmten, in Frage kommenden Begriffe werfen. Das *Aṭṭhakavagga* genannte Kapitel im *Suttanipāta* verkörpert insbesondere eine tiefe Analyse der Meinungsverschiedenheiten unter zeitgenössischen Dogmatikern.

Lasst uns zunächst zu einigen Strophen aus dem *Cūḷaviyūhasutta* Stellung nehmen, die mehr Licht auf die Bedeutung des Begriffs *sayasaṃvuta* werfen. Jene Lehrrede entfaltet sich selbst in Form von Frage und Antwort. Der Kommentar erläutert, dass dieses Mittel des Dialogs vom Buddha aufgegriffen wurde, um den Zusammenstoß der philosophischen Streitfragen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu lösen. Der Gesprächspartner sei ein vom Buddha aus eigener übersinnlicher Fähigkeit erstelltes Duplikat seiner selbst.[855] Wie es auch immer sei, die relevante Frage für den vorliegenden Zusammenhang wird, wie folgt, dargestellt.

Kasmā nu saccāni vadanti nānā,
pavādiyāse kusalā vadānā,

---

854 Mp III 41
855 Pj II 554

saccāni su tāni bahūni nānā,
udāhu te takkam anussaranti.[856]

„Warum verkünden sie verschiedenen Wahrheiten,
Jeder auf seinem Gebiet Expertentum beanspruchend,
Gibt es mehrere und verschiedene Wahrheiten,
Oder folgen sie bloß dem logischen Zusammenhalt?“

Die Antwort Buddhas darauf lautet, wie folgt.

Na h'eva saccāni bahūni nānā,
aññatra saññāya niccāni loke,
takkañ ca diṭṭhīsu pakappayitvā,
'saccaṃ musā 'ti dvayadhammam āhu.

„Es gibt nicht mehrere und verschiedene Wahrheiten,
Die abgesehen von Wahrnehmung in der Welt von Dauer sind,
Infolge der manipulierten Logik in spekulativen Ansichten,
Sprechen sie von zwei Dingen, genannt ‚Wahrheit und Falschheit‘.“

Es gibt keine Pluralität in dem Konzept der Wahrheit, abgesehen von der Wahrnehmung, auf welche gegründet sie verschiedene spekulative Ansichten vertreten. Es scheint so, dass der Buddha die Möglichkeit verschiedener Ebenen der Wahrnehmung als eine zu allen Zeiten geltende Wahrheit zugesteht, aber er akzeptiert keine Pluralität von Wahrheiten, die gestützt auf eine Verschiedenartigkeit von spekulativen Ansichten daraus hervorgegangen sind.

Er versteht die Psychologie der Logik, da er den Wahrnehmungs-Hintergrund einer jeden und aller Ansichten durchdringend gesehen hat. Er akzeptiert als psychologische Tatsache, dass sich eine so und so geartete Wahrnehmung in einer so und so gearteten Ansicht niederschlagen kann. Daher sind sie in einem begrenzten oder relativen Sinn „wahr“.

Die Gegensätzlichkeit zwischen Wahrheit und Unwahrheit ist in der Welt durch eine Manipulation der Logik auf einzelne Gesichtspunkte

---

856 Sn 885 CūḷaViyūhasutta – Sn IV:12, 889

entstanden. Diese Tatsache wird zur weiteren Erklärung im *Mahā-Viyūhasutta* aufgenommen; er lautet:

Sakaṃ hi dhammaṃ paripuṇṇam āhu,
aññasssa dhammaṃ pana hīnaṃ āhu,
evam pi viggayha vivādiyanti,
sakaṃ sakaṃ sammutim āhu sacaṃ.[857]

Diese Strophe beschreibt, wie debattierende Parteien fortwährend aneinandergeraten. Sie nennen ihre eigenes Denksystem perfekt und das andere Denksystem unterlegen. Daher streiten sie und setzen sich auseinander. Sie machen ihre eigene individuelle Sichtweise als wahr geltend. Die Aussage *sakaṃ sakaṃ sammutim*, „jedem seine eigene Sichtweise", deutet etwas auf *sayasaṃvutesu* hin, den problematischen Begriff im *Kāḷakārāmasutta*.

Noch eine weitere Strophe aus dem *Pasūrasutta* im *Aṭṭhakavagga* deckt die Voreingenommenheiten und die Vorurteile auf, die unter diesen individuellen Wahrheiten liegen.

'Idh' eva suddhi' iti vādiyanti,
nāññesu dhammesu visuddhim āhu,
yaṃ nissitā tattha subhaṃ vadānā,
paccekasaccesu puthū niviṭṭhā.[858]

„Hier in diesem System ist Reinheit", versichern sie polemisch,
Sie sind nicht bereit, den anderen Denksystemen Reinheit zuzugestehen.
Auf welche Ansicht auch immer sie sich stützen, darüber äußern sie sich lobend.
Sie sind stark in ihre eigenen individuellen Wahrheiten verschanzt. "

Die letzte Zeile ist besonders relevant, denn sie bringt das Konzept der *paccekasacca* herein. Ein *Paccekabuddha* zu sein, heißt, durch sich selbst erwacht zu sein. So kann der Begriff *paccekasacca* bedeuten „Wahrheit für sich selbst". Jene, die an widersprüchlichen

857 Sn 905 MahāViyūhasutta – Sn IV:13, 905
858 Sn 824 Pasūrasutta – Sn IV:8, 824

Ansichten festhalten, debattieren weiter, jeder hinter seinem eigenen Konzept von Wahrheit verschanzt.

Die drei Ausdrücke *pacekasacca*, *sakaṃ sakaṃ sammutim* und *saya-saṃvutesu* vermitteln mehr oder weniger die gleiche Idee. Die Wörter *tesu sayasaṃvutesu* beziehen sich auf jene engen Sichtweisen, auf die sie individuell beschränkt werden, oder sie bleiben hinter verschlossenen Türen. Der *Tathāgata* hält keine dieser Ansichten für wahr oder falsch, die durch die Selbst-Voreingenommenheit begrenzt sind.

Eine weitere Verfehlung im Kommentar zum *Kāḷakārāmasutta* ist dessen Erläuterung zu dem Ausdruck *paraṃ daheyyaṃ*. Er nimmt das Wort *paraṃ* im Sinne von „höchster", *uttamaṃ katvā*, während es in diesem Zusammenhang „der andere" bedeutet. Auch hier können wir zur Unterstützung unserer Interpretation auf die beiden folgenden Zeilen aus dem *Cūḷaviyūhasutta* des *Suttanipāta* bauen.

> *Yen' eva 'bālo 'ti paraṃ dahāti,*
> *tenātumānaṃ 'kusalo 'ti cāha*.[859]
> „Jenes, wodurch man den anderen als Narren herabstuft,
> Genau dadurch bezeichnet man sich selbst als Experten".

Daraus wird klar, dass der Ausdruck *paraṃ dahāti* „einen anderen herabsetzen" bedeutet. Die letzten beiden Zeilen des *Kāḷakārāma-sutta* sind von größter Bedeutung.

> *Jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,*
> *ajjhositaṃ n' atthi tathāgatānaṃ.*
> „Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es,
> Kein solches Anklammern gibt es für die *Tathāgatas*."

Weltlinge halten dogmatisch an den Eindrücken fest, die durch ihre sechs Sinnesgrundlagen aufgehäuft wurden, aber die *Tathāgatas* haben keine solchen Verstrickungen in Bezug auf sensorisches Wissen. Warum ist das so? Das ist so, weil sie die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen gesehen haben.

---

859 Sn 888 CūḷaViyūhasutta – Sn IV:12, 888

Zur Veranschaulichung können wir dieses Sehen der Beendigung von den sechs Sinnesgrundlagen mit einer Offenlegung des inneren Mechanismus eines Hochgeschwindigkeits-Motors durch das Entfernen der Motorhaube vergleichen. Im *Dvayamsutta*, aus dem wir in unserem letzten Vortrag zitierten, zeigte der Buddha uns die Funktionsweise der gigantischen Maschine, die als die sechsfache Sinnesgrundlage bezeichnet wird, ihre Schwingungen, Umdrehungen, Taktschläge und Fahrwerke. Die Lehrrede analysiert die Mechanismen mit solchen Worten wie:

> *Cakkhu aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi. Rūpā aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino. Itthetaṃ dvayaṃ calañceva vyayañca aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi.*[860]
>
> „Das Auge ist vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Formen sind vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Insofern ist diese Zweiheit instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd, anders werdend."

Die Lehrrede setzt sich in diesem Sinn fort und schließt mit den Worten:

> *Phuṭṭho, bhikkhave, vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho sañjānāti. Itthete pi dhammā calā ceva vayā ca aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino.*
>
> „Durch Kontakt, ihr Mönche, fühlt man, durch Kontakt beabsichtigt man, durch Kontakt nimmt man wahr. Insofern sind auch diese Dinge instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend."

Der abschließende Bezug richtet sich auf die Produkte der sechs Sinnesgrundlagen. Gefühle, Absichten und Wahrnehmungen, die aufgrund von Kontakt entstehen, sind ebenfalls instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend.

Die Gesamtsumme der Wahrnehmungen wird mit den Worten *diṭṭha suta muta* und *viññāta* angezeigt. Die Gesamtheit der Wahrneh-

---

860 S IV 67 Dutiyadvayamsutta – S 35:93

mungen ist zusammengefügt oder „zubereitet", *saṅkhata*. Der Begriff *saṅkhata* deutet Nuancen von „Produktion" an. Wenn wir die sechsfache Sinnesgrundlage als Wahrnehmungen produzierende Hoch-Geschwindigkeits-Maschine nehmen, hat der Buddha uns die Funktionsweise ihrer komplizierten Mechanik gezeigt. Jeder Teil dieser Maschine ist instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend.

Der Buddha verstand die zusammengefügte oder zubereitete Natur, *saṅkhata*, von alledem, wie auch die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, die darin enthalten sind. Deshalb hat der Buddha keine dogmatische, innere Verstrickung in Bezug auf die Produkte dieser Maschine, die Gesamtheit all dessen, was gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird, *diṭṭha suta muta viññāta*. Keines von ihnen ist substanziell. Sie sind wesenlos und kernlos. Es gibt hier nichts, das als getrennt von den Aktivitäten oder Vorbereitungen, die eine eigene Dynamik haben, ergreifenswert wäre.

Bis hierher haben wir versucht, die Sachlage hinsichtlich der Dinge dieser Lehrrede zu verstehen. Aber jetzt lasst uns ein kanonisches Gleichnis nehmen, das unser Verständnis erleichtert. Der Buddha hat im *Pheṇapiṇḍūpamasutta* des *Khandhasaṃyutta* Bewusstsein mit einer Zaubervorführung verglichen; wir haben es bereits zitiert.[861]

Pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ,
vedanā bubbuḷūpamā,
marīcikūpamā saññā,
saṅkhārā kadalūpamā,
māyūpamañca viññāṇaṃ,
dīpitādiccabandhunā.

„Form ist wie eine Masse von Schaum,
Und Gefühl nichts als eine Luftblase,
Wahrnehmung ist wie eine Luftspiegelung,
Und Vorbereitungen der Stamm einer Bananen-Staude,
Bewusstsein ist eine Zaubervorführung, [ganz und gar der

861 S III 142 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95; siehe Vortrag 11

Trick eines Gauklers]
[Alle diese Gleichnisse] wurden von dem
‚Verwandten der Sonne' bekannt gemacht."

Tatsächlich ist die Strophe selbst eine zusammengefasste Gedächtnisstütze einer bestimmten Darlegung, die der Buddha gegeben hat. Ihr gemäß hat der Buddha, der Verwandte der Sonne, Form darin mit einer Masse von Schaum verglichen, Gefühl mit einer Wasserblase, Wahrnehmung mit einer Luftspiegelung, Vorbereitungen mit dem Stamm einer Bananen-Staude und Bewusstsein mit einer Zaubervorführung.

Was für uns hier von Bedeutung ist, ist der Vergleich des Bewusstseins mit einer Zaubervorführung. Das Gleichnis von der Zaubervorführung wird in diesem *Sutta* mit folgenden Worten vorgestellt:

> *Seyyathāpi, bhikkhave, māyākāro vā māyākārantevāsī vā cātummahāpathe māyaṃ vidaṃseyya. Tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikkheyya. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññeva khāyeyya tucchakaññeva khāyeyya asārakaññeva khāyeyya. Kiñhi siyā, bhikkhave, māyāya sāro?*
>
> *Evam eva kho, bhikkhave, yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ, ajjhattaṃ vā bahiddhā vā, oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā, hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, taṃ bhikkhu passati nijjhāyati yoniso upaparikkhati. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññeva khāyati tucchakaññeva khāyati asārakaññeva khāyati. Kiñhi siyā, bhikkhave, viññāṇe sāro?*
>
> „Angenommen, ihr Mönche, ein Zauberer oder ein Zauberlehrling würde an einer Kreuzung von vier Straßen eine Zaubervorführung abhalten und ein scharfsichtiger Mann würde sie sehen, darüber nachdenken und radikal darüber reflektieren. Selbst während er zusähe, darüber nachdächte und radikal darüber reflektierte, würde sie ihm leer erscheinen, würde sie ihm als hohl erscheinen, würde sie ihm als leer von einem Wesenskern erscheinen. Was für

einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es in einer Zaubervorführung geben?

Ebenso, ihr Mönche, welches Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, ein Mönch sieht es, denkt darüber nach und reflektiert radikal darüber. Dabei erkennt er es als leer von einem Wesenskern. Was für einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es in einem Bewusstsein geben?“

* * * * * * * *

26. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[862]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der sechsundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Bereits aus dem, was wir bisher erklärt haben, sollte klar sein, dass das *Kāḷakārāmasutta* eine extrem tiefe Analyse der Konzepte von Wahrheit und Unwahrheit bewahrt, die von der Welt im Allgemeinen hingenommen werden. Wir hatten eine Menge Dickicht zu beseitigen, um uns dieser Darlegung zu nähern, die in einem solchen Ausmaß Vernachlässigung erfahren hat, dass es schwierig geworden ist, die richtige Lesart aus einem Labyrinth von Lesarten zu bestimmen. Aber wir haben jetzt die grundlegenden Gedanken dieser Lehrrede mittels semantischer und etymologischer Erläuterungen freigelegt, die sogar eher akademisch erscheinen mögen. Die vor uns liegende Aufgabe besteht nun darin, die tiefe Philosophie, die der Buddha der Welt mit dieser Rede darreicht, in einer Weise aufzunehmen, dass daraus eine Erkenntnis wird.

Der *Tathāgata*, der einen Einblick in den inneren Mechanismus der sechsfachen Sinnesgrundlage hatte, welche die Fabrik für die Herstellung von dogmatischen Ansichten ist, die auf dem Amboss der Logik gehämmert werden, *takkapariyāhata*, sah sich dem Problem

---

862 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

der Vermittlung an die Weltlinge gegenübergestellt, die nur das Äußere der sechsfachen Sinnesgrundlage sehen.

Um das Verständnis für das Gewicht des Problems zu erleichtern, zitierten wir beim letzten Mal einen Auszug aus dem *Pheṇapiṇḍūpamasutta* des *Khandhasaṃyutta*, worin das Bewusstsein mit einer magischen Illusion verglichen wird.

> *Seyyathāpi, bhikkhave, māyākāro vā māyākārantevāsī vā cātummahāpathe māyaṃ vidaṃseyya, tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikkheyya. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakañ' eva khāyeyya tucchakañ' eva khāyeyya asārakañ' eva khāyeyya. Kiñhi siyā, bhikkhave, māyāya sāro.*
>
> *Evam eva kho, bhikkhave, yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgata-paccuppannaṃ, ajjhattaṃ vā bahiddhā vā, oḷārikaṃ vā sukhumaṃ vā, hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, taṃ bhikkhu passati nijjhāyati yoniso upaparikkhati. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakañ' eva khāyati tucchakañ 'eva khāyati asārakañ' eva khāyati. Kiñhi siyā, bhikkhave, viññāṇe sāro*.[863]
>
> „Angenommen, ihr Mönche, ein Zauberer oder ein Zauberlehrling würde an einer Kreuzung von vier Straßen eine Zaubervorführung abhalten und ein scharfsichtiger Mann würde sie sehen, darüber nachdenken und radikal darüber reflektieren. Selbst während er zusähe, darüber nachdächte und radikal darüber reflektierte, würde sie ihm leer erscheinen, würde sie ihm als hohl erscheinen, würde sie ihm als leer von einem Wesenskern erscheinen. Was für einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es in einer Zaubervorführung geben?
>
> Ebenso, ihr Mönche, welches Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah

[863] S III 142 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95

> oder fern, ein Mönch sieht es, denkt darüber nach und reflektiert radikal darüber. Selbst während er es sieht, darüber nachdenkt und radikal darüber reflektiert, würde es ihm als leer von einem Wesenskern erscheinen. Was für einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es im Bewusstsein geben?“

Das heißt also, für den Buddha ist das Bewusstsein vergleichbar mit einer Zaubervorführung. Dies ist eine ganz außergewöhnliche Auslegung, die in keinem anderen philosophischen System gefunden wird, weil die Seelen-Theorie versucht, es sich auf dem Bewusstsein bequem zu machen, wenn alle anderen Stützen zertrümmert sind. Aber in dieser Lehrrede wird dann vom Buddha selbst diese Hochburg als kernlos und hohl beschrieben, als eine magische Illusion. Lasst uns nun versuchen, die volle Bedeutung dieses Gleichnis von der Zaubervorführung für uns selbst zu klären.

Ein gewisser Zauberer ist dabei, eine Zaubervorführung in einer Halle oder einem Theater abzuhalten. Unter den Zuschauern der Zaubervorführung ist eine findige Person. Ausgestattet mit dem Auge der Weisheit sagt sie zu sich selbst: „Heute muss ich die Zaubervorführung von innen nach außen kehren!“ Mit diesem Beschluss versteckt sie sich in einer Ecke der Bühne, ungesehen von den anderen. Als die Zaubervorführung beginnt, dauert es nicht lange, bis diese Person anfängt, die Geheimnisse des Zauberers zu entdecken, sein trügerisches Handwerkszeug – Fälschungen, versteckte Fäden und Knöpfe, geheime Taschen und doppelte Böden in seinen magischen Kisten. Sie beobachtet klar alle geheimen Tricks, die das Publikum nicht bemerkt. Mit dieser Sicht kommt sie zu dem Schluss, dass es keinen Zauber in irgendeinem dieser Tricks gibt.

Eine Art von Ernüchterung setzt ein. Diesmal hat der Zuschauer keine Neugier, Erstaunen, Schrecken oder Vergnügen, was er üblicherweise empfand, wann immer er solche Zaubervorführungen beobachtet hatte. Stattdessen breitet sich in ihm eine Stimmung des Gleichmuts aus. Weil es für ihn nichts mehr in der Zaubervorführung zu sehen gibt, richtet er milde gestimmt seine Aufmerksamkeit auf das Publikum. Dann bemerkt er den Unterschied. Die gesamte Halle

ist ein Meer von hochgereckten Hälsen, aufgerissenen Mündern und Stielaugen mit „Ahs“ und „Ohs“ und Pfiffen des sprachlosen Staunens. Bei diesem traurigen Anblick fühlt er sogar Reue, dass er sich vorher selbst in der gleichen bedauernswerten Lage befunden hatte. Auf diese Weise sieht er durch die Zaubervorführung hindurch – ein „Einblick“ anstelle eines „Anblicks“.

Als die Vorführung endet, verlässt er die Halle und versucht, sich unbemerkt wegzustehlen. Aber er läuft einem Freund in die Arme, der ebenfalls einer der Zuschauer war. Jetzt muss er sich einen lebhaften Kommentar über die Zaubervorführung anhören. Sein Freund möchte, dass er sich seiner Wertschätzung anschließt, aber er hört gleichmütig zu. Verwirrt durch diese seltsame Zurückhaltung fragt der Freund:

> „Was ist? Du warst die ganze Zeit in derselben Halle, nicht wahr?“
> „Ja, das war ich.“
> „Dann hast du geschlafen?“
> „Oh, nein.“
> „Du hast nicht sehr genau hingesehen, nehme ich an.“
> „Doch, doch, ich habe alles genau gesehen, vielleicht habe ich zu genau hingesehen.“
> „Du sagst, du hast zugeschaut, aber du scheinst die Zaubervorführung nicht gesehen zu haben.“
> „Nein, ich sah sie. In Wirklichkeit sah ich sie so gut, dass ich den Zauber verpasst habe.“

Der obige Dialog zwischen dem Mann, der die Vorführung mit Urteilsvermögen betrachtete, und demjenigen, der mit naiver Leichtgläubigkeit beobachtet hatte, sollte einen Hinweis auf die rätselhaften Verkündungen des Buddha im *Kāḷakārāmasutta* geben. Der Buddha sah sich nach seiner Erleuchtung der gleichen problematischen Situation gegenübergestellt, die ein Einblick in die Zaubervorführung des Bewusstseins war.

Jener Mann mit Urteilsvermögen versteckte sich in einer Ecke der Bühne, um einen Einblick zu bekommen. Der Buddha hatte sich zum

Zweck der Erleuchtung ebenfalls in irgendeinen Winkel der Welt-Bühne verzogen. Der Begriff *paṭisallāna*, „Einsamkeit", hat eine Nuance, die auf einen Zufluchtsort verweist. Es war ein solcher Zufluchtsort, an dem der Buddha Zeuge des Inneren der sechsfachen Sinnesgrundlage wurde. Der Grund für seinen Gleichmut gegenüber widersprüchlichen Ansichten über Wahrheit und Unwahrheit in der Welt liegt, wie es diese Lehrrede belegt, genau in diesem Einblick in die sechs Sinnesgrundlagen.

Zunächst einmal wollen wir versuchen, unser Gleichnis angemessen mit der Rede zu vergleichen. Nun erklärt der Buddha:

> *Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam ahaṃ jānāmi.*
>
> *Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā, tam ahaṃ abhaññāsiṃ. Taṃ tathāgatasssa viditaṃ, taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi*.[864]
>
> „Ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, ersehnt und im Geist erwogen wird, das weiß ich (alles).
>
> Ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, ersehnt und im Geist erwogen wird, das habe ich vollständig verstanden. All das ist dem *Tathāgata* bekannt, doch der *Tathāgata* bezieht keine Stellung dazu."

---

[864] A II 25 Kāḷakārāmasutta – A IV:24

Hier hört der Buddha nicht auf, nachdem er bekundet hat, dass er all das weiß, sondern er fährt fort zu erklären, dass er all das vollständig verstanden hat und dass dem *Tathāgata* all das bekannt ist. Die Implikation ist, dass er all das durchschaut und seine Nichtigkeit, Hohlheit und Wesenlosigkeit entdeckt hat. Das heißt, er weiß das nicht nur, sondern er ist klüger geworden. Kurz gesagt, er hat die Zaubervorführung so gut durchschaut, dass er die magische Schau verpasst hat.

Im Gegensatz zu jenen weltlichen Zuschauern hat der befreite Geist des *Tathāgata* nichts Substanzielles in der Zaubervorführung des Bewusstseins gefunden. Deshalb lehnte er es ab, Stellung zu den Sinneseindrücken zu beziehen, *tam tathāgato na upaṭṭhāsi*, „der *Tathāgata* nimmt keine Stellung dazu ein." Im Gegensatz zu den weltlichen Philosophen haben die *Tathāgatas* keine Verstrickung mit all dem, *ajjhositaṃ n' atthi tathāgatānaṃ*.

Der Dialog, den wir wiedergegeben haben, vermag wohl diese Unterscheidungen bezüglich der Ebenen des Wissens hervorzuheben. Vielleicht kann er gleichfalls mehr Klarheit in die abschließende Erklärung bringen, die den Kern der Lehrrede bildet.

> *Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati, adiṭṭhaṃ na maññati, daṭṭhabbaṃ na maññati, daṭṭhāraṃ na maññati. Sutā sotabbaṃ sutaṃ na maññati, asutaṃ na maññati, sotabbaṃ na maññati, sotāraṃ na maññati. Mutā motabbaṃ mutaṃ na maññati, amutaṃ na maññati, motabbaṃ na maññati, motāraṃ na maññati. Viññātā viññātabbaṃ viññātaṃ na maññati, aviññātaṃ na maññati, viññātabbaṃ na maññati, viññātāraṃ na maññati.*
>
> Deshalb, ihr Mönche, fasst ein *Tathāgata* etwas Sichtbares nicht als etwas vom Sehen Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Ungesehenes und er erachtet kein gesehenes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Seher.

> Er fasst etwas Gehörtes nicht als etwas vom Hören Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Ungehörtes und er erachtet kein gehörtes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Hörer.
>
> Er fasst etwas Empfundenes nicht als etwas vom Empfundenen Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Unempfundenes und er erachtet kein empfundenes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Empfindenden.
>
> Er fasst etwas Erkanntes nicht als etwas vom Erkannten Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Unerkanntes und er erachtet kein erkanntes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Erkennenden."

Es ist wie das Zögern jenes Mannes mit Urteilsvermögen, der es schwierig fand, kategorisch zuzugeben, dass er die Zaubervorführung gesehen hatte, als er aus der Halle heraustrat. Weil der Vollendete einen Einblick in den Mechanismus der sechsfachen Sinnesgrundlagen hatte, das heißt, in ihre bedingte Natur, verstand er, dass es niemanden gibt, um zu sehen, und es nichts zu sehen gibt – es gibt nur ein Sehen.

Der klare Ausspruch des *Bāhiyasutta* „im Gesehenen ist nur Gesehenes", *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ*,[865] das wir anderen Tages zitiert haben, wird jetzt verständlicher. Es gibt nur ein Sehen. Abgesehen von der Tatsache gesehen zu haben, gibt es nichts Subtanzielles zu sehen. Es gibt keinen Zauber zu sehen. *Diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*, abgesehen vom Gesehenen stellt er sich keinen Anblick vor, der es wert wäre, gesehen zu werden. Da ist kein Platz für eine Einbildung, eine Zauberschau gesehen zu haben.

---

865 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

Auf der anderen Seite ist es nicht möglich, die Tatsache des Sehens zu leugnen, *adiṭṭhaṃ na maññati*. Er stellt sich kein Ungesehenes vor. Nun, jener Freund war neugierig, ob dieser während der Zauberschau eingeschlafen war, aber das war nicht der Fall.

Daṭṭhabbaṃ na maññati, der *Tathāgata* stellt sich kein Ding vor, das es wert wäre, gesehen zu werden. Der Gleichmut des klugen Mannes war so stark, dass er sich von der falschen Zauberschau wegdrehte, um einen Blick auf das unten sitzende Publikum zu werfen. So können wir verstehen, wie der *Tathāgata* entdeckte, dass es nur ein Gesehenes, aber nichts Sehenswertes gibt.

Ebenso könnte der Satz *daṭṭhāraṃ na maññati*, er stellt sich keinen Sehenden vor, auch im Lichte dieses Gleichnis verstanden werden. All jene, die aus dieser Halle kamen, waren Zuschauer, außer dem Erkennenden. Er war keiner der Zuschauer, weil er aus seinem Versteck auf der Bühne einen Einblick in die Zaubervorführung hatte.

Die Aussage, *tam ahaṃ 'na jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā*, „Wenn ich sagen würde, dass ich es nicht weiß, wäre es eine Falsch-Aussage von mir“, könnte in ähnlicher Weise in dem Licht des Dialogs nach der Zaubervorführung eingestuft werden. Der Erkennende kann nicht sagen, dass er nicht wusste, was vor sich ging, weil er während der Zaubervorführung ganz wachsam war. Noch kann er sagen, dass er im gewöhnlichen Sinne darüber bewusst war. Eine Bejahung oder Verneinung beider Standpunkte wäre fehl am Platz. Dies gibt uns einen Anhaltspunkt für das Verständnis der beiden Aussagen des *Tathāgata* in Bezug auf den Umstand, dass er nicht sagen kann, dass er es sowohl weiß als auch nicht weiß, *jānāmi ca na ca jānāmi*, und auch nicht, dass er weder weiß noch nicht weiß, *n' eva jānāmi na na jānāmi*.

All dies ist das Ergebnis seines höheren Verständnisses, das durch das Wort *abhaññāsiṃ* angezeigt wird. Der *Tathāgata* sah die Zauberschau des Bewusstseins so gut, als ob er aus der Sicht der Weltlinge die Schau verpasst hätte.

Nun kommen wir zu der abschließenden Erklärung:

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādī yeva tādī, tamhā ca pana tādimhā aññο tādī uttaritaro vā paṇītataro vā n' atthī'ti vadāmi.

„Deshalb, ihr Mönche, derartig in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes seiend, ist der *Tathāgata* ‚solcherart'. Über einem, der so ist, gibt es darüber hinaus keinen anderen, der höher oder hervorragender ist, erkläre ich."

Anderntags diskutierten wir die Implikationen des Begriffs *tādī*.[866] Der Begriff wird meist so erklärt, dass damit die Fähigkeit gekennzeichnet wird, bei den acht weltlichen Wechselfällen unerschüttert zu bleiben. Aber in diesem Zusammenhang hat es eine besondere Bedeutung. Es impliziert eine gleichmütige Haltung gegenüber dogmatischen Ansichten und Ansichts-Vertretern. Diese Haltung verhindert die kategorische Bejahung oder Verneinung der Frage nach Wahrheit und Unwahrheit. Sie gewährt eine relative Wirklichkeit dieser Gesichtspunkte.

Dies ist die Lehre, die hinter dem Zögern liegt, klare Antworten auf jenen neugierigen Freund in unserem prägnanten Dialog zu geben. Es ist nicht das Ergebnis einer ausweichenden Haltung. Es ist etwas wirklich Tiefes. Es ist das Ergebnis eines Einblicks in die Zaubervorführung. Der Grund für diese So-heit ist die Einsicht in das Gesetz des abhängigen Entstehens, das als *tathatā* bekannt ist.

Aus den Darstellungen des Gesetzes des abhängigen Entstehens ist offensichtlich, dass es zwei enthaltene Aspekte gibt, nämlich *anuloma*, direkte Folge, und *paṭiloma*, indirekte Folge. Die direkte Abfolge kann in der ersten Hälfte der zwölf-gliedrigen verbundenen Formel gefunden werden, beginnend mit dem Wort *avijjāpaccayā saṅkhārā*, „Abhängig von Unwissenheit sind Vorbereitungen", während die indirekte Abfolge in der zweiten Hälfte mit den Worten gegeben ist, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā* etc., „mit dem rückstandslosen Schwinden und Aufhören der Unwissenheit" etc.

---

866 Siehe Vortrag 25

Die Implikation ist, dass dort, wo es Unwissenheit gibt, die Daseinsgruppen des Ergreifens angesammelt werden, was mit anderen Worten, eine Anhäufung von Leiden ist. Das ist eine Tatsache. Aber wenn die Unwissenheit dann schwindet und aufhört, werden sie nicht angesammelt.

Mit dieser Zauberschau als Illustration können wir nun zu einer tieferen Analyse des Gesetzes des abhängigen Entstehens vordringen. In einer Reihe früherer Vorträge haben wir bereits einen Versuch unternommen, eine bestimmte tiefe Dimension dieses Gesetzes mithilfe von Beispielen aus dem Feld der Dramaturgie und des Films zu erklären. Die magische Schau, die wir jetzt angeführt haben, zeigt es als Illustration noch eindrucksvoller.

Im Falle des Kinos haben wir den Hintergrund der Dunkelheit mit der Dunkelheit der Unwissenheit verglichen. Aufgrund der umgebenden Dunkelheit nehmen diejenigen, die ins Kino gehen, was auch immer sie auf der Leinwand sehen als real und erschaffen für sich selbst verschiedene Stimmungen und Gefühle.

Im Fall der Zaubervorführung ist es genau die Unwissenheit über die Tricks des Zauberers, die den Grund für die scheinbare Realität der magischen Leistung liefert. Sobald das Leichentuch der Unwissenheit abgeworfen ist, verliert die magische Vorführung ihre Magie für das Publikum. Die geheimen Bestände von Zauber-Utensilien des Zauberers führten zu den *saṅkhāras* oder Vorbereitungen, mit deren Hilfe das Publikum für sich selbst eine magische Schau erschafft.

Für jenen erkennenden Mann, der die Vorführung aus seinem Versteck auf der Bühne gesehen hat, gab es keine solchen Vorbereitungen. Deshalb verpasste er sprichwörtlich die Schau.

Das gleiche Prinzip gilt im Falle der magischen Illusion, *māyā*, welche das Bewusstsein ist. Ein klares Beispiel dafür ist die Referenz im *MahāVedallasutta* des *Majjhima Nikāya* zu *viññāna*, Bewusstsein, und *paññā*, Weisheit, als zwei miteinander verbundene psychische Zustände. Sie können nicht voneinander getrennt werden, *saṃsaṭṭhā*,

nicht *visaṃsaṭṭhā.*[867] Aber sie können funktional unterschieden werden. Von den beiden muss Weisheit entwickelt werden, während das Bewusstsein verstanden werden muss, *paññā bhāvetabbā*, *viññāṇaṃ pariññeyyaṃ*.

Die Entwicklung der Weisheit ist für den Zweck des Durchschauens von Bewusstsein und durchschautes Bewusstsein erweist sich als leer, wesenlos und hohl. Es handelt sich um eine solche Verwandlung, die in der Person, die die Zaubervorführung mit Urteilsvermögen beobachtet hatte, stattgefunden hat. Sie beobachtete sie aus zu großer Nähe, so sehr, dass die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, in Form der geheimen Bestände von Utensilien des Zauberers unwirksam und nichtig wurden.

Dies macht die Verbindung zwischen Unwissenheit, *avijjā*, und Vorbereitungen, *saṅkhārā*, deutlich. Deshalb hat Unwissenheit den Vorrang in der Formel des abhängigen Entstehens. Die Vorbereitungen verdanken ihre Wirksamkeit der Unwissenheit. Sie sind abhängig von Unwissenheit. Um die Vorbereitungen als das zu verstehen, was sie sind, ist Wissen von Nöten. Gleichzeitig werden mit dem Entstehen von jenem Wissen die Vorbereitungen zu bloßen Vorbereitungen oder reinen Vorbereitungen, *suddha saṅkhārā*.

Dies gibt uns den Schlüssel, um die Bedeutung der zuvor zitierten Strophe im *Adhimutta Theragāthā* zu entwirren.

> *Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ,*
> *suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ,*
> *passantassa yathābhūtaṃ,*
> *na bhayaṃ hoti gāmani.*[868]
>
> „Wer erkennt, wie es wirklich ist,
> Das Entstehen reiner Phänomene,
> Und die Abfolge reiner Vorbereitungen,
> Für den gibt es keine Angst, o Hauptmann."

---

867 M I 292 MahāVedallasutta – M 43

868 Th 716 Adhimutta Theragāthā; siehe auch Vortrag 8

In einem begrenzten Sinn können wir sagen, dass Ergriffenes im Zusammenhang mit einer Zauberschau nicht im Geist jener erkennenden Person angesammelt wird, während sein Freund sie begierig einsammelte. Letzterer kam aus der Halle, als ob er aus der magischen Welt herauskäme. Passend zu einer magischen Welt hatte er infolge seiner Unwissenheit über die Vorbereitungen Ergriffenes aufgehäuft.

Daraus kann man auch folgern, wenn zu irgendeinem Zeitpunkt das Bewusstsein von der Weisheit durchschaut wird, dass *saṅkhārā* zu bloßen Vorbereitungen oder reinen Vorbereitungen werden. Frei von Einflüssen führen sie nicht zum Aufbau von etwas Zubereitetem, *saṅkhata*. Sie lagern keine Anhäufung von Ergriffenem, *upādāna*, ab, um eine Existenz, *bhava*, hervorzubringen. Dies läuft auf eine Befreiung von Existenz hinaus.

Man scheint in der Welt zu sein, aber man ist nicht von der Welt. Jener Mann mit Urteilsvermögen war die ganze Zeit in der Halle, aber es war, als ob er nicht da war.

Lasst uns nun tiefer in die Implikationen des Begriffs *tādī*, „solches", gehen, mit Bezug auf das Gesetz des abhängigen Entstehens, bekannt als *tathatā,* „So-heit". Aus dem Dialog, der der Zauberschau folgte, ist es klar, dass es zwei Sichtweisen gibt. Wir haben hier eine Frage von zwei verschiedenen Blickwinkeln. Wenn wir diese beiden Standpunkte in Bezug auf das Gesetz des abhängigen Entstehens erklären wollen, können wir zum Beispiel auf die im *Nidāna Saṃyutta* gemachte Unterscheidung zwischen dem Grundprinzip des abhängigen Entstehens und den abhängig entstandenen Phänomenen verweisen. Wir haben bereits die entsprechende Erklärung zitiert.

> *Paṭiccasamuppādañca vo, bhikkhave, desessāmi paṭiccasamuppanne ca dhamme.*[869]
>
> „Ihr Mönche, ich werde euch das abhängige Entstehen und Dinge, die abhängig entstanden sind, aufzeigen."

---

869 S II 25 Paccayasutta – S 12:20; siehe Vortrag 2.

Manchmal werden zwei bedeutungsvolle Begriffe verwendet, um diese beiden Aspekte zu bezeichnen, nämlich *hetu* und *hetusamuppannā dhammā*.

Von dem edlen Nachfolger, selbst von einem Strom-Eingetretenen, wird gesagt, dass sein Verständnis des abhängigen Entstehens diese beiden Aspekte abdeckt, *hetu ca sudiṭṭho hetusamuppannā ca dhammā*.[870] Die Ursache ebenso wie die Dinge, die aus einer Ursache entstanden sind, werden von ihm gut erkannt oder verstanden.

Wie wir bereits in unserer Diskussion über das Berg-Fest im Zusammenhang mit der Upatissa/Kolita Episode gezeigt haben,[871] diente die Ernüchterung über das Bergfest als Hintergrund für ihre Begegnung mit dem Ehrwürdigen Assaji. Sobald der Ehrwürdige Assaji die besonders prägnante Strophe gesprochen hatte –

> *Ye dhammā hetuppabhavā,*
> *tesaṃ hetuṃ tathāgato āha,*
> *tesañca yo nirodho,*
> *evaṃ vādī mahāsamaṇo*.[872]
>
> „Die Dinge, die durch Ursachen bedingt hervorgehen,
> Deren Ursache hat der *Tathāgata* dargelegt,
> Und auch ihre Beendigung,
> Lehrt der große Asket."

– ergriff der wandernde Asket Upatissa, der später der Ehrwürdige Sāriputta genannt wurde, sogleich den Schlüssel für das gesamte *samsarische* Rätsel und enthüllte bereits mit den ersten beiden Zeilen das Geheimnis der Zaubervorführung des Bewusstseins. Dies war infolge seiner ausgezeichneten Weisheitsfähigkeit möglich.

Sobald er die Zeilen „von Dingen, die aus einer Ursache hervorgebracht werden, deren Ursache hat der *Tathāgata* dargelegt" hörte, verstand er das Grundprinzip des abhängigen Entstehens,

---

870 A III 440 Catuttha-abhabbaṭṭhānasutta – A VI:95
871 Siehe Vortrag 5
872 Vin I 40 Mahāvagga

yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,
sabbaṃ taṃ nirodha-dhammaṃ,
„Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,
all das hat die Eigenschaft zu vergehen."

Der wandernde Asket Kolita jedoch gewann erst nach dem Hören von allen vier Zeilen den Stromeintritt.

Diese prägnante Strophe ist unterschiedlich interpretiert worden. Aber in dieser Strophe muss das Wort *hetu* als Bezugnahme auf das Gesetz des abhängigen Entstehens verstanden werden. Auf die Frage, was *paṭicca samuppāda* ist, kommt die übliche Antwort in Form der hingeworfenen, zwölf-gliedrigen Formel in direkter und umgekehrter Reihenfolge einher. Die äußerst wichtige einleitende Erklärung, die die innewohnende Gesetzmäßigkeit aufzeigt, wird ignoriert:

Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassa uppādā idaṃ upajjati,
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.

„Wenn dieses ist – ist dieses,
Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.
Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
Mit dem Enden von diesem – endet dieses ."

Diese Erklärung des Grundprinzips des abhängigen Entstehens wird sehr oft übersehen. Es ist dieses Grundprinzip, das in dieser prägnanten Strophe zum Ausdruck kommt. Die Zeile *ye dhammā hetuppabhavā*, „von Dingen, die infolge einer Ursache entstehen", wird allgemein als ein Hinweis auf das erste Glied *avijjā* (Unwissenheit) angesehen. Aber dies ist nicht der Fall. Alle zwölf Glieder sind abhängig entstanden und *avijjā* ist keine Ausnahme. Sogar Unwissenheit entsteht mit dem Entstehen der Einflüsse, *āsavasamudayā avijjāsamudayo*.[873] Hier haben wir etwas sehr Tiefes.

Die Anspielung bezieht sich hier auf das Grundprinzip, das in dem Ausdruck *imasmiṃ sati idaṃ hoti* etc. eingebettet ist. In solchen

873 M I 54 Sammādiṭṭhisutta – M 9

Lehrreden wie dem *Bahudhātukasutta* wird die zwölf-gliedrige Formel mit einer Reihe dieser thematischen Ausdrücke eingeleitet, die dann passend zu der Formel mit dem verbindenden Wort „das heißt", *yadidaṃ,* in Beziehung gesetzt werden.[874] Dieses verbindende Wort zeigt deutlich, dass die zwölf-gliedrige Formel eine Veranschaulichung ist. Die zwölf Glieder sind daher Dinge, die bedingt entstanden sind, *paṭicca samuppannā dhammā*. Sie sind alle aus einer Ursache entstanden, *hetuppabhavā dhammā*.

Demnach ist sogar Unwissenheit nicht die Ursache. Die Ursache ist das zugrunde liegende Prinzip selbst. Wenn dieses ist – ist dieses. Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses. Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht. Mit dem Enden von diesem – endet dieses. Dies ist das Gesetz, die So-heit, *tathatā*, die der Buddha entdeckt hat.

In der Zaubervorführung blickte jener Mann mit Urteilsvermögen mit Anteilnahme auf das Publikum, er hatte ein ähnlich mitfühlendes Verständnis, geboren aus der Vergegenwärtigung: „Auch ich bin in der gleichen traurigen Lage gewesen".

Durch Unwissenheit kommt es zu einer Reihe von Phänomenen, die eine Anhäufung von Ergriffenem auslösen. Mit dem Aufhören der Unwissenheit kommt all das zum Ende. Durch den Anblick dieses Aufhörens konnte diese bedeutsame innere Transformation stattfinden. Die Einsicht in diese Beendigung bringt die Erkenntnis hervor, dass alles, was die Weltlinge für absolut wahr halten, für dauerhaft oder ewig, lediglich aus dem Geist entstandene Phänomene sind. *Manopubbangamā dhammā*, der Geist ist der Vorläufer aller Geistes-Objekte.[875] Man versteht, dass alles, was entstanden ist, unweigerlich enden muss und dass die Beendigung hier und jetzt eintreten kann.

In der Diskussion der Formel des abhängigen Entstehens *(paṭicca samuppāda)* wird das Entstehen der sechs Sinnesgrundlagen sehr oft mit Verweis auf einen Mutterleib erklärt. Es ist die übliche Praxis, solche Kategorien wie *nāma-rūpa*, Name-und-Form, und *saḷāyatana*,

874 M III 63 Bahudhātukasutta – M 115
875 Dhp 1 Yamakavagga – Dh 1

sechs Sinnesgrundlagen, in rein physiologischer Hinsicht zu interpretieren. Aber für den Buddha war das Entstehen der sechs Sinnesgrundlagen nicht eine Etappe in der Entwicklung eines Fötus in der Gebärmutter.

Mittels Weisheit sah er hier und jetzt das Entstehen der sechs Grundlagen des Sinnes-Kontaktes gemäß der Formel, beginnend mit *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ,* „Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein" usw. Sie haben die Eigenschaft zu entstehen und zu enden, genauso wie die Zaubervorstellung. Alles in der Welt ist von der Art zu entstehen und zu enden.

Die Worte *ye dhammā hetuppabhavā*, „von Dingen, die aus einer Ursache hervorgehen" etc., sind ein Ausdruck für jenes Gesetz. Jede Erklärung des Gesetzes des abhängigen Entstehens sollte richtigerweise mit dem Grundprinzip *imasmiṃ sati idaṃ hoti* beginnen, „Wenn dieses ist – ist dieses" etc.

Diese Verwirrung in Bezug auf die Art und Weise *paṭicca samuppāda* zu erklären, ist ein Fall „den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen". Es ist, als ob der Buddha seinen Arm ausstreckt und sagt: „Das ist ein Wald", und man geht, hält sich an einem Baum fest und ruft aus: „Ah, dies ist der Wald". Die zwölf Glieder herunterzurattern, in der Hoffnung das Gesetz des *paṭicca samuppāda* zu erfassen, ist wie das Zählen der Anzahl von Bäumen, um den Wald zu sehen.

Der subtilste Punkt hier ist das beteiligte Grundprinzip.

> „Wenn dieses ist – ist dieses,
> Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.
> Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
> Mit dem Enden von diesem – endet dieses ."

Untersuchen wir nun die Verbindung zwischen dem Gesetz des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*, und den abhängig entstandenen Dingen, *paṭiccasamuppannā dhammā*. Weltlinge verstehen nicht einmal abhängig entstanden als „abhängig entstanden". Sie sind völlig darin verstrickt. Genau das ist *saṃsāra*. Einer, der das

Grundprinzip von *paṭicca samuppāda* gesehen hat, versteht den weisen Ausspruch, *avijjāya sati saṅkhārā honti*, Vorbereitungen gibt es nur, wenn es Unwissenheit gibt.[876] So ergreift er weder Unwissenheit noch Vorbereitungen.

Tatsächlich ist das Verweilen bei dem Gesetz des abhängigen Entstehens der Weg, den Geist von der ganzen Ansammlung der abhängig entstandenen Dinge zu befreien. Nun, warum sagen wir das? Gemäß dem Buddha ist jedes dieser zwölf Glieder vergänglich, zubereitet, abhängig entstanden, wird seiner Natur nach allmählich vergehen, sich abnutzen, verblassen und enden, *aniccaṃ, saṅkhataṃ, paṭicca samuppannaṃ, khayadhammaṃ, vayadhammaṃ, virāgadhammaṃ, nirodhadhammaṃ*.[877] Das erste Glied *avijjā* bildet keine Ausnahme. Sie sind vergänglich, weil sie zusammengefügt oder zubereitet, *saṅkhata*, wurden. Der Begriff *saṅkhataṃ* hat Nuancen von Künstlichkeit und Unechtheit. Alle Glieder sind daher im höchsten Sinne unwirklich. Sie sind abhängig von Kontakt, *phassa*, und daher abhängig entstanden. Es liegt in ihrer Natur allmählich zu vergehen, sich abzunutzen, zu verblassen und zu enden.

Wenn man dies als eine erfahrbare Tatsache verstanden hat, bringt man seinen Geist zur Ruhe, nicht hinsichtlich der Dinge, die bedingt entstanden sind, sondern hinsichtlich des Gesetzes des abhängigen Entstehens selbst.

Es gibt etwas Außergewöhnliches an dieser Tatsache. Man darf nicht versäumen, den Wald vor lauter Bäumen zu sehen. Wenn der Buddha seinen Arm ausstreckt und sagt: „Das ist ein Wald“, erwartet er nicht von uns, dass wir hingehen und einen der Bäume ergreifen oder sie zählen, um zu verstehen, was ein Wald ist. Es geht darum, genau von hier aus eine übergeordnete Sicht auf ihn zu bekommen. Eine solche Sichtweise berücksichtigt nicht nur die Bäume, sondern ebenfalls die Zwischenräume zwischen ihnen, alles zusammen in einem übergeordneten Blick.

---

876 S II 78 Ariyasāvakasutta – S 12: 50

877 S II 27 Paccayasutta – S 12:20

Um ein korrektes Verständnis des *paṭicca samuppāda* aus pragmatischer Sicht zu erhalten, muss man seinen Geist bei dem Gesetz zur Ruhe bringen, das jeweils zwischen zwei Verbindungsgliedern herrscht. Aber das ist etwas extrem Schwieriges, denn die Welt ist von der Vorstellung der Dualität durchtränkt. Sie ergreift entweder das eine oder das andere Ende. Es ist schwer für die Welt, die Haltung eines Heiligen zu verstehen, die in dem kryptischen Ausdruck eingebettet ist *nev' idha na huraṃ na ubhayam antare,* „weder hier noch dort noch zwischen den beiden."[878]

Der Weltling ist gewohnt, entweder das eine oder das andere Ende zu ergreifen. Zum Beispiel kann man entweder Unwissenheit, *avijjā*, ergreifen oder Vorbereitungen, *saṅkhārā*. Aber hier geht es um weder noch. Wenn man bei der Wechselbeziehung zwischen ihnen verweilt, ist man zumindest kurzzeitig sowohl von Unwissenheit als auch von dem verblendenden Charakter der Vorbereitungen frei.

Die Zaubervorführung selbst als eine Illustration nehmend, wollen wir einmal annehmen, dass der Magier einen Trick vorführt, der zuvor wie ein Wunder erschien. Aber jetzt, wo man die Täuschungen, versteckten Fäden und geheimen Böden sieht, ist man sich der Tatsache bewusst, dass die magische Wirkung auf die eindrucksvolle Eigenschaft dieser Vorbereitungen zurückzuführen ist. Deshalb nimmt er jene Vorbereitungen nicht ernst. Dadurch ist seine Unwissenheit in gleichem Maße reduziert.

Auf diese Weise erschöpft sich jede dieser Verbindungen, worauf in dem Ausdruck *khayadhammaṃ*, *vayadhammaṃ*, *virāgadhammaṃ*, *nirodhadhammaṃ* hingewiesen wird. Alle Verbindungsglieder haben die Natur allmählich zu vergehen, sich abzunutzen, zu verblassen und zu enden. Daher gibt es also nur Vorbereitungen, wenn Unwissenheit da ist. Die Vorbereitungen sind nur wirksam, solange Unwissenheit da ist. Mit dem Entstehen der Unwissenheit entstehen die Vorbereitungen. Wenn Unwissenheit nicht da ist, verlieren die Vorbereitungen ihr Herkunftsgebiet. Mit dem vollständigen Abklingen und Enden der Unwissenheit verblassen ebenfalls die Vorbereitun-

878 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

gen und enden ohne Überrest. Dies ist also die Beziehung zwischen diesen beiden Verbindungsgliedern.

Lasst uns nun einen anderen Fall nehmen, um diesen Punkt weiter zu veranschaulichen. *Saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ,* „Abhängig von Vorbereitungen ist Bewusstsein". Im Allgemeinen sind die Weltlinge dafür anfällig, Bewusstsein als eine kompakte Einheit zu nehmen. Sie betrachten es als ihr Selbst oder ihre Seele. Wenn ihnen alles andere aus der Hand gleitet, ergreifen sie Bewusstsein als ihre Seele, weil es unsichtbar ist.

Wenn sich nun jemand immer vergegenwärtigt, dass Bewusstsein abhängig von Vorbereitungen entsteht, dass mit dem Entstehen der Vorbereitungen Bewusstsein entsteht – immer spezifisch und niemals abstrakt – dann hört das Bewusstsein auf, wie ein monolithisches Ganzes zu erscheinen. Dieses besondere Seh-Bewusstsein ist infolge des Auges und der Formen entstanden. Dieses besondere Hör-Bewusstsein ist infolge des Ohres und des Tons entstanden und so weiter. Diese Art von Reflexion und die ständige Bewusstheit über die Rolle, die die Vorbereitungen bei der Entstehung des Bewusstseins spielen, werden zur allmählichen Abnahme, zur Abnutzung und zum Verblassen des Bewusstseins führen. Ekel, Ernüchterung und Abwendung in Bezug auf das Bewusstsein ist es, was früher oder später für die vollständige Beendigung des Bewusstseins verantwortlich ist.

Bewusstsein ist abhängig von Vorbereitungen, und Name-und-Form, *nāma-rūpa*, ist abhängig von Bewusstsein. Der Weltling erkennt nicht einmal *nāma-rūpa* als Solches. Wir haben bereits die gegenseitige Beziehung zwischen Name-und-Form als eine Wechselwirkung zwischen nominaler Form und formalem Namen analysiert.[879] Sie treten immer zusammen auf und erscheinen als eine Spiegelung im Bewusstsein. Hier haben wir den Fall einer inneren Verwicklung und einer äußeren Verwicklung *anto jaṭā bahi jaṭā*.[880]

---

879 Siehe Vortrag 1

880 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23

Wir hatten das Gleichnis von einem Hund auf einer Planke angeführt, um die Beteiligung von Name-und-Form zu veranschaulichen. Wenn man versteht, dass dieses Name-und-Form, was die Welt als so real annimmt und als persönlichen Besitz beansprucht, eine bloße Spiegelung des Bewusstseins ist, muss man es auch nicht ergreifen.

Wenn man sich weiterhin der Tatsache widmet, dass die sechs Sinnesgrundlagen abhängig von Name-und-Form sind und dass sie nur solange da sind, wie Name-und-Form da ist, und dass mit der Beendigung von Name-und-Form auch die sechs Sinnesgrundlagen aufhören, stimmt man den eigenen Geist auf das Gesetz des abhängigen Entstehens ein. Damit entwöhnt man den eigenen Geist von seinem Festhalten an abhängig entstandenen Dingen.

Ähnlich entsteht Kontakt in Abhängigkeit von den sechs Sinnesgrundlagen. Im Allgemeinen ist die Welt durch den Kontakt versklavt. Im *Nandakovādasutta* des *Majjhima Nikāya* gibt es einen höchst bemerkenswerten, weisen Ausspruch, der den besonderen Charakter des Kontakts als solchen betont.

> *Tajjaṃ tajjaṃ, bhante, paccayaṃ paṭicca tajjā tajjā vedanā uppajjanti; tajjassa tajjassa paccayassa nirodhā tajjā tajjā vedanā nirujjhanti.*[881]
>
> „Abhängig von jeder bestimmten Bedingung, Ehrwürdiger Herr, entstehen bestimmte Gefühle und mit dem Enden jeder bestimmten Bedingung, hören bestimmte Gefühle auf."

Das Verständnis, dass Kontakt von den sechs Sinnesgrundlagen abhängt, ermöglicht es uns, die Verblendung, die durch Kontakt bedingt entsteht, zu überwinden. Weil er durch die sechs Sinnesgrundlagen bedingt und begrenzt ist, muss er mit deren Beendigung aufhören. In gleicher Weise gilt, dass die Ausrichtung auf einen bestimmten Kontakt als Ursache für Gefühl der Weg der Ernüchterung sowohl für Gefühl als auch für Kontakt ist.

---

881 M III 273 Nandakovādasutta – M 146

Wenn man schließlich versteht, dass diese Existenz vom Ergreifen abhängig ist, das aus Verlangen heraus entsteht, wird man Existenz nicht ernst nehmen. Abhängig von der Existenz ist Geburt *bhava-paccayā jāti*. Während die Zauberschau im Gange war, fanden sich die Zuschauer in eine magische Welt versetzt, weil sie die Magie darin ergriffen haben. Genau so ist Existenz, *bhava*, abhängig von Ergreifen, *upādāna*.

Gerade so wie einer, der auf dieser Seite einer Brüstung sitzt vielleicht nicht sieht, was auf der anderen Seite ist, ist das, was wir als unsere Existenz in dieser Welt annehmen, begrenzt durch unsere Eltern aus der Sicht der Geburt. Was wir als Tod nehmen, ist das Ende dieses physischen Körpers. Wir sind in Unkenntnis der Tatsache, dass es ein Fluss der Vorbereitungen ist, *saṅkhārasantati*.[882] Existenz ist daher etwas Vorbereitetes oder Zusammengesetzes. Die Geburt ist abhängig von Existenz.

Irgendwann haben wir zufällig in einem Laden eine äußerst wacklige Maschine gekauft, getäuscht von ihrer Farbe und Politur, und wie eine brandneue Sache mit nach Hause genommen. Am nächsten Tag funktioniert sie nicht mehr. Das neu gekaufte Produkt war erst am Vortag geboren und jetzt funktioniert es zu unserer Enttäuschung schon nicht mehr.

Entsprechend ist es mit unserer Geburt mit ihren unberechenbaren Wechselfällen, die uns durch Verfall, Krankheit, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung begegnen. Dies ist der Preis, den wir für diesen brandneuen Körper bezahlen, der uns in diesem Leben beschert wurde.

Auf diese Weise können wir die Beziehung zwischen zwei beliebigen Gliedern der Formel des abhängigen Entstehens untersuchen. Es ist die Einsicht in diese Norm, die das Verständnis von *paṭicca samuppāda* konstituiert, und nicht die auswendig heruntergeleierte, papagei-ähnliche Rezitation der Formel in direkter und umgekehrter Reihenfolge.

---

882 Th 716 Adhimutta Theragāthā

Natürlich hat die Formulierung in direkter und umgekehrter Reihenfolge ihre eigene besondere Bedeutung, denn sie hebt die Tatsache hervor, dass die Möglichkeit einer Beendigung dieser zwölf Glieder in ihrer Eigenschaft zu entstehen selbst liegt. „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen, all das hat die Eigenschaft zu vergehen," *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ.* So gilt für den Heiligen, dass er dies in einer Weise verwirklicht hat, die zum Erlöschen der Einflüsse geführt hat.

Um weiter in die Bedeutung der Formel vorzudringen, können wir untersuchen, warum Unwissenheit, *avijjā*, darin die Vorreiterrolle einnimmt. Es ist nicht der Fall, weil sie dauerhaft oder ohne Ursache ist. Der tiefste Punkt im Problem der Befreiung aus dem *saṃsāra* ist auf den Begriff *āsavā* oder Einflüsse zurückführbar. Die Einflüsse werden manchmal als vierfach zugeordnet, nämlich jene von Sinnlichkeit, *kāmāsavā*, von Existenz, *bhavāsavā*, von Ansichten, *diṭṭhāsavā*, und von Unwissenheit, *avijjāsavā*.

Aber öfter bezieht sich in Kontexten der Bekanntgabe der Erreichung von Heiligkeit der Standard auf drei Arten von Einflüssen, *kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati*, *bhavāsavā pi cittaṃ vimuccati*, *avijjāsavā pi cittaṃ vimuccati*, der Geist ist befreit von den Einflüssen der Sinnlichkeit, der Existenz und der Unwissenheit; denn in die Einflüsse der Unwissenheit können auch leicht die der Ansichten eingeschlossen werden.

Der Begriff *āsavā* impliziert jene verderblichen Einflüsse, in welche die Wesen durch ihre *samsarischen* Gewohnheiten verwurzelt sind. Sie haben eine Tendenz hereinzuströmen und verleiten die Wesen zu Sinnlichkeit, Existenz und Unwissenheit.

Es mag schwierig sein, zu verstehen, warum sogar Unwissenheit als eine Art Einfluss aufzufassen ist, während sie als erstes Glied in der Kette des abhängigen Entstehens erkannt wird. Unwissenheit oder Ignoranz ist selbst eine Gewohnheit. Es gibt eine Tendenz in den *samsarischen* Wesen, in der Dunkelheit herumzutasten und eine Abneigung gegen das Licht zu empfinden. Sie haben eine Tendenz, vor dem Licht zu blinzeln und es zu ignorieren. Es ist leicht zu

ignorieren und zu vergessen. Dieser Charakterzug zu vergessen, ermöglicht es ihnen, sich lange im *saṃsāra* herumzudrücken.

Unwissenheit als eine Art Einfluss ist so mächtig, dass selbst die weisheitlich Aufgewecktesten nicht unverzüglich die Heiligkeit erreichen können. Das Rad des *Dhamma* muss sich viermal drehen, daher die vierfache Unterscheidung als Strom-Eingetretener, Einmal-Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer und Heiliger. Die Schwierigkeit der Bekämpfung dieses Ansturm der Einflüsse ist bereits mit dem Begriff *sattakkhattuparama*, „höchstens sieben weitere Leben“,[883] zur Bezeichnung eines Strom-Eingetretenen, und dem Begriff *sakadāgāmī*, „Einmal-Wiederkehrer“, angedeutet.

Die Art und Weise, wie diese Einflüsse abzuschneiden sind, liegt genau in der Einsicht in das Gesetz des abhängigen Entstehens. Manchmal wird der Weg als das Gesetz des abhängigen Entstehens selbst definiert. Das heißt nicht die Fähigkeit, die zwölf Glieder auswendig herunterzurattern, sondern die Aufgabe liegt darin, den Geist auf dem Gesetz von *paṭicca samuppāda* selbst niederzulassen.

Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassa uppādā idaṃ upajjati,
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.

„Wenn dieses ist – ist dieses,
Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.
Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
Mit dem Enden von diesem – endet dieses .“

Es ist eine äußerst schwierige Aufgabe, weil der Geist dazu neigt wegzugleiten. Die gewohnheitsmäßige Tendenz ist es, das eine oder andere zu ergreifen. Der Weltling stützt sich zum größten Teil auf eine Dualität. Sich nicht einmal in der Mitte festzuhalten, ist das Ideal eines Heiligen. Das ist die Implikation in der abschließenden Aus-

883 Beispiel in A V 120 Niṭṭhaṅgatasutta – A X:63

sage in der Empfehlung an Bāhiya, *nev' idha na huraṃ na ubhayam antarena,* „weder hier noch dort, noch zwischen den beiden."[884]

Um der Klarheit Genüge zu tun, zitieren wir den entsprechenden Abschnitt in voller Länge:

> *Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha. Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev' idha na huraṃ na ubhayamantarena. Es' ev' anto dukkhassa.*
>
> „Und wenn du, Bāhiya, nicht durch dieses bist, bist du, Bāhiya, nicht darin. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens."

Daher klammert sich einer, der das Gesetz von *paṭicca samuppāda*, völlig verstanden hat, weder an Unwissenheit noch an Vorbereitungen, da er die Bezogenheit zwischen ihnen gesehen hat. Er klammert sich weder an Vorbereitungen noch an Bewusstsein, nachdem er die Bezogenheit zwischen ihnen gesehen hat. Die Einsicht in dieses abhängige Entstehen und Vergehen fördert eine derart abgelöste Haltung.

Es ist diese Einsicht, die eingeprägt in den *Tathāgata* jene höchste und ausgezeichnete So-heit ausmacht. Seine neutrale Haltung war nicht das Ergebnis eines Mangels an Wissen oder taktischem Herauswindens wie bei einem Aal, so wie im Fall von *Sañjaya Belaṭṭhiputta*.

Warum hat der *Tathāgata* die Sinnes-Daten nicht kategorisch als wahr oder falsch erklärt? Er weiß, dass sie im Angesicht der Unwissenheit wahr sind, und dass sie nur dann, wenn die Unwissenheit verblasst, von einem, der das Ende sieht, als verfälscht gesehen werden können. Einer solchen Person erscheinen die Sinnesgrundlagen als falsch und Bewusstsein gleicht dem Trick eines Zauberkünstlers.

Ausgerüstet mit jenem Verständnis, bestätigt er weder die Sinnes-Daten kategorisch als wahr noch tadelt er jene, die sie als die Wahrheit geltend machen. Deshalb plädiert der Buddha für eine

---

884 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

tolerante Haltung in dieser Lehrrede. Dies ist die typische Haltung eines verständnisvollen Älteren gegenüber den gestellten Fragen eines neugierigen Kleinkindes.

Im Allgemeinen verschanzen sich die Dogmatiker in der Welt vielfältig hinter ihren individuellen Blickwinkeln, wie es die Zeile *paccekasaccesu puthū niviṭṭhā* ausdrückt.[885] Wir erklärten den Begriff *sayasaṃvuta* als gleichwertig mit dem Ausdruck *paccekasaccesu*. Der problematische Begriff *sayasaṃvuta* deutet auf gefährliche Selbstüberschätzung hin. Warum sind sie durch ihre eigenen Ansichten festgelegt und beschränkt? Unser Zitat aus dem *Cūḷa-Viyūhasutta* enthält die Antwort.

> *Na h' eva saccāni bahūni nānā,*
> *aññatra saññāya niccāni loke,*[886]
> „Es gibt nicht mehrere und verschiedene Wahrheiten,
> die getrennt von Wahrnehmung,
> in der Welt beständig sind".

Entsprechend seiner Wahrnehmungsebene bildet man eine Vorstellung von der Wirklichkeit aus. Für diejenigen unter den Zuhörern sind die Tricks der Zauberer verborgen geblieben. Es ist jene Unwissenheit, die die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, in ihnen geweckt hat.

Ein typisches Beispiel für individuelle Wahrheiten, *paccekasacca*, findet sich im *Jaccandha* betitelten Kapitel, „von Geburt an blind", im *Udāna*. Dort stellt der Buddha ein Gleichnis von den Blinden und dem Elefanten vor.[887] Ein bestimmter König hat eine Menge von Geburt an blinder Männer versammelt, und nachdem er sie verschiedene Glieder eines Elefanten hatte berühren lassen, fragte er sie, wie ein Elefant aussieht. Diejenigen, die den Kopf des Elefanten berührt hatten, verglichen den Elefanten mit einem Topf, diejenigen, die seine Ohren berührt hatten, verglichen ihn mit einem

---

885 Sn 824 Pasūrasutta – Sn IV:8, 824; siehe Vortrag 25
886 Sn 886 CūḷaViyūhasutta – Sn IV:12, 886
887 Ud 67 Paṭhamanānātitthiyasutta – Ud VI:4

geschwungenen Korb, diejenigen, die den Stoßzahn berührt hatten, verglichen ihn mit einer Pflugschar und so weiter.

Die dogmatischen Ansichten in der Welt folgen dem gleichen Trend. Alles das ist infolge von Kontakt, *phassapaccayā*, sagt der Buddha im *Brahmajālasutta* sogar in Bezug auf diejenigen, die besondere höhere Wissen, *abhiññā*, besitzen.[888] Abhängig von Name-und-Form, das sie ergriffen haben, entwickelten sie auf ihre Wahrnehmungen gestützte, durch den Sinnes-Kontakt angetriebene, dogmatische Theorien. Ihre dogmatische Beteiligung offenbart sich in der thematischen Aussage: *idam eva saccaṃ, mogham aññaṃ,* „Dies allein ist wahr, alles andere falsch".

Der Buddha hatte keine dogmatische Beteiligung, weil er die Beendigung des Bewusstseins gesehen hatte. Selbst der Geist hört auf und Geistes-Objekte schwinden. Aus diesem Grund war der Buddha nachsichtig neutral. Auf viele dieser Fragen kann Stille die Antwort sein.

Dies bringt uns zu einer extrem tiefen Dimension dieses *Dhamma*. So wie der mit urteilsfähiger Weisheit ausgestattete Mensch bei der Zaubervorführung Schwierigkeiten hatte, die passende Ausdrucksweise für den naiven, von der Magie Begeisterten zu finden, so musste sich auch der Buddha mit Situationen, in denen Probleme der Kommunikation auftauchten, auseinandersetzen.

Wir begegnen einem solchen Fall im *MahāParinibbānasutta*. Auf seinem Weg nach Kusinārā, um dort ins *parinibbāna* einzugehen, machte der Buddha für eine Weile Rast unter einem Baum, um die Müdigkeit zu überwinden. Pukkusa aus Malla, ein Schüler von Āḷāra Kālāma, der aus Kusinārā kam und auf dem Weg nach Pāvā war, sah den Buddha dort sitzen und näherte sich ihm. Nach der Verehrung machte er die folgende freudige Äußerung:

Santena vata, bhante, pabbajitā vihārena viharanti.

888 D I 42 Brahmajālasutta – D 1

„Ehrwürdiger, diejenigen, die in die Hauslosigkeit gezogen sind, leben wahrhaftig ein friedliches Leben.“[889]

Obwohl es offensichtlich ein Kompliment für den Buddha war, erzählte er eine Geschichte, die eher ein Lob auf seinen Lehrer Āḷāra Kālāma war, der das Gebiet der Nichtsheit, *ākiñcaññāyatana*, erreicht hatte.

„Im Zuge einer langen Reise setzte sich mein Lehrer Āḷāra Kālāma für die Mittagsruhe unter einen am Wegesrand stehenden Baum. Gerade dann zogen fünfhundert Karren vorbei. Nachdem die Karren an dem Ort vorbeigezogen waren, ging der Mann, der ihnen gefolgt war, zu Āḷāra Kālāma und fragte ihn:

‚Ehrwürdiger Herr, hast du ungefähr fünfhundert Karren vorbeiziehen sehen?‘

‚Nein, Freund, ich habe sie nicht gesehen.‘

‚Aber, Ehrwürdiger Herr, hast du nicht einmal den Lärm gehört?‘

‚Nein, Freund, ich habe kein Geräusch gehört.‘

‚Ehrwürdiger Herr, dann hast du geschlafen?‘

‚Nein, Freund, ich habe nicht geschlafen.‘

‚Du warst also bei Bewusstsein, Ehrwürdiger Herr?‘

‚Ja, Freund.‘

‚Dann also, Ehrwürdiger Herr, während du bewusst und wach warst, hast du weder gesehen noch gehört, dass da nicht weniger als fünfhundert Karren vorbeigezogen sind. Immerhin ist eure zweifache Robe mit Schlamm bespritzt.‘

‚So ist es, Freund.“

Und dann, o Ehrwürdiger, war jener Mann sehr davon beeindruckt und richtete das folgende Kompliment an Āḷāra Kālāma:

‚Es ist ein Wunder, es ist ein Wunder, was für ein friedliches Leben diejenigen führen, die in die Hauslosigkeit gegangen sind, so sehr, dass man bewusst und wach seiend

889 D II 130 MahāParinibbānasutta – D 16

nicht weniger als fünfhundert vorbeiziehende Karren weder sieht noch hört."

Als Pukkusa in seiner Lobpreisung von Āḷāra Kālāmas über dieses Ereignis berichtete, fragte ihn der Buddha:

„Was glaubst du, Pukkusa, welche dieser beiden Meisterleistungen ist schwieriger zu erreichen, dass man bewusst und wach seiend nicht weniger als fünfhundert vorbeiziehende Karren weder sieht noch hört, oder dass man, während man bewusst und wach ist, die Lichter der Blitze und das Grollen des Donners inmitten eines sintflutartigen Regens weder sehen noch hören würde?"

Als Pukkusa zugesteht, dass diese Meisterleistung bei weitem schwieriger zu erreichen ist, kommt der Buddha mit einer seiner Erfahrungen aus der Vergangenheit.

„Zu einer Zeit, Pukkusa, hielt ich mich in einer Scheune in Ātumā auf und es gab einen Platzregen mit vielen Blitzen und Donnergrollen, in dessen Verlauf zwei Bauern und vier Stiere erschlagen wurden. Eine große Menschenmenge hatte sich an der Stelle versammelt. Nachdem ich aus der Scheune getreten war, ging ich im Freien hin und her, als ein Mann aus der Menge auf mich zu kam, mich verehrte und sich respektvoll auf eine Seite stellte. Dann fragte ich ihn:
‚Freund, warum hat sich diese große Menschenmenge hier versammelt?'

‚Gerade eben, Ehrwürdiger Herr, während es begleitet von vielen Blitzen und Donnergrollen in Strömen regnete, sind zwei Bauern und vier Stiere zu Tode gestreckt worden. Deshalb hat sich hier eine so große Menschenmenge versammelt. Aber wo warst du, Ehrwürdiger Herr?'

‚Ich war genau hier, Freund.'
‚Aber hast du es nicht gesehen, Ehrwürdiger Herr?'
‚Nein, Freund, ich habe es nicht gesehen.'
‚Aber hast du nicht das Geräusch gehört, Ehrwürdiger Herr?'
‚Nein, Freund, ich habe kein Geräusch gehört.'

‚Aber dann hast du geschlafen, Ehrwürdiger Herr?'
‚Nein, Freund, ich habe nicht geschlafen.'
‚Aber, Ehrwürdiger Herr, warst du bei Bewusstsein (*saññī*)?'
‚Ja, Freund.'
Und dann, Pukkusa, drückte der Mensch seine Überraschung darüber in den Worten aus: ‚Es ist ein Wunder, es ist ein Wunder, was für ein friedliches Leben diejenigen führen, die in die Hauslosigkeit gegangen sind, so sehr, dass man bewusst und wach seiend die vielen Blitze und das Grollen des Donners inmitten eines sintflutartigen Regengusses weder sieht noch hört'. Damit drückte er sein inbrünstiges Vertrauen in mich aus, verehrte mich ehrfürchtig, umrundete mich und ging."

Einige interpretieren dieses Ereignis als eine Darstellung der Erreichung von der Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen des Buddha. Aber wenn das der Fall gewesen wäre, wären die Worte *saññī samāno jāgaro*, „während ich bewusst und wach war", fehl am Platz. Dieser Mann brachte sein Erstaunen über die Tatsache zum Ausdruck, dass der Buddha, während er bewusst und wach war, weder etwas gesehen noch gehört hatte, obwohl es mit vielen Blitzen und Donnergrollen in Strömen regnete. Ebenso wenig kann dieser Vorfall als ein Verweis auf die Sphäre der Nichtsheit, *ākiñcaññāyatana*, interpretiert werden, im Zusammenhang mit der Anspielung auf Āḷārā Kālāma und seinen weniger beeindruckenden übersinnlichen Fähigkeiten.

Die wahre Bedeutung dieser außergewöhnlichen übersinnlichen Meisterleistung muss als Verweis auf die Einigung in der Frucht der Heiligkeit beurteilt werden, über die wir bereits gesprochen haben.[890]

Der Vorfall hatte sich ereignet, während der Buddha im *arahattaphalasamādhi* saß und die Beendigung der sechs Sinnesbereiche erlebte, was gleichbedeutend mit dem Enden der Welt ist. Er hatte die Welt überwunden – deshalb sah oder hörte er nichts.

---

890 Siehe Vortrag 16-19

Wir sind jetzt in der Lage, die Bedeutung jener vielfach verwobenen, rätselhaften Strophe wertschätzen zu können, die wir bereits früher aus dem *Kalahavivādasutta* zitiert hatten.

Na saññasaññī, na visaññasaññī,
no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,
saññānidānā hi papañcasaṅkhā.[891]

„Er hat kein Bewusstsein von normaler Wahrnehmung,
noch ist er ohne Bewusstsein,
Er ist nicht ohne Wahrnehmung,
noch hat er Wahrnehmung aufgehoben,
In einem derart Aufgestellten hört Form auf zu existieren,
Denn Zuordnungen durch Ausuferung haben
Wahrnehmung als ihre Quelle".

Wahrnehmung ist die Quelle aller sich ausbreitenden Zuordnungsvorgänge, so wie jene, auf die das Publikum bei der Zaubervorführung gezwungen war, mit „Ahs" und „Ohs" und Pfiffen zu reagieren. Man ist von dieser Wahrnehmung aufgrund von Ausbreitungen völlig frei, wenn man im *arahattaphalasamādhi* ist und die Beendigung der sechs Sinnesbereiche erlebt.

Wie wir schon früher zitierten „ ... nimmt man angesichts von Erde Erde nicht wahr, angesichts von Wasser Wasser nicht wahr, noch Feuer angesichts des Feuers, noch von Luft angesichts der Luft, noch ist man sich angesichts einer ‚diesseitigen Welt' einer diesseitigen Welt bewusst, noch angesichts einer ‚jenseitigen Welt' einer jenseitigen Welt ... " und so weiter, aber dennoch „ist man bewusst', *saññī ca pana assa*.[892] Was nimmt er wahr oder worüber ist er sich bewusst? Es ist nichts anderes als das, was dem Titel dieser Reihe von Vorträgen entspricht, und zwar:

---

891 Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

892 A V 318 Saññāsutta; siehe Vortrag 16

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānaṃ.[893]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

* * * * * * * *

[893] M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

27. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[894]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der siebenundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag sprachen wir über einige Gleichnisse und Beispiele, um zu erklären, warum auf die „So-heit" des *Tathāgata* im *Kāḷakārāmasutta* besonderes Gewicht gelegt wird.

Inspiriert von der Darlegung Buddhas, die das Bewusstsein mit einer Zaubervorführung vergleicht, unternahmen wir von einer verborgenen Ecke der Bühne aus einen Versuch, die Geheimnisse einer modernen Zauberschau zu enthüllen. Die Parabel von der Zaubervorführung enthüllt uns die Tatsache, dass die direkte und indirekte Formulierung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen, genannt *tathatā*, So-heit, oder *idappaccayatā*, spezifische Bedingtheit, genauso ist wie die exakte Beobachtung einer Zaubervorführung von zwei verschiedenen Blickwinkeln aus. Das heißt, einerseits ist es die verblendete Sicht des Zuschauers im Publikum und andererseits die erkennende Sicht des kritischen Auges der Weisheit von einer versteckten Ecke der Bühne aus.

Der Grund für das rätselhafte äußere Erscheinungsbild des *Kāḷakārāmasutta* liegt in dem Problem, den Konflikt zwischen diesen

---

894 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

beiden Sichtweisen zu lösen. Jedoch kommt die Tatsache, dass der *Tathāgata* diesen Konflikt auf einer überweltlichen Ebene gelöst hat und das Glück der Befreiung genossen hat, in den ersten drei Lehrreden des *Bodhivagga* im *Udāna* ans Licht.[895]

Diese drei Lehrreden berichten, dass der Buddha nach dem Erreichen der Erleuchtung die erste Woche in einer unveränderten Sitzhaltung unter dem Bodhi-Baum verbrachte und dass er in der letzten Nacht dieser Woche über das Gesetz des abhängigen Entstehens in der ersten Nachtwache nachsann, in der zweiten Nachtwache in umgekehrter Reihenfolge und über beide in direkter und umgekehrter Reihenfolge in der letzten Nachtwache.

Diese zuletzt genannte Reflexion, sowohl in direkter als auch in umgekehrter Reihenfolge, ist wie ein Kompromiss zwischen der oben erwähnten verblendeten Sicht und der verstehenden Sicht. In einer Zaubervorführung zu sehen, wie die Magie durchgeführt wird, heißt, dadurch entzaubert zu werden, sie verschwinden und aufhören zu lassen, den Geist aus dem Bann zu befreien. Indem man durchschaut, **wie** ein Zauberer arbeitet, wird man von dem **Was** seiner Vorführung angewidert. Ebenso ist das der Weg, wenn man das Entstehen der sechs Grundlagen von Sinnes-Kontakt sieht, um von ihnen entzaubert zu werden, sie verblassen und vergehen zu lassen, sie zu transzendieren und sich zu befreien.

Hinsichtlich der Befreiung des Geistes eines Heiligen kommen wir zu zwei sehr bedeutungsvollen Strophen im *Soṇasutta* im Sechser-Buch des *Aṅguttara Nikāya*.

Nekkhammaṃ adhimuttassa,
pavivekañca cetaso,
abhyāpajjhādhimuttassa,
upādānakkhayassa ca,

taṇhakkhayādhimuttassa,
asammohañca cetaso,

---

895 Ud 1-2 Bodhivagga – Ud I:1-3

disvā āyatanuppādaṃ,
sammā cittaṃ vimuccati.[896]

„Der Geist eines Menschen, der vollständig
Auf Entsagung und geistige Einsamkeit eingestellt ist,
Der zur Friedfertigkeit geneigt ist,
Zum Ende des Ergreifens,

Zur Ausrottung der Begierde,
Und zur Nicht-Verblendung des Geistes,
Der ist, wenn er das Entstehen
Der Sinnesgrundlagen sieht, vollständig befreit."

Um sehen zu können, wie die Sinnesgrundlagen entstehen, muss der Geist befreit sein. Dementsprechend können wir verstehen, wie die Magie im Bewusstsein eines Menschen, der eine Zaubervorführung genießt, zum Enden kommt, indem er sie durchschaut. Der Zauber im Bewusstsein verschwindet. Mit anderen Worten, es wird in ein nicht-manifestierendes Bewusstsein umgewandelt, in dem nicht länger irgendeine Magie erscheint. Das ist die mentale Transformation, die sich in dem Mann, der die Zauberschau von einer verborgenen Ecke der Bühne aus gesehen hat, vollzogen hat. Dies gibt uns einen Hinweis auf die Beendigung des Bewusstseins im Heiligen und auf das daraus resultierende, nicht-manifestierende Bewusstsein, das ihm zugeschrieben wird.

Das *Dvāyatanānupassanasutta* des *Sutta Nipāta* belegt diese Tatsache ebenfalls. Der Titel selbst bezeugt die Frage der Dualität, die das Thema dieser Lehrrede bildet. Wir finden das ganze *Sutta* hindurch eine sich refrainartig wiederholende Unterscheidung zwischen dem Entstehen und dem Aufhören der verschiedenen Phänomene. Es ist wie eine Illustration der beiden Aspekte des Problems, mit dem der Buddha konfrontiert wurde. Da wir uns jetzt mit der Frage der Beendigung des Bewusstseins beschäftigen, lasst uns das entsprechende Strophenpaar zitieren.

---

[896] A III 378 Soṇasutta – A VI:55

Yaṃ kiñci dukkhaṃ sambhoti,
sabbaṃ viññāṇapaccayā,
viññāṇassa nirodhena
n'atthi dukkhassa sambhavo.

Etam ādīnavaṃ ñatvā,
'dukkhaṃ viññāṇapaccayā',
viññāṇūpasamā bhikkhu,
nicchāto parinibbuto.[897]

„Was auch immer an Leiden entsteht,
All das ist aufgrund des Bewusstseins,
Mit dem Enden des Bewusstseins,
Gibt es kein Entstehen von Leiden.

Diese Gefahr kennend:
‚Dieses Leiden ist abhängig von Bewusstsein',
Indem Bewusstsein beruhigt wird,
Ist ein Mönch hungerlos und völlig befriedet."

Der Vergleich zwischen der Zaubervorführung und dem Bewusstsein gewinnt im Zusammenhang mit dieser Lehrrede mehr an Bedeutung. So wie im Fall einer Zauberschau ist der täuschende Charakter der Magie des Bewusstseins auf die Wahrnehmung von Form zurückführbar. Wegen der Wahrnehmung von Form kommt es zu der Unmenge von Zuordnungen durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die eine Täuschung hervorbringen.

Daher muss ein Mönch, der beabsichtigt *Nibbāna* zu erreichen, den magischen Bann der Wahrnehmung von Form loswerden. Die Strophe, die wir letztens aus dem *Kalahavivādasutta* zitiert haben, macht eine Anspielung auf diese Forderung. Diese Strophe, die mit den Worten *na saññasaññī* beginnt, ist ein Versuch, die Frage, die in einer früheren Strophe in jenem *Sutta* gestellt wurde, zu beantworten; sie formuliert die Fragestellung: *Kathaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,*[898]

---

897 Sn 734 Dvāyatanānupassanasutta – Sn III:12, 734-735
898 Sn 873 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 873

„Wie muss einer aufgestellt sein, dass Form aufhört zu existieren?“ Lasst uns jene Strophe noch einmal in Erinnerung rufen.

Na saññasaññī, na visaññasaññī,
no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,
saññānidānā hi papañcasaṅkhā.

„Er hat kein Bewusstsein von normaler Wahrnehmung,
noch ist er ohne Bewusstsein,
Er ist nicht ohne Wahrnehmung,
noch hat er Wahrnehmung aufgehoben,
In einem derart Aufgestellten hört Form auf zu existieren,
Denn Zuordnungen durch Ausuferung haben
Wahrnehmung als ihre Quelle“.

Hier geht es in der letzten Zeile um eine entscheidende Tatsache. Zuordnungen, Bestimmungen und dergleichen, aus Ausuferung geboren, sind in der schlussendlichen Analyse auf Wahrnehmung zurückführbar. Sprich, all das ist aufgrund von Wahrnehmung.

Ein weiterer Grund, warum der Form hier besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, liegt in der Tatsache, dass sie eine Voraussetzung für Kontakt ist. Wenn es Form gibt, gibt es die Auffassung von Widerstand. Das ist schon in der Frage enthalten, die in einer Strophe am Anfang des *Kalahavivādasutta* steht: *Kismiṃ vibhūte na phusanti phassa, „*Wenn was nicht da ist, berühren Berührungen nicht?“[899] Die Antwort auf diese Abfrage lautet: *Rūpe vibhūte na phusanti phassā,* „Wenn Form nicht da ist, berühren Berührungen nicht“.

Wir begegnen einem relevanten Satz in Bezug auf diesem Punkt im *Saṅgītisutta* des *Digha Nikāya;* dort heißt es *sanidassanasappaṭighaṃ rūpaṃ*.[900] Stofflichkeit hat nach dieser Aussage zwei Merkmale. Sie hat die Qualität sich selbst zu manifestieren, *sanidassana*, und bietet auch Widerstand, *sappaṭigha*. Auf beide Aspekte wird in einer Strophe

899 Sn 871 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 871
900 D III 217 Saṅgītisutta – D 33

aus dem *Jaṭāsutta* hingedeutet, das wir ganz am Anfang dieser Vortragsreihe zitiert hatten.

Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthasā chijjate jaṭā.[901]

Das *Jaṭāsutta* nennt uns den Ort, wo das Wirrwarr innerhalb und das Wirrwarr außerhalb *antojaṭā bahijaṭā* dieses gigantischen *samsarischen* Rätsels gelöst ist. Und hier ist die Antwort:

„Wo Name und Form sowie
Widerstand und Wahrnehmung von Form
Vollständig abgetrennt sind,
Dort ist es, wo das Wirrwarr abgeschnitten wird."

Der Ausdruck *paṭighaṃ rūpasaññā ca* ist von besonderer Bedeutung. Nicht nur der Begriff *paṭigha*, der „Widerstand" bedeutet, sondern der Begriff *rūpasaññā* verdient ebenso unsere Aufmerksamkeit, denn er steht für die Verbindung zwischen Form und Wahrnehmung. Es ist Wahrnehmung, die ein Bild von Form hervorbringt. Wahrnehmung ist die Quelle der verschiedenen Zuordnungen und Bestimmungen.

Der Begriff *saññā* hat Nebenbedeutungen von einem „Merkmal", einem „Zeichen" oder einem „Symbol", worauf wir bereits hingewiesen haben.[902] Es ist, als ob eine Horde durch den Wald ginge und für ihre Rückkehr eine Spur verbreitete, indem sie mit einer Axt Markierungskerben an die Bäume schlüge. Die Auffassung von Dauerhaftigkeit ist daher in dem Begriff *saññā* impliziert.

Demnach ist es diese *saññā*, die *papañcasaṅkhā*, Zuordnungen durch Ausuferung, aufsteigen lässt. Der zusammengesetzte Begriff *papañcasaññāsaṅkhā*, der im *Madhupiṇḍika Sutta*[903] auftritt, verweist auf diese Verbindung zwischen *saññā* und *saṅkhā*. Zuordnungen, Defini-

---

901 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1
902 Siehe Vortrag 12
903 M I 109 Madhupiṇḍikasutta – M 18

tionen und Bestimmungen, die sich aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung ergeben, werden zusammengenommen als *papañcasaññā-saṅkhā* bezeichnet. Die mit *saññā* verbundene Bedeutung könnte leicht durch den folgenden Ausspruch im *Guhaṭṭhakasutta* des *Sutta Nipāta* erraten werden:

> *Saññāṃ pariññā vitareyya oghaṃ,*[904]
> „Begreife Wahrnehmung und überquere die Flut."

Das vollständige Verständnis der Natur von Wahrnehmung ermöglicht es, die vier großen Fluten der Verunreinigungen im *saṃsāra* zu überqueren. Mit anderen Worten, das durchdringende Verständnis von Wahrnehmung ist der Weg zur Befreiung.

Lasst uns nun ein wenig tiefer in die Nebenbedeutungen des Begriffs *saññā* gehen. Im Sinn von „Zeichen" oder „Symbol" hat es etwas zu kennzeichnen oder zu symbolisieren. Ansonsten gibt es keine Möglichkeit der Bestimmung. Ein Zeichen kann nur bedeutungsvoll sein, wenn es etwas gibt, das zu kennzeichnen ist. Dies ist eine Feststellung, die möglicherweise etliche Betrachtungen erfordert, bevor sie bestätigt werden kann.

Ein Zeichen, das berechtigter Weise so genannt wird, ist etwas, das kennzeichnet, und wenn es nichts zu kennzeichnen gibt, hört es auf ein Zeichen zu sein. Ebenso verhält es sich mit dem Symbol. Dies ist eine Norm, die gut im *MahāVedallasutta* des *Majjhima Nikāya* erklärt wird. Im Zuge eines Dialogs zwischen dem Ehrwürdigen Mahā-Koṭṭhita und dem Ehrwürdigen Sāriputta finden wir in jenem *Sutta* den folgenden, vom Ehrwürdigen Sāriputta gemachten Ausspruch:

> *Rāgo kho, āvuso, kiñcano, doso kiñcano, moho kiñcano, te khīnāsavassa bhikkhuno pahīnā ucchinnamūlā tālāvatthukatā anabhāvakatā āyatiṃ anuppādadhammā*.[905]
>
> „Lust, mein Freund, ist etwas, Hass ist etwas, Verblendung ist etwas. Sie wurden von einem einfluss-freien Mönch aufgegeben, entwurzelt wie eine Palme, die von ihrem Stand-

---

904 Sn 779 Guhaṭṭhaka Sutta – Sn IV:2, 779

905 M I 298 MahāVedalla Sutta – M 43

> ort entfernt wurde, dadurch abstirbt und unfähig gemacht wird, erneut zu sprießen."

Daher ist Lust ein Etwas, Hass ist ein Etwas, Verblendung ist ein Etwas. Nun ein Zeichen ist bezeichnend und ein Symbol ist nur dann symbolisch, wenn es etwas gibt. Eine weitere Aussage, die ein wenig später in dem Dialog auftritt, bietet uns eine Klärung an.

> *Rāgo kho, āvuso, nimittakaraṇo, doso nimittakaraṇo, moho nimittakaraṇo,*
> „Lust, mein Freund, ist bezeichnend, Hass ist bezeichnend, Verblendung ist bezeichnend."

Jetzt können wir gut folgern, dass, nur so lange es Dinge wie Lust, Hass und Verblendung gibt, die Zeichen bezeichnend sind. Mit anderen Worten, der Grund für die Erklärung des *Tathāgata*, dass es keine Wesenhaftigkeit in der Zauberschau des Bewusstseins gibt, ist, dass nichts darin ist, was Zeichen oder Symbole kennzeichnen oder symbolisieren können.

Was sind das für Dinge? Lust, Hass und Verblendung. Deshalb ist der Begriff *akiñcana*, wörtlich „ding-los", ein Beiname für die Heiligkeit. Er ist ding-los, nicht weil er den weltlichen Besitz eines Laien nicht mehr hat, sondern weil die zuvor genannten Dinge wie Lust, Hass und Verblendung in ihm erloschen sind. Für den *Tathāgata* hat die Zaubervorführung des Bewusstseins nichts Wesentliches in sich, denn es gab nichts in ihr, um die Zeichen bezeichnend zu machen.

Dieser Mann mit Urteilsvermögen, der die Zaubervorführung von einer verborgenen Ecke der Bühne aus sah, fand sie hohl und bedeutungslos, da er in einem begrenzten und relativen Sinn Anhaftung, Abneigung und Verblendung losgeworden war. Das heißt, nach der Entdeckung der Tricks des Zauberers verlor er die früheren Impulse zu lachen, zu weinen und Angst zu haben. Jetzt hat er keine Neugier mehr, denn es gibt keine Verblendung mehr. Zumindest vorübergehend ist die Unwissenheit im Licht des Verstehens untergegangen. Entsprechend dieser Norm können wir folgern, dass Zeichen durch Gier, Hass und Verblendung in unserem eigenen Geist bedeutsam werden. Wahrnehmungen stacheln diese gefühlsmäßigen Tendenzen an.

Die abschließende Strophe des *Māgandiya Sutta* im *Sutta Nipāta* ist besonders wichtig, denn es wird die Ablösung des Heiligen in Bezug auf Wahrnehmungen und seine Befreiung durch Weisheit zusammengefasst.

Saññāvirattassa na santi ganthā,
paññāvimuttassa na santi mohā,
saññañca diṭṭhiñca ye aggahesuṃ,
te ghaṭṭayantā vicaranti loke.[906]

„Für einen, der von Wahrnehmungen abgelöst ist, gibt es
keine Bindungen,
Für einen durch Weisheit Befreiten gibt es keine
Verblendungen,
Jene, die an Wahrnehmungen und Ansichten festhalten,
Führen Auseinandersetzungen mit dieser Welt."

Es ist dieser Zustand der Loslösung von Wahrnehmungen und Befreiung durch Weisheit, die mit dem Ausdruck *anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ* in einigen Lehrreden zusammengefasst wird. Mit Verweis auf den Heiligen wird gesagt, dass er durch sich selbst mittels höheren Wissens in diesem Leben, die einfluss-freie Erlösung des Gemüts und die Erlösung durch Weisheit realisiert hat, *anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhevadhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā*.[907]

Daher konnten wir gut folgern, dass der Heilige frei von den verlockenden Bindungen der Wahrnehmungen und den Täuschungstaktiken des Bewusstseins ist. Es ist diese unerschütterbare Stabilität, die ihren Ausdruck in den Beiworten *anejo*, „bewegungslos", und *ṭhito*, „stabil", findet, wie sie in Bezug auf den Heiligen verwendet werden.[908]

Das *Āneñjasappāyasutta* im *Majjhima Nikāya* beginnt mit der folgenden Ermahnung durch den Buddha:

---

906 Sn 847 Māgandiya Sutta – Sn IV:9, 847
907 Beispiel in D I 156 Mahāli Sutta – D 6
908 Ud 27 Yasoja Sutta – Ud III:3

> *Aniccā, bhikkhave, kāmā tucchā musā mosadhammā, māyākatam etaṃ, bhikkhave, bālalāpanaṃ. Ye ca diṭṭhadhammikā kāmā, ye ca samparāyikā kāmā, yā ca diṭṭhadhammikā kāmasaññā, yā ca samparāyikā kāmasaññā, ubhayam etaṃ Māradheyyaṃ, Mārass'esa visayo, Mārass' esa nivāpo, Mārass' esa gocaro*.[909]
>
> „Vergänglich, ihr Mönche, sind die Sinnesvergnügen, sie sind leer, falsch und ihrer Natur nach trügerisch, sie sind Zaubertricks, ihr Mönche, Tricks, über die Narren schwatzen. Was es auch immer an Vergnügen in dieser Welt gibt, was es auch immer an Vergnügen in jenseitiger Welt gibt, was es auch immer als angenehm Wahrnehmbares in dieser Welt gibt, was es auch immer als angenehm Wahrnehmbares in der anderen Welt gibt, sie gehören alle zum Gebiet von *Māra*, sie sind die Domäne *Māras*, der Köder *Māras*, der Jagdgrund *Māras*."

Diese Ermahnung stimmt gut mit dem überein, was oben über die Zaubervorführung gesagt wurde. Es vermittelt den deutlichen Eindruck, dass es die Möglichkeit der Erreichung eines Geisteszustandes gibt, in denen jene Zeichen nicht mehr bedeutungsvoll sind.

Der Vergleich des Bewusstseins mit einer Zaubervorführung hat tiefgehende Bedeutungen. Die Andeutung ist, dass man Wahrnehmung als das verstehen muss, was sie ist, um ihr gegenüber leidenschaftslos zu werden, *saññaṃ pariññā vitareyya oghaṃ*, „Wahrnehmung begreifen und die Flut überqueren". Wenn Wahrnehmung durch und durch verstanden ist, stellt sich Ernüchterung als eine Selbstverständlichkeit ein, denn es gibt keine Verblendung mehr.

Im Zusammenhang mit den Heiligen werden drei Arten von Befreiungen erwähnt, nämlich *animitta*, das Zeichenlose, *appaṇihita*, das Ungerichtete, und *suññata*, die Leerheit.[910] Wir sprachen davon, dass Zeichen bedeutungsvoll sind. Wo es jetzt keine Bedeutsamkeit gibt,

---

909 M II 261 Āneñjasappāya Sutta – M 106

910 Vin III 92 Pārājikakaṇḍa

wenn man also die Zeichen mit keinerlei Bedeutsamkeit versieht, richtet man seinen Geist auf nichts aus. *Paṇidhi* bedeutet „Richtung des Geistes", eine „Bestrebung". In der Abwesenheit von jeglicher Bestrebung gibt es nichts Wesentliches in der Existenz.

Es gibt eine gewisse Verbindung zwischen den drei Befreiungen. *Animitta*, das Zeichenlose, ist jener Zustand, in dem der Geist sich weigert, ein Zeichen aufzunehmen oder irgendetwas als ein Thema aufzugreifen. Wo Lust, Hass und Verblendung nicht da sind, um irgendetwas mit einer Bedeutung zu versehen, werden Zeichen unwirksam. Das ist das Zeichenlose. Wo es keine Tendenz gibt, Zeichen aufzunehmen, gibt es keine Bestrebung, Erwartung oder Richtung des Geistes. Es ist, als ob die Abwendung in Bezug auf die Zauberschau das Hervorkommen der Ernüchterung und Leidenschaftslosigkeit veranlasst hat. Wenn sich der Geist nicht der Zauberschau zuwendet, hört sie auf zu existieren. Nur wenn der Geist kontinuierlich auf die Zauber- oder Film-Vorführung ausgerichtet bleibt, existiert sie für den Zuschauer. Man findet sich nur in einer Welt des Zaubers vor, wenn man etwas Substanzielles in ihr sieht. Eine Zaubervorführung wird nur dann zusammengesetzt, wenn ein Antrieb da ist, an ihr teilzuhaben.

Vertiefte Reflexion über dieses Gleichnis von der Zaubervorführung würde vollständig das Innere der magischen Illusion des Bewusstseins freilegen. Wo es kein Greifen nach Zeichen gibt, gibt es keine Richtung oder Erwartung und in deren Abwesenheit, hört Existenz auf substanziell zu erscheinen. Deshalb werden die drei Begriffe zeichenlos, *animitta*, ungerichtet, *appaṇihita* und leer, *suññata*, im Hinblick auf einen Heilgen verwendet. Diese drei Begriffe tauchen in einer anderen Aufmachung in einer Lehrrede über *Nibbāna* auf, die wir zuvor besprochen haben. Dort treten sie als *appatiṭṭhaṃ*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ* auf .[911]

Appatiṭṭhaṃ bedeutet „nicht etabliert". Der Geist lässt sich nieder, wenn Wünschen oder Erwartung, *paṇidhi*, da ist. Meditative Betrachtung über den Leidens-Aspekt, *dukkhānupassanā*, beseitigt

911 Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1; siehe Vortrag 17

Verlangen. Daher ist der Geist nicht etabliert. Meditative Betrachtung über Nicht-Selbst, *anattānupassanā*, räumt mit der Vorstellung von Substanzialität auf, es wird nichts Wesentliches oder Essenzielles in der Existenz gesehen. Kernholz ist etwas, das Bestand hat. Ein Baum, der Kernholz hat, hat etwas Haltbares, selbst wenn seine Blätter herabfallen. Solche Vorstellungen von Dauerhaftigkeit verlieren ihren Halt im Geist des Heiligen. Die Betrachtung der Vergänglichkeit, *aniccānupassanā*, gleitet hinüber in den zeichenlosen, *animitta*, Zustand des Geistes, der kein Objekt aufnimmt, *anārammaṇaṃ*.

Das Gleichnis von der Zaubervorführung wirft ein Licht auf all diese Aspekte der Erlösung. Aufgrund dieser Loslösung von Wahrnehmung, *saññāviratta*, und Befreiung durch Weisheit, *paññāvimutta*, ist die Sicht eines Heiligen gänzlich verschieden von der Sichtweise eines Weltlings. Was dem Weltling als wirklich erscheint, ist nach der Einschätzung eines Geheilten unwirklich. Es gibt einen sehr großen Abstand zwischen den beiden Standpunkten. Diese Tatsache kommt in den beiden Arten von Reflexion in dem genannten *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* ans Licht.

> *Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya 'idaṃ saccan' ti upanijjhāyitaṃ, tadam ariyānaṃ 'etaṃ musā' ti yathābhūtaṃ sammappaññāya suddiṭṭhaṃ – ayaṃ ekānupassanā. Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya 'idaṃ musā' ti upanijjhāyitaṃ, tadam ariyānaṃ 'etaṃ saccan' ti yathābhūtaṃ sammappaññāya suddiṭṭhaṃ - ayaṃ dutiyānupassanā*.[912]
>
> „Ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Priester, Götter und Menschen, was auch immer als ‚Wahrheit' erwogen wird, das haben die Edlen gut mit rechter Weisheit, wie es ist, als „Unwahrheit" erkannt. Dies ist eine Form der Reflexion. Ihr Mönche, was auch immer in

912 (Vorangehende Prosa) Sn 756 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 756

der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und Brahmas, unter der Bevölkerung der Asketen und Priester, Götter und Menschen, was auch immer als ‚Unwahrheit' erwogen wird, das haben die Edlen gut mit rechter Weisheit, wie es ist, als „Wahrheit" erkannt. Dies ist die zweite Art der Reflexion."

Daraus kann man sich gut vorstellen, welch großer Unterschied, was für ein Kontrast zwischen den beiden Stand-Punkten besteht. Die gleiche Idee wird in den folgenden Strophen ausgedrückt, von denen wir einige schon früher zitiert hatten.

Anattani attamāniṃ,
passa lokaṃ sadevakaṃ,
niviṭṭhaṃ nāmarūpasmiṃ,
idaṃ saccan'ti maññati.

Yena yena hi maññanti,
tato taṃ hoti aññathā,
taṃ hi tassa musā hoti,
mosadhammaṃ hi ittaraṃ.

Amosadhammaṃ Nibbānaṃ,
tad ariyā saccato vidū,
te ve saccābhisamayā,
nicchātā parinibbutā.[913]

„Seht nur die Welt mit all ihren Göttern,
Sich ein Selbst einbildend, wo keines vorhanden ist,
Verschanzt in Name-und-Form hält sie
An der Einbildung fest, dass dies wirklich ist."

„Ganz gleich was sie sich vorstellen,
Dadurch verändert es sich in etwas anderes,
Gerade das ist das Verfälschende,
Von dieser infantilen, trügerischen Sache.

913 Siehe Vortrag 6 und 21

Nibbāna ist seiner Natur nach unverfälschend,
Das haben sie als Wahrheit verstanden,
Und durch das höhere Verständnis jener Wahrheit,
Sind sie wahrlich hungerlos geworden und völlig befriedet."

Lasst uns eine einfache Illustration aufgreifen, um uns mit den Fakten vertraut zu machen, zu denen wir bis hierher Bezug genommen haben. Zwei Freunde sind zu sehen, die gemeinsam etwas auf ein Brett mit zwei Arten von Farbe zeichnen. Lasst es uns genauer betrachten. Sie malen ein Schachbrett. Das Brett ist nun kariert. Einige Abfall-Klötze aus Holz für die Figuren werden ebenfalls bemalt. Das Brett und die Figuren sind jetzt fertig.

Obwohl sie die besten Freunde sind und freundschaftlich das Schachbrett malten, verlangt das Schachspiel zwei Parteien – das Prinzip der Dualität. Sie stellen sich der Herausforderung und begegnen einander in einer spielerischen Stimmung. Eine vage Vorstellung von Sieg und Niederlage, eine weitere Dualität, schwebt über ihnen. Aber sie spielen das Spiel bloß zum Spaß, um sich die Zeit zu vertreiben. Obwohl es ein Wettbewerb ist, macht es Spaß.

Während die Schach-Partie im Gang ist, kommt ein unbekümmerter Wohltäter vorbei und bietet zur Aufmunterung des Spiels einen schönen Preis für den zukünftigen Sieger an. Von nun an spielen die beiden Freunde Schach nicht mehr nur zum Spaß oder um sich die Zeit zu vertreiben. Die Aussicht auf einen Preis hat jetzt in ihnen Gier geweckt, das harmlose Spiel wird ein Gerangel um einen Preis.

Wertlose Figuren schüchtern sich gegenseitig mit der Aussicht auf einen Preis ein. Aber gerade dann kommt ein absonderlicher Spielverderber, der eine bedrohliche Waffe zieht und dem Spiel eine neue Regel hinzufügt. Der Gewinner wird den Preis selbstverständlich bekommen, aber den Verlierer wird er mit seiner tödlichen Waffe töten.

Wie ist also jetzt die Lage? Der sportliche Geist ist verschwunden. Es ist nun ein verzweifelter Kampf. Die beiden Freunde beäugen sich jetzt gegenseitig als Feinde. Es ist kein Spiel mehr, sondern ein elender Kampf, um dem Tod zu entgehen.

Wir wissen nicht, wie das Spiel genau endete. Aber wir wollen den den tödlichen Ausgang als unerheblich ansehen. Wir sahen, wie diese wertlosen Klötze aus Holz aufgegriffen wurden, um als Figuren auf dem Schachbrett zu dienen, mittels der Farbe erhielten sie besondere Erkennungsmerkmale. Sie vertraten je eine Seite.

Mit der Aussicht auf einen Preis wurden sie im Spielverlauf durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten in den Köpfen der beiden Spieler beflügelt. Insbesondere nachdem die Totenglocke ertönte, waren diese Impulse so überwältigend, dass für diese beiden Freunde das ganze Schachbrett zur Welt wurde. Ihre gesamte Aufmerksamkeit lag auf dem Schachbrett – ein Kampf um Leben und Tod.

Aber das ist nur ein Aspekt unserer Veranschaulichung. Die Welt ist in der Tat ein Schachbrett, auf dem ein nicht endendes Schachspiel stattfindet. Lasst uns jetzt den anderen Aspekt betrachten. Nun, für den Heiligen erscheint die ganze Welt wie ein Schachbrett. Deshalb sprach der Heilige Adhimutta, als ihn die Banditen auf einem Gang durch den Wald gefangen hatten und sich bereit machten, ihn zu töten, folgende lehrreichen Strophen, die wir schon früher zitiert hatten.

Tiṇakaṭṭhasamaṃ lokaṃ,
yadā paññāya passati,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,
'natthi me'ti na socati.[914]

„Wer diese Welt mit Weisheit sieht,
Die mit Gras und Zweigen vergleichbar ist,
Nichts findend, was es wert wäre, um es als ‚mein'
festzuhalten,
Der grämt sich nicht: „O weh! Ich habe nichts!"

Die furchtlose Herausforderung des Ehrwürdigen Adhimutta gegenüber dem Räuberhauptmann war außergewöhnlich: Du kannst mich töten, wenn du willst, aber die Lage ist folgende: Wenn man die

914 Th 717 Adhimutta Theragāthā; siehe Vortrag 8

ganze Welt mit Weisheit sieht, die Welt der fünf Daseinsgruppen, als mit Gras und Zweigen vergleichbar, erfährt man keinerlei Egoismus und beklagt deshalb nicht den Verlust des eigenen Lebens.

Einige Strophen, die der Buddha ausgesprochen hat, vertiefen unser Verständnis des Standpunktes eines Heiligen. Die folgende Strophe aus dem *Dhammapada* zum Beispiel verdeutlicht den Konflikt zwischen Sieg und Niederlage.

Jayaṃ veraṃ passavati,
dukkhaṃ seti parājito,
upasanto sukhaṃ seti
hitvā jayaparājayaṃ.[915]

„Sieg erzeugt Hass,
Voll Kummer liegt der Besiegte da,
Derjenige ist immer in Frieden,
Der Sieg und Niederlage aufgibt."

Wie im Schachspiel liefert die Idee zu gewinnen, dem Hass die Möglichkeit aufzusteigen. Der Verlierer im Spiel erntet Kummer als sein Los. Aber der Heilige ist im Frieden, da er Sieg und Niederlage aufgegeben hat. Reicht es für ihn nicht aus, den Sieg aufzugeben? Warum wird gesagt, dass er sowohl Sieg als auch Niederlage aufgibt?

Diese beiden sind ein Paar. Dieses Anerkennen von einer Dualität ist eine unverkennbare Eigenschaft in diesem *Dhamma*. Sie enthält in aller Kürze das Wesentliche dieses *Dhamma*. Die Vorstellung einer Dualität ist auf den Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zurückführbar. Der gleiche Gedanke kommt in der folgenden Strophe des *Attadaṇḍasutta* im *Sutta Nipāta* vor.

Yassa n' atthi 'idaṃ me 'ti
'paresaṃ' vā pi kiñcanaṃ,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,
'n' atthi me' ti na socati.[916]

---

915 Dhp 201 Sukhavagga – Dh 201

916 Sn 951 Attadaṇḍasutta – Sn IV:15, 951

„Wer nichts hat, was er als ‚Dies ist mein' bezeichnen könnte,
Nicht einmal etwas, was er als ‚zu ihnen gehörend'
erkennen könnte,
Keinen Egoismus in sich findend,
Klagt er nicht weinend: „Oh! Ich habe nichts!"

Bis hierher haben wir in dieser Reihe der *Nibbāna*-Vorträge versucht zu erklären, was für eine Art Zustand *Nibbāna* ist. Wir mussten das so machen, weil es ziemlich viel Verwirrung und Streit über *Nibbāna* als das Ziel der spirituellen Bemühungen im Buddhismus gegeben hat. Die heutige Situation ist nicht besser. Viele von denen, die heutzutage *Nibbāna* anstreben, wollen nicht das Ende der Existenz erreichen, sondern eine gewisse Art Quasi-Existenz als ein stellvertretendes *Nibbāna*.

Wenn die Zielrichtung falsch ist, wird dann der Pfeil das Ziel erreichen? Unser bisheriges Bestreben lag darin, dieses Ziel, das wir *Nibbāna* nennen, zu klären und hervorzuheben. Sofern wir in diesem Versuch erfolgreich gewesen sind, geht es nun in der vor uns liegenden Aufgabe darum, die hervorstechenden Eigenschaften für den Weg der Praxis zu skizzieren.

Bis jetzt haben wir ein Reinigungsmittel verabreicht, um einige tief verwurzelte, falsche Vorstellungen zu vertreiben. Wenn es funktioniert hat, ist jetzt Zeit für das Elixier. In den vorangegangenen Vorträgen hatten wir Gelegenheit, eine Reihe von Schlüsselbegriffen in den Lehrreden herauszustellen, die mehr oder weniger in den Randbereich degradiert wurden und nur selten in die ernsthaften *Dhamma* Diskussionen vordringen. Wir haben derartige Schlüsselbegriffe wie *suññatā*, *dvayatā*, *tathatā*, *atammayatā*, *idappaccayatā*, *papañca* und *maññanā* hervorgehoben. Wir haben ebenfalls einige Aspekte ihrer Bedeutsamkeit besprochen. Aber die wesentliche Absicht bei diesem Vorgehen lag darin, einige Fehlverständnisse über *Nibbāna* als dem Ziel beiseite zu räumen.

Der Zweck dieser Reihe von Vorträgen liegt jedoch nicht in der Befriedigung der Neugier auf einem akademischen Niveau. Es geht darum, den Weg zur Erreichung dieses Ziels zu ebnen – durch die Wieder-

entdeckung der dem *Dhamma* innewohnenden Qualitäten, der gut verkündet ist, *svākkhāto*, hier und jetzt sichtbar, *sandiṭṭhiko*, zeitlos, *akāliko*, einladend sich zu nähern und selbst zu sehen, *ehipassiko*, vorwärtsführend, *opanayiko*, und vom Weisen persönlich verwirklichbar, *paccattaṃ veditabbo viññūhi*. Somit mögen die wenigen Vorträge, die folgen werden, zu einem Elixier für den Geist jener Meditierenden werden, die sich Tag und Nacht ernsthaft darum bemühen, *Nibbāna* zu verwirklichen.

Lobho, doso ca moho ca,
purisaṃ pāpacetasaṃ,
hiṃsanti attasambhūtā,
tacasāraṃ va samphalaṃ.[917]

„Gier, Hass und auch Verblendung,
Dem eignen Innern entsprungen, schädigen den,
Der üblen Sinnes ist, gleich der Frucht des Schilfes,
Für das die Rinde Kernholz ist."

Der Grundgedanke hinter dieser Strophe ist, dass die drei Befleckungen – Gier, Hass und Verblendung – aus dem Inneren entspringen, dass sie *attasambhūta*, selbst erzeugt, sind. Welche Herausforderung steckt hinter einer solchen Aussage?

Es wird allgemein angenommen, dass Gier, Hass und Verblendung durch äußere Zeichen hervorgerufen werden. Die Zaubervorführung und das Schachspiel haben uns gezeigt, auf welche Weise die Zeichen so bedeutungsvoll werden. Sie werden bedeutungsvoll, weil sie im Innern etwas finden, das sie kennzeichnen und symbolisieren können.

Nun, das ist der Ort, an dem radikale Reflexion, *yoniso manasikāra*, bedeutsam wird. Was der Buddha in diesem besonderen Zusammenhang ausdrückt, ist die Bedeutung jener radikalen Reflexion als Vor-Bedingung für das Betreten des Pfades.

Der Weltling denkt, dass Gier, Hass und Verblendung durch äußere Zeichen entstehen. Der Buddha weist darauf hin, dass sie im Inneren eines Individuums entstehen und ihn zerstören, wie im Fall der

[917] SN I 70 Purisasutta – S 3:2

Frucht vom Schilf oder Bambus. Es ist dieselbe Frage der radikalen Reflexion, die früher im Rahmen unserer Diskussion über das *Madhupiṇḍikasutta* aufkam, basierend auf der folgenden, tiefen und gewundenen Erklärung.

> *Cakkhuñc'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañca-saññāsaṅkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhuviññeyyesu rūpesu*.[918]
>
> „Abhängig von Auge und Formen, Freund, entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; aufgrund von Kontakt, Gefühl; was man fühlt, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das breitet man aus; infolge der Ausbreitungen wird derjenige von Zuordnungen überwältigt, die aus den ausufernden Wahrnehmungen geboren werden, im Hinblick auf die durch das Auge erkennbaren Formen der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart."

Seh-Bewusstsein zum Beispiel entsteht abhängig von Auge und Formen. Das Zusammentreffen dieser drei wird Kontakt genannt. Abhängig von diesem Kontakt entsteht Gefühl. Was man fühlt und was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Das Nachdenken führt zu einer Ausbreitung, die ein zwanghaftes Verhalten hervorruft. Als Ergebnis davon wird das betroffene Individuum von den Zuordnungen überwältigt, die aus der ausufernden Wahrnehmung geboren werden.

Der Prozess ähnelt ein wenig der Zerstörung des Schilfes durch seine eigene Frucht. Es zeigt, wie nicht-radikale Reflexion zustande kommt. Radikale Reflexion wird untergraben, wenn die Ausbreitung die Macht übernimmt. Die wahre Quelle, die Grundstruktur wird ignoriert – mit dem Ergebnis, dass ein zwanghaftes Verhalten folgt,

---

[918] M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18, siehe Vortrag 11

das gleichbedeutend mit einer Verstrickung innen und außen, *anto jaṭā bahi jaṭā,* ist.[919]

Die überragende Bedeutung der radikalen Reflexion wird durch das *Sūcilomasutta* aus dem *Sutta Nipāta* enthüllt, wie auch im *Sagāthaka-vagga* des *Saṃyutta Nikāya*. In der folgenden Strophe stellt der *Yakkha* Sūciloma dem Buddha einige Fragen:

Rāgo ca doso ca kutonidānā,
aratī ratī lomahaṃso kutojā,
kuto samuṭṭhāya manovitakkā,
kumārakā vaṃkam iv' ossajanti?[920]

„Begierde und Hass, wo haben sie ihren Ursprung,
Woher entspringen Abneigung, Vergnügen und Schrecken,
Woher entstanden, zerstreuen sich die Gedanken,
Wie Kinder, die den Schoß ihrer Mutter verlassen?“

Der Buddha beantwortet diese Fragen in drei Strophen.

Rāgo ca doso ca itonidānā,
aratī ratī lomahaṃso itojā,
ito samuṭṭhāya manovitakkā,
kumārakā vaṃkam iv' ossajanti.

Snehajā attasambhūtā
nigrodhasseva khandhajā,
puthū visattā kāmesu
māluvā va vitatā vane.

Ye naṃ pajānanti yatonidānaṃ,
te naṃ vinodenti, suṇohi yakkha,
te duttaram ogham imaṃ taranti,
atiṇṇapubbaṃ apunabbhavāya.

„Begierde und Hass haben hier ihren Ursprung,
Von hier entspringen Abneigung, Vergnügen und Schrecken,

---

919 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1

920 Sn 270 Sūcilomasutta – Sn II:5, 270, vgl. auch SN I 207 = S 10:3

Von hier entstanden, zerstreuen sich die Gedanken,
So wie die Kinder, die den den Mutterschoß verlassen.

Aus Feuchtigkeit geboren und selbsterzeugt,
Wie neue Sprossen aus dem Stamm des Feigenbaums
erwachsen,
So halten sie an den vielfachen Sinnesobjekten fest,
Gleich den Lianen des *māluvā*, die den Wald umranken.

Und jene, die wissen, woher es entspringt,
Die treiben es aus, so höre es, o Yakkha.
Sie überschreiten diese so schwer zu kreuzende Flut,
Die nie zuvor überquerte, um niemals mehr zu werden."

Bei der Erklärung dieser Strophen sind wir gezwungen, von dem kommentierenden Trend abzuweichen. Der Streitpunkt ist die Aussage *kumārakā dhaṅkam iv' ossajanti*, durch den Kommentar als letzte Zeile der *Sūciloma* Strophe gekennzeichnet. Wir nahmen die Lesart *'kumārakā vaṃkam iv' ossajanti'* an, die in einigen Ausgaben gefunden wird. Lasst uns zunächst versuchen zu verstehen, wie der Kommentar diese Zeile auslegt.

Seine Interpretation dreht sich um das Wort *dhaṅka*, was Krähe bedeutet. Um zu erklären, wie sich Gedanken zerstreuen, spielt er auf ein Spiel unter der Dorfjugend an, in welchem sie das Bein einer Krähe an eine lange Schnur binden und sie dann wegfliegen lassen, so dass sie gezwungen ist, wieder zurückzukommen und vor ihre Füße zu fallen.[921]

Der Kommentar reißt recht willkürlich die Verbindung des zusammengesetzten Begriffs *manovitakkā* auseinander, um damit den Erklärungsversuch zu begründen, dass böse Gedanken, *vitakkā*, den Geist, *mano*, ablenken. Wenn die andere Lesart *kumārakā vaṃkam iv' ossajanti* angenommen wird, kann das Element *v* in *vaṃkam iv' ossajanti* als Lücken-Füller, *āgama*, genommen werden und dann haben wir den sinnvollen Satz *kumārakā aṃkam iv' ossajanti*, „geradeso wie Kinder, die den Schoß verlassen".

---

921 Spk I 304

Lust und Hass sowie Vergnügen und Schrecken entspringen im Innern. Genauso sind Gedanken im Geist, *manovitakkā*. Wir nehmen es als ein Wort, während der Kommentar es in zwei Worte bricht. Es ist seltsam zu sehen, dass der gleiche Kommentator in einem anderen Zusammenhang diese Wortverbindung anders analysiert. Bei der Erklärung des Begriffs *manovitakkā*, der im *Kummasutta* des *Devatā Saṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* auftritt, sagt der Kommentar *'manovitakke'ti manamhi uppannavitakke, „manovitakka*, das bedeutet, Gedanken, die im Geist entstanden sind".[922]

Der Kommentator war gezwungen, sich im vorliegenden Zusammenhang zu widersprechen, weil er das peinliche Gleichnis des Spiels, das er selbst eingeführt hatte, rechtfertigen wollte. Der Vergleich des Verlassens des Schoßes der Mutter würde auf der anderen Seite mehr Sinn machen, vor allem im Licht der zweiten Strophe, die der Buddha sprach.

Snehajā attasambhūtā
nigrodhasseva khandhajā,
puthū visattā kāmesu
māluvā va vitatā vane.

Die Strophe umfasst eine tiefe Idee. *Sneha* ist ein Wort, das Bedeutungen wie „Feuchtigkeit" und „Zuneigung" hat. In dem Gleichnis von dem Feigen-Baum werden die aus dem Stamm entsprießenden Triebe aus Feuchtigkeit geboren. Sie sind selbst erzeugt. Gedanken im Geist haften an diversen äußeren Objekten. So wie die Luftwurzeln von einem Feigen-Baum, wenn sie einmal Fuß gefasst haben, sogar den Hauptstamm überwuchern, der sie erzeugt hatte, ebenso würden die Gedanken im Geist, die an den äußeren Objekten der Sinne haften, ihre wahre Quelle und Herkunft verschleiern. Nichtradikale Reflexion könnte leicht hereinkommen. Die Luftwurzeln sind aus der Sicht des ursprünglichen Feigen-Baums aus Feuchtigkeit geboren und selbst erzeugt. Der Hauptstamm wird von seinen eigenen Luftwurzeln überschattet.

---

922 Spk I 36 Kommentar zu SN I 7 Kummasutta – S 1:17

Das nächste Gleichnis hat ähnliche Konnotationen. Die *māluvā* Schlingpflanze ist ein Pflanzenparasit. Wenn einige Vögel ein Samenkorn einer *māluvā* Ranke in eine Astgabel eines Baumes fallenlassen, kommt nach einiger Zeit eine Schlingpflanze hervor. Mit fortschreitender Zeit überwuchert sie den Baum, der sie ernährte.

Beide Gleichnisse zeigen die Natur der nicht-radikalen Reflexion. Konzeptuelle Ausbreitung verschleiert die wahre Quelle, nämlich die psychologischen Triebfedern der Geistesbefleckungen. Unsere Interpretation der Kinder nach dem Verlassen des Mutterschoßes wäre im Rahmen der beiden Begriffe *snehajā*, „geboren aus Zuneigung", und *attasambhūtā*, „selbst-erzeugt", sinnvoll. Es gibt möglicherweise eine Anspielung auf das Wort *sneha*. Kinder sind aus dem Blickwinkel einer Mutter infolge von Zuneigung geboren und selbst-erzeugt.

Das Grundthema, das diese Strophe durchzieht, ist der Ursprung und die Quelle der Dinge. Das Gleichnis des Kommentators von der Krähe könnte es kaum leisten, alle Nuancen dieser prägnanten Begriffe abzudecken. Es lenkt von dem Hauptthema dieser Strophe ab. Die gestellten Fragen betreffen die Herkunft, *attasambhūtā*, und die Antworten sind in voller Übereinstimmung: *ito nidānā, itojā, ito samuṭṭhāya.*

Mit Bezug auf die Gedanken im Geist könnte der Begriff *snehajā* sogar bedeuten, „aus Begierde geboren", und *attasambhūtā* vermittelt ihre Entstehung aus dem Inneren. Wie im Falle der Luftwurzeln des Feigen-Baums und der *māluvā* Schlingpflanze verdecken die befleckten, innerlich aufgestiegenen Gedanken ihre wahre Quelle, sobald sie beginnen, sich an den Sinnesobjekten außerhalb anzuhaften. Das Ergebnis ist das Streben nach einem Trugbild, was durch nicht-radikale Reflexion angespornt wird.

Die letzte Strophe ist von immenser Bedeutung. Sie sagt: Aber diejenigen, die wissen, woher all diese geistigen Zustände entstehen, sind in der Lage, sie zu vertreiben. Sie kreuzen diese schwer zu überquerende Flut erfolgreich und sind vom Wieder-Werden befreit.

* * * * * * * *

28. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[923]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der achtundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Rechte Ansicht, der erste Faktor des edlen achtfachen Pfades, wird als das tiefgreifende Wissen von allen vier edlen Wahrheiten definiert, nämlich jener vom Leiden, von seinem Entstehen, seinem Enden und dem Weg, der zu seiner Beendigung führt. Dies ist ein Hinweis auf die Tatsache, dass ein gewisses Verständnis von der Beendigung oder *Nibbāna* wesentlich für die Praxis des Pfades ist.

Nach einer Lehrrede im Zweier-Buch des *Aṅguttara Nikāya* gibt es zwei Bedingungen für das Entstehen dieser rechten Ansicht:

Dve 'me, bhikkhave, paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāya.
Katame dve? Parato ca ghoso yoniso ca manasikāro.[924]
„Ihr Mönche, diese beiden Bedingungen gibt es für das Entstehen der rechten Ansicht. Welche zwei? Das Hören durch einen anderen und radikale Reflexion."

Streng genommen ist *yoniso manasikāra* oder „radikale Reflexion" Aufmerksamkeit, die sich auf die Quelle oder die Grundstruktur

---

923 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64
924 A I 87 Āsāduppajahavagga – A II:126

richtet. Die tieferen Dimensionen seiner Bedeutung könnten in unserer Besprechung über *paṭicca samuppāda* ans Licht gekommen sein, im Hinblick auf ein Zitat aus dem *MahāPadānasutta* in einem unserer früheren Vorträge. Dort sahen wir, wie der *Bodhisatta* Vipassī genau vom Ende der Formel des abhängigen Entstehens ausgehend das abhängige Entstehen in der umgekehrten Reihenfolge reflektierte und nach und nach an die wahre Quelle kam.[925]

> *Kimhi nu kho sati jarāmaraṇaṃ hoti, kiṃ paccayā jarāmaraṇaṃ? Jātiyā kho sati jarāmaraṇaṃ hoti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ.*
>
> „Was muss da sein, dass Verfall und Tod zustande kommen? Wodurch bedingt ist Verfall-und-Tod? Geburt muss da sein, damit Verfall und Tod zustande kommen, bedingt durch Geburt gibt es Verfall-und-Tod."

Auf diese Weise führte er seine radikale Reflexion allmählich nach oben, indem er bei Verfall-und-Tod begann und schließlich zu dem *samsarischen* Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form kam, den wir ausführlich besprochen haben. Dies ist eine Darstellung der tiefsten Bedeutung von *yoniso manasikāra* als einer Haltung, die wesentlich ist, um das Gesetz des abhängigen Entstehens in der eigenen Erfahrung zu sehen.

Mittlerweile haben wir in Form von Gleichnissen wie der Zaubervorführung und dem Schachspiel bereits einige Grundprinzipien offengelegt, damit diese radikale Reflexion entsteht. Jene Gleichnisse haben uns das erste Prinzip, aus dem eine Sache hervorgeht, veranschaulicht und ihre „Dinglichkeit" hängt von den psychologischen Reaktionen und geistigen Eigenschaften der betreffenden Person ab.

Die Zaubervorführung und das Schachspiel haben die Tatsache herausgestellt, dass die Zeichen und Symbole, von denen wir annehmen, dass sie da draußen seien, ihre Bedeutung und ihren Symbolcharakter den tief verwurzelten, psychologischen Triebfedern der Begierde, des Hasses und der Verblendung verdanken.

---

925 D II 31 MahāPadānasutta – D 14

Bei der Besprechung, wie das *Sūcilomasutta* die Frage der radikalen Reflexion präsentiert, waren wir gezwungen, unseren letzten Vortrag zu unterbrechen. Auf Yakkha Sūcilomas Frage nach dem Ursprung von Lust, Hass, Freude und Schrecken antwortete der Buddha, dass sie „demzufolge", genau „infolge dessen" entstehen. Auf Yakkhas Fragen *kutonidānā, kutojā, kuto samuṭṭhāya* antwortet der Buddha mit *itonidānā, itojā, ito samuṭṭhāya* in den Pāli Strophen.[926]

Dieses *ito*, „demzufolge", bedeutet aus sich selbst heraus. Dies wird aus dem Begriff *attasambhūta*, „selbst-gezeugt", in der von Buddha gegebenen Antwort klar. Es ist diese selbst-erzeugte Natur, die der Buddha mit den Gleichnissen vom Feigen-Baum und der *māluvā* Schlingpflanze veranschaulicht. Wenn die Ausläufer von den Zweigen eines Feigen-Baum herunterwachsen, den Boden erreichen und sich verwurzeln, wird es nach einiger Zeit schwierig, den ursprünglichen Stamm des Baumes von seinen Abkömmlingen zu unterscheiden. Ebenso verhält es sich mit der parasitären *māluvā* Schlingpflanze. Wenn sich der Same einer *māluvā* Schlingpflanze in der Gabel eines Baumes verwurzelt und wächst, tötet er nicht nur den Baum, sondern überzieht ihn zudem in einer solchen Weise, dass sein Ursprung verdeckt wird.

Aus diesen Gleichnissen können wir schließen, dass die selbst-erzeugte Natur jener psychischen Zustände auch im Allgemeinen übersehen oder ignoriert wird. Nur für radikale Reflexion, für die Aufmerksamkeit, die auf die Quelle oder die Grundstruktur gerichtet ist, enthüllen sie sich. Deshalb betont der Buddha die Notwendigkeit die wahre Quelle zu erkennen. Dass es eine Aufforderung ist, die unmittelbar relevant für die Praxis ist, wird eindeutig in der letzten Strophe des *Sūcilomasutta* ausgedrückt.

> *Ye naṃ pajānanti yatonidānaṃ,*
> *te naṃ vinodenti, suṇohi yakkha,*
> *te duttaram ogham imaṃ taranti,*
> *atiṇṇapubbaṃ apunabbhavāya*.[927]

---

926 Sn 270 Sūcilomasutta – Sn II:5,270

927 Sn 273 Sūcilomasutta – Sn II:5,273

Jene aber, die wissen, woher es entspringt,
Die treiben es aus, so höre es, o Yakkha.
Sie überschreiten die so schwer zu kreuzende Flut,
Die nie zuvor überquerte, um niemals mehr zu werden."

Der Kommentar führt den Begriff *yatonidānaṃ* in dieser Strophe als Hinweis auf die zweite edle Wahrheit des Verlangens zurück. Der Begriff *attasambhūta* wird als „in einem selbst entstanden", *attani sambhūtā*, erklärt, aber ihm wird nicht viel Aufmerksamkeit gewidmet.[928] Wenn wir jedoch die tiefere Bedeutung dieser Zeilen ans Licht bringen wollen, müssen wir für eine Erläuterung jenen Begriff aufgreifen, der in der vorangehenden Strophe auftritt.

Dieser Begriff ist uns schon früher in unserer Besprechung einer Strophe aus dem *Kosala Saṃyutta* begegnet.[929]

Lobho, doso ca moho ca
purisaṃ pāpacetasaṃ
hiṃsanti attasambhūtā
tacasāraṃ va samphalaṃ.[930]

„Gier und Hass und auch Verblendung,
Dem eigenen Innern entsprungen, schädigen den,
Der üblen Sinnes ist, gleich der Frucht des Schilfes,
Für das die Rinde Kernholz ist."

Auch in diesem Zusammenhang wird der Begriff *attasambhū*ta erwähnt. Wenn wir tief über die Bedeutung dieses Begriffs nachdenken, werden wir zuallererst an das Gleichnis vom Wirbel erinnert. Wir verwendeten es ganz am Anfang dieser Vortragsreihe in unserer Besprechung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen, wie es im *MahāNidānasutta* ausgedrückt wird, um die wechselseitige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zu erklären.[931]

---

928 Spk I 304
929 Siehe Vortrag 27
930 SN I 70 Purisasutta – S 3:2
931 Siehe Vortrag 3

Attasambhūta würde wörtlich wiedergegeben „aus sich selbst-erzeugt" bedeuten. Aber dieses so genannte „sich selbst", das als eine Einheit oder Zentrum der Aktivität aufgefasst wird, beruht in Wirklichkeit auf einer Dualität. Die Annahme von einem Selbst geht auf eine Wechselbeziehung zwischen zwei Bedingungen zurück, und zwar auf die wechselseitige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form, die wir ebenfalls zuvor besprochen haben.

Viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ,[932] „Abhängig von Bewusstsein ist Name-und-Form", „Abhängig von Name-und-Form ist Bewusstsein". So wie es der *Bodhisatta* Vipassī durch radikale Reflexion verstanden hatte, kehrt Bewusstsein von Name-und-Form wieder zurück, es geht nicht darüber hinaus, *paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā, nāparaṃ gacchati.*

Hier ist ein Wirbel, ein Sich-Umdrehen. Die Verblendung oder Unwissenheit ist das Nicht-Verstehen der wechselseitigen Beziehung zwischen diesen beiden. Das Verständnis davon ist die Einsicht in die wahre Quelle aller geistigen Befleckungen.

Um uns an unser Gleichnis mit dem Schachspiel zu erinnern, entspricht dieses Nicht-Verstehen der Aufspaltung in zwei Seiten. Die beiden Freunde bereiteten ganz freundschaftlich das Schachbrett und die Figuren vor. Aber um das Spiel spielen zu können, sind zwei Seiten erforderlich. Erst nach dieser Aufteilung und Gegenüberstellung als zwei Parteien, kann das eigentliche Spiel mit seinen Wechselfällen des Gewinnens und Verlierens beginnen.

Die Vorbereitungen wachsen an und führen zu den Folgen der Wunscherfüllungen und Enttäuschungen auf Seiten der Wettbewerber. Dies ist das Gesetz, das dieser Aufspaltung zugrunde liegt. Somit ist Nichtwissen das Nicht-Verstehen der Tatsache, dass die Basis dieses *attasambhava* oder Selbst-Erzeugnisses, nämlich die Zweiteilung, tatsächlich eine gegenseitige Wechselbeziehung zwischen zwei Bedingungen ist.

---

932 D II 32 MahāPadānasutta – D 14

Mit anderen Worten ist die Unwissenheit, die diese Vorbereitungen hervorbringt, die den Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form entstehen lassen, das Nicht-Verstehen der gegenseitigen Wechselbeziehung, die diesem Wirbelspiel innewohnt. Deshalb werden wir zur Einsicht-Meditation angeleitet, um über die Vorbereitungen in Bezug auf Name-und-Form nachzudenken. Ein Einblick in jene Vorbereitungen enthüllt diese gegenseitige Wechselbeziehung. Es gibt eine solche innewohnende Zweiteilung im Begriff *attasambhava*.

Der Kommentar erklärt die darauf bezogene Entsprechung *yathonidānaṃ*, „woher aufsteigend", als einen Verweis auf *taṇhā* oder Verlangen. Aber eigentlich ist es eine Anspielung auf Unwissenheit. Die wahre Quelle ist Nicht-Verstehen. Deshalb ging der Buddha bei der Präsentation des Gesetzes vom abhängigen Entstehen über Verlangen hinaus und setzte Unwissenheit an die Spitze der Reihe der zwölf Glieder.

Sehr oft erwähnen die Kommentatoren dies als einen möglichen Punkt der Kontroverse. Aber der eigentliche Grund für seine Vorrangstellung ist die Tatsache, dass Unwissenheit als Bedingung wichtiger ist als Verlangen. Es ist grundlegender als Verlangen. Wenn man die Bedingungen für Verlangen erforscht, entdeckt man Unwissenheit als Wurzel. Aus diesem Grund verwendet der Buddha, wenn er das Gesetz des abhängigen Entstehens in umgekehrter Reihenfolge darlegt, den Ausdruck *avijjāya tv'eva asesavirāganirodhā* usw. , „mit dem restlosen Verblassen und Aufhören der Unwissenheit", etc.[933] Mit dem Aufhören der Unwissenheit bewegt sich die gesamte Reihe von Bedingungen in entgegengesetzter Richtung. Daher steht Unwissenheit als eine Bedingung an erster Stelle.

Wir können diese Vorrangstellung in einer anderen Art und Weise erklären. *Upādāna* ist das Ergreifen des Objekts des Verlangens. Eigentlich bedeutet es ein Festhalten von etwas. Was den Eindruck vermittelt, dass das Objekt des Verlangens etwas ist, das ergriffen werden kann, ist ein Mangel an einem tiefen Verständnis des Prinzips der Dualität. Verlangen findet etwas zum Festhalten, gerade weil

933 Beispiel in M I 263 MahāTaṇhāsaṅkhayasutta – M 38

man davon ausgeht, dass eine Sache wirklich existiert, die ergriffen werden kann. So erhält sie Objektstatus. Auf diese Weise können wir die grundlegende Ursache für die wiederkehrende Geburt im *saṃsāra* als das Nicht-Verstehen der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen den Bedingungen erklären. Dies stützt die Vorstellung einer Dualität.

Es gibt eine Strophe im *MahāParinibbānasutta*, die mehr Licht auf die Bedeutung des Begriffs *attasambhava* wirft. Die Strophe, die auch im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya* sowie im *Udāna* zu finden ist, lautet wie folgt :

Tulam atulañ ca sambhavaṃ
bhavasaṅkhāram avassajī munī
ajjhattarato samhāhito
abhindi kavacam iv'attasambhavaṃ.[934]

„Jenes Vorbereiten zum Werden,
Das hat der Weise aufgegeben,
Wodurch ein „Gleich“ und ein „Ungleich“ entsteht,
Innerlich versunken und gesammelt,
Zerbricht er den Ursprung vom Selbst,
Der einer Panzerung gleicht.

An der Stelle, genannt *Capała cetiya*, entsagte der Buddha allen Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer und erklärte, dass er in drei Monaten *Parinibbāna* erreichen würde. Unmittelbar danach gab es ein Erdbeben und um seine Bedeutung zu erklären, äußerte der Buddha dieses Loblied der Freude. Allerdings hat diese Strophe viele Gelehrte im Osten und im Westen verwirrt. Die Kommentatoren befinden sich selbst in einer Zwickmühle. Sie fördern alternative Interpretationen zutage, insbesondere im Zusammenhang mit dem rätsel-ähnlichen Begriff *tulam atulaṃ,* wie es die Kommentare aus dem *Dīgha Nikāya* und *Aṅguttara Nikāya* belegen.[935]

---

934 D II 107 MahāParinibbānasutta – D 16;
Siehe auch A IV 312 – A VIII:70 und Ud 64 – Ud VI:1

935 Sv II 557 und Mp IV 154

Nach der zuerst gegebenen Auslegung steht *tulaṃ* für alles, was sich auf die Sinnessphäre bezieht, und *atulaṃ* bezieht sich auf die feinstofflichen und formlosen Sphären. Die zweite Interpretation mit einem vorangestellten „oder auch", *athavā*, nimmt *tulaṃ* in der Bedeutung für beides, sowohl für die Sinnessphäre als auch für die feinstoffliche Sphäre; und *atulaṃ* wird nur in Bezug auf die formlose Sphäre interpretiert. In einer dritten Auslegung wird *tulaṃ* als „kleines karmisches Ergebnis" aufgefasst und *atulaṃ* als „großes Ergebnis".

Eine vierte Interpretation versucht, den schwierigen Begriff insgesamt in einer anderen Weise anzugehen*: 'tulan'ti tulento tīrento, 'atulañ ca sambhavan'ti Nibbānañ ceva sambhavañ ca.* „*Tulaṃ* bedeutet vergleichen oder bestimmen, *atulañ ca sambhavaṃ* bedeutet *Nibbāna* und Werden." Hier wird angenommen, dass das Wort *tulaṃ* ein Partizip Präsens ist.

Um die Verwirrung zu vergrößern, fügt das *Nettippakarana* noch eine weitere Interpretation hinzu.[936] *'Tulan'ti saṅkhāradhātu, 'atulan'ti Nibbānadhātu, „tulaṃ* bedeutet *saṅkhāra*-Element, *atulaṃ* bedeutet *Nibbāna*-Element."

Es scheint jedoch, dass wir uns dem ganzen Problem insgesamt aus einer anderen Perspektive nähern sollten. Der Doppel-Begriff *tulam atulaṃ* steht wahrscheinlich für das Prinzip der Dualität, das wir ausführlich in dieser Vortragsreihe besprochen haben. *Tulaṃ* und *atulaṃ* in einer paarweisen Kombination vermitteln die Idee der Gleichheit und Ungleichheit als Gegensätze.

Der Ausdruck *tulam atulañ ca sambhavaṃ* weist auf diese Zweiteilung hin, die die Grundlage der Selbst-Vorstellung bildet. *Atta-sambhava* oder der Ursprung des Selbst-Begriffs ist zurückführbar auf diese Zweiteilung, gleich den beiden Freunden, die einander in einem Schachspiel begegnen. Die beiden Seiten des Spiels können als zwei Hälften derselben Sache genommen werden, die sich gegenüber stehen. Dies ist der „tragi-komische Charakter" der Situation. Auf

936 Nett 61

diesen beiden Hälften oder dieser Zweiteilung basiert der Ursprung der Vorstellung vom Selbst.

Eine klare Äußerung dieser Wahrheit kann im *Sutta Nipāta* gefunden werden. Zum Beispiel bringt die folgende Strophe des *Māgandiya-sutta* das Prinzip der Zweiteilung eher rhetorisch hervor:

'Saccan' ti so brāhmaṇo kiṃ vadeyya
'musā' ti vā so vivadetha kena
yasmiṃ samaṃ visamañ cāpi n'atthi
sa kena vādaṃ paṭisamyujeyya.[937]

„Wie könnte jener Brahmane von etwas als ‚Wahrheit'
sprechen,
Wie könnte er debattieren und etwas als ‚falsch' bezeichnen,
Aus welchem Anlass könnte sich einer, in dem es keine
Unterscheidung zwischen gleich und ungleich gibt,
auf Streitgespräche einlassen?

Eine ähnliche Strophe begegnet uns im *Attadaṇḍasutta* des *Sutta Nipāta*.

Na samesu na omesu,
na ussesu vadate muni
santo so vītamaccharo
nādeti na nirassati.[938]

„Der Weise stuft sich selbst nicht ein,
Unter Gleichen, Unterlegenen oder Überlegenen,
Er ist in Frieden und hat Selbstsucht überwunden,
Weder greift er etwas auf noch wirft er etwas fort."

Hier ist noch einmal diese dreifache Einbildung das Thema. Es geschieht durch Vertreibung von Einbildung, dass der Weise keine Neigungen unterhält, sich selbst unter Gleichen, Unter- oder Überlegenen einzustufen. Friedlich und selbstlos, wie er ist, eignet er sich

937 Sn 843 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 843
938 Sn 954 Attadaṇḍasutta – Sn IV:15, 954

weder an noch lehnt er ab. Hier sehen wir einen Hinweis auf jene Zweiteilung.

Der gleiche Gedanke tritt in einem anderen Gewand in der folgenden Strophe des *Tuvaṭakasutta* im *Sutta Nipāta* auf, die ein Anreiz zur meditativen Erinnerung an den Frieden, *upasamānussati*, sein kann.

> *Ajjhattaṃ eva upasame,*
> *nāññato bhikkhu santiṃ eseyya*
> *ajjhattaṃ upasantassa*
> *n'atthi attaṃ, kuto nirattaṃ*.[939]
>
> „Möge der Mönch sich selbst innerlich beruhigen,
> Möge er nicht durch Äußeres nach Frieden suchen,
> Für jemanden, der innerlich ruhig ist,
> Gibt es nichts aufzugreifen oder abzulehnen."

Uns begegneten die beiden Begriffe *attaṃ nirattaṃ* schon früher in unserer Besprechung einer Strophe im *Duṭṭhaṭṭhakasutta*.[940] Dort bedeutete die Zeile *attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi* die Abwesenheit von der Idee des Aufgreifens und der Ablehnung bei einem Heiligen. Sehr oft interpretieren Gelehrte den Begriff *attaṃ* in diesem Zusammenhang als „Selbst", was unserer Meinung nach falsch ist. Der Ausdruck *nādeti na nirassati* gibt einen klaren Hinweis auf die Etymologie dieses Begriffs. Er wird von *dā* durch ein vorangestelltes *ā* abgeleitet, was *ādatta* ergibt und durch Synkope zu *ātta* wird und dann wiederum durch die Verkürzung des Vokals zu *atta* wird. *Niratta* ist von *nirassati* abgeleitet.

Diese beiden Begriffe, die auf eine Dualität hinweisen, erinnern uns an die Wasserpumpe, die wir in unserer Besprechung über den Strudel erwähnt haben.[941] Selbst in einer Wasserpumpe gibt es nichts wirklich Automatisches, das hereinnimmt und auswirft. Aufgrund dieser beiden Aspekte im Mechanismus einer Wasserpumpe betrachten wir sie als eine Einheit. Aus der Sicht einer Wasserpumpe ist sie in

---

939 Sn 919 Tuvaṭakasutta – Sn IV:14, 919
940 Siehe Vortrag 5 zu Sn 787, Duṭṭhaṭṭhakasutta – Sn IV:3, 787
941 Siehe Vortrag 2

der Lage, beide Funktionen auszuführen. Von dieser Betrachtungsweise ausgehend, schreiben wir ihr eine Einheitlichkeit repräsentierende Bedeutung zu. Gerade in diesem Konzept von einer Einheit kann man die beteiligte Verblendung erkennen.

Verblendung ist der Scheitelpunkt des Teufeldreiecks Gier, Hass und Verblendung. Gier und Hass sind die beiden Fühler, die von der Spitze, der Verblendung, gelenkt werden. Obwohl wir sie als zwei Funktionen ansehen, sind das Hereinnehmen und das Herauswerfen einfach zwei Aspekte der gleichen Funktion. All dies weist auf die Tiefe der Idee der Dualität und des Gleichnisses vom Strudel hin, die unsere kommentarielle Tradition ignoriert zu haben scheint.

Es ist das gleiche Thema der Dualität, das in den ersten beiden Zeilen dieser kryptischen Strophen des *Brāhmaṇa Vagga* im *Dhammapada* vorkommt, die wir an früherer Stelle zitiert haben. *Yassa pāraṃ apāraṃ vā, pārāpāraṃ na vijjati.*[942] Für jenen Brahmanen, also den Heiligen, gibt es weder ein jenseitiges Ufer noch ein diesseitiges Ufer, noch beides. Es liegt etwas Außergewöhnliches in dieser Aussage.

Vor diesem Hintergrund können wir nun zu einer plausiblen Interpretation der bereits zitierten, rätselhaften Strophe voranschreiten. Die ersten beiden Zeilen *tulam atulañ ca sambhavaṃ, bhavasaṅkhāram avassajī munī* könnten, wie folgt, verstanden werden: „Der Weise legte die Vorbereitungen für neues Werden ab, jene, die eine Unterscheidung zwischen gleich und ungleich entstehen lassen", das heißt, der erhabene Weise gab jene Vorbereitungen auf, die die Gegensätzlichkeit zwischen den Konzepten gleich und ungleich produzieren.

Also könnten die nächsten beiden Zeilen *ajjhattarato samhāhito abhindi kavacam iv'attasambhavaṃ,* wie folgt, erklärt werden: „Innerlich zufrieden und gesammelt hat er den Ursprungspunkt eines Selbst wie eine Panzerung aufgebrochen". Dieses Aufbrechen der Panzerung passierte nicht in dem Moment, als er diese Strophe äußerte, sondern in dem Moment, in dem er vollkommene Erleuch-

---

942 Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385; siehe Vortrag 5, 18 u. 19

tung erreichte. Worin liegt dann das Außergewöhnliche, um an dieser Stelle eine solche Erklärung abzugeben?

Der Buddha legte die Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer, *āyusaṅkhārā*, ab, nachdem *Māra* mehrere diesbezügliche Aufforderungen an ihn gerichtet hatte. Es könnte so aussehen, als hätte sich der Buddha *Māras* Aufforderungen gebeugt und dass er unter *Māras* Herrschaft gelangt sei, als er erklärte, dass das *Parinibbāna* des *Tathāgata* von nun an in drei Monaten stattfinden wird. Aber die wahre Bedeutung der zur Diskussion stehenden Strophe ist, dass die Panzerung *Māras*, die Panzerung des Selbst-Ursprungs, *attasambhava*, bereits zerstört worden war und er als solcher nicht mehr in den Fängen des Todes (*Māras*) ist.

Einige Gelehrte scheinen dieses Aufgeben der Vorbereitungen für das Werden, *bhavasaṅkhārā*, mit dem Niederlegen der Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer, *āyusaṅkhārā*, zu identifizieren. Aber es gibt einen Unterschied zwischen diesen beiden.

Das Vorangegangene, das sind die Vorbereitungen, *bhavasaṅkhārā*, die den Aufbau von Existenz bewirken, die für die Fortsetzung von Existenz, *bhava*, verantwortlich sind. Diese hatte der Buddha schon mit dem Durchbrechen des *samsarischen* Wirbels zwischen *viññāṇa* und *nāmarūpa* abgelegt. *Chinnaṃ vaṭṭaṃ na vattati*, „der abgetrennte Strudel wirbelt nicht mehr".[943] Jene Gegenströmungen sind in diesem Bewusstsein nicht mehr aktiv.

Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer, *āyusaṅkhārā*, müssen anders erklärt werden. Der Begriff *āyusaṅkhārā*, der im *Mahā-Parinibbānasutta* erwähnt wird, bezieht sich auf die Fähigkeit des Buddha, seine Lebensdauer zu verlängern. Er war dazu aufgrund der Entwicklung der vier Grundlagen des Erfolgs, *iddhipāda,* imstande. Weil der Ehrwürdige Ānanda ihn nicht im richtigen Moment einlud, von jener Fähigkeit Gebrauch zu machen, entließ der Buddha sie bei *cāpāla cetiya*. Dieses Niederlegen wird in diesem *Sutta* selbst mit einem Erbrechen verglichen. Der Buddha sagt Ānanda, dass es nicht

---

943 Ud 75 DutiyaLakuṇṭakabhaddiyasutta – Ud VII:5

in der Natur eines *Tathāgata* liegt, wieder aufzunehmen, was er schon erbrochen hat, nicht einmal zugunsten des Lebens.[944]

Somit müssen *āyusaṅkhārā* und *bhavasaṅkhārā* voneinander unterschieden werden. Die Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer sind nicht die gleichen wie die Vorbereitungen, die Existenz oder Werden hervorbringen.

So verstanden wird klar, dass alle Anhaftungen, Abneigungen und Verblendungen in der Welt aus einem Nicht-Verstehen herrühren, nämlich der Tatsache, dass die Dualität, die wir bisher besprochen haben, eigentlich eine Wechselbeziehung ist. Es ist, als ob die beiden Freunde, die einvernehmlich das Schachbrett vorbereitet haben, ihre Freundschaft vergaßen, als sie einander als zwei Parteien gegenüberstanden.

Diese Dualität ist ein sehr subtiles Problem. Der Buddha hat aufgezeigt, wie es durch Weisheit mithilfe verschiedener Meditationstechniken gelöst werden kann. Vielleicht gibt die meditative Aufmerksamkeit auf die Elemente, wie sie in den Lehrreden beschrieben ist, die beste Veranschaulichung. Wir haben darüber bereits in einem früheren Vortrag bis zu einem gewissen Grad gesprochen, als wir das *Dhātuvibhaṅgasutta* erörterten.[945] Wenn wir diese Technik der meditativen Aufmerksamkeit auf die Elemente aus praktischer Sicht analysieren, können wir den entsprechenden Abschnitt aus dem *MahāHatthipadopamasutta* zitieren, das der Ehrwürdigen *Sāriputta* vortrug. Sich seinen Mitbrüdern zuwendend, sagt der Ehrwürdige Sāriputta:

> *Katamā c'āvuso paṭhavīdhātu? Paṭhavīdhātu siyā ajjhattikā siyā bāhirā. Katamā c'āvuso ajjhattikā paṭhavīdhātu? Yaṃ ajjhattaṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādiṇṇaṃ, seyyathīdaṃ kesā lomā nakhā dantā taco maṃsaṃ nahāru aṭṭhī aṭṭhimiñjā vakkaṃ hadayaṃ yakanaṃ kilomakaṃ pihakaṃ papphāsaṃ antaṃ antaguṇaṃ udariyaṃ karīsaṃ,*

944 D II 119 MahāParinibbānasutta – D 16

945 Siehe Vortrag 14

yaṃ vā pan'aññam pi kiñci ajjhattaṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādiṇṇaṃ, ayaṃ vuccat'āvuso ajjhattikā paṭhavīdhātu.

Yā c'eva kho pana ajjhattikā paṭhavīdhātu yā ca bāhirā paṭhavīdhātu paṭhavīdhāturev'esā. Taṃ n'etaṃ mama n'eso 'ham asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā paṭhavīdhatuyā nibbindati, paṭhavīdhatuyā cittaṃ virājeti.[946]

„Und was, Freunde, ist das Erd-Element? Das Erd-Element kann entweder innerlich oder äußerlich sein. Was, Freunde, ist das innerliche Erd-Element? Was auch immer innerlich ist, zu einem selbst gehörend, hart, fest und woran angeklammert wird, also Kopfhaare, Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Dickdarm, Dünndarm, Mageninhalt, Kot, oder was auch immer innerlich ist, zu einem selbst gehörend, hart und fest und woran angeklammert wird, dies wird, Freunde, das innerliche Erd-Element genannt.

Nun, alles, was das innerliche Erd-Element ist, und alles, was das äußerliche Erd-Element ist, beides ist einfach das Erd-Element; und das sollte mit rechter Weisheit so gesehen werden, wie es tatsächlich ist: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.'

Nachdem es mit rechter Weisheit gesehen wurde, wie es tatsächlich ist, wird man vom Erd-Element ernüchtert, wird man leidenschaftslos in Bezug auf das Erd-Element."

Der Ehrwürdige Sāriputta hat hier keine Beispiele für das äußerliche Erd-Element gegeben, denn es ist offensichtlich genug, das heißt: was auch immer außerhalb des Körpers ist.

---

946 M I 185 MahāHatthipadopamasutta – M 28

Eine Aussage, die hier von größter Bedeutung ist, ist die Folgende:

> *Yā c'eva kho pana ajjhattikā paṭhavīdhātu yā ca bāhirā paṭhavīdhātu paṭhavīdhāturev'esā,*
> „Was auch immer nun das innere Erd-Element und was das äußere Erd-Element ist, beides ist einfach das Erd-Element".

Wenn sie als Erd-Element betrachtet werden, sind beide gleich. Dies ist die Prämisse, aus der Einsicht hervorgeht.

> „Das sollte mit rechter Weisheit so gesehen werden, wie es tatsächlich ist: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.'"

Mit dieser Einsicht in das Erd-Element mit rechter Weisheit wird man ernüchtert und leidenschaftslos.

Wie wir schon früher verdeutlicht haben, hat der Begriff *virāga*, der in der Regel mit „Ablösung" oder „Leidenschaftslosigkeit" wiedergegeben wird, eine Nuance, die auf ein „Verblassen" hinweist.[947] Hier bringt das Verb *virājeti* jene Nuance klar zum Ausdruck. Demnach scheint *paṭhavīdhatuyā cittaṃ virājeti* so etwas zu bedeuten, wie „Er lässt das Erd-Element in seinem Geist verblassen". Wir haben bereits solche Fälle zitiert *pītiyā ca virāgā*, „mit dem Verblassen der Freude", und *avijjāvirāgā*, „mit dem Verblassen der Unwissenheit", um diese Nuance des Begriffs *virāga* hervorzuheben.

In diesem Zusammenhang besteht scheinbar die Funktion der Ernüchterung, *nibbidā*, ebenfalls darin zu sehen, dass das Erd-Element zum Verblassen gebracht werden sollte, mit welcher Farbe auch immer es den Geist erfüllt hatte. Es ist sowohl eine Ablösung als auch eine Entfärbung.

Worin besteht also der wahre Zweck, die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem hinsichtlich des Erd-Elements zu beseitigen? Das Ziel ist die Unterbrechung der Grundlage für Verlangen, Einbildungen und Ansichten.

---

947 Siehe Vortrag 2

Um „mir“ einen Gegenstand des Verlangens anzueignen, muss das Objekt getrennt von „mir“ existieren und „ich“ muss getrennt von ihm stehen. Die Aussage „Dies ist mein“ setzt eine Dualität zwischen „ich“ und „mein“ voraus. Ebenso hat die Aussage „Dies bin ich“ als Ausdruck von Einbildung einen Geschmack von Dualität. So ist zum Beispiel jemand, der einen Blick in einen Spiegel wirft, unmerklich in diese Dualität hineingezogen, wenn er versucht, sein Gesicht mit der Reflexion in dem Spiegel zu vergleichen. Das ist die Ironie der Situation im gewöhnlichen Leben. Aber was wir hier in diesem *Sutta* haben, ist die gegenteilige Sichtweise. Nicht: „Dies ist mein“, nicht: „Dies bin ich“, nicht: „Dies ist mein Selbst“.

Was diesen entgegengesetzten Standpunkt unterstützt, ist gerade die Abwesenheit der Unterscheidung zwischen dem Inneren und dem Äußeren. Die wesentliche Grundlage für Aneignung oder das Bewerten ist verschwunden. Es ist, als ob das nicht enden wollende Schachspiel mit all seinen Wechselfällen in einem friedlichen Unentschieden geendet hätte.

Tatsächlich ist unsere gesamte *samsarische* Existenz ein Schachspiel zwischen dem Organischen, *upādiṇṇa,* und dem Anorganischen, *anupādiṇṇa*. Beispielsweise sind die vier Elemente in diesem Körper das Ergriffene oder das Anklammern par excellence und die vier Elemente als Nahrung und Atmosphäre befinden sich in ihrem Schachspiel in unaufhörlichem Konflikt. Das Schachspiel hat als Wechselfälle die Störungen durch die drei Körperbestandteile Wind, Galle und Schleim auf der physischen Seite sowie Gier, Hass und Verblendung auf der mentalen Seite.

Diese Störungen sind zu einem großen Teil das Ergebnis dieser falschen Zweiteilung. Die Aufgabe für einen Meditierenden liegt daher in der Lösung dieses Konflikts durch ein durchdringendes Verständnis der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen den beiden Seiten, innerlich und äußerlich. Wenn die Kluft zwischen den beiden entfernt ist, wird der Geist gleichmütig.

Uns wird gesagt, dass die Betrachtung der vier Elemente ein wirksames Mittel zur Entwicklung von Gleichmut ist. Unter den Teilen

unseres Körpers gibt es einige, auf die wir stolz sind und die wir schätzen, und einige andere, wie Exkremente und Urin, die wir verabscheuen und ablehnen. Wenn sie als bloße Elemente angesehen werden, machen Anhaftung und Abscheu Platz für Gleichmut. Die Beschreibung der Betrachtung der Elemente, wie sie im *Satipaṭṭhānasutta* gefunden wird, zeigt deutlich diese Tatsache. Der entsprechende Abschnitt lautet wie folgt :

> *Puna ca paraṃ, bhikkhave, bhikkhu imam eva kāyaṃ yathāṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ dhātuso paccavekkhati: Atthi imasmiṃ kāye paṭhavīdhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātū'ti.*
>
> *Seyyathāpi, bhikkhave, dakkho goghātako vā goghātakantevāsī vā gāviṃ vadhitvā cātummahāpathe bilaso paṭivibhajitvā nisinno assa; evaṃ eva kho, bhikkhave, bhikkhu imam eva kāyaṃ yathāṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ dhātuso paccavekkhati: Atthi imasmiṃ kāye paṭhavīdhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātū'ti*.[948]
>
> „Wiederum, ihr Mönche, reflektiert ein Mönch über genau diesen Körper, wie er steht und wie er geartet ist, als aus den Elementen zusammengesetzt, und zwar: ‚In diesem Körper gibt es das Erd-Element, das Wasser-Element, das Feuer-Element und das Luft-Element'.
>
> Gerade so wie ein geschickter Metzger oder sein Lehrling, nachdem er eine Kuh getötet hatte, sich mit den zerschnittenen Stücken an einer Kreuzung niedersetzte, ebenso reflektiert ein Mönch über diesen Körper, wie er steht und wie er geartet ist, als aus den Elementen zusammengesetzt, und zwar: ‚In diesem Körper gibt es das Erd-Element, das Wasser-Element, das Feuer-Element und das Luft-Element'."

Es ist bemerkenswert, dass der Mönch angewiesen wird, über genau diesen Körper zu reflektieren, wie er steht und wie er geartet ist, *imam eva kāyaṃ yathāṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ*. Diese Worte sind von besonderer Bedeutung, insofern als sie nicht eine atomistische oder

---

948 M I 57 Satipaṭṭhānasutta – M 10

mikroskopische Analyse implizieren. Die vier Elemente sind bereits im Körper vorhanden und obwohl es hier nur kurz erwähnt wird, werden in anderen Reden die organischen Einzelteile Stück für Stück ausführlich beschrieben. Das im Zusammenhang mit dieser Analyse verwendete Gleichnis ist höchst bedeutsam. Wenn ein Metzger oder sein Lehrling eine Kuh tötet, er sie in kleine Stücke schneidet, an einer Kreuzung sitzt und bereit ist, das Fleisch zu verkaufen, macht er sich keine speziellen Gedanken mehr über die Kuh, von der es kam. Er ist sich bewusst, dass es bloß ein Haufen Fleisch ist. Ebenso verstärkt die Betrachtung der Elemente eine gleichmütige Haltung.

Gerade so wie die Unterscheidung zwischen *upādiṇṇa* und *anupādiṇṇa* auf die Dualität zwischen dem Organischen und dem Anorganischen hinweist, ist die Unterscheidung zwischen *ajjhatta* und *bahiddhā* für die Dualität zwischen dem Eigenen und dem des Anderen von Bedeutung. Dieser Aspekt der Reflexion über die Elemente tritt in der Zusammenfassung des folgenden Abschnitts hervor:

> *Iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhattabahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati,*
>
> „Auf diese Weise verweilt er, indem er innerlich den Körper als einen Körper betrachtet, oder er verweilt, indem er äußerlich den Körper als einen Körper betrachtet, oder er verweilt, indem er sowohl innerlich als auch äußerlich den Körper als einen Körper betrachtet."

Auch hier ist das Ziel, die Zweiteilung zwischen dem Eigenen und dem des Anderen zu brechen. Diese Betrachtung dient genau dem einem Zweck, dass man dadurch die Tatsache realisiert, dass es nur die vier Elemente sind, egal ob innerlich oder äußerlich. Dieses Gesetz wird folgendermaßen knapp ausgedrückt: *yathā idaṃ tathā etaṃ, yathā etaṃ tathā idaṃ,*[949], „Genau so wie dieses, so ist jenes; genau so wie jenes, so ist dieses".

---

[949] Sn 203 Vijayasutta – Sn I:11, 203

Unser Geist wird zwanghaft von der Wahrnehmung der Vielfalt, *nānattasaññā,* heimgesucht. Nach Farbe und Form unterscheiden wir Objekte in der Außenwelt und geben ihnen Namen. Es ist eine Belastung oder eine Anstrengung für den Geist. Die Reflexion über die Elemente wie im *Satipaṭṭhāna Sutta* könnte sogar als Schritt in Richtung der Wahrnehmung von Einheit, *ekattasaññā*, wertgeschätzt werden, weg von dieser gröberen Wahrnehmung der Vielfalt. Sie neigt sich zu Entspannung und Einigung des Geistes.

Somit liegt der Zweck dieser Reflexion über die Elemente, die einzigartig für die Lehrreden ist, darin, die Elemente als leer zu betrachten, in Übereinstimmung mit dem Rat des Buddha, *dhātuyo suññato passa,* „Betrachtet die Elemente als leer".[950]

Doch aus dem einen oder anderen Grund, vielleicht wegen des Einflusses von einigen indischen Schulen der Philosophie mit einer Neigung zum Materialismus, ergingen sich einige buddhistische Sekten in akademischen Feinheiten, die den Geist mit Konzepten über die vier Elemente zu besetzen schienen, anstatt der einfacheren Reflexion über die Elemente, wie es für die Lehrreden charakteristisch ist. Ursprünglich bestand der Zweck darin, die vier Elemente aus dem Geist zu entfernen.

Der ursprüngliche Zweck bestand darin, die vier Elemente, diese amorphen Hauptelemente, die seit nicht definierbaren Zeiträumen, in den Köpfen der Wesen als Form ihre Versteckspiel vollführen, im Geist verblassen zu lassen. Aber später erging man sich in atomistischen Analysen, die mehr oder weniger der dem Materialismus eigenen Denkweise folgten. Es endete sogar buchstäblich in Haarspaltereien, während man zum Beispiel das Erd-Element noch lebendiger in den Geist malte. Dem ursprünglichen Zweck entgegenstehend, müssen wir diesen akademischen Trend unvoreingenommen von der traditionellen Vorliebe für ihn beurteilen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass all dies im Laufe der Zeit dazu beitrug, den Weg zu *Nibbāna* zu verschleiern.

---

950 Dhp-a III 117

Buddhas „Ergründung“ war etwas völlig anderes. Seine „Ergründung“ der vier Elemente nahm eine vollkommen andere Richtung. Im *Nidānasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* verkündet der Buddha die Ergebnisse seiner Erforschung der vier Elemente.

Paṭhavīdhātuyāhaṃ, bhikkhave, assādapariyesanaṃ acariṃ. Yo paṭhavīdhatuyā assādo tad ajjhagamaṃ, yāvatā paṭhavīdhātuyā assādo paññāya me so sudiṭṭho.

Paṭhavīdhātuyāhaṃ, bhikkhave, ādīnavapariyesanaṃ acariṃ. Yo paṭhavīdhatuyā ādīnavo tad ajjhagamaṃ, yavatā paṭhavīdhātuyā ādīnavo paññāya me so sudiṭṭho.

Paṭhavīdhātuyāhaṃ, bhikkhave, nissaraṇapariyesanaṃ acariṃ. Yaṃ paṭhavīdhatuyā nissaraṇaṃ tad ajjhagamaṃ, yavatā paṭhavīdhātuyā nissaraṇaṃ paññāya me taṃ sudiṭṭhaṃ.[951]

„Ihr Mönche, ich ging auf die Suche nach Befriedigung im Erd-Element. Was es auch immer an Befriedigung im Erd-Element gibt, das habe ich herausgefunden; wie weit auch immer der Bereich der Befriedigung im Erd-Element geht, das habe ich mit Weisheit gut erkannt.

Ihr Mönche, ich ging auf die Suche nach der Gefahr im Erd-Element. Was es auch immer an Gefahr im Erd-Element gibt, das habe ich herausgefunden; wie weit auch immer der Bereich der Gefahr im Erd-Element geht, das habe ich mit Weisheit gut erkannt.

Ihr Mönche, ich ging auf die Suche nach dem Entkommen aus dem Erd-Element. Was es auch immer für Entkommen aus dem Erd-Element gibt, das habe ich herausgefunden; wie weit auch immer der Bereich des Entkommens aus dem Erd-Element geht, das habe ich mit Weisheit gut erkannt.“

951 S II 171 Acariṃsutta – S 14:32

Nun, dies ist Buddhas Ergründung des Erd-Elements. Die Lehrrede stellt im weiteren Verlauf die gleiche Tatsache in Bezug auf die anderen drei Elemente fest.

Der in diesem *Sutta* erwähnte Begriff *assāda* wird als körperliches Vergnügen und geistiges Glück, *sukhaṃ somanassaṃ*, aufgrund des Erd-Elements definiert. Die Gefahr im Erd-Element ist seine unbeständige, Leiden verursachende und sich verändernde Natur, *aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā*. Das Entkommen daraus ist die Disziplinierung und das Aufgeben des Wunsches danach, *chandarāgavinayo chandarāgappahānaṃ*.

Aus der Kraft dieser Ergründung fügte der Buddha sogar die Reflexion über die vier Bedarfsgegenstände hinzu. Das *Ariyavaṃsasutta* macht dies hinreichend deutlich. In Verbindung mit den Modi der Reflexion über die Verwendung der vier Bedarfsgegenstände tritt ein thematischer Ausdruck auf, der für dieses Anliegen von größter Bedeutung ist.

> *Laddhā ca piṇḍapātaṃ agathito amucchito anajjhāpanno ādīnavadassāvī nissaraṇapaññho paribhuñjati*.[952]
>
> „Wenn er Almosen als Nahrung bekommt, nimmt er sie ohne Gier, nicht verlockt, nicht gefesselt, wobei er sich der enthaltenen Gefahr bewusst ist, der er mit der Weisheit entkommt."

Die Begriffe *agathito amucchito anajjhāpanno*, „ohne Gier, nicht verlockt, nicht gefesselt", deuten auf die Befriedigung hin, der man widerstehen muss. Der Begriff *ādīnavadassāvī*, „sich der Gefahr bewusst sein", verweist auf übermäßiges Essen und andere mögliche Risiken bei der Nahrungsaufnahme. Die Bedeutung des Ausdrucks *nissaraṇapaññho*, „mit der Weisheit, durch die er entkommt", ist im höchsten Sinn eine Nahrungsaufnahme, die von dem tieferen Gedanken geleitet wird, die Nahrung in Übereinstimmung mit dem

952 A II 27 Ariyavaṃsasutta – A IV:28

kryptischen weisen Ausspruch *āhāraṃ nissāya āhāraṃ pajahati* aufzugeben, „gibt die Nahrung auf, die von Nahrung abhängig ist."[953]

Aus dem Vorhergehenden sollte klar sein, worin die ursprüngliche Idee hinter der Betrachtung über die Elemente bestand und was später geschah. Die späteren Entwicklungen scheinen die Tatsache, dass die Wahrnehmung eine Luftspiegelung ist, ignoriert zu haben. Forschung über diese vier Elemente ist eine Sache für den Physiker, obgleich es wie die Jagd nach einer Luftspiegelung mit Gedanken und Konzepten ist. Was benötigt wird, ist die Befreiung des Geistes von der Wahrnehmung von Form, die in den Köpfen der Lebewesen infolge der vier Elemente in diesem langen *saṃsāra* tief eingeprägt ist.

Alle Meditationstechniken, die der Buddha gelehrt hat, sind auf das Abklingen dieser Wahrnehmung von Form ausgerichtet. Wegen dieser vier Hauptelemente haben wir eine Wahrnehmung von Form, die es uns ermöglicht, Zeichen aufzunehmen. Alle vier sind tatsächlich unbeständig, aber die Wahrnehmungs-Daten, die wir abhängig von ihnen eingesammelt haben, sind unauslöschlich in unserem Geist eingeprägt. Zeichen, die in der weit entfernten Vergangenheit im eigenen *saṃsāra* ergriffen wurden, können wieder und wieder als Anhaftungen und Abneigungen auftauchen, um so die *samsarische* Existenz des Einzelnen weiter fortzusetzen. Die Gedanken und ausufernden Konzepte entstehen aus dieser Wahrnehmung von Form.

Mit anderen Worten unterscheiden wir dieses und jenes Ding nach Farbe und Form. Indem wir sie unseren Anhaftungen und Abneigungen entsprechend bewerten, erlauben wir ihnen, sich tief in unserem Geist zu verwurzeln. Dies sind die verborgenen Neigungen zur Wahrnehmung, die im *Madhupiṇḍikasutta* in dem Ausdruck *saññā nānusenti*, „Den Wahrnehmungen liegen keine verborgenen Neigungen zugrunde", zur Sprache kommen.[954]

Während der Heilige diese verborgenen Neigungen wegräumt, erhält sie der Nicht-Heilige mehr oder weniger bis zu einem gewissen Grad aufrecht. Diese verborgenen Neigungen sind es, die die ausufernden

953 A II 145 Bhikkhunīsutta – A IV:159
954 M I 108 Madhupiṇḍikasutta – M 18

Konzepte ergeben, mit welchen die Wesen das *samsarische* Leiden anhäufen. Um den Halt dieser Zeichen aus unserem Geist zu lösen, muss der gefährliche Aspekt der vier Elemente betont werden. Deshalb beschrieb der Buddha den Mönchen in einer Reihe von Lehrvorträgen die Vergänglichkeit der vier Elemente. Es war nicht seine Absicht, irgendeine atomistische Analyse zu fördern. Er lehrte die Vergänglichkeit der vier Elemente, um die Hohlheit und Leerheit dieses Existenz-Dramas aufzuzeigen und um die Wahrnehmung von Form, die dieses Drama produziert, aus dem Geist der Lebewesen zu entfernen.

Nun ist *saṅkhāra* ein Begriff, dem wir oft im *Dhamma* begegnen. Es gelang uns bereits eine mögliche Nuance des Begriffs vorzustellen, als wir die Gleichnisse vom Kino und dem Theater behandelten. *Saṅkhāra* ist ein Begriff, der in die Lage versetzt, das gesamte Spektrum von Vorbereitungen zu begreifen, die notwendig sind, um die eine Theatervorstellung erschaffen.

Der Buddha hat über die Geschichte dieser großen Erde in einigen Lehrreden berichtet. Aber es ist kein Rechenschaftsbericht über ein wissenschaftliches Experiment, wie es unsere modernen Wissenschaftler anbieten würden. Der Buddha beschreibt, wie diese große Erde entstanden ist und wie sie zerstört wird, um unserem Geist die Vergänglichkeit genau dieser Bühne, auf der wir unser *samsarisches* Drama aufführen, klar zu machen; dadurch wird eine Haltung der Ernüchterung und Leidenschaftslosigkeit eingeschärft, *nibbidā* und *virāga*.

Diese *saṅkhāras*, die unser Drama der Existenz auf dieser riesigen Bühne der Erde betreffen, prägen sich tief in unserem Geist ein. Sie sinken tief hinein als Latenzen der Wahrnehmung, die die Existenz erschaffen. Um sie auszurotten, hat der Buddha uns in einigen Lehrreden mit der Geschichte dieser großen Erde konfrontiert. Das mit Abstand beste Beispiel findet sich im *Aggaññasutta* des *Dīgha Nikāya*.

Danach war zu Beginn dieses Äons die Erde in eine Finsternis getaucht und mit Wasser bedeckt. Die Bewohner waren diejenigen,

die aus der *Ābhassara Brahma* Welt heruntergekommen waren. Sie waren geschlechtslos, geist-gemacht, sich von Freude nährend, selbstleuchtend und in der Lage, sich durch die Luft zu bewegen, *manomayā, pītibhakkhā sayampabhā antalikkhacarā*.[955]

Nach Milliarden und Milliarden von Jahren breitete sich eine wohlschmeckende Erde über den Wassern aus, wie die Haut, die sich über heißer Milch bildet, wenn sie abkühlt. Sie war sehr süß und verlockend. Ein Wesen von gieriger Natur rief aus: „Ah! Was kann das sein?", und kostete diese herzhafte Erde mit seinem Finger. Als Folge davon stieg Verlangen in ihm auf. Andere, die ihm dabei zusahen, taten das gleiche.

Dann fingen sie alle an, mit ihren Händen in der wohlschmeckenden Erde zu graben und sie zu essen, mit dem Ergebnis, dass ihre feinstofflichen Körper grob, hart und fest wurden. Auch Verlangen war angestiegen und ihr Geist wurde rauer und gröber. Die Umwelt veränderte sich übereinstimmend damit, immer gröber und gröber werdend. Demnach haben wir hier den gefährlichen Aspekt. Da die Gefahren offenbar wurden, wurde die wässrige Erde fester und das einfache Leben nahm an Komplexität zu.

Milliarden und Milliarden von Jahren vergingen, bis die Erde ihre heutige Form und Aussehen mit all ihren gigantischen Bergen, Felsen und Aufbauten angenommen hat. Dann aber beschreibt der Buddha im *Sattasuriyasutta* des *Aṅguttara Nikāya*, was mit dieser großen Erde am Ende des Weltzeitalters passieren wird.

Wenn der Holocaust herannaht, erscheint eine zweite Kugel der Sonne und danach eine Dritte, eine Vierte, eine Fünfte, eine Sechste und eine Siebte. Die große Erde geht in ihrer Gesamtheit zusammen mit ihren Bergen und Felsen in Flammen auf, wird einfach zu einer einzigen riesigen Feuerflamme; dabei verzehrt sie alles vor ihr Liegende, ohne irgendwelche Asche oder Ruß zu hinterlassen, wie an einem Ort, wo Öl oder Ghee gebrannt hat. Hier haben wir also keinen

---

955 D III 84 Aggaññasutta – D 27

Platz für irgendeinen Atomismus. Abschließend nennt der Buddha den wahren Sinn und Zweck dieser Unterweisung.

> *Evaṃ aniccā, bhikkhave, saṅkhārā, evaṃ addhuvā, bhikkhave, saṅkhārā, evaṃ anassāsikā, bhikkhave, saṅkhārā. Yāvañcidaṃ, bhikkhave, alam eva sabbasaṅkhāresu nibbinditumṃ alaṃ virajjituṃ alaṃ vimuccituṃ.*[956]
>
> „So unbeständig, ihr Mönche, sind die Vorbereitungen, so instabil, Mönche, sind die Vorbereitungen, so unbefriedigend, Mönche, sind die Vorbereitungen. So sehr, ihr Mönche, dass es ausreicht, um von Vorbereitungen ernüchtert zu werden, dass es ausreicht, um leidenschaftslos gegenüber ihnen zu werden, dass es ausreicht, um von ihnen befreit zu werden."

* * * * * * * *

[956] AN IV 103 Sattasuriyasutta – A VII:62

29. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[957]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der neunundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag haben wir versucht, die Vergänglichkeit der Bühnen-Nachbildungen hervorzuheben, die von Beginn eines Weltzeitalters bis zu seinem Ende von dieser großen Erd-Bühne präsentiert werden und den *samsarischen* Wesen zur Aufführung ihres Dramas der Existenz dienen. Wir haben beide Seiten einander kontrastreich gegenübergestellt und gaben die Beschreibung vom Beginn des Weltzeitalters, wie es im *Aggañña*sutta dargestellt wird. Anhand der Beschreibung von der Vernichtung des Weltzeitalters im *Sattasuriyasutta* haben wir versucht, eine kraftvolle Wahrnehmung der Vergänglichkeit zu erwecken, die zur Ernüchterung führt, welche der Schlüssel zu *Nibbāna* ist.

Ein nachhallendes Echo dieser Lehrreden des Buddha, das auf die Vergänglichkeit dieses Dramas der Existenz und auf die irdische Bühne, auf der es aufgeführt wird, verweist, begegnet uns im *Mahā-Hatthipadopamasutta*, das der Ehrwürdige Sāriputta dargelegt hat.

Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavīdhātuyā tāva mahallikāya aniccatā paññāyissati, khayadhammatā paññāyissati, vayadhammatā paññāyissati, vipariṇāmadhammatā

957 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

> *paññāyissati, kiṃ pan' imassa mattaṭṭhakassa kāyassa taṇhupādiṇṇassa ahan'ti vā maman'ti vā asmī'ti vā, atha khvāssa no t' ev' ettha hoti.*[958]
>
> „Selbst von diesem äußeren Erd-Element, Freunde, das so groß ist, wird eine Vergänglichkeit offenbar werden, wird eine Anfälligkeit zur Vernichtung offenbar werden, wird eine Anfälligkeit zum Dahinschwinden offenbar werden, wird eine Anfälligkeit zur Veränderung offenbar werden, was soll da über diesen kurzlebigen Körper gesagt werden, der durch das Festhalten am Verlangen nach „ich" oder „mein" oder „bin" aufrechterhalten wird? Demgegenüber gibt es keine Rechtfertigung für solch ein Festhalten."

Dieser markante Absatz der Lehrrede ist ein beredtes Zeugnis von der Tatsache, dass es möglich ist, die verborgenen Neigungen zu vertreiben, die zu „Ich-" und „Mein-Machen" führen, indem die Vergänglichkeit dieses kümmerlichen inneren Erd-Elements mithilfe der breiteren Perspektive der Vergänglichkeit des riesigen äußeren Erd-Elements durchschaut wird.

Animittañca bhāvehi, mānānusayamujjaha,[959] „Entwickle das Zeichenlose und gib die verborgene Neigung zu Einbildung auf!", war der Rat, den der Buddha dem Ehrwürdigen Rāhula im *Rāhulasutta* des *Sutta Nipāta* gab. Aus dieser Empfehlung geht klar hervor, dass auch die verborgenen Neigungen zu Einbildung ihren Einfluss auf den Geist verlieren, wenn Zeichen durch die Wahrnehmung der Vergänglichkeit verblassen.

Anstatt die kanonischen Lehrreden auf verdrehte Weise zu benutzen und mit falscher Reflexion die Vergänglichkeit der Außenwelt zu beschreiben, um sich weltlichen Spekulationen hinzugeben, sollten wir radikale Reflexion wecken und sie auf unsere eigene innere Welt lenken, um die Nichtigkeit dieses Dramas des Lebens zu verstehen.

---

958 M I 185 MahāHatthipadopamasutta – M 28

959 Sn 342 Rāhulasutta – Sn III:2, 342; vgl. auch S I 188 Ānandasutta; Th 1226 Vaṅgīsa Theragāthā; Thī 20 Abhirūpanandā Therīgāthā

Wo sind die Schauspieler und Schauspielerinnen, die ihre Rolle in den früheren Akten unseres Dramas des Lebens gespielt haben? Wo sind die Bühnendekorationen und die Bühnen-Aufmachungen? Obwohl sie nicht mehr da sind – so lange wie die durch sie angehäuften, verborgenen Neigungen zur Wahrnehmung in uns andauern – gibt es nichts, was uns vor dem Schwelgen in Gedanken und Auswüchsen schützt. Wenn wir über die Vergänglichkeit der ganzen Welt nachdenken, werden wir leidenschaftslos gegenüber der Masse von Vorbereitungen in unserem Drama des Lebens, das im Sinne von Objekten, Ereignissen und Personen erfasst wird.

Wenn Leidenschaftlosigkeit einsetzt, verblassen die Zeichen, wie in einer verschwommenen Aquarellmalerei. Für einen Meditierenden kann die Entwicklung der Wahrnehmung der Vergänglichkeit dazu führen, dass ihm die Welt wie eine undeutliche Aquarell-Malerei aus Farbklecksen erscheinen könnte.

Wenn die Figuren auf dem Bild nicht nach Farbe und Form unterschieden werden können, gibt es weniger Raum für die Wahrnehmung der Vielfalt, *nānattasaññā*. Dadurch werden ebenfalls die verborgenen Neigungen zur Einbildung gedämpft, die Spaltungen und Konflikte entstehen lassen können. Deshalb erinnert uns der Buddha immer an die Wahrnehmung der Vergänglichkeit als einem wichtigen Meditations-Thema. Er hat insbesondere die zeichenlose Sammlung empfohlen, beispielsweise im *Khandhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*.

> *Tayome, bhikkhave, akusalavitakkā: kāmavitakko, byāpādavitakko, vihiṃsāvitakko. Ime ca, bhikkhave, tayo akusalavitakkā kva aparisesā nirujjhanti? Catūsu vā satipaṭṭhānesu supatiṭṭhita-cittassa animittaṃ vā samādhiṃ bhāvayato. Yāvañcidaṃ, bhikkhave, alam eva animitto samādhi bhāvetuṃ. Animitto, bhikkhave, samādhi bhāvito bahulīkato mahapphalo hoti mahānisaṃso.*[960]

[960] S III 93 Piṇḍolyasutta – S 22:80

> „Ihr Mönche, es gibt diese drei Arten von unzuträglichen Gedanken: sinnliche Gedanken, böswillige Gedanken und Gedanken des Schädigens. Und wo, ihr Mönche, enden diese drei unzuträglichen Gedanken ohne Überrest? Bei einem, der mit einem fest auf die vier Grundstützen der Achtsamkeit gegründeten Geist verweilt, oder bei einem, der die zeichenlose Sammlung entwickelt. So sehr, dass dies Grund genug für einen ist, um die zeichenlose Sammlung zu entwickeln. Ihr Mönche, wenn die zeichenlose Sammlung entwickelt und kultiviert wird, bringt das große Frucht, großen Nutzen."

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass es zwei Methoden gibt, den drei Arten von unzuträglichen Gedanken zur Beendigung ohne Überrest zu verhelfen. Die erste Methode besteht darin, den Geist fest bei den vier Grundstützen der Achtsamkeit zu verankern. Die zweite Methode ist die Entwicklung der zeichenlosen Sammlung. Der Partikel *vā*, „oder", zeigt, dass es eine Alternative ist. Es scheint daher, dass durch die Entwicklung der zeichenlosen Sammlung diesen Gedanken und Konzepten keine Möglichkeit zu entstehen gegeben wird, und zwar aufgrund der Tatsache, dass die Zeichen verblassen.

Infolge unserer *‚samsarischen'* Gewohnheit, in uns Zeichen aufzunehmen, entstehen Gedanken und Ausuferungen in uns. Aber sogar in unserem Bestreben, unseren Geist von Gedanken und Ausuferungen zu befreien, können wir den Rückgriff auf eine besondere Art der Aufnahme von Zeichen nicht unterlassen. Man kann nicht ganz und gar ohne sie auskommen.

Wir haben oft den Grund erwähnt, warum der Buddha einen mittleren Weg verkündet. Es liegt in der Natur einiger Dinge, dass nicht vollständig auf sie verzichtet werden kann, obwohl sie aufgegeben werden müssen. Deshalb muss der mittlere Weg auch ein stufenweiser Weg, *anupubbapaṭipadā,* sein.[961] Der mittlere Weg selbst wird zu einem stufenweisen Weg, denn in der Befolgung der Praxis muss man einem abgestuften System nachgehen.

---

961 Beispiel in M III 1 Gaṇakamoggallānasutta – M 107

Wenn wir uns die Grundidee hinter diesen beiden Begriffen, der „mittlere Weg“ und der „stufenweise Weg“, vergegenwärtigen, können wir sagen, dass der Verlauf der zu *Nibbāna* führenden Praxis im Prinzip sowohl **pragmatisch** als auch **relativ** ist.

Sie ist pragmatisch in dem Sinne, dass sie einen praktischen Wert hat, da sie auf ein gewisses Ziel gerichtet ist. Sie ist relativ in Bezug auf das Ausmaß der zu bewältigenden Stufen des Weges, denn sie haben keinen absoluten eigenständigen Wert. Jede Stufe hat nur einen relativen Wert und ist von Bedeutung in Bezug auf die nächste Stufe. Jede Stufe in dem abgestuften Weg ist abhängig und relativ.

Bei einer früheren Gelegenheit erwähnten wir das Gleichnis der Kutschen-Staffel im *Rathavinītasutta*.[962] Wie Post-Kutschen bewegen sich die Karossen in Bezug zueinander. Es ist eine Veranschaulichung des Prinzips von Relativität.

Sogar bei dem Unterfangen, den Geist von seinem Festhalten an Zeichen zu befreien, können wir nicht ohne den Gebrauch einer bestimmten Menge an Zeichen auskommen. Bei jenem Versuch müssen wir uns von den Grundprinzipien der Relativität und des Pragmatismus führen lassen.

Um diese ersten Prinzipien zu erklären, haben wir in einem unserer früheren Darlegungen ein bestimmtes Gleichnis verwendet, und zwar das Gleichnis vom Schärfen eines Rasiermessers.[963] Um unser Gedächtnis aufzufrischen: Der Hauptzweck, weshalb dieses Gleichnis herangezogen wurde, bestand darin, den Unterschied zwischen meditativer Reflexion, *sammasana*, und dogmatischem Festhalten, *parāmasana*, aufzuzeigen. Während *parāmasana* hartnäckiges Festhalten bedeutet, ist *sammasana* eine bestimmte Art lockeren Haltens für einen subtilen Zweck. Wir nahmen das Gleichnis vom Rasiermesser auf, um den Unterschied zwischen diesen beiden zu illustrieren.

Wenn man das Rasiermesser in grober Weise auf dem Schleifstein auf und ab bewegte, würde es stumpf werden. Aber wenn man das

---

962 M I 149 Rathavinītasutta – M 24

963 Siehe Vortrag 5

Rasiermesser auf eine entspannte, lockere Art hält und es achtsam über den Schleifstein vor und zurück streift, würde es geschärft werden.

Diese Art der Reflexion über Vorbereitungen oder *saṅkhārā*s erinnert uns an die beiden Begriffe *vipassanā*, Einsicht, und *anupassanā*, Kontemplation, die wiederum relevant für das Thema des Pragmatismus und der Relativität sind.

Lasst uns zur Veranschaulichung den Fall eines Zimmermanns nehmen, der ein Stück Holz bearbeitet. Während des Hobelvorganges wird er von Zeit zu Zeit innehalten, das Stück Holz vor das linke Auge halten und bei geschlossenem rechten Auge würde er es einem prüfenden Blick unterziehen. Etwas Unheimliches an dieser Art zu schauen wohnt dem inne. Es ist so, als ob ein Experte einen fehlersuchenden, kritischen Blick auf die Arbeit eines Anfängers lenken würde. Aber hier ist es der Zimmermann selbst, der sein eigenes Werkstück beäugt. Warum macht er das? Er versetzt sich selbst in die Rolle eines Kritikers, um seine Mängel als Zimmermann herauszufinden. Wenn er es mit übermäßigem Selbstvertrauen selbstgefällig betrachtet, kann er niemals seine Fehler korrigieren und sich selbst verbessern.

In den beiden Begriffen *vipassanā* und *anupassanā* haben wir eine besondere Art des Sehens, das sowohl durchdringend als auch kontemplativ ist. Kurz gesagt, ist es **ein objektiver Ansatz, um die Subjektivität in der eigenen Erfahrung zu verstehen**, mit der Aussicht auf das Erreichen von Perfektion.

Im *Theragāthā* finden wir den Ehrwürdigen MahāMoggallāna *Thera*, wie er den Zweck dieser besonderen Art des Sehens in der folgenden Strophe ausführt.

> *Sukhumaṃ paṭivijjhanti*
> *vālaggam usunā yathā*
> *ye pañcakkhandhe passanti*
> *parato no ca attato.*[964]

[964] Th 1160 MahāMoggallāna Theragāthā

„Sie dringen zum Feinen durch,
Gleich einem Pfeil, der Pferdehaar durchbohrt,
Sehen sie die fünf Daseinsgruppen,
Als etwas Fremdes, nicht als etwas Eigenes."

Sakula *Therī* im *Therīgāthā* spricht etwas Ähnliches in der folgenden Strophe aus.

Saṅkhāre parato disvā
hetujāte palokine
pahāsiṃ āsave sabbe
sītibhūta 'mhi nibbutā.[965]

„Alle Vorbereitungen als fremd ansehend,
Als ursächlich entstanden und zerbrechlich,
Habe ich alle Einflüsse aufgegeben,
Bin kühl geworden und erloschen."

In den Lehrreden ist Persönlichkeits-Ansicht oder *sakkāyadiṭṭhi* mit Begriffen wie *rūpaṃ attato samanupassati* beschrieben, „er sieht auf Form als Selbst", und *vedanaṃ attato samanupassati*, „er sieht auf das Gefühl als Selbst".[966] Das ist die Weise des Weltlings, der im *Dhamma* nicht unterrichtet ist. Aber die edlen Nachfolger, die den *Dhamma* gehört haben, insbesondere diejenigen, die meditieren, nutzen diese Art des Sehens, um es als fremd einzustufen, *parato*. Auf diese Art wird seine Sichtweise zur Ein-Sicht, *vipassanā*, eine Kontemplation, *anupassanā*.

Der Begriff *anupassanā* als ein bestimmter Modus des Sehens „im Einklang mit" tritt im *Satipaṭṭhānasutta* in einer Weise auf, der viele Gelehrte verwirrt hat. Sätze wie *kāye kāyānupassī viharati* und *vedanāsu vedanānupassī viharati* scheinen einer Übersetzung zu trotzen.[967] „Im Körper verweilend sieht er im Einklang mit dem Körper". Was ist das für ein „Sehen im Einklang mit"? Es ist das, was der Zimmermann macht. Dieser meditative Zimmermann muss

965 Thī 101 Sakulā Therīgāthā
966 Beispiel in M I 300 CūlaVedallasutta – M 44
967 M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

ebenfalls einen kritischen Blick auf die Vorbereitungen werfen, um ihre Unzulänglichkeiten herauszufinden. Er muss auf sie als fremd, *parato*, sehen. Das ist die Bedeutung des Ausdrucks *kāye kāyānupassī*.

Wenn er mit der Voreingenommenheit beginnt „Dies ist mein Körper, was ist falsch damit?“, gibt es kaum eine Chance, dass er dessen Unzulänglichkeiten und seine Charakteristika als unbeständig, leidhaft und Nicht-Selbst erkennen wird.

Damit er sie sehen kann, muss er seinen Blickwinkel anpassen. Er muss auf den Körper als etwas Fremdes, *parato*, schauen. Von diesem entfremdeten Blickwinkel aus entdeckt der meditative Tischler nicht nur die Unzulänglichkeiten in seinem Werkstück, sondern wendet auch eine Technik des Hobelns an, die die rauen Ecken und Kanten glättet.

Welches sind diese Ecken und Kanten? Die Erhebungen des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten. Obwohl dies ein reiner Haufen von Vorbereitungen ist *suddhasaṅkhārapuñjo*,[968] wie ihn die Ehrwürdige Vajira nennt, gibt es drei Erhebungen, drei Ecken und Kanten, und zwar Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die abgehobelt werden müssen. Um sie zu glätten, muss der meditative Zimmermann auf bestimmte Hobeltechniken zurückgreifen. Wenden wir uns nun dem Klang seines Hobelns zu.

Na etaṃ mama, na eso 'ham asmi, na me so attā.
Na etaṃ mama, na eso 'ham asmi, na me so attā.
Na etaṃ mama, na eso 'ham asmi, na me so attā.

„Nicht: ‚Dies ist mein‘, nicht: ‚Dies bin ich‘, nicht: ‚Dies ist mein Selbst.‘“
„Nicht: ‚Dies ist mein‘, nicht: ‚Dies bin ich‘, nicht: ‚Dies ist mein Selbst.‘“
„Nicht: ‚Dies ist mein‘, nicht: ‚Dies bin ich‘, nicht: ‚Dies ist mein Selbst.‘“

Es ist dieses scharfe „Nicht“, *na*, das die hervorspringenden Geistestrübungen wegschneidet. So scheint es, dass diese Sätze in den Lehr-

968 S I 135 Vajirāsutta – S 5:10

reden nicht zu dem Zweck erwähnt werden, um als eine Art dogmatische Formel aufgegriffen zu werden. Sie haben für den Meditierenden bei seiner Schleifarbeit, jene Ecken und Kanten verschwinden zu lassen, einen pragmatischen und relativen Wert.

In diesem Zusammenhang können wir auf den Begriff *ussada* anspielen, der besonders relevant für das Thema ist. Dieser Begriff tritt in einigen Lehrreden auf, aber seine Bedeutung ist nicht ganz klar. Er scheint so etwas zu beinhalten, wie eine hervortretende Erhebung oder Schwellung, etwas, das zum Vorschein kommt und sich zeigt. Verlangen, Einbildungen und Ansichten sind solche Schwellungen oder Erhebungen, die aus diesem Haufen von Vorbereitungen hervortreten. Diese Schwellungen müssen flach gehobelt werden.

Eine Strophe im *Tuvaṭakasutta* des *Aṭṭhakavagga* im *Sutta Nipāta* deutet auf diese Nuancen des Begriffs *ussada* hin. Es ist eine Strophe, die sogar als eine Reflexion über den Frieden von *Nibbāna* verwendet werden könnte, *Nibbāna upasamānussati*.

Majjhe yathā samuddassa
ūmi na jāyatī, ṭhito hoti
evaṃ ṭhito anej'assa
ussadaṃ bhikkhu na kareyya kuhiñci.[969]

„So wie in der Mitte des Ozeans keine Wellen entstehen,
Und alles ruhig und unbewegt ist,
Genauso unbewegt und ruhig möge der Mönch sein,
Möge er nirgendwo ein Anschwellen erzeugen."

Im Gegensatz dazu gibt diese Strophe zu verstehen, dass sich der Geist des Weltlings viel näher an der Küste befindet, wo sich Kräuselungen des Wassers in Wellen verwandeln und zu wütenden Brechern werden. In der Mitte des Ozeans gibt es dieses Wüten nicht, es gibt keine Wellen oder Kräuselungen. Dort ist alles ruhig und friedlich.

Demnach muss der meditative Zimmermann die rauen Oberflächen mit einsichtsvoller Kontemplation zu einer Ebene herunterhobeln,

969 Sn 920 Tuvaṭakasutta – Sn IV:14, 920

bis Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die sich zeigten, geglättet sind und bloß ein reiner Haufen von Vorbereitungen *suddhasaṅkhārapuñjo* übrig bleibt .

Auf welche Weise das Relativitätsprinzip dieses meditativen Hobelns im Einklang mit dem Konzept eines stufenweisen Weges der Praxis, *anupubbapaṭipadā*, anwendbar ist, wird sehr schön im *Sakkapañhasutta* des *Dīgha Nikāya* dargestellt. Das Herunterhobeln der rauen Oberfläche der Gedanken und Ausuferungen muss stufenweise und systematisch durchgeführt werden. Selbst ein Zimmermann muss während des Hobelns von einem Stück Holz von Zeit zu Zeit sein Werkzeug im Zuge der Einebnung anpassen. Unter Umständen nimmt er vielleicht sogar einen anderen Hobel, wenn die Oberfläche glatter wird. Die Einebnung von Gedanken und Ausuferungen, welches ein Verblassen von Zeichen ist, ist ein allmählicher Prozess.

Das *Sakkapañhasutta* bietet uns eine gute Veranschaulichung in Form eines Dialogs zwischen *Sakka*, dem König der Götter, und dem Buddha an. Der Dialog war so markant und tief, dass Sakka am Ende die Frucht des Strom-Eintritts gewann. Die erste Frage, die für unsere Erörterung relevant ist, wird, wie folgt, geäußert:

> *Chando pana, mārisa, kiṃnidāno kiṃsamudayo kiṃjātiko kiṃpabhavo; kismīm sati chando hoti, kismiṃ asati chando na hoti?*[970]
>
> „Was, Ehrwürdiger Herr, ist die Ursache des Wünschens, was ist sein Entstehen, woraus wird es geboren, was ist sein Ursprung? Wenn es was gibt, gibt es Wünschen; wenn es was nicht gibt, gibt es kein Wünschen?“

Buddhas Antwort lautete:

> *Chando kho, devānaminda, vitakkanidāno vitakkasamudayo vitakkajātiko vitakkapabhavo; vitakke sati chando hoti, vitakke asati chando na hoti.*

970 D II 277 Sakkapañhasutta – D 21

> „Wünschen, König der Götter, hat Denken als seine Ursache, es entsteht mit dem Denken, es hat Denken als seinen Ursprung. Wenn es Denken gibt, kommt es zu Wünschen; wenn es kein Denken gibt, kommt es nicht zu Wünschen!“

In der gleichen Weise, fragt Sakka:

> „Was ist die Ursache, das Entstehen und der Ursprung vom Denken?“

Und der Buddha antwortet:

> „Zuordnungen, geboren aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung (*papañcasaññāsaṅkhā*), o König der Götter, sind die Ursache, das Entstehen und der Ursprung vom Denken.“

Es scheint also, dass die Zuordnungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung, *papañcasaññāsaṅkhā*, geboren sind, die Ursache von Denken sind. Diesen besonderen Begriff haben wir bereits ausführlich in unserer Analyse des *Madhupiṇḍikasutta* besprochen.[971] Der Begriff *papañca* steht eigentlich für eine Ausbreitung von Gedanken, Verlangen, Einbildungen und Ansichten. *Saṅkhā* hat nun die Bedeutung von „Zuordnung“ oder „Bestimmung“. Buddhas Antwort impliziert daher, dass das Denken auf der Grundlage jener Bestimmungen entsteht.

Die nächste Frage von Sakka lautet:

> *Kathaṃ paṭipanno pana, mārisa, bhikkhu papañcasaññāsaṅkhānirodhasāruppagāminīpaṭipadaṃ paṭipanno hotīti?*
>
> „Wie muss ein Mönch vorgehen, Ehrwürdiger Herr, um den Weg der Praxis zu beschreiten, der zur Beendigung der Zuordnungen führt, die aus der Ausbreitung der Wahrnehmung geboren werden?“

Buddhas Antwort auf diese Frage ist von unmittelbarer Bedeutung für unser Verständnis vom stufenweisen Weg, *anupubbapaṭipadā*.

---

971 M I 109 Madhupiṇḍikasutta – M 18; siehe Vortrag 11 u. 12

Somanassam p'ahaṃ, devānaminda, duvidhena vadāmi, sevitabbam pi asevitabbam pi. Domanassam p'ahaṃ, devānaminda, duvidhena vadāmi, sevitabbam pi asevitabbam pi. Upekham p'ahaṃ, devānaminda, duvidhena vadāmi, sevitabbam pi asevitabbam pi.

„Selbst die Freude, o König der Götter, ist von zweierlei Art, sage ich: Eine sollte angestrebt werden, die andere sollte nicht angestrebt werden. Selbst die Trauer, o König der Götter, ist von zweierlei Art, sage ich: Eine sollte angestrebt werden, die andere sollte nicht angestrebt werden. Selbst der Gleichmut, o König der Götter, ist von zweierlei Art, sage ich: Einer sollte angestrebt werden, der andere sollte nicht angestrebt werden."

Dann fährt der Buddha fort, es wie folgt weiter zu erklären:

Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: imaṃ kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā abhivaḍḍhanti, kusalā dhammā parihāyantīti, evarūpaṃ somanassaṃ na sevitabbaṃ. Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: imaṃ kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā parihāyanti, kusalā dhammā abhivaḍḍhantīti, evarūpaṃ somanassaṃ sevitabbaṃ. Tattha yañ ce savitakkaṃ savicāraṃ, yañ ce avitakkaṃ avicāraṃ, ye avitakke avicāre se paṇītatare.

„Bei welcher dieser Arten von Freude auch immer man weiß: ‚Beim Anstreben dieser Freude nehmen die unzuträglichen Gedanken zu und die zuträglichen Gedanken nehmen ab', so sollte jene Art von Freude nicht angestrebt werden. Bei welcher dieser Arten von Freude auch immer man weiß: ‚Beim Anstreben dieser Freude nehmen die unzuträglichen Gedanken ab und die zuträglichen Gedanken nehmen zu', so sollte jene Art von Freude angestrebt werden. Und auch von jener Freude, die von Denken und Überlegen begleitet wird, und von jener, die nicht von Denken und Überlegen begleitet wird, gilt, dass alles, was nicht von Denken und Überlegen begleitet wird, das Hervorragendere ist."

Daraus können wir die Tatsache ableiten, dass die Freude ohne Beteiligung von Denken und Überlegen näher an *Nibbāna* heranreicht. Diesen besonderen Gesichtspunkt können wir dieser Unterhaltung entnehmen.

In der gleichen Weise fährt der Buddha fort, die Trauer als zweifach zu analysieren. Von diesen sollte jene, welche unzuträgliche Gedanken erzeugt, vermieden werden, und jene, welche zutägliche Gedanken erzeugt, angestrebt werden. Aber auch dabei wird jene, die nicht von Denken und Überlegen begleitet ist, als hervorragender erklärt als jene, die von Denken und Überlegen begleitet wird. Das ist der Weg zu *Nibbāna*.

Ebenso verhält es sich mit der Analyse in Bezug auf Gleichmut. Dabei sollte jener Gleichmut, der zuträgliche Gedanken erzeugt, angestrebt werden, jedoch unter dem Vorbehalt, dass ein Gleichmut ohne die Beteiligung von Denken und Überlegen hervorragender ist als jener, der davon begleitet ist.

Zusammenfassend schließt der Buddha die Erklärung mit dem Satz ab:

> *Evaṃ paṭipanno kho, devanam inda, bhikkhu papañcasaññā-saṅkhānirodhasāruppagāminipaṭipadaṃ paṭipanno hoti.*
>
> „Ein Mönch, der derart vorgeht, o König der Götter, beschreitet den Weg der Praxis, der zur Beendigung der Zuordnungen führt, die aus sich ausbreitenden Wahrnehmungen geboren werden."

Somit ist dies dann eine Unterweisung, die aus pragmatischer Sicht höchst bemerkenswert ist.

Zuweilen könnte hier ein kleines Problem auftauchen. In unserer Besprechung des *Madhupiṇḍikasutta* in einem früheren Vortrag waren wir auf die folgende Aussage gestoßen:

> *Yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti,*[972]

[972] M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18; siehe Vortrag 11

> „Worüber man nachdenkt, das breitet man aus; was man aufgrund dieser Zuordnungen, die aus der ausufernden Wahrnehmung geboren werden, ausbreitet, das bedrängt einen“ usw.

Offenbar gibt es einen Widerspruch zwischen dieser Aussage im *Madhupiṇḍikasutta* und der oben zitierten Antwort des Buddha im *Sakkapañhasutta*, wo gesagt wird, dass Denken die Ursache des Wünschens sei und dass Zuordnungen, geboren aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung, wiederum die Ursache des Denkens seien. Aber eigentlich gibt es keinen Widerspruch, da der Rohstoff für das Denken das Sortiment der Zuordnungen oder weltlichen Konzepte ist, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren werden. Ausbreitung verschlimmert die Situation lediglich durch weitere Verzweigung der Konzepte, die die betreffende Person überwältigen und beherrschen.

Mit anderen Worten, es ist eine besondere Kreisförmigkeit an dem Prozess beteiligt. Selbst für das Denken werden Konzepte benutzt, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung entstanden sind. Im Zuge des Denkens bekommt die Ausbreitung das Übergewicht, mit dem Ergebnis, dass diese Konzepte derart aufwallen, dass sie dazu tendieren, denjenigen zu überwältigen und zu beherrschen, der den gesamten Prozess eingeleitet hat. Wie in dem Fall einer fermentierenden Zutat, die bei der Herstellung von Alkohol verwendet wird, gibt es eine Kreisförmigkeit in dieser Ausbreitung, die die Verwirrung im *saṃsāra* zutiefst verschlimmert.

Um nun diesen Kreislauf zu durchbrechen, ist eine systematische und stufenweise Annäherung erforderlich. Das wird im *Sakkapañhasutta* dargelegt. Es handelt sich hier um eine Aufgabe, die nicht nachlässig durchgeführt werden darf. Es ist eine, die Achtsamkeit und Umsicht erfordert.

Der Buddha hat bis ins kleinste Detail die Vorgehensweise von den groben Anfängen beschrieben, gefolgt von allmählichen Stufen in Richtung immer feiner werdender Ziele. Es ist ein gegabelter Weg, auf dem man, sich immer an das Rechte haltend, voranschreitet,

indem das Zuträgliche dem Unzuträglichem vorgezogen wird und das Intuitive dem rein Logischen. Somit haben wir hier einen wunderbar abgestuften Weg, der Relativität mit Pragmatismus verbindet.

Wenn unsere Diskussion der Begriffe *vitakka*, *papañca* und *papañcasaññāsaṅkhā* bereits ihre Unvereinbarkeit mit Einsicht gezeigt hat, kann es nicht zur Verwirrung hinsichtlich kanonischer Bezugnahme auf *arahattaphalasamādhi* als *avitakkasamādhi*, „gedankenfreie Sammlung", kommen. Dieser Begriff hat manche Gelehrten irritiert.

Wir finden beispielsweise im *Subhūtisutta* des *Jaccandhavagga* im *Udāna* ein Verweis auf *avitakkasamādhi*. Dort wird gesagt, dass der Ehrwürdige Subhūti, ein Heiliger, im Schneidersitz mit aufgerichtetem Körper vor dem Buddha saß, nachdem er *avitakkasamādhi* erreicht hatte, und dass der Buddha das folgende Loblied der Freude aussprach, als er ihn so sitzen sah:

> *Yassa vitakkā vidhūpitā*
> *ajjhattaṃ suvikappitā asesā,*
> *taṃ saṅgam aticca arūpasaññī*
> *catuyogātigato na jātim eti.*[973]

Dies ist eine Strophe mit einer sehr tiefen Bedeutung, aber bevor wir tiefer in ihre Bedeutung als solche eintauchen werden, wollen wir es nicht versäumen, einige Beobachtungen über die kommentarielle Erläuterung des Begriffs *avitakkasamādhi*, „gedankenfreie Sammlung", anzustellen.

Nach dem Kommentar steht *avitakkasamādhi* für alle Ebenen der Sammlung ab dem zweiten *jhāna* aufwärts, sowohl für die feinstoffliche, *rūpāvacara*, als auch für die formlose, *arūpāvacara*. Dies ist eine Interpretation rein aus dem Blickwinkel von *samatha* oder Ruhe. Der Kommentar fährt fort zu sagen, dass es im vorliegenden Zusammenhang um *arahattaphalasamādhi* geht, basierend auf dem vierten *jhāna*, *idha pana catutthajhānapādako arahattaphalasamādhi avitakkasamādhi'ti adhippeto*.[974]

---

973 Ud 71 Subhūtisutta – Ud VI:7

974 Ud-a 348

Aber wir müssen darauf hinweisen, dass *avitakkasamādhi* im Licht der vorangegangenen Ausführungen über *vitakka* und *papañca* kein Begriff ist, der bloß für den *samatha* Aspekt der buddhistischen Meditation bedeutungsvoll ist. Es ist nicht einfach ein Begriff, der alle *jhānas* umfasst, die frei von Gedanken, *vitakka,* sind. Es ist ein Begriff, der unmittelbar relevant für die Einsicht, *vipassanā*, ist.

Der Zweck von *samatha* ist es, die Gedanken vorübergehend zu unterdrücken, *vikkhambhanappahāna* – Aufgeben durch Unterdrückung. Die Aufgabe der Einsicht besteht darin, in die Wurzeln des Denkens zu graben, das Chaos zu beseitigen und es unschädlich zu machen. Mit anderen Worten, sie ist für das Aufgeben durch Ausrottung von Bedeutung, *samucchedappahāna*. In diesem Sinne steht *avitakkasamādhi* für *arahattaphalasamādhi*.

Aber um diesen Punkt jetzt weiter zu klären, wollen wir an die Bedeutung dieser schwierigen Strophe herangehen. Es könnte für das Verständnis einfacher sein, wenn wir die vier Zeilen eine nach der anderen erklären. Die erste Zeile lautet *yassa vitakka vidhūpitā*. Der Kommentar interpretiert *vitakka* mit allen falschen Gedanken, wie solchen der Sinnlichkeit. Das Wort *vidhūpitā* erhält den folgenden Kommentar: *ariyamaggañāṇena santāpitā susamucchinnā*, „verbrannt durch das Wissen vom edlen Pfad und vollständig entwurzelt".

Jedoch erwähnten wir bereits in einem früheren Vortrag, dass das Wort *vidhūpita* eine extrem tiefe Bedeutung hat. Speziell in einem Kontext, in dem die beiden Wörter *sandhūpeti* und *vidhūpeti* zusammen auftreten, haben wir darauf hingewiesen, dass das *dhūpa* Element in beiden Wörtern auf ein eigentümliches, mit Weihrauch verbundenes Ritual hindeutet.[975] Angenehm duftendes Weihrauch-Pulver wird zur Versöhnung der Götter verwendet, während ätzende Sorten für Austreibung von bösen Geistern verwendet wird. Demnach kann *vidhūpita* in diesem Kontext „Ausräuchern" oder „Austreibung" der Gedanken bedeuten.

---

975 S III 89 Khajjanīyasutta – S 22:79; siehe Vortrag 23

Was nun die zweite Zeile, *ajjhattaṃ suvikappitā asesā*, angeht, nimmt der Kommentar *suvikappitā* als Äquivalent von *susamucchinnā* „vollständig ausgerottet". Aber es ist wahrscheinlicher, dass das Wort *vikappita* im Grunde irgendeine Form von „Aufbau" bedeutet, da es von der Wurzel *kḷp* abgeleitet wird, „machen, bauen, konstruieren, ausrüsten", wovon Sanskrit-Wörter wie *vikalpa, saṃkalpa, ākalpa* und *kalpana* abgeleitet sind. *Ajjhattaṃ suvikappitā* zusammen genommen würde deswegen bedeuten, „innerlich gut aufgestellt". Die zweite Zeile könnte jetzt als *yassa ajjhattaṃ suvikappitā vitakka asesā vidhūpitā* umschrieben werden, „in wem Gedanken, innerlich gut aufgestellt, ohne Überrest ausgeräuchert wurden".

Lasst uns nun versuchen, die Bedeutung der letzten beiden Zeilen zu entwirren, *taṃ saṅgam aticca arūpasaññī, catuyogātigato na jātim eti.* Der Kommentar erklärt das Wort *saṅgaṃ*, als bedeute es das Anhaften an Geistestrübungen wie Lust, aber die Anhaftung, um die es in diesem Zusammenhang geht, ist das Anhaften an Gedanken, *vitakka*. *Taṃ saṅgam aticca* bedeutet, über das Anhaften an Gedanken hinausgegangen zu sein.

Dann kommt ein Begriff, der noch schwerer verständlich ist: *arūpasaññī*. Der Kommentar nimmt hier einen seltsamen Modus der Auslegung auf. Es heißt dort: *ruppanasaṅkhātassa ca vikārassa tattha abhāvato nibbikārahetubhāvato vā 'arūpan' ti laddhanāmaṃ Nibbānaṃ ārammaṇaṃ katvā*. *Nibbāna* heißt *arūpa*, weil es frei von Veränderungen ist, die dem Leiden zuzuordnen sind, *ruppana*, und *arūpasaññī* bedeutet daher „einer, der die Wahrnehmung von *Nibbāna* als das Ziel des Pfades hat".

Es ist bemerkenswert, dass die Wort-Verbindung *arūpasaññī* auf zwei Arten analysiert werden kann. Man kann es aufteilen in *arūpa* + *saññī* oder in *a* + *rūpasaññī*, was einer bezeichnenden Negation wie *na* entspricht. Im ersten Fall ergibt sich die Bedeutung „den formlosen Bereich wahrnehmend". Im zweiten Fall ist die Bedeutung „ohne Wahrnehmung von Form". Es gibt einen feinen Unterschied zwischen diesen beiden möglichen Bedeutungen. Die kommentarielle Auslegung bevorzugt den ersten Sinn, in dem recht willkürlichen Versuch den Begriff *arūpa* als Beiwort für *Nibbāna* fest-

zulegen. Es ist die zweite mögliche Interpretation, die zum Kontext passt. *Arūpasaññī* bedeutet frei von *rūpasaññā*, *a* + *rūpasaññī*.

In einem unserer früheren Vorträge hatten wir Gelegenheit zu erwähnen, dass die Wahrnehmung von Form ein wesentlicher Grund für die Denktätigkeit ist, da uns das ermöglicht, Zeichen aufzugreifen. Zur Veranschaulichung spielten wir auf die folgende Strophe aus dem *Jaṭāsutta* im *Saṃyutta Nikāya* an:

Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
ettha sā chijjate jaṭā.[976]

„Wo Name und Form sowie
Widerstand und Wahrnehmung von Form
Vollständig abgetrennt sind,
Dort ist es, wo das Wirrwarr abgeschnitten wird."

So findet hier die gleiche *rūpasaññā* auch in dieser problematischen Strophe Erwähnung. *Arahattaphalasamādhi* ist keine Annäherung in Richtung *arūpasaññā*, sondern eine Befreiung von *rūpasaññā* in Gänze. Wie wir bereits bei einer früheren Gelegenheit erwähnten, hat *arūpa* noch den Samen des *rūpa* in sich. *Arūpa* ist bloß ein Schatten von *rūpa* und setzt sie voraus.

Deswegen geht der Verweis in dieser Strophe nicht zu *arūpa*. *Arūpasaññī* hat eine tiefere Bedeutung als das. Es impliziert Befreiung von der Wahrnehmung von Form, *rūpasaññā*, die die Illusion der Dauerhaftigkeit aufrechterhält und das Ergreifen von Zeichen fördert. Wahrnehmung von Form und Vorstellung von Widerstand, *paṭigha*, die damit einhergeht, ist die Wurzel dieses *saṃsārischen* Problems. *Arūpasaññī* wiederum impliziert die Abwesenheit jener *rūpasaññā* im *arahattaphalasamādhi.*

Die dritte Zeile, *taṃ saṅgam aticca arūpasaññī*, könnte daher lauten: „Hinausgegangen über die Anhaftung (an Gedanken) und befreit von der Wahrnehmung der Form sein".

---

976 S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 11

Nun bleibt die letzte Zeile der Strophe übrig: *catuyogātigato na jātim eti. Catuyogā* meint die vier Joche, nämlich jene der Sinnlichkeit, der Existenz, der Ansichten und der Unwissenheit, *kāma*, *bhava*, *diṭṭhi*, *avijjā*. *Catuyogātigato na jātim eti* vermittelt den Gedanken, dass der Ehrwürdige heilige Subhūti, der über die vier Joche hinausgegangen ist, keine erneute Geburt erfährt. Also offenbart uns diese besondere Strophe eine tiefere Dimension des Begriffs *avitakkasamādhi*.

Kommen wir auf die Frage vom Ausräuchern oder Austreiben der Gedanken zurück, dann scheint es, dass die Gedanken oder *vitakka* mit der Armee von *Māra* vergleichbar sind. Im Hinblick hierauf findet das wichtige Thema von Gedanken, das so relevant für das Leben eines Meditierenden ist, eine interessante Antwort. Letztendlich handelt es sich bei der Armee von *Māra* um unsere Gedanken selbst. Im Allgemeinen nehmen wir auf eine Armee von *Māra* in einem gröberen Sinn Bezug. Aber in einigen *Suttas*, wie dem *Padhānasutta* im *Sutta Nipāta*, wird die Armee von *Māra* in Bezug auf Gedanken definiert. Zum Beispiel liest man im *Padhānasutta*:

> *Kāmā te paṭhamā senā,*
> *dutiyā arati vuccati,*
> *tatiyā khuppipāsā te,*
> *catutthī taṇhā pavuccati.*[977]
>
> „Sinnesbegierden sind dein erstes Bataillon,
> Und Langeweile wird als das Zweite aufgefasst,
> Hunger und Durst kommen als Drittes,
> Und Verlangen wird als das Vierte bezeichnet."

In diesem Zusammenhang bezieht sich das Wort *kāmā* nicht auf angenehme Objekte als solche, obwohl das in der Regel damit gemeint ist. Vielmehr bezieht es sich auf Gedanken über angenehme Objekte. Tatsächlich beinhaltet *kāmā* im eigentlichen Sinne Gedanken über angenehme Objekte, wie es in der folgenden Strophe des *Saṃyutta Nikāya* so klar gesagt wird:

---

977 Sn 436 Padhānasutta – Sn III:2, 436

Na te kāmā yāni citrāni loke,
saṅkapparāgo purisassa kāmo,
tiṭṭhanti citrāni tatheva loke,
athettha dhīrā vinayanti chandaṃ.[978]

„Nicht jene bezaubernden Dinge in der Welt sind die Genüsse,
Lustvolle Gedanken sind der Genuss für einen Mann,
Jene bezaubernden Dinge in der Welt, sie bestehen weiter wie bisher,
Doch das Wünschen danach, das zügelt der Weise."

Wie wir bereits in unserer Besprechung des *Sakkapañhasutta* erwähnt haben, ist der Wunsch die Ursache der Gedanken. Dort wird die Beziehung zwischen Wunsch und Gedanken erkannt. Es ist der Wunsch nach Genuss, welchen die umsichtigen Weisen disziplinieren und vertreiben. Dies alles dient dazu zu belegen, dass sich das Wort *kāmā* nicht in erster Linie auf die Gegenstände der Sinnesbegierde bezieht, sondern auf die Gedanken über sie. Also sind wir letztendlich mit der Frage der Gedanken konfrontiert.

Hunger und Durst, *khuppipāsā*, wird beispielsweise als ein anderes Bataillon *Māras* zitiert. Hier sind es ebenfalls nicht Hunger und Durst an sich, das die Armee von *Māra* ausmacht. Es sind die Gedanken darüber, wie *kiṃ su asissāmi, kuvaṃ vā asissaṃ*, „was soll ich essen, wo soll ich essen." So lesen wir im *Sāriputtasutta* des *Sutta Nipāta*:

Kiṃ su asissāmi, kuvaṃ vā asissaṃ
dukkhaṃ vata settha, kvajja sessaṃ
ete vitakke paridevaneyye,
vinayetha sekho aniketasārī.[979]

„Was soll ich essen, wo soll ich essen?
Schlecht habe ich geschlafen, wo soll ich schlafen?
Solche armseligen Gedanken soll der Übende zügeln,
Denn er ist in die Hauslosigkeit ohne einen Wohnsitz gezogen."

---

978 S I 22 Nasantisutta – S 1:34
979 Sn 970 Sāriputtasutta – IV:16, 970

Vor dem Hintergrund des überragenden Gewichts von Gedanken können wir die Bedeutung der folgenden Strophe im *Bodhivagga* des *Udāna* neu überdenken; wir hatten sie bereits in einem früheren Vortrag zitiert.

Yadā have pātubhavanti dhammā,
Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa,
Vidhūpayaṃ tiṭṭhati Mārasenaṃ,
Suriyo 'va obhāsayam antalikkhaṃ.[980]

„Wenn für den entschlossen selbstvertieften
Brahmanen die Phänomene offenbar werden,
Dann steht er da, *Māras* Horden ausräuchernd,
Der Sonne gleich, die den Himmel durchstrahlt."

Nach seiner Erleuchtung verbrachte der Buddha die erste Woche unter dem Bodhi-Baum sitzend und während der letzten Nachtwache des siebten Tages betrachtete er das Gesetz des abhängigen Entstehens sowohl in direkter als auch umgekehrter Reihenfolge. Die obige freudige Äußerung spielt darauf an. Wenn die Einsicht in das abhängige Entstehen der bedingten Phänomene bei einem kontemplierenden Heiligen hervorkommt, dann räuchert er die Horden von *Māra* aus, so wie die Sonne den Himmel durchstrahlt.

In Anbetracht dieses Gleichnisses können wir jetzt verstehen, wie die Horden von *Māra* vertrieben werden. Es ist die Reflexion über das Gesetz des abhängigen Entstehens in der direkten und umgekehrten Reihenfolge, die die Bewohner der Finsternis der Unwissenheit, nämlich die Gedanken, vertreibt.

Das Prinzip, das dem Gesetz des abhängigen Entstehens zugrunde liegt, ist in der folgenden abstrakten Formel zusammengefasst, die wir bereits ausführlich diskutiert haben:

Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassuppādā idam uppajjati,

---

980 Ud 3 Bodhivagga – Ud I:3; siehe Vortrag 23

imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.

„Wenn dieses ist – ist dieses,
Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.
Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,
Mit dem Enden von diesem – endet dieses .“

Wenn dieses Prinzip in einer gründlichen Art der Untersuchung auf die bedingten Phänomene angewendet wird, neigen sie dazu, zu verblassen. Auf diese Weise werden Gedanken vertrieben. In der zwölfgliedrigen Formel beruht jedes Paar, zum Beispiel *avijjāpaccayā saṅkhārā*, auf diesem dynamischen Prinzip, das durch den Begriff *paccaya* vertreten ist. Eine durchdringende Reflexion in das Entstehen und Vergehen beraubt die Gedanken auf der Stelle ihrer heraufbeschwörenden Kraft und macht sie wertlos. Dies ist das Ausräuchern von *Māras* Armee, den Gedanken.

Wenn wir nun zum *avitakkasamādhi* zurückkommen, stoßen wir im *Sāriputta Theragāthā* auf eine Anspielung.

Avitakkaṃ samāpanno
sammāsambuddhasāvako
ariyena tuṇhībhāvena
upeto hoti tāvade.[981]

„Der Nachfolger des Vollkommen Erwachten
Ist beim Erreichen des gedankenfreien Sinnens,
Unverzüglich mit einem Schweigen ausgestattet,
Das von edler Art ist.“

Dieser *avitakkasamādhi* ist also nichts anderes als der *arahattaphalasamādhi*, der als *ariyo tuṇhībhāvo* „edle Stille“ bekannt ist. Dies ist nicht zu verwechseln mit dem zweiten *jhāna*, in welchem Denken und Überlegen durch *samatha*, die Ruhe-Meditation, beruhigt wurden. Edle Stille im höchsten Sinne ist *arahattaphalasamādhi*, weil in

981 Th 999 Sāriputta Theragāthā

ihm das Problem der Gedanken vollständig gelöst wurde. Das ist in der Tat *avitakkasamādhi*. Wir bekommen eine weitere Anspielung auf diese gedankenfreie Sammlung im *Vimalā Therīgāthā*.

> *Nisinnā rukkhamūlamhi*
> *avitakkassa lābhinī*.[982]
> „Hier sitzend, an der der Wurzel eines Baumes,
> bin ich eine Gewinnerin des von Gedanken freien Zustands."

Im *Dhītarosutta* des *Mārasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* begegnen wir einer langen Strophe, in der es wiederum einen Verweis auf diese gedankenfreie Sammlung gibt. Um den entsprechenden Abschnitt zu zitieren:

> *Passaddhakāyo suvimuttacitto*
> *asaṅkhārāno satimā anoko*
> *aññāya dhammaṃ avitakkajhāyī*.[983]
>
> „Entspannt im Körper, gut befreit im Geist,
> Braut er nichts zusammen, achtsam, ohne Wohnsitz,
> Gut vertraut mit dem Gesetz, sinnt er ohne Gedanken."

All dies deutet darauf hin, dass der *arahattaphalasamādhi* in einem ganz besonderen Sinn als *avitakkasamādhi* bezeichnet wird. Es ist wichtig für die Einsicht-Meditation und nicht für bloße Ruhe-Meditation. Das Problem der Gedanken konnte nur vollständig gelöst werden, indem die Zuordnungen aufgegeben wurden, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren wurden.

Im *Cūḷavagga* des *Udāna* erhalten wir einen Hinweis auf diesen Aspekt des *arahattaphalasamādhi*.

> *Tena kho pana samayena bhagavā attano papañcasaññā-saṅkhāpahānaṃ paccavekkhamāno nisinno hoti*.[984]

---

982 Thī 75 Vimalā Therīgāthā
983 S I 126 Dhītarosutta – S 4:25
984 Ud 77 Papañcakhayasutta – Ud VII:7

„Sich niedergesetzt habend, betrachtet der Erhabene zu
jener Zeit sein Aufgeben der Zuordnungen, die aus der sich
ausbreitenden Wahrnehmung geboren sind."

Zu der Zeit ist der Geist frei von weltlichen Konzepten, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren werden; innerlich sind alle Gedanken entmachtet. Gedanken kommen nicht auf und es gibt kein Ergreifen von Zeichen. Um diese Tatsache zu betonen, werden die Begriffe *avitakkajhāna* und *avitakkasamādhi* verwendet.

Als weiteren Beweis können wir die folgenden zwei Strophen aus dem *Saṃyojanasutta* des *Sagāthakavagga* im *Saṃyutta Nikāya* zitieren. Eine Gottheit stellt sich die Frage:

Kiṃsu saṃyojano loko,
kiṃsu tassa vicāraṇaṃ,
kissassa vippahānena
Nibbānam iti vuccati? [985]

„Was ist die Fessel der Welt,
Was ist ihr Beweggrund?
Indem sie ‚was' aufgibt, sagt man,
Ist *Nibbāna* erreicht?"

Und der Buddha antwortet:

Nandī saṃyojano loko,
vitakkassa vicāraṇaṃ,
taṇhāya vippahānena
Nibbānam iti vuccati.

„Genuss ist die Fessel dieser Welt.
Ihr Beweggrund ist der Gedanke.
Wenn jenes Begehren aufgegeben ist,
Sagt man, ist *Nibbāna* erreicht."

Auch hier haben wir einen Hinweis auf die Bedeutung der Gedanken im Zusammenhang mit der Frage der Einsicht. Das *Sundarikabhārad-*

985 S I 39 Saṃyojanasutta – S 1:64 / auch Sn 1113 (bzw.1108)

vājasutta des *Sutta Nipāta* macht folgende Anspielung auf die Qualitäten eines Heiligen:

> *Bhavāsavā yassa vacī kharā ca*
> *vidhūpitā atthagatā na santi*.[986]
> „Bei jenem sind die Einflüsse von Existenz,
> ebenso wie die Ablagerungen der Rede,
> ausgeräuchert, untergegangen und existieren nicht mehr."

Der Kommentar nimmt das Wort *vacī kharā* in der Bedeutung von „harsche Rede" auf.[987] Es entsteht ein gewisses Ungleichgewicht zwischen den beiden Begriffen *bhavāsavā* und *vacī kharā*, wenn der kommentariellen Interpretation gefolgt wird. Es ist schwer vertretbar, harsche Rede mit den Einflüssen der Existenz zu koppeln und sie als fundamentale Geistestrübungen, die im Heiligen erloschen sind, heranzuziehen. Es scheint, *vacī kharā* hat eine tiefere Bedeutung als das. Wahrscheinlich sind die Ablagerungen oder der Bodensatz (Sanskrit *kṣāra)* der Rede gemeint, nämlich die weltlichen Begriffe und Bestimmungen, die wie *papañcasaññāsaṅkhā*, Zuordnungen geboren aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung, die Grundlage von allen Gedanken bilden.

Im Heiligen sind daher die Einflüsse von Existenz wie auch die Ablagerungen der Rede ausgeräuchert worden, sind untergegangen und ausgelöscht worden. Dies scheint also die plausibelste Interpretation der beiden in Frage stehenden Zeilen zu sein, *bhavāsavā yassa vacī kharā ca, vidhūpitā atthagatā na santi*.

Somit haben wir genügend kanonische Beweise angesammelt, um daraus zu schließen, dass die Begriffe *vitakka* und *papañca* für das Leben eines Meditierenden besonders wichtig sind. Auch die Tatsache, dass der *arahattaphalasamādhi avitakkasamādhi* genannt wurde, zeigt, dass die Herrschaft über die Gedanken nicht von vorübergehender Natur ist, so wie im Fall der Ruhe-Meditation. Demgegenüber ist es eine Transzendenz von viel radikalerer Art,

---

986 Sn 472 Sundarikabhāradvājasutta – Sn III:4, 472

987 Pj II 409

infolge des Einblicks in den relativen Wert der weltlichen Konzepte, ihre verfälschende Natur und die ihnen zugrunde liegende Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit.

Avitakkasamādhi wird als Begriff verwendet, um diesen Zustand der völligen Befreiung des Geistes zu kennzeichnen. Indem alle Zeichen verblassen, erscheint die ganze Welt wie eine undeutliche Aquarellmalerei; dadurch wird der Geist von der Wahrnehmung der Vielfalt befreit, sogar ohne Rückgriff auf eine Wahrnehmung von Einheit.

* * * * * * * *

30. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[988]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der dreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag besprachen wir die Art und Weise, wie der Geist aus der Umklammerung der Gedanken, die mit der Armee *Māras* vergleichbar ist, befreit werden kann. Es geschieht durch die schrittweise und systematische Methode der Praxis, die auf dem Doppelprinzip von Pragmatismus und Relativität beruht. Wir haben auch zu verstehen versucht, warum *arahattaphalasamādhi* bei einem Heiligen, der mithilfe der allmählichen Verminderung von Verlangen, Einbildungen und Ansichten den nicht-ausbreitenden Zustand erreicht, als *avitakkasamādhi,* ‚gedankenfreie Sammlung', bezeichnet wird.

Dieser *avitakkasamādhi* ist die „edle Stille" in ihrem höchsten Sinne. Es ist kein vorübergehendes Absenken des Denkens und Überlegens wie in der Ruhe-Meditation. Es geht tiefer, sodass mittels durchdringender Weisheit die Heerscharen *Māras* genau in ihrer Festung aufgestöbert und vernichtet werden.

Vor einigen Tagen skizzierten wir mit besonderem Bezug auf das *Sakkapañhasutta* im *Dīgha Nikāya* in Kürze einen Weg der Praxis, der sich allmählich zur Beendigung der Zuordnungen neigt, die aus der

---

988 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren werden. Jene Lehrrede erläutert eine Art Freude, eine Art Trauer und eine Art Gleichmut, die angestrebt werden sollten, und eine Art Freude, eine Art Trauer und eine Art Gleichmut, die nicht angestrebt werden sollten.

Wir bekommen eine klare Darlegung dieser zwei Arten von Freude, Trauer und Gleichmut im *Saḷāyatanavibhaṅgasutta* des *Majjhima Nikāya*. In dieser Lehrrede gibt der Buddha eine Ausführung von sechsunddreißig Bahnen der Gedanken von Wesen; die Überschrift lautet *chattiṃsa sattapadā*, wörtlich „sechsunddreißig Schritte der Wesen".[989]

Sie werden, wie folgt, aufgelistet:

1) *Cha gehasitāni somanassāni,*
   „Sechs Arten von Freude, beruhend auf dem Leben als Haushälter",
2) *Cha nekkhammasitāni somanassāni,*
   „sechs Arten von Freude, beruhend auf Entsagung",
3) *Cha gehasitāni domanassāni,*
   „sechs Arten von Trauer, beruhend auf dem Leben als Haushälter",
4) *Cha nekkhammasitāni domanassāni,*
   „sechs Arten von Trauer, beruhend auf Entsagung",
5) *Cha gehasitā upekkhā,*
   „sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf dem Leben als Haushälter",
6) *Cha nekkhammasitā upekkhā,*
   „sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf Entsagung".

Die „sechs" bezieht sich in allen Fällen auf die sechs Objekte der Sinne, nämlich Form, Ton, Duft, Geschmack, Tastbares und Gedanken, *rūpa, sadda, gandha, rasa, phoṭṭhabba, dhamma*. Um uns nun mit den sechs Arten der Freude, beruhend auf dem Leben als Haushälter, vertraut zu machen, lasst uns versuchen, die Definition der ersten Art zu verstehen, also „Form" als das Objekt des Auges.

---

989 M III 217 Saḷāyatanavibhaṅgasutta – M 137

Cakkhuviññeyyānaṃ rūpānaṃ iṭṭhānaṃ kantānaṃ manāpānaṃ manoramānaṃ lokāmisapaṭisaṃyuttānaṃ paṭilābhaṃ vā paṭilabhato samanupassato pubbe vā paṭiladdhapubbaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ samanussarato uppajjati somanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ somanassaṃ, idaṃ vuccati gehasitaṃ somanassaṃ.

„Wenn man das Erlangen von Formen, die durch das Auge erfahrbar sind, die erwünscht, bezaubernd, angenehm, entzückend und mit weltlichem Gewinn verbunden sind, als Bereicherung betrachtet – oder wenn man sich an das erinnert, was früher erlangt wurde, was vergangen ist, aufgehört und sich verändert hat – stellt sich Freude ein. Eine solche Freude nennt man Freude, die auf dem Leben als Haushälter beruht."

Die Freude, beruhend auf Entsagung, wird, wie folgt, definiert:

Rūpānaṃ tveva aniccataṃ viditvā vipariṇāmavirāganirodhaṃ: 'Pubbe c'eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā 'ti, evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ samappaññāya passato uppajjati somanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ somanassaṃ, idaṃ vuccati nekkhammasitaṃ somanassaṃ.

„Wenn man durch das Verständnis der Vergänglichkeit, der Veränderung, des Verblassens und der Beendigung der Formen mit rechter Weisheit sieht, wie es wirklich ist, dass Formen sowohl früher wie auch jetzt alle vergänglich sind, dem Leiden und der Veränderung unterworfen sind, stellt sich Freude ein. Eine solche Freude nennt man Freude, die auf Entsagung beruht."

Dann wird die Trauer, die auf dem Leben als Haushälter beruht, mit folgenden Worten erklärt:

Cakkhuviññeyyānaṃ rūpānaṃ iṭṭhānaṃ kantānaṃ manāpānaṃ manoramānaṃ lokāmisapaṭisaṃyuttānaṃ appaṭilābhaṃ vā appaṭilabhato samanupassato pubbe vā appaṭiladdhapubbaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ samanussarato

uppajjati domanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ domanassaṃ, idaṃ vuccati gehasitaṃ domanassaṃ.

„Wenn man das Nicht-Erlangen von Formen, die durch das Auge erfahrbar sind, die erwünscht, bezaubernd, angenehm, entzückend und mit weltlichem Gewinn verbunden sind, als Verlust betrachtet – oder wenn man sich an das erinnert, was früher nicht erlangt wurde, was vergangen ist, aufgehört und sich verändert hat – stellt sich Trauer ein. Eine solche Trauer nennt man Trauer, die auf dem Leben als Haushälter beruht."

Die Beschreibung der Trauer, die auf Entsagung beruht, hat eine besondere Bedeutung für die Einsicht-Meditation. Sie lautet:

Rūpānaṃ tveva aniccataṃ viditvā vipariṇāmavirāganirodhaṃ: 'Pubbe c'eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā 'ti, evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ samappaññāya disvā anuttaresu vimokhesu pihaṃ upaṭṭhāpeti: 'kadā 'ssu nām' ahaṃ tad āyatanaṃ upasampajja viharissāmi yad ariyā etarahi āyatanaṃ upasampajja viharantī'ti, iti anuttaresu vimokhesu pihaṃ uppaṭṭhāpayato uppajjati pihapaccayā domanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ domanassaṃ, idaṃ vuccati nekkhammasitaṃ domanassaṃ.

„Wenn man durch das Verständnis der Vergänglichkeit, der Veränderung, des Verblassens und der Beendigung der Formen mit rechter Weisheit sieht, wie es wirklich ist, dass Formen sowohl früher wie auch jetzt alle vergänglich sind, dem Leiden und der Veränderung unterworfen sind, erweckt man eine Sehnsucht nach den höchsten Befreiungen: ‚Wann werde ich in jene Sphäre eintreten und dort verweilen, in welche die Edlen jetzt eintreten und verweilen?' In einem Solchen, der die Sehnsucht nach den höchsten Befreiungen erweckt, entsteht durch jene Sehnsucht Trauer. Eine solche Trauer nennt man Trauer, die auf Entsagung beruht."

Die Beschreibung der auf Entsagung beruhenden Trauer präsentiert einige wichtige Begriffe, die es wert sind, besprochen zu werden. *Anuttaresu vimokhesu* ist ein Verweis auf die drei höchsten Befreiungen, die als *animitta*, das ‚Zeichenlose', *appaṇihita*, das ‚Ungerichtete', und *suññata*, die ‚Leerheit', bekannt sind.

Der Verweis auf ein *āyatana*, eine ‚Sphäre', ist in dieser Passage besonders bemerkenswert. Die Sphäre, in die die Edlen eintreten und worin sie verweilen, ist keine andere als die Sphäre, auf die in dem berühmten *Sutta* über *Nibbāna* im *Udāna* angespielt wird, was mit *atthi*, *bhikkhave*, *tad āyatanaṃ, yattha n' eva paṭhavī na āpo* etc. beginnt, „Ihr Mönche, es gibt jene Sphäre, in der es weder Erde noch Wasser gibt" usw.[990] Wir haben deutlich gemacht, dass es sich auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche als eine Verwirklichung bezieht.[991] Somit handelt es sich bei der Sphäre, in welche die Edlen eintreten und worin sie verweilen, genau um diese Beendigung der sechs Sinnesbereiche.

Im gleichen Abschnitt des *Sutta* aus dem *Udāna* begegneten uns die drei Begriffe *appatiṭṭhaṃ*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ*, das ‚Nicht-Etablierte', das sich ‚Nicht-Fortsetzende' und das ‚Objektlose', die wir als Anspielungen auf die drei Befreiungen identifizierten.

Das Wort *pihā* (Sanskrit *spṛhā*, ‚Sehnsucht', ‚Wunsch'), das in diesem Zusammenhang auftritt, zeigt, dass es keine Notwendigkeit gibt, sich davor zu hüten, in Verbindung mit *Nibbāna* Worte zu benutzen, die Wünschen implizieren. Es ist wahr, dass ein solcher Wunsch oder eine solche Sehnsucht nach *Nibbāna* unglücklich macht. Aber jene Trauer ist der Trauer, die auf der Grundlage des Haushälter-Lebens beruht, vorzuziehen. Deshalb ist sie hier als Trauer, die auf Entsagung beruht, aufgewertet.

Bisher haben wir die Fallbeispiele der sechs Arten von Freude, beruhend auf dem Leben als Haushälter, *cha gehasitāni somanassāni,* zitiert, der sechs Arten von Freude, beruhend auf Entsagung, *cha*

990 Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1

991 Siehe Vortrag 17

nekkhammasitāni somanassāni, der sechs Arten von Trauer, beruhend auf dem Leben als Haushälter, *cha gehasitāni domanassāni,* und der sechs Arten von Trauer, beruhend auf Entsagung, *cha nekkhammasitāni domanassāni*. Die „sechs" bezieht sich jeweils auf die Objekte der sechs Sinne. Lasst uns nun ein Paradigma aufgreifen, um die sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf dem Leben als Haushälter, *cha gehasitā upekkhā*, zu verstehen.

> *Cakkhunā rūpaṃ disvā uppajjati upekkhā bālassa mūḷhassa puthujjanassa anodhijinassa avipākajinassa anādīnavadassāvino assutavato puthujjanassa, yā evarūpā upekkhā rūpaṃ sā nātivattati, tasmā sā upekkhā 'gehasitā' ti vuccati.*
>
> „Beim Erblicken einer Form mit dem Auge stellt sich in einem unvernünftigen, geblendeten Weltling Gleichmut ein, in einem unbelehrten Weltling, der seine Beschränkungen nicht überwunden hat, der die Auswirkungen [des *kamma*] nicht überwunden hat und der sich der Gefahr nicht bewusst ist; ein solcher Gleichmut überschreitet Form nicht, darum nennt man ihn Gleichmut, der auf dem Leben als Haushälter beruht."

Der Gleichmut eines Weltlings, der im *Dhamma* unbelehrt ist, der nicht die Beschränkungen und Geistestrübungen überwunden hat und der die Auswirkungen des *kamma* nicht überwunden hat, ist nicht in der Lage, Form zu transzendieren. Sein Gleichmut wird von Unwissenheit begleitet.

Dann folgt die Beschreibung des Gleichmuts, der auf Entsagung beruht, *nekkhammasitā upekkhā*.

> *Rūpānaṃ tveva aniccataṃ viditvā vipariṇāmavirāganirodhaṃ: 'Pubbe c'eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā 'ti, evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ samappaññāya passato uppajjati upekkhā, yā evarūpā upekkhā rūpaṃ sā ativattati, tasmā sā 'upekkhā nekkhammasitā 'ti vuccati.*
>
> „Wenn man durch das Verständnis der Vergänglichkeit, der Veränderung, des Verblassens und der Beendigung der Formen

> mit rechter Weisheit sieht, wie es wirklich ist, dass Formen sowohl früher wie auch jetzt alle vergänglich und leidvoll sind und der Veränderung unterliegen, stellt sich Gleichmut ein. Solch ein Gleichmut transzendiert Form, darum nennt man ihn „Gleichmut, der auf Entsagung beruht."

Die gleiche Art der Reflexion über die Vergänglichkeit liefert die Möglichkeit Freude, Trauer und Gleichmut aufsteigen zu lassen, je nach der eingenommenen Haltung. Im Gegensatz zum Gleichmut, der aus Unwissenheit geboren ist, ist dieser Gleichmut, der aus rechter Weisheit geboren ist, in der Lage Form zu transzendieren. Darum heißt er „Gleichmut, der auf Entsagung beruht."

Der Buddha spricht über alle sechsunddreißig Sinnesobjekte, woraus wir als ein Paradigma das veranschaulichende Beispiel über das visuelle Objekt Form aufgenommen hatten. Diese sechsunddreißig werden die sechsunddreißig Bahnen der Wesen, *chattiṃsa sattapadā*, genannt, und zwar insofern, als sie die Denkmuster der Wesen abbilden. In dieser Lehrdarlegung verkündet der Buddha das von ihm verwendete grundlegende Prinzip, das den Wesen zu einer schrittweisen Kanalisierung der Denkprozesse in Richtung *Nibbāna* verhilft, und zwar entlang dieser sechsunddreißig Bahnen. Dieses Prinzip wird in den folgenden Worten zusammengefasst: *tatra idaṃ nissāya idam pajahatha*, „insofern abhängig von diesem, gebt dieses auf".

Diese Maxime hat eine gewisse Affinität zu der *paṭicca samuppāda* Formel „wenn dieses ist – entsteht dieses". In der Tat ist dies eine praktische Anwendung der gleichen Formel. Im Kontext des Praxisweges dient die Abhängigkeit von einer Sache dem Zweck des Aufgebens von einer anderen. Es steckt eine Haltung der Ablösung in diesem Ablauf der Übung. Auf der Grundlage dieses Prinzips beschreibt der Buddha den Weg, wie er den Übenden mittels vier Stufen in Richtung *Nibbāna* führt. Die erste Stufe auf diesem schrittweisen Weg zu *Nibbāna* wird, wie folgt, beschrieben :

> *Tatra, bhikkhave, yāni cha nekkhammasitāni somanassāni tāni nissāya tāni āgamma, yāni cha gehasitāni somanassāni*

tāni pajahatha tāni samatikkamatha, evam etesaṃ pahānaṃ hoti, evam etesaṃ samatikkamo hoti.

„Insofern, ihr Mönche, abhängig und sich stützend auf die sechs Arten von Freude, die auf Entsagung beruhen, gebt die sechs Arten von Freude auf, die auf dem Leben als Haushälter beruhen und überschreitet sie, auf diese Weise werden sie aufgegeben, auf diese Weise werden sie überschritten."

In der gleichen Weise werden die sechs Arten der Trauer aufgegeben, die auf dem Leben als Haushälter beruhen, und zwar mithilfe der sechs Arten von Trauer, die auf Entsagung beruhen. Ebenso werden mithilfe von den sechs Arten des Gleichmuts, die auf Entsagung beruhen, die sechs Arten des Gleichmuts aufgegeben, die auf dem Leben als Haushälter beruhen.

Was bleibt für uns übrig, wenn wir so am Ende der ersten Stufe angelangt sind? Alles, was auf dem Leben als Haushälter beruhte, liegt hinter uns, und nur die sechs Arten von Freude, beruhend auf Entsagung, die sechs Arten von Trauer, beruhend auf Entsagung, und die sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf Entsagung, bleiben übrig. Das ist der Stand am Ende der ersten Stufe.

Auf der zweiten Stufe wird dann eine subtilere und geläuterte Erfahrungsebene angestrebt. Von den drei Arten der auf Entsagung beruhenden Geisteszustände werden zuerst die sechs Arten von Trauer, die auf Entsagung beruhen, mittels der sechs Arten von Freude, die auf Entsagung beruhen, aufgegeben. Dann werden die sechs Arten von Freude, die auf Entsagung beruhen, durch die sechs Arten von Gleichmut, die auf Entsagung beruhen, aufgegeben.

In dem Maße, wie alle drei genannten Geisteszustände auf Entsagung beruhen, sind sie Einzelteile eines Gesamtstücks. Außerdem ist es die gleiche Art der Einsicht-Reflexion, die sie entstehen lässt. Als Haltung ist Freude jedoch subtiler und hervorragender als Trauer, und Gleichmut ist subtiler und hervorragender als Freude, denn er ist näher an Weisheit. So bemerken wir in der zweiten Stufe ein schrittweises Vorgehen, das zu einem subtileren und hervorragenderen Zustand führt, selbst im Fall der drei Geisteszustände, die auf

Entsagung beruhen. Am Ende der zweiten Stufe bleibt nur auf Entsagung beruhender Gleichmut übrig.

Nun zur dritten Stufe. Hier weist der Buddha darauf hin, dass es zwei Arten von Gleichmut geben kann.

> *Atthi, bhikkhave, upekkhā nānattā nānattasitā, atthi, bhikkhave, upekkhā ekattā ekattasitā.*
>
> „Es gibt, ihr Mönche, einen Gleichmut, der vielfältig ist, auf Vielfalt beruhend, und es gibt einen Gleichmut, der geeint ist, auf Einheit beruhend".

Was ist das für ein Gleichmut, der vielfältig ist? Er wird als ein Gleichmut definiert, der auf die Objekte der fünf äußeren Sinne gerichtet ist, das heißt, Gleichmut gegenüber Formen, Tönen, Düften, Geschmacksrichtungen und tastbaren Objekten. Der Gleichmut, der geeint ist, wird in Bezug auf die unkörperlichen Bereiche definiert, nämlich auf die Sphäre des unendlichen Raumes, die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, die Sphäre der Nichtsheit und die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung.

Nun im Fall dieser beiden Arten des Gleichmuts zeigt der Buddha einen Weg, wie der Gleichmut, der auf Vielfalt beruht, mithilfe des Gleichmuts, der auf Einheit beruht, aufgegeben wird. Als Gleichmut sind beide Arten empfehlenswert, aber der, der vielfältig ist und auf Vielfalt beruht, ist gröber. Gleichmut, der geeint ist und auf Einheit beruht, ist subtiler und hervorragender. Also wird der Gleichmut, der auf Vielfalt beruht, mit dem Gleichmut, der geeint ist und auf Einheit beruht, aufgegeben und überschritten. Dies ist das Ende der dritten Stufe.

Auf der vierten Stufe bleibt nur jener Gleichmut, der auf Einheit beruht, übrig. Er wird in den höheren Stadien der Meditation erfahren. Aber auch hier empfiehlt der Buddha eine vorsichtige Vorgehensweise. Tatsächlich wird hier der tiefste praktische Tipp gegeben.

> *Atammayataṃ, bhikkhave, nissāya atammayataṃ āgamma, yāyam upekkhā ekattā ekattasitā, taṃ pajahatha taṃ*

> *samatikkamatha, evam etissā pahānaṃ hoti, evam etissā samatikkamo hoti.*
>
> „Ihr Mönche, abhängig und gestützt auf Nicht-Identifikation wird der Gleichmut, der geeint ist und auf Einheit beruht, aufgegeben und überschritten, auf diese Weise wird er aufgegeben, auf diese Weise wird er überschritten."

Atammayatā ist ein Begriff, den wir bereits ausführlich in unseren früheren Vorträgen besprochen haben.[992] Seine Bedeutung wurde in unserer Tradition nicht ausreichend anerkannt. Wie wir bereits herausgestellt haben, könnte das Wort *tammayo*, wörtlich „von Solcherart", mit Bezug auf solche Verwendungen wie *suvaṇṇamaya* und *rajatamaya*, „golden" und „silbrig", erklärt werden. Wie kommt es zu dieser „von Solcherart"?

Wenn zum Beispiel jemand, der den unendlichen Raum als eine meditative Erfahrung erreicht hat, sich selbst damit identifiziert, mit der Vorstellung *eso 'ham asmi*, „Das bin ich", dann kommt *tammayatā* hinein. Es ist ein subtiles Ergreifen oder mit anderen Worten, ein „Mein-Denken", *maññanā* – sich vorstellend, man sei eins mit jener Erfahrung. So rät der Buddha sogar diesen Gleichmut, der auf Einheit beruht, mithilfe des Rückgriffs auf das Grundprinzip von *atammayatā*, Nicht-Identifikation, aufzugeben und zu überschreiten.

Die subtile Einbildung „bin", *asmi*, ist jene Spur von Ergreifen, mit der man versucht, sich gemütlich auf dem niederzulassen, was vergänglich ist und sich verändert. Es ist die fundamentalste Beteuerung von Existenz.

Im *Sappurisasutta* des *Majjhima Nikāya* erhalten wir ein gutes Beispiel für die Anwendung dieses Prinzips der Ablösung, das der Buddha offenlegte.

> *Sappuriso ca kho, bhikkhave, iti paṭisañcikkhati: nevasaññānāsaññāyatanasamāpattiyā pi kho atammayatā vuttā Bhagavatā, yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññathā 'ti. So*

---

992 Siehe bes. Vortrag 14, 15, 24 und 25

atammayataṃ yeva antaraṃ karitvā tāya nevasaññānāsaññāyatanasamāpattiyā n' eva attān' ukkaṃseti na paraṃ vambheti. Ayam pi, bhikkhave, sappurisadhammo.[993]

„Aber ein guter Mensch, ihr Mönche, betrachtet es so: ‚Nicht-Identifikation wurde sogar mit dem Erreichen der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung vom Erhabenen erklärt [mit Begriffen wie]: ‚In welcher Weise auch immer sie sich Vorstellungen machen, dadurch verändert es sich in etwas anderes.' So berücksichtigt er genau diese Nicht-Identifikation und weder erhöht er sich selbst wegen seiner Erreichung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung noch setzt er andere herab. Auch dies, ihr Mönche, ist die Eigenschaft eines guten Menschen."

Im *Sappurisa-Sutta* legt der Buddha die Merkmale eines „guten Menschen" dar. In diesem Zusammenhang wird der Begriff *sappurisa* „guter Mensch" ausschließlich verwendet, um einen edlen Schüler zu beschreiben, *ariyasāvaka*. Ein edler Schüler schaut nicht in der gleichen Weise auf seine Vertiefungs-Errungenschaften wie ein gewöhnlicher Meditierender, der *jhānas* (Vertiefungen) erreicht. Sein Blickwinkel ist anders.

Diese Lehrrede erklärt seinen Standpunkt. Gemäß der Anweisung des Buddha reflektiert ein guter Mensch weise, mit dem Ergebnis, dass sogar auf die höhere Errungenschaft von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung das Prinzip der Nicht-Identifikation angewendet werden muss. Er erinnert sich an das Grundprinzip, das durch Buddha offenbart wurde:

Yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññatha,
„In welcher Weise auch immer sie sich Vorstellungen machen, dadurch verändert es sich in etwas anderes."

993 M III 44 Sappurisasutta – M 113

Dies ist ein Grundprinzip, das wir schon zuvor besprochen hatten.[994] *Maññanā* bedeutet egoistische Vorstellung. Wenn man in egoistischen Konzepten über etwas nachdenkt, wird es genau durch dieses „Mein-Denken" verändert. Aufgrund egoistischer Vorstellungen wird es zu einer Sache, und wenn es erst mal zu einer Sache geworden ist, muss sie sich zwangsläufig verändern und zu etwas anderem werden.

Der gute Mensch ruft sich jenes Grundprinzip, jenes Gesetz in Erinnerung und bezogen auf seine Errungenschaft hält er sich von Selbstverherrlichung und Verunglimpfung anderer zurück. Er identifiziert sich nicht damit. Daraus wird deutlich, dass *atammayatā* oder **Nicht-Identifikation der Pfad zu *Nibbāna* ist**.

Der Buddha kanalisiert also stufenweise die Wege der Gedanken der Wesen von den gröberen zu feineren Ebenen und überhöht sie schließlich, indem er sie durch Nicht-Identifikation, *atammayatā*, auf *Nibbāna* hinlenkt. Nicht-Identifikation ist der stehende Begriff für anhaftungsfreies *parinibbāna*.

Der weise Ausspruch *tatra idaṃ nissāya idam pajahatha*, „insofern abhängig von diesem, gebt dieses auf", welchen der Buddha im *Saḷāyatanavibhaṅgasutta* darlegt, schildert eine Dualität zwischen Aufmerksamkeit, *manasikāra*, und Nicht-Aufmerksamkeit, *amanasikāra*. Das heißt, das Grundprinzip in diesem weisen Ausspruch ist die Methode der Förderung von Nicht-Aufmerksamkeit auf gröbere Dinge mittels der empfohlenen Weise der Hinwendung zu feineren Dingen. Es scheint also, dass in diesem Verfahren sowohl der Aufmerksamkeit als auch der Nicht-Aufmerksamkeit eine Bedeutung gegeben wird. Um eine Sache durch Nicht-Aufmerksamkeit zu beseitigen, wird die Aufmerksamkeit auf eine andere Sache empfohlen. Zum Zweck der Nicht-Aufmerksamkeit von etwas Grobem wird die Aufmerksamkeit auf etwas Subtiles gerichtet. Aber das ist nicht der Schluss davon. Sogar das wird mithilfe von etwas Subtilerem vertrieben. Hier haben wir eine wunderbare Technik, die auf den beiden Grundsätzen von Pragmatismus und Relativität basiert.

---

994 Siehe Vortrag 13, 14 und 15.

Diese beiden Begriffe erfassen das gesamte Spektrum des Weges der Praxis im Buddhismus. „Pragmatisch" bedeutet „für einen praktischen Zweck", „relativ" bedeutet „in Bezug auf etwas anderes", das heißt, als ein Mittel zum Zweck und nicht im absoluten Sinn als Selbstzweck. Also hat in diesem System der Praxis alles einen pragmatischen und einen relativen Wert.

Die Frage von Aufmerksamkeit und Nicht-Aufmerksamkeit muss auch vor jenem Hintergrund verstanden werden. Eine klare Darstellung der Methode der Beseitigung von gröberen Geisteszuständen mithilfe von subtileren mentalen Zuständen durch Aufmerksamkeit und Nicht-Aufmerksamkeit wird im *Vitakkasaṇṭhānasutta* des *Majjhima Nikāya* behandelt. Dort erklärt der Buddha diese Methode unter Verwendung eines Gleichnisses vom Zimmermann.

> *Seyyathā pi, bhikkhave, dakkho palagaṇḍo vā palagaṇḍantevāsī vā sukhumāya āṇiyā oḷārikaṃ āṇiṃ abhinīhaneyya abhinīhareyya abhinivajjeyya, evam eva kho, bhikkhave, bhikkhuno yaṃ nimittam āgamma yaṃ nimittaṃ manasikaroto uppajjanti pāpakā akusalā vitakkā chandūpasaṃhitā pi dosūpasaṃhitā pi mohūpasaṃhitā pi, tena, bhikkhave, bhikkhunā tamhā nimittā aññaṃ nimittaṃ manasikātabbaṃ kusalūpasaṃhitaṃ.*[995]
>
> „So wie, ihr Mönche, ein geschickter Zimmermann oder sein Lehrling einen groben Keil mittels eines feinen herausklopfen, herausziehen und entfernen würde, ebenso, ihr Mönche, wenn ein Mönch [merkt, dass] aufgrund eines Zeichen, durch die Hinwendung zu einem Zeichen, in ihm böse, unzuträgliche Gedanken entstehen, die mit Verlangen, Hass und Verblendung verbunden sind, sollte jener Mönch, ihr Mönche, sich einem anderen Zeichen an dessen Stelle zuwenden, einem, das mit etwas Zuträglichem verbunden ist."

995 M I 119 Vitakkasanthānasutta – M 20

Nun wollen wir versuchen, den Kernpunkt dieses Gleichnis zu verstehen. Wenn beispielsweise ein Zimmermann bei der Fertigstellung einer Tür merkt, dass er einen stumpfen Nagel einschlägt, treibt er ihn mithilfe eines spitzeren heraus. Er benutzt den spitzeren Nagel lediglich für den Zweck, den stumpfen Nagel herauszuziehen. Ebenso ergreift man als Mittel zum Zweck auch einen zuträglichen Gedanken, um den unzuträglichen Gedanken zu vertreiben. Diese Art von pragmatischer und relativer Herangehensweise vermeidet hartnäckiges Anklammern und dogmatische Verwicklung.

Der Geist des Gesetzes des abhängigen Entstehens zieht sich durch den gesamten Verlauf der buddhistischen Praxis und findet seinen Höhepunkt in *atammayatā*, Nicht-Identifikation.

Die beiden Begriffe *kusala* und *akusala* verdienen in diesem Kontext ebenfalls unsere besondere Aufmerksamkeit. Die Grundbedeutung von *kusala* ist „zuträglich" und *akusala* bedeutet „unzuträglich". Auch hier haben wir etwas Relatives. „Zuträglich" setzt „unzuträglich" voraus und bekommt in Relation zu Letzterem einen Wert. Es hat keinen absoluten Wert. Wir nutzen das Zuträgliche, um das Unzuträgliche beiseitezuschieben. Wenn das geschehen ist, gibt es keine weitere Verwendung dafür, denn der letzte Ausweg für ein Wesen ist *atammayatā*, Nicht-Identifikation. Deshalb entsteht kein Problem, wenn ein Hemmnis auftaucht.

Unsere Diskussion des *Saḷāyatanavibhaṅgasutta* beleuchtet ein weiteres, einzigartiges Merkmal dieses *Dhamma*. In anderen religiösen Systemen wird die Frage nach der Realität durch das Zurückgreifen auf eine Einheit aufgelöst. Von der Einheit wird angenommen, dass sie das höchste Ziel sei.

In unserer Analyse des *samsarischen* Problems haben wir uns oft auf eine Dualität oder eine Dichotomie bezogen. Überall wurden wir mit einer Dualität konfrontiert. Aber die beiden als ein Etwas in irgendeiner Form von Einheit zu ergreifen, führt nicht zum Ausweg. Stattdessen haben wir als die endgültige Lösung hier *atammayatā* oder Nicht-Identifikation, letztlich eine anhaftungs-freie Herangehensweise.

Es liegt in der Natur der *samsarischen* Existenz, dass sich Wesen als gebunden und gefesselt vorfinden. Diese Fesseln werden *saṃyojanāni* genannt. Eine Bindung oder eine Fessel impliziert „zwei", so wie zwei miteinander verbundene Bullen.[996] Der Begriff *upādāna* wird ebenfalls sehr oft verwendet. Er impliziert ein Festhalten an etwas. Auch dort kommt die Vorstellung von einer Dualität hinein – einer, der festhält, und das festgehaltene Ding. Es ist keineswegs einfach diese Dualität, die charakteristisch für die *samsarische* Existenz ist, zu überschreiten. Dies ist der Kernpunkt des ganzen Problems. Einheit oder Einssein ist nicht die Lösung, es muss mit extrem kluger Einsicht gelöst werden.

In der allerersten Rede des *Saṃyutta Nikāya* erhalten wir eine knapp formulierte Lösung für das Problem. Die Lehrrede wird *Oghataraṇasutta*, „Das Überqueren der Flut", genannt und ihr wurde wahrscheinlich wegen ihrer Bedeutung ein Ehrenplatz zuteil.

Eine Gottheit kommt und fragt den Buddha:

> *Kathaṃ nu tvaṃ mārisa ogham atari?*
> „Wie hast du, Herr, die Flut überquert?"[997]

Und der Buddha antwortet:

> *Appatiṭṭhaṃ khvāham, āvuso, anāyūhaṃ ogham atariṃ.*
> „Ohne zu verweilen, Freund, und ohne zu eilen, habe ich die Flut überquert."

Aber die Gottheit, die die Antwort zu rätselhaft findet, fragt:

> *Yathā kathaṃ pana tvaṃ mārisa appatiṭṭham anāyūham ogham atari?*
> „Aber wie [genau], Herr, hast du die Flut überquert, ohne zu verweilen und ohne zu eilen?"

Dann macht der Buddha eine erklärende Aussage:

---

996 S IV 282 Saṃyojanasutta – S 41:1

997 S I 1 Oghataraṇasutta – S 1:1

Yadā svāham, āvuso, santiṭṭhāmi tadāssu saṃsīdāmi, yadā svāham āvuso āyūhāmi tadāssu nibbuyhāmi. Evam khvāham, āvuso, appatiṭṭhaṃ anāyūhaṃ ogham atariṃ.

„Wenn ich verweilte, Freund, merkte ich, dass ich untersank; wenn ich eilte, Freund, wurde ich abgetrieben. Und so, Freund, habe ich die Flut überquert, ohne zu verweilen und ohne zu eilen."

Dann ließ die erfreute Gottheit die folgende Strophe der Zustimmung verlauten:

Cirassaṃ vata passāmi,
brāhmaṇaṃ parinibbutaṃ,
appatiṭṭhaṃ anāyūhaṃ,
tiṇṇaṃ loke visattikaṃ.

„O, wie viel Zeit verging, bis ich einen Heiligen erblickte,
Der all seine Leidenschaften bezwungen hat,
Der weder verweilte noch eilte,
Die zähflüssige Masse der Welt überquert hat – ‚Begierde'."

Diese Lehrrede von dem Überqueren der Flut zeigt einige hervorspringende Merkmale des mittleren Weges. Wenn eine Person, die von einem Wasserstrom ergriffen wurde, versucht stillzustehen, wird sie untersinken. Wenn sie bloß kämpft, um zu entkommen, wird sie abgetrieben. So wie ein guter Schwimmer hat man beide Extreme zu vermeiden und mittels eines achtsamen und systematisch schrittweisen Bemühens an der eigenen Befreiung zu arbeiten. Mit anderen Worten, man muss sich bemühen – nicht kämpfen.

Somit können wir verstehen, warum der Buddha in seiner ersten Unterweisung, dem *Dhammacakkapavattanasutta*, der „Lehrede über das In-Gang-Setzen des Rades des *Dhamma*", als Weg der Mitte den edlen achtfachen Pfad verkündet, der die beiden Extreme vermeidet, die Anhaftung an Sinnlichkeit, *kāmasukhallikānuyoga*, und die Selbst-Kasteiung, *attakilamathānuyoga*.[998] Auch hier ist die Impli-

[998] S V 421 Dhammacakkapavattanasutta – S 56:11

kation, dass die gesamte Runde der Existenz einer Wasserströmung gleicht, die mittels eines systematischen und schrittweisen Bemühens überquert werden sollte.

In einigen unserer früheren Vorträge machten wir bei der Analyse des Gesetzes des abhängigen Entstehens zur Erleichterung des Verständnisses von dem Gleichnis des Wirbels Gebrauch.[999] Wenn wir es nun erneut aufnehmen, können wir sagen, dass es in der Natur der im *saṃsāra* gefangenen Wesen liegt, abgetrieben zu werden, nämlich durch die Strömung der Vorbereitungen, *saṇkhārā*, gebildet infolge von Unwissenheit, *avijjā*, und somit fahren sie fort zwischen Bewusstsein, *viññāṇa*, und Name-und-Form, *nāma-rūpa*, zu rotieren.

Diese Unwissenheit in der Form von den vier verdrehten Wahrnehmungen – nämlich der Wahrnehmung von Beständigkeit im Unbeständigen, der Wahrnehmung von Erfreulichem im Schmerzlichen, der Wahrnehmung von Schönheit im Widerwärtigen und der Wahrnehmung von einem Selbst im Nicht-Selbst – lässt den unkontrollierten Wasserfluss entstehen, der unablässig zwischen Bewusstsein und Name-und-Form seine Runden dreht. Dies ist der *samsarische* Wirbel, *saṃsāravaṭṭa*.

Wenn wir nun zum Beispiel zu einer Stelle, wo es einen Wirbel gibt, nur ein kleines Blatt werfen, dreht es sich ebenfalls. Genauso herrscht über diese gesamte *samsarische* Existenz die Dualität. Daher kann Freiheit davon einzig durch eine subtile Form des Strebens gewonnen werden. Deshalb verwendet der Buddha die beiden Begriffe *appatiṭṭhaṃ* und *anāyūhaṃ*. Die beiden Extreme der Stagnation und des Ankämpfens vermeidend, muss man die Flut auf dem mittleren Weg überqueren.

Als der Buddha verkündete, dass Freiheit nur durch den mittleren Weg gewonnen werden kann, die beiden Extreme vermeidend, wurde er von den extremistischen Philosophen seiner Zeit kritisiert und verunglimpft; sie sagten: „Dann verkündest du eine Lehre der Verwirrung."

---

999 Siehe Vortrag 3

Wir finden einen solchen Vorfall des Vorwurfs im *Māgandiyasutta* des *Aṭṭhaka Vagga* im *Sutta Nipāta*. Der Brahmane Māgandiya stellt dem Buddha die folgende Frage:

'Ajjhattasantī' ti yam etam atthaṃ,
kathan nu dhīrehi paveditaṃ taṃ.
„Das, was ‚Innerer Friede' genannt wird,
Inwiefern verkünden die Weisen das [als Frieden]?"[1000]

Der Buddha antwortete auf folgende Weise:

Na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena,
sīlabbatenāpi visuddhim āhu,
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena,
ete ca nissajja anuggahāya
santo anissāya bhavaṃ na jappe.

„Nicht durch Ansichten, noch durch Lernen, noch durch Wissen,
Auch nicht durch Tugend und heilige Gelübde, sagen sie,
kann Reinheit entstehen,
Aber sie kann auch nicht ohne Ansichten, ohne Lernen,
ohne Wissen entstehen,
Ohne Tugend und heilige Gelübde,
All dieses loslassend und nichts ergreifend,
Würde dieser Friedvolle, auf nichts gestützt,
sich nicht mehr nach Existenz sehnen."

Bei dieser Antwort wurde der Brahmane Māgandiya verwirrt und beschuldigte den Buddha der Ausflüchte.

No ce kira diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena,
sīlabbatenāpi visuddhim āha,
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena,
maññe-m-ahaṃ momuham eva dhammaṃ,
diṭṭhiyā eke paccenti suddhiṃ.

1000 Sn 838 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 838

„Wenn weder durch Ansichten, noch durch Lernen, noch
durch Wissen,
Auch nicht durch Tugend und heilige Gelübde,
Reinheit gewonnen werden kann,
Wenn sie nicht ohne Ansichten, Lernen und Wissen entsteht,
Ohne Tugend und heilige Gelübde – nun dann
Ist Verwirrung selbst diese Lehre, denke ich,
Denn es gibt einige, die behaupten, Reinheit durch Ansichten
erreicht zu haben."

Diese beiden Strophen erfordern jetzt einige Erläuterungen. Als Erstes gibt es ein kleines Problem hinsichtlich der Lesarten. In diesen beiden Strophen folgten wir der Lesart *visuddhi*, während einige Ausgaben die Lesart *na suddhim āha* akzeptieren, wo die Negation überflüssig zu sein scheint. *Visuddhi* scheint hier sinnvoller.

Die kommentarielle Erklärung dieser beiden Strophen scheint vom Sinn abzugleiten.[1001] Sie besagt, dass sich die Negationen in den ersten beiden Zeilen der Antwort des Buddha auf falsche Ansichten, falsches Lernen, falsches Wissen, falsche Tugend und falsche Gelübde beziehen und dass die dritte und vierte Zeile sich auf rechte Ansicht, rechtes Lernen, rechtes Wissen, rechte Tugend und rechte Gelübde beziehen. Mit anderen Worten, es ist nur eine Frage der falschen Ansicht, *micchā diṭṭhi*, und der rechten Ansicht, *sammā diṭṭhi*.

Diese Interpretation verfehlt den subtilen Streitpunkt in diesem Dialog. Wenn es derart einfach ist, gibt es keinen Grund für Māgandiyas Vorwurf. Andere religiöse Lehrer, die miteinander diskutierten, waren daran gewöhnt zu behaupten, dass Reinheit bloß durch ihre Ansichten, Lernen, Wissen, Tugend und Gelübde erreicht werden könne.

Hier geht es also nicht um eine Frage des Unterschieds zwischen *micchā diṭṭhi* und *sammā diṭṭhi*. Hier betrifft es viel radikaler *sammā diṭṭhi* selbst. Gemäß dieser aufgeklärten Herangehensweise können Ansichten etc. nicht völlig niedergelegt werden, noch sollten sie

1001 Pj II 545

ergriffen werden. Wir kommen nun zu den beiden Schlüsselwörtern „pragmatisch“ und „relativ“ zurück. Deshalb hat der Buddha erklärt, dass Reinheit nicht durch Ansichten, Lernen, Wissen, Tugend und Gelübde erreicht werden kann, noch durch Abwesenheit von diesen Eigenschaften.

Dies ist eine scheinbar widersprüchliche Aussage, die jedoch in kürzester Form die Essenz des mittleren Weges komprimiert. Der im obigen Zusammenhang erwähnte innere Frieden ist nichts anderes als das anhaftungs-freie, perfekte Erlöschen *anupādā parinibbāna*. Das wird durch die letzten drei Zeilen der Antwort des Buddha klar,

ete ca nissajja anuggahāya, santo anissāya bhavaṃ na jappe.

„All dieses loslassend und nichts ergreifend,
Würde dieser Friedvolle, auf nichts gestützt,
sich nicht mehr nach Existenz sehnen.“

In unseren Gesprächen über *Nibbāna* begegneten wir dem Wort *anissita* zum Beispiel in der kryptischen Formel

nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ n'atthi,

„Für jenen mit Anhaftung gibt es Schwanken,
für jenen ohne Anhaftung gibt es kein Schwanken“.[1002]

Ohne Anhaftung gibt es keine Sehnsucht nach Existenz. Wo es Ergreifen gibt, gibt es Existenz.

Wir können zu unserem Gleichnis vom Schärfen eines Rasiermessers zurückkehren.[1003] Die Bestandteile des Pfads müssen aufgenommen werden, so wie man bereit ist, ein Rasiermesser loszulassen, das man zum Wetzen ergreift. Sobald der Zweck erreicht ist, müssen sie aufgegeben werden. Das ist die Maxime, die diesem Dialog im *Māgandiyasutta* zugrunde liegt.

Nun kommen wir zu einer Lehrrede, die klar und unmissverständlich dieses außergewöhnliche, erste Prinzip präsentiert. Es handelt

---

1002 M III 266 Channovādasutta – M 144; siehe Vortrag 4

1003 Siehe Vortrag 5

sich um das *Rathavinītasutta* des *Majjhima Nikāya*. Hier geht es nicht um ein Streitgespräch mit einem Brāhmanen. Die Gesprächspartner in dieser Rede sind zwei getreue Anhänger dieser Befreiungslehre, nämlich der Ehrwürdige Sāriputta und der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta. Ihre lange Unterhaltung über den Weg der Übungspraxis, der sich in Form eines Dialoges entfaltet, sollte nicht ihnen selbst zur Klärung von Zweifeln dienen. Er wurde vermutlich von einem wohlwollenden Wunsch inspiriert, jenen „Māgandiyas" in der Welt zu helfen, die in der pragmatischen Natur und dem relativen Wert des mittleren Weges unbewandert sind, den der Buddha lehrte. Zur Erleichterung des Verständnisses werden wir diese Rede in drei Teilen präsentieren.

Zunächst richtet der Ehrwürdige Sāriputta folgende Frage an den Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāṇiputta:

> *Kin nu kho, āvuso, sīlavisuddhatthaṃ Bhagavati brahmacariyaṃ vussatī'ti?*
>
> „Wie ist es, Freund, wird das heilige Leben unter dem Erhabenen zum Zweck der Reinheit der Tugend geführt?"[1004]

Und der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta antwortet:

> „Nein, Freund."
> „[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit des Geistes[1005], dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?" „Nein, Freund."
> „[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit der Ansicht, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?" „Nein, Freund."
> „[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit der Überwindung von Zweifel, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?" „Nein, Freund."

1004 M I 147 Rathavinītasutta – M 24

1005 AÜ Vgl. Vorbemerkung zur prinzipiellen deutschen Übersetzung von mind mit Geist

> „[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit durch Wissen und Erkennen darüber, welcher der Weg und welcher nicht der Weg ist, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“
> „[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit durch Wissen und Erkennen über die Vorgehensweise, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“
> „[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit durch Wissen und Erkennen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

Dann fragt der Ehrwürdige Sāriputta:

> „Zu welchem Zweck, Freund, wird [dann] das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt?“
> „Freund, es geschieht zum Zweck des vollkommenen *Nibbāna* ohne Anhaftung, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird.“

Somit besagt der erste Teil des Dialoges als Ganzes genommen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen nicht wegen irgendeiner jener Reinheiten geführt wird, sondern für etwas, das *anupādā parinibbāna* „vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung“ genannt wird.

In jenem Abschnitt nun, den wir den zweiten Teil des Dialogs nennen können, hebt der Ehrwürdige Sāriputta die Widersprüche in den bisher gegeben Antworten hervor, ähnlich wie Māgandiya. Offenbar gibt es einiges an Klärungsbedarf. Er fragt:

> „Aber, Freund, ist die Reinheit der Tugend das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung?“ „Nein, Freund“.

Auf diese Weise fragt er, ob irgendeine der anderen Stufen der Reinheit, einschließlich der von Reinheit durch Wissen und Erkennen, das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung ist. Der Ehrwürdige Puṇṇa verneint.

Dann fragt der Ehrwürdige Sāriputta:

> *Kim pan' āvuso aññatra imehi dhammehi anupādā parinibbānaṃ?*

> „Aber, Freund, ist das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung ohne diese Zustände [erreichbar]?“ „Nein, Freund“.

Daher mag es so scheinen, als wäre die Tendenz zu Widersprüchen an ihrem Höhepunkt angelangt.

Im dritten Teil des Dialogs gibt der Ehrwürdige Sāriputta dann eine rhetorische Zusammenfassung des Gesprächs vom vorherigen Abschnitt:

> „Auf die Frage: ‚Aber, Freund, ist die Reinheit der Tugend vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung?‘, hast du geantwortet: ‚Nein, Freund‘“ (und so weiter); er wiederholt sogar die letzte verneinende Antwort: „Und als du gefragt wurdest: ‚Aber, Freund, ist vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung ohne diese Zustände [erreichbar]?‘, hast du geantwortet: ‚Nein, Freund‘“,

und mit scheinbarer Entrüstung fragt er zusammenfassend:

> *yathākathaṃ pan' āvuso imassa bhāsitassa attho daṭṭhabbo?*
> „Wie, Freund, soll denn der Sinn dieser Aussage verstanden werden?“

Somit ist jetzt auf recht dramatisch wirkende Weise die Bühne für den Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāṇiputta hergestellt, um den tiefsten Punkt in der Diskussion offenzulegen:

> *Sīlavisuddhiñce āvuso Bhagavā anupādā parinibbānaṃ paññāpessa, sa-upādānaṃ yeva samānaṃ anupādā parinibbānaṃ paññāpessa.*
>
> „Freund, wenn der Erhabene die Reinheit der Tugend als vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung bestimmt hätte, hätte er etwas, was immer noch von Anhaftung begleitet ist, als vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung bestimmt.“

In gleicher Weise fährt er fort, dieses Kriterium auf die anderen Stufen der Reinheit anzuwenden, und schließlich bringt er die Absurdität des anderen Extrems in den folgenden Worten zum Ausdruck:

Aññatra ce, āvuso, imehi dhammehi anupādā parinibbānaṃ abhavissa, puthujjano parinibbāyeyya, puthujjano hi, āvuso, aññatra imehi dhammehi.

„Und wenn, Freund, vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung ohne diese Zustände erreichbar wäre, dann wäre sogar der gewöhnliche Weltling in der Lage, vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung zu erreichen, denn ein gewöhnlicher Weltling, Freund, ist ohne diese Zustände."

Jetzt können wir sehen, wie subtil diese Frage ist. Einfach dadurch, dass gesagt wurde, dass keiner der oben genannten Zustände vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung ist, kann auf sie nicht verzichtet werden. Wir haben bereits die Bedeutung des *Alagaddūpamasutta* in Bezug auf dieses Thema diskutiert. Dort stießen wir auf zwei Gleichnisse, das Gleichnis vom Floß und das Gleichnis von der Wasserschlange. Das Floß nach der Überfahrt auf seiner Schulter fortzutragen, ist das eine Extrem.[1006] Die Wasserschlange am Schwanz anzufassen, ist das andere Extrem. Der Weg der Mitte liegt zwischen diesen beiden Extremen. Das ist die innewohnende Bedeutung der obigen Aussage in Bezug auf das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung: Wenn es ohne diese Zustände erreichbar wäre, dann hätte es sogar ein gewöhnlicher Weltling erreicht, denn er hat keinen von ihnen.

Zur weiteren Klärung dieses Punktes zieht der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta das Gleichnis von den Etappen-Reisekutschen heran. Der in Sāvatthī lebende König Pasendi von Kosala hat einige dringende Geschäfte in Sāketa zu erledigen. Zwischen Sāvatthī und Sāketa werden sieben Reisekutschen für ihn bereitgehalten. Der König besteigt die erste Reisekutsche und mittels dieser erreicht er die zweite Reisekutsche. Dann verlässt er die erste Reisekutsche und steigt in die zweite. Mit der zweiten Kutsche gelangt er zu der dritten Kutsche. Auf diese Weise erreicht er schließlich Sāketa mithilfe der siebten Kutsche. Als ihn dann seine Freunde und Verwandten in Sāketa befragen: „Herr, bist du von Sāvatthī nach Sāketa mittels dieser

1006 M I 134 Alagaddūpamasutta – M 22; siehe Vortrag 18

Kutsche gekommen?“, kann er nicht bestätigend antworten. Er muss sich auf die ganze Geschichte des Wechsels von Kutsche zu Kutsche beziehen.

Nachdem er dieses Gleichnis als Illustration gegeben hat, fasst der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta die richtige Lösung für den strittigen Punkt in den folgenden denkwürdigen Worten zusammen:

> *Evameva kho, āvuso, sīlavisuddhi yāvadeva cittavisuddhatthā, cittavisuddhi yāvadeva diṭṭhivisuddhatthā, diṭṭhivisuddhi yāvadeva kaṅkhāvitaraṇavisuddhatthā, kaṅkhāvitaraṇavisuddhi yāvadeva maggāmaggañāṇadassanavisuddhatthā, maggāmaggañāṇadassanavisuddhi yāvadeva paṭipadañāṇadassanavisuddhatthā, paṭipadañāṇadassanavisuddhi yāvadeva ñāṇadassanavisuddhatthā, ñāṇadassanavisuddhi yāvadeva anupādā parinibbānatthā. Anupādā parinibbānatthaṃ kho, āvuso, Bhagavati brahmacariyaṃ vussati.*
>
> „Ebenso, Freund, ist die Reinheit der Tugend so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit des Geistes geht; ist die Reinheit des Geistes so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit der Ansicht geht; ist die Reinheit der Ansicht so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit der Überwindung von Zweifel geht; ist die Reinheit der Überwindung von Zweifel so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit durch Wissen und Erkennen geht, welches der Weg und welches nicht der Weg ist; ist die Reinheit durch Wissen und Erkennen, welches der Weg und welches nicht der Weg ist, so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit durch Wissen und Erkennen über die Vorgehensweise geht; ist die Reinheit durch Wissen und Erkennen über die Vorgehensweise so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit durch Wissen und Erkennen geht; ist die Reinheit durch Wissen und Erkennen so lange zweckdienlich, bis es um vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung geht. Für den Zweck von vollkommenem *Nibbāna* ohne Anhaftung wird das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt.“

Das Schlüsselwort in diesem großen Finale dieser eindrucksvollen Ausführung ist *yāvad eva*. Einfach wiedergegeben, bedeutet es „nur für", das heißt, die ausreichende Bedingung für etwas anderes. Richtig verstanden, ist es eine Parole der Aufrechterhaltung der beiden Prinzipien des Pragmatismus und der Relativität. Im Licht der Illustration von Reisekutschen steht diese Parole für jene unpersönliche Dynamik oder jenen Impuls, der für jeden stufenweisen Ablauf einer zweckgerichteten Handlung erforderlich ist, was dem Gesetz des abhängigen Entstehens entspricht.

Somit sehen wir, wie der Buddha die ersten Prinzipien eines universellen Gesetzes entdeckt und freigelegt hat, die für die Befreiung des Einzelnen förderlich sind. Hier ist eine Reihe von Zuständen, in denen ein Zustand benutzt wird, um einen anderen zu erreichen, und dieser, um wiederum einen weiteren zu erreichen, aber keiner wird um seiner selbst willen ergriffen. Das ist der Unterschied zwischen dem sogenannten *upadhi* oder *samsarischen* Besitztum und *nirupadhi* oder dem besitzlosen *Nibbāna*.

Im Falle jener verdienstvollen Taten, die *samsarische* Besitztümer erschaffen, fährt man fort, sie zu sammeln und anzuhäufen. Aber für den *nibbānischen* Zustand von *nirupadhi*, der Besitzlosigkeit, gibt es eine andere Herangehensweise. In Übereinstimmung mit dem Vergleich der Reisekutschen führt ein Zustand weiter zu einem anderen und der zu noch einem weiteren, aber keiner von ihnen wird um seiner selbst willen ergriffen. Man ergreift weder Reinheit der Tugend, noch die Reinheit des Geistes, noch die Reinheit der Ansicht, ja, nicht einmal die Reinheit durch Wissen und Erkennen. Sie alle hinter sich lassend und das Allerfeinste von allen erreichend, kommt das letzte „Loslassen", um das perfekte Erlöschen ohne Anhaftung zu erreichen, *anupādā parinibbāna*. Dies ist die subtilste Wahrheit in diesem *Dhamma*.

* * * * * * * *

31. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[1007]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der einunddreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

Bei unserem Bemühen in unserem letzten Vortrag einige subtile Merkmale des mittleren Weges, der zu *Nibbāna* führt, zu verstehen, waren für uns gewisse Lehrreden wie das *Saḷāyatanavibhangasutta*, das *Oghataraṇasutta*, das *Vitakkasanthānasutta*, das *Māgandiyasutta*, das *Rathavinītasutta* und das *Alagaddūpamasutta* besonders hilfreich. Es wurde deutlich, dass das Doppel-Prinzip von Pragmatismus und Relativität, das dem Gesetz des abhängigen Entstehens zugrunde liegt, zu einem großen Teil aus diesen Reden entnommen werden kann.

Wir stellten auch fest, dass der Verlauf der Praxis, der zu *Nibbāna* führt, keine Ansammlung oder Anhäufung ist, sondern ein Prozess der allmählichen Abschwächung oder Auslöschung, der sich zu einer Verwirklichung von Leerheit hinneigt, frei von „Ich"- und „Mein"-Vorstellungen.

Um die beiden Prinzipien des Pragmatismus und der Relativität hervorzuheben, verglich der Buddha im *Alagaddūpamasutta* des *Majjhima Nikāya* den *Dhamma* mit einem Floß. In dieser Reihe von Vorträgen machten wir bei mehreren Gelegenheiten kurze Anspielungen auf

---

1007 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

dieses Gleichnis, aber nun wollen wir versuchen, dieses Gleichnis im Detail zu untersuchen. Zur Einführung des Floß-Gleichnisses richtete sich der Buddha mit folgender Erklärung an die Mönche:

> *Kullūpamaṃ vo, bhikkhave, dhammaṃ desissāmi nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya.*[1008]
>
> „Ihr Mönche, ich werde euch die Lehre darlegen, die mit einem Floß vergleichbar ist, tauglich zur Überquerung und nicht zum Festhalten."

Mit dieser einleitenden Erklärung fährt er fort, sich auf das Gleichnis vom Floß zu beziehen.

> „Ihr Mönche, nehmt einmal an, im Verlauf einer langen Reise sähe ein Mann eine große Wasserfläche, dessen diesseitiges Ufer gefährlich und beängstigend wäre und dessen jenseitige Küste sicher und ungefährlich wäre. Aber es gäbe keine Fähre oder Brücke, um das jenseitige Ufer zu erreichen. Dann dächte er:
>
> ‚Es gibt diese große Wasserfläche, dessen diesseitiges Ufer gefährlich und beängstigend ist und dessen jenseitiges Ufer sicher und ungefährlich ist. Aber es gibt keine Fähre oder Brücke zum jenseitigen Ufer. Angenommen, ich sammelte Gras, Reisig, Zweige und Blätter, bände sie zu einem Floß zusammen und von dem Floß getragen und mit der Anstrengung meiner Hände und Füße gelänge ich sicher hinüber zum jenseitigen Ufer.'
>
> Und dann sammelte der Mann Gras, Reisig, Zweige und Blätter, band sie zu einem Floß zusammen und von dem Floß getragen und mit der Anstrengung seiner Hände und Füße gelangte er sicher hinüber zum jenseitigen Ufer. Wenn er sicher am jenseitigen Ufer angekommen wäre, dann würde er folgendermaßen denken:

1008 M I 134 Alagaddūpamasutta – M 22

> ‚Das Floß war sehr hilfreich für mich, von ihm unterstützt und mit der Anstrengung meiner Hände und Füße bin ich sicher hinüber zum jenseitigen Ufer gelangt. Angenommen, ich höbe es auf meinen Kopf oder lüde es auf meine Schultern und dann ginge ich, wohin immer ich will.‘
>
> Nun, ihr Mönche, was denkt ihr, würde der Mann, indem er so handelte, sinnvoll mit jenem Floß umgehen?“
>
> „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
>
> „Wie handelnd, würde der Mann sinnvoll mit dem Floß umgehen? Ihr Mönche, wenn dieser Mann hinübergelangt und am jenseitigen Ufer angekommen wäre, könnte er derart denken: ‚Dieses Floß war sehr hilfreich für mich, denn von ihm getragen bin ich mit dem Einsatz von Händen und Füßen sicher zum jenseitigen Ufer gelangt. Angenommen, ich zöge es ans trockene Land oder ließe es im Wasser forttreiben und dann ginge ich, wohin immer ich will.‘
>
> Indem er sich nun so verhielte, würde der Mann mit dem Floß machen, was damit gemacht werden sollte. Ebenso, ihr Mönche, habe ich euch gezeigt, wie der *Dhamma* einem Floß ähnelt, dem Zweck des Überquerens dienend, nicht dem Zweck des Festhaltens.“

Und der Buddha schließt mit der bedeutungsvollen Aussage ab:

> *Kullūpamaṃ vo, bhikkhave, ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pageva adhammā.*
>
> „Ihr Mönche, wenn ihr den *Dhamma* als vergleichbar mit einem Floß versteht, solltet ihr selbst gute Zustände aufgeben, wie viel mehr noch schlechte Zustände“.

So scheint also dieses Gleichnis vom Floß eine sehr tiefe Bedeutung zu haben. Das Zusammenbauen des Floßes von der Person, die auf die andere Seite möchte, symbolisiert die pragmatischen und relativen Werte, die wir im Zusammenhang mit dem Weg der Praxis, die zu *Nibbāna* führt, hervorgehoben haben. Das aus eigener Anstrengung entstandene, improvisierte Floß ist nicht zum Festhalten oder

um es auf den Schultern mitzunehmen. Wir haben bereits mit Bezug auf solche Reden wie dem *Saḷāyatanavibhaṅgasutta* darauf hingewiesen, dass, abgesehen von dem Zweck des Überquerens, nichts es wert ist, daran festzuhalten oder es zu ergreifen. Warum ist das so? Weil das Ziel dieses heiligen Lebens oder dieses Übungsweges im Nicht-Ergreifen und nicht im Ergreifen liegt; in Nicht-Identifikation, *atammayatā*, anstelle von Identifikation, *tammayatā*; in Besitzlosigkeit, *nirupadhi*, anstelle von Besitz, *upadhi*.

Die Bedeutsamkeit, die in diesem Gleichnis steckt ist so groß, dass der Buddha die Mönche auch im *MahāTaṇhāsaṅkhayasutta* mit der folgenden Anspielung daran erinnert:

> *Imaṃ ce tumhe, bhikkhave, diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ allīyetha kelāyetha dhanāyetha mamāyetha, api nu tumhe, bhikkhave, kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyatha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya? No h'etaṃ, bhante!*
>
> *Imaṃ ce tumhe, bhikkhave, diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ na allīyetha na kelāyetha na dhanāyetha na mamāyetha, api nu tumhe, bhikkhave, kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyatha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya? Evaṃ, bhante.*[1009]
>
> „Ihr Mönche, geläutert und gereinigt wie diese Ansicht ist, wenn ihr euch an ihr festhieltet, sie verehrtet, sie schätztet und wie einen Besitz behandeltet, würdet ihr dann verstehen, dass der *Dhamma* als mit einem Floß vergleichbar gelehrt wurde, dem Zweck des Überquerens dienend und nicht zum Zweck des Festhaltens?“
>
> „Nein, Ehrwürdiger Herr!“
>
> „Ihr Mönche, geläutert und gereinigt wie diese Ansicht ist, wenn ihr euch nicht an ihr festhieltet, sie nicht verehrtet, sie nicht schätztet und sie nicht wie einen Besitz behandeltet,

[1009] M I 260 MahāTaṇhāsaṅkhayasutta – M 38

> würdet ihr dann verstehen, dass der *Dhamma* als mit einem Floß vergleichbar gelehrt wurde, dem Zweck des Überquerens dienend und nicht zum Zweck des Festhaltens?“
>
> „Ja, Ehrwürdiger Herr!“

Dies ist eine Darstellung der relativen Wertigkeit der Bestandteile des Pfades. Statt einer Ansammlung und einer Anhäufung haben wir hier eine in Gang gesetzte Bewegungsabfolge von psychologischen Zuständen, die nach dem Gesetz der Relativität miteinander verbunden sind. Wie im Gleichnis der Etappen-Reisekutschen haben wir hier ein Voranschreiten durch relative Abhängigkeit.

In diesem aufeinander aufbauenden Fortschreiten sehen wir eine Darstellung der weiterführenden Qualität, *opanayika*, die für diesen *Dhamma* charakteristisch ist. Der Begriff *opanayika* wurde unterschiedlich interpretiert, aber wir bekommen einen Hinweis auf seine richtige Bedeutung im *Udāyisutta* des *Bojjhaṅgasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya*. Der Ehrwürdige Udāyi erklärt seine Erreichung des überweltlichen Pfades mit diesen Worten:

> *Dhammo ca me, bhante, abhisamito, maggo ca me paṭiladdho, yo me bhāvito bahulīkato tathā tathā viharantaṃ tathattāya upanessati*.[1010]
>
> „Der *Dhamma* ist gut von mir verstanden worden, Ehrwürdiger Herr, und jener Pfad ist erlangt worden, der, wenn er entwickelt und kultiviert wird, mich weiter zu solchen Zuständen führen wird, so ich fortfahre, in angemessener Weise zu leben.“

Die Implikation ist, dass der *Dhamma* die innewohnende Qualität der Weiterführung für wen auch immer hat, der entsprechend vorgeht, sodass er außergewöhnliche Zustände erreicht, unabhängig von fremdem Eingreifen.

Eine klarere Darstellung dieser innewohnenden Qualität kann im *Cetanākaraṇīyasutta* im Zehner-Buch des *Aṅguttara Nikāya* gefunden

---

[1010] S V 90 Udāyisutta – S 46:30

werden. In jener Lehrrede beschreibt der Buddha, wie eine lange Folge von geistigen Zuständen auf subtile Weise miteinander verbunden ist; gemäß dem Prinzip der Relativität führen sie weiter bis zur endgültigen Befreiung selbst. Der folgende Abschnitt jener langen Rede möge als Beispiel für die gegenseitige Verbindung zwischen den geistigen Zuständen in der Liste ausreichen.

> *Sīlavato, bhikkhave, sīlasampannassa na cetanāya karaṇīyaṃ 'avippaṭisāro me uppajjatū'ti; dhammatā esā, bhikkhave, yaṃ sīlavato sīlasampannassa avippaṭisāro uppajjati. Avippaṭisārissa, bhikkhave, na cetanāya karaṇīyaṃ 'pāmojjaṃ me uppajjatū'ti; dhammatā esā, bhikkhave, yaṃ avippaṭisārissa pāmojjaṃ jāyati. Pamuditassa, bhikkhave, na cetanāya karaṇīyaṃ 'pīti me uppajjatū'ti; dhammatā esā, bhikkhave, yaṃ pamuditassa pīti uppajjati.*[1011]
>
> „Der Tugendhafte, ihr Mönche, einer, der mit Tugend ausgestattet ist, muss nicht den Willen in sich erzeugen: ‚Möge Reuelosigkeit in mir entstehen', es liegt in der Natur des *Dhamma*, ihr Mönche, dass Reuelosigkeit im Tugendhaften aufsteigt, in einem, der mit Tugend ausgestattet ist. Der Reuelose, ihr Mönche, muss nicht den Willen in sich erzeugen: ‚Möge Freude in mir entstehen', es liegt in der Natur des *Dhamma*, ihr Mönche, dass Freude im Reuelosen aufsteigt. Der Freudige, ihr Mönche, muss nicht den Willen in sich erzeugen: ‚Möge Entzücken in mir entstehen', es liegt in der Natur des *Dhamma*, ihr Mönche, dass Entzücken im Freudigen aufsteigt."

Auf diese Weise beschreibt der Buddha den gesamten Verlauf der Übung, die bis zum Wissen und Erkennen der Erlösung führt; dabei wird eine lange Reihe von geistigen Zuständen miteinander verflochten, sodass es wie ein beinahe müheloses Fließen erscheint. Die tiefgreifende Äußerung, mit welcher der Buddha diese Darlegung zusammenfasst, ist selbst eine Ehrung der Qualität des Weiterführens, *opanayika*, in diesem *Dhamma*.

1011 A V 2 Cetanākaraṇīyasutta – A 10:2

> *Iti kho, bhikkhave, dhammā va dhamme abhisandenti, dhammā va dhamme paripūrenti apārā pāraṃ gamanāya.*
>
> „Daher, ihr Mönche, fließen letztendlich bloße Phänomene in andere Phänomene, bloße Phänomene bewirken andere Phänomene in dem Prozess des Voranschreitens vom Nicht-Jenseits zum Jenseits."

Somit ist es also letztendlich nur eine Frage der Phänomene. Es gibt kein daran beteiligtes „Ich" oder „Mein". Jener Anstoß, jener Impuls, der zu *Nibbāna* führt, ist anscheinend tief im *Dhamma* selbst verwurzelt.

Nicht allein der Begriff *opanayika*, sondern alle sechs Begriffe, die verwendet werden, um den *Dhamma* auszuzeichnen, sind höchst bedeutungsvoll. Sie sind auch ihrem Sinn nach miteinander verbunden. Deshalb wird sehr oft bei der Erklärung eines Begriffs ein anderer hinzugezogen. Manchmal geht es dem Fragenden lediglich um die Bedeutung des Begriffs *sandiṭṭhika*, aber der Buddha präsentiert ihm alle sechs Qualitäten des *Dhamma*.[1012] In Unterweisungen wie dem *MahāTaṇhāsaṅkhayasutta* liegt die Betonung auf dem Begriff *opanayika*, aber auch da greift der Buddha alle sechs Begriffe auf, weil sie dem Sinn nach verbunden sind.

Lasst uns nun untersuchen, wie diese sechs Beiworte dem Sinn nach verbunden sind. Die übliche Erklärung von *svākkhata*, „gut verkündet", bedeutet, dass der *Dhamma* vom Buddha richtig verkündet worden ist, mit perfekter Symmetrie sowohl vom Wortlaut als auch vom Sinn her richtig vorgetragen wurde, ausgezeichnet am Anfang, ausgezeichnet in der Mitte und ausgezeichnet am Ende. Aber die wahre Bedeutung von *svākkhata* kommt hervor, wenn es aus dem Blickwinkel der Praxis untersucht wird.

Die Qualität, hier und jetzt „sichtbar zu sein", *sandiṭṭhika*, welche nicht in einer schlecht dargelegten Lehre gefunden wird, *durakkhāta dhamma*, findet sich in diesem gut dargelegten *Dhamma*. Während eine schlecht dargelegte Lehre nur ein Ziel verspricht, das in der

---

1012 S IV 41 Upavāṇasandiṭṭhikasutta – S 35:70

nächsten Welt erreichbar ist, zeigt der gut dargelegte *Dhamma* auf ein sogar in dieser Welt erreichbares Ziel. Deshalb müssen wir die volle Bedeutung des Beiwortes *svakkhāta* in Relation zu der nächsten Qualität, *sandiṭṭhika*, hier und jetzt sichtbar, verstehen.

Wir haben diese Qualität bereits bis zu einem gewissen Grad in Verbindung mit einer Episode über General Sīha in einem früheren Vortrag behandelt.[1013] Kurz gesagt, die Bedeutung des Begriffs *sandiṭṭhika* ist „sichtbar hier und jetzt, in genau diesem Leben", so weit wie es die Ergebnisse betrifft. Die gleiche Idee wird durch den Ausdruck *diṭṭheva dhamme* übermittelt, der oft mit dem Verweis auf *Nibbāna* in der Standard-Formulierung, *diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā*,[1014] „durch eigenes, höheres Wissen in genau diesem Leben verwirklicht habend" zitiert wird. Während *samparāyika* für das steht, was nach dem Tod in einem anderen Leben kommt, zeigt *sandiṭṭhika* auf die Erreichbarkeit der Ergebnisse in genau diesem Leben, hier und jetzt.

Der Begriff *sandiṭṭhika* kann auf das nächste Beiwort *akālika* bezogen werden. Weil die Ergebnisse hier und jetzt erreichbar sind, ist kein zeitlicher Abstand beteiligt. Mit anderen Worten, er ist zeitlos, *akālika*.

In unseren früheren Vorträgen nahmen wir als Veranschaulichung für diese Beteiligung von Zeit die Phase der Ungewissheit nach einer Prüfung mit auf, diese Tage, wenn man auf Ergebnisse wartet. *Nibbāna*-Prüfung auf der anderen Seite führt sogleich zur Bestätigung und produziert unmittelbar ein Resultat. Wir sehen also, dass die Qualität „sichtbar hier und jetzt" eine Zeitlosigkeit impliziert.

Unglücklicherweise hat jedoch der Begriff *akālika* auch durch viel kommentariellen Jargon gelitten. Völlig vom ursprünglichen Sinn abweichende Bedeutungen wurden ihm angehängt, so sehr, dass angenommen wurde, er würde „wahr für alle Zeiten" oder „ewig" bedeuten.

1013 A III 39 Sīhasenāpattisutta; siehe Vortrag 19

1014 Beispiel in M I 76 MahāSīhanādasutta – M 12

Das *Samiddhisutta* im *Devatāsaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* klärt uns über die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs *akālika* auf. Eines Tages hatte der Ehrwürdige *Samiddhi* ein Bad in den heißen Quellen in *Tapodārāma* genommen und trocknete seinen Körper draußen in der Sonne. Eine Gottheit, die seinen schönen Körper sah, gab ihm einen Rat, der dem Geist des *Dhamma* entgegenstand.

> *Bhuñja, bhikkhu, mānusake kāme, mā sandiṭṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvi.*[1015]
>
> „Genieße, Mönch, die sinnlichen Freuden der Menschen, gib nicht auf, was hier und jetzt sichtbar ist, und laufe nicht dem nach, was Zeit erfordert!"

Der Ehrwürdige *Samiddhi* begegnete der Herausforderung mit der folgenden erklärenden Antwort:

> *Na kvāhaṃ, āvuso, sandiṭṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvāmi. Kālikañca khvāhaṃ, āvuso, hitvā sandiṭṭhikaṃ anudhāvāmi. Kālikā hi, āvuso, kāmā vuttā bhagavatā bahudukkhā bahupāyāsā, ādīnavo ettha bhiyyo. Sandiṭṭhiko ayaṃ dhammo akāliko ehipassiko opanayyiko paccattaṃ veditabbo viññūhi.*
>
> „Es ist nicht der Fall, Freund, dass ich aufgebe, was hier und jetzt sichtbar ist, um dem nachzulaufen, was Zeit erfordert. Im Gegenteil, ich gebe auf, was Zeit erfordert, und laufe dem nach, was hier und jetzt sichtbar ist. Denn der Erhabene hat gesagt, dass sinnliche Freuden Zeit einbeziehen, erfüllt von viel Leiden, viel Verzweiflung, und dass weitere Gefahren in ihnen lauern. Der *Dhamma* ist hier und jetzt sichtbar, zeitlos; er lädt ein, sich zu nähern und zu sehen, ist weiterführend und er kann vom Weisen persönlich verwirklicht werden."

Diese Erklärung macht deutlich, dass die beiden Begriffe *sandiṭṭhika* und *akālika* in der Bedeutung verbunden sind. Deshalb wird *sandiṭṭhika* im obigen Dialog *kālika* gegenüber gestellt. Was nach dem

---

[1015] S I 9 Samiddhisutta – S 1:20

Tod kommt ist *kālika*, bezieht Zeit mit ein. Was kommt oder auch nicht kommt, ist ungewiss. Aber von dem, was hier und jetzt in genau diesem Leben sichtbar ist, darüber hat man Gewissheit. Es gibt keine zeitliche Lücke. Es ist zeitlos.

Das Beiwort *akālika* ist implizit mit dem nächsten Epitheton, *ehipassika*, verbunden. Wenn das Ergebnis hier und jetzt gesehen werden kann, ohne Zeit einzubeziehen, gibt es gute Gründe für die Aufforderung: „Kommt und seht!" Wenn das Ergebnis nur in der nächsten Welt gesehen werden kann, ist alles, was man sagen kann: „Geht hin und seht!"

Tatsächlich ist es nicht der Buddha, der sagt: „Kommt und seht!", es ist der *Dhamma* selbst, der diese Einladung macht. Deshalb wird der Begriff *ehipassika* als Beiwort des *Dhamma* angesehen. Der *Dhamma* selbst lädt die Weisen ein, zu kommen und zu sehen.

Diejenigen, die die Aufforderung aufrichtig ernst nehmen, haben sich selbst die verwirklichbare Natur des *Dhamma* bewiesen, welches die Rechtfertigung ist für das letzte Beiwort, *paccattaṃ veditabbo viññūhi,* „vom Weisen bei sich selbst erfahrbar."

Die einladende Natur des *Dhamma* führt zur persönlichen Erfahrung und das unterstreicht die Qualität des Weiterführens *opanayika*. Getreu der Aussage *tathā tathā viharantaṃ tathattāya upanessati*,[1016] der *Dhamma* führt ihn weiter zu geeigneten Zuständen, wenn er danach lebt.

Manchmal fasst der Buddha den gesamten Komplex des *Dhamma*, den er gelehrt hat, mit den Begriffen der siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung zusammen. Insbesondere im *Mahā-Parinibbānasutta* wendet er sich mit folgenden denkwürdigen Worten an die Mönche:

> *Tasmātiha, bhikkhave, ye te mayā dhammā abhiññā desitā, te vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa*

[1016] S V 90 Udāyisutta – S 46:30

ciraṭṭhitikaṃ, tadassa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ.

Katame ca te, bhikkhave, dhammā mayā abhiññā desitā ye vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tadassa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ?

Seyyathidaṃ cattāro satipaṭṭhāna cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañcindriyāni pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo aṭṭhaṅgiko maggo.[1017]

„Darum, ihr Mönche, was auch immer ich an *Dhamma* mit höherem Wissen gelehrt habe, das solltet ihr pflegen, entwickeln und gründlich üben, sodass dieses heilige Leben lange bestehen und eine lange Zeit überdauern kann, womit vielen Wesen Wohlergehen und Glück beschert wird, aus Mitgefühl für die Welt, zum Nutzen, Wohlergehen und Glück von Göttern und Menschen.

Und was, ihr Mönche, sind jene *dhamma*s, die ich mit höherem Wissen gelehrt habe, die gepflegt, entwickelt und gründlich geübt werden sollten, sodass dieses heilige Leben lange bestehen und eine lange Zeit überdauern kann, womit vielen Wesen Wohlbefinden und Glück beschert wird, von Mitgefühl für die Welt, zum Nutzen, Wohlergehen und Glück von Göttern und Menschen?

Es sind die vier Grundstützen der Achtsamkeit, die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte, die sieben Faktoren der Erleuchtung und der edle achtfache Pfad".

Diese Gruppe von *dhamma*s*,* die zusammen als die siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung bekannt sind, veranschaulichen

1017 D II 119 MahāParinibbānasutta – D 16

die Qualität des Weiterführens nach den beiden Prinzipien der Relativität und des Pragmatismus.

In der heutigen Zeit ist es üblich, den Dhamma von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus zu definieren, als ein zusammengestelltes Gebilde aus kanonischen Texten. Aber hier in diesem Zusammenhang mit dem MahāParinibbānasutta, anlässlich eines so entscheidenden Zeitpunktes wie dem endgültigen Ableben, finden wir den Buddha, wie er den Dhamma von einem praktischen Standpunkt aus definiert und den Schwerpunkt auf die Praxis legt. Es ist, als ob der Buddha den Mönchen vor seinem Weggang einen Werkzeug-Satz anvertraut.

Die siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung sind mit einem Werkzeug-Satz vergleichbar oder besser gesagt, einer Ansammlung von sieben Werkzeug-Sätzen. Jeder dieser sieben ist gut nach einem Prinzip der internen Folgerichtigkeit zusammengestellt. Lasst sie uns nun untersuchen.

Zuerst kommen die vier Grundstützen der Achtsamkeit. Diese Gruppe von *dhammas* verdient einen Ehrenplatz aufgrund ihrer fundamentalen Bedeutung. Der Begriff *satipaṭṭhāna* wurde von den Gelehrten unterschiedlich interpretiert, teilweise mit Bezug auf den Begriff *paṭṭhāna* und andere verbinden ihn mit *upaṭṭhāna*. Es scheint naheliegender, ihn mit dem Wort *paṭṭhāna* „Fundament" zu verknüpfen, als die Basis für die Praxis. *Upaṭṭhita sati* ist ein Begriff für jemanden, der Achtsamkeit gemeistert hat, basierend auf den vier Grundstützen – zum Beispiel ausgedrückt in dem Aphorismus *upaṭṭhitasatissāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo muṭṭhasatissa*,[1018] „Dieser *Dhamma* ist für einen, der Achtsamkeit aufrechterhält, nicht für einen, der sie verloren hat."

Die vier Grundstützen selbst weisen eine strukturierte Anordnung auf. Die vier werden folgendermaßen benannt:

- *kāyānupassanā*, meditative Betrachtung des Körpers,
- *vedanānupassanā*, meditative Betrachtung der Gefühle,

1018 D III 287 Dasuttarasutta – D 34

- *cittānupassanā*, meditative Betrachtung des Geistes und
- *dhammānupassanā*, meditative Betrachtung der Geistes-Objekte.

Damit haben wir hier eine Grundlage für die Übung der Achtsamkeit, beginnend mit einem groben Objekt und allmählich zu subtileren Objekten hinführend. Es ist ziemlich leicht, über den Körper zu kontemplieren. Wenn man fortfährt, die Achtsamkeit auf den Körper aufrechtzuerhalten, wird man zunehmend auf die Gefühle aufmerksam und macht sie ebenfalls zum Gegenstand der Achtsamkeit. Es ist nicht notwendig, an diesen allmählichen Prozess so heranzugehen, als handele es sich um viele schablonenhafte Stadien. Zwischen ihnen besteht eine subtile, kaum wahrnehmbare Verbindung innerhalb dieser vier Grundstützen selbst.

Für jemanden, der die meditative Betrachtung über den Körper geübt hat, werden nicht nur angenehme und unangenehme Gefühle, sondern auch weder-unangenehmes-noch-angenehmes Gefühl, was für normale Menschen nicht wahrnehmbar ist, zu einem Objekt für Achtsamkeit. Entsprechend sind auch die subtileren Unterschiede zwischen weltlichen, *sāmisa*, und überweltlichen, *nirāmisa*, Gefühlen.

Wenn einer zu *cittānupassanā,* der meditativen Betrachtung über den Geist fortschreitet, wird man sich des farbigen Lichtsystems vom Geist als Antwort auf Gefühle bewusst, dem Wechsel zwischen einem lustvollen Geist, *sarāgaṃ cittaṃ*, einem hasserfüllten Geist, *sadosaṃ cittam*, und einem verblendeten Geist, *samohaṃ cittaṃ*, wie auch seiner Gegensätze.

Bei weiterem Fortschritt in seiner Praxis wird er mit den Verschaltungen vertraut, die diesem farbigen Lichtsystem des Geistes zugrunde liegen, und bewandert in der praktischen Erfahrung, die zu seiner Steuerung notwendig ist. Mit *dhammānupassanā* gewinnt er die Fähigkeit zur Vermeidung und Überwindung von negativen geistigen Zuständen und der Förderung und Stabilisierung von positiven geistigen Zuständen.

Lasst uns jetzt sehen, ob es eine Verbindung zwischen den vier Grundstützen der Achtsamkeit und den vier rechten Bemühungen gibt.

Zum Zweck der Veranschaulichung können wir den Unterabschnitt über die Hindernisse nehmen, enthalten unter *dhammānupassanā*, meditative Betrachtung von Geistes-Objekten. Dort lesen wir:

> *Yathā ca anuppannassa kāmacchandassa uppādo hoti, tañ ca pajānāti; yathā ca uppannassa kāmacchandassa pahānaṃ hoti tañ ca pajānāti.*[1019]
>
> „Und er versteht auch, wie es zum Entstehen von noch nicht entstandener sinnlicher Begierde kommt und wie es zum Aufgeben von entstandener sinnlicher Begierde kommt".

Diese beiden Äußerungen im Unterabschnitt über die Hindernisse könnten mit den ersten beiden der vier rechten Bemühungen in Beziehung gesetzt werden:

> *Anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati.*[1020]
>
> „Um nicht entstandene, üble, unzuträgliche geistige Zustände nicht entstehen zu lassen, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, üble, unzuträgliche geistige Zustände aufzugeben, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich."

Das Verständnis der Hindernisse ist die Voraussetzung für dieses rechte Bemühen. Im *Satipaṭṭhānasutta* haben wir eine Aussage in Bezug auf die Wirkung, dass man die Art und Weise versteht, *pajānāti*, wie Hindernisse entstehen, und ebenso, wie sie aufgegeben werden. Rechtes Bemühen ist bereits impliziert. Mit Achtsamkeit und klarer Bewusstheit sieht man, was passiert. Aber das ist nicht alles. Rechtes Bemühen muss hinzukommen.

1019 M I 60 Satipaṭṭhānasutta – M 10

1020 Beispiel in D III, 221 Saṅgītisutta – D 33

Genau wie die ersten beiden rechten Bemühungen für den Unterabschnitt über die Hindernisse relevant sind, können die nächsten zwei rechten Bemühungen, auf die beiden folgenden Aussagen im Unterabschnitt über die Erleuchtungs-Faktoren im *Satipaṭṭhāna-sutta* bezogen werden.

> *Yathā ca anuppannassa satisambojjhaṅgassa uppādo hoti, tañ ca pajānāti; yathā ca uppannassa satisambojjhaṅgassa bhāvanāpāripūrī hoti tañ ca pajānāti.*[1021]
>
> „Und ebenso versteht er, wie der noch nicht entstandene Erleuchtungs-Faktor Achtsamkeit zum Entstehen kommt und wie der entstandene Erleuchtungs-Faktor Achtsamkeit durch Entwicklung zur Vollendung kommt".

Man kann diese beiden Aspekte vom *dhammānupassanā*-Abschnitt im *Satipaṭṭhānasutta* mit den beiden rechten Bemühungen auf der positiven Seite vergleichen.

> *Anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asammosāya bhiyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāri-pūriyā chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati.*[1022]
>
> „Um nicht entstandene, zuträgliche geistige Zustände entstehen zu lassen, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, zuträgliche geistige Zustände zu stabilisieren, nicht zu vernachlässigen, zu vermehren, zu vergrößern und durch Entwicklung zu vollenden, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich."

1021 M I 62 Satipaṭṭhānasutta – M 10

1022 Beispiel in D III, 221 Saṅgītisutta – D 33

Dies ist das rechte Bemühen im Hinblick auf zuträgliche Geisteszustände. Warum wir im Besonderen auf diesen Aspekt verweisen, hat damit zu tun, dass es derzeit unter denen, die die *satipaṭṭhāna* Meditation empfehlen, eine Tendenz gibt, die Rolle der Aufmerksamkeit überzubetonen. Sie scheinen zu vertreten, dass bloße Aufmerksamkeit oder Bemerken alles ist, was benötigt wird. Der Grund für eine solche Haltung ist wohl der Versuch, sich auf *satipaṭṭhāna* in abgekapselter Weise zu spezialisieren, ohne den Bezug zu dem Rest der siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung herzustellen.

Diese sieben Werkzeug-Sätze sind miteinander verbunden. Durch den *satipaṭṭhāna* Werkzeug-Satz tritt der *sammappadhāna* Werkzeug-Satz als natürliche Folge hervor. Deshalb ist bloße Aufmerksamkeit nicht das Allumfassende und Ende von allem.

Die richtige Aufmerksamkeit ist eigentlich die Grundlage für rechtes Bemühen. Selbst wenn eine Maschine außer Betrieb ist, gibt es einen Bedarf zum Festziehen oder Lösen an irgendeiner Stelle. Aber zunächst muss man achtsam untersuchen oder genau überprüfen. Aus diesem Grund gibt es keinen ausdrücklichen Hinweis auf Anstrengung im *Satipaṭṭhānasutta*. Aber auf der Basis jener genauen Überprüfung haben die vier rechten Bemühungen im Hinblick auf die nicht zuträglichen und die zuträglichen geistigen Zustände ihren Stellenwert. Daher sehen wir die enge Beziehung zwischen den vier Grundstützen der Achtsamkeit und den vier rechten Bemühungen.

Es ist ebenfalls interessant, die Beziehung zwischen den vier rechten Bemühungen und den vier Wegen zu Erfolg zu untersuchen. Wir haben bereits eine Aussage zitiert, die häufig mit Verweis auf alle vier rechten Bemühungen verwendet wird, nämlich *chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*, „weckt den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt den Geist und bemüht sich."

Wir haben hier eine Reihe von Begriffen, die auf ein Streben verweisen, systematisch in aufsteigender Reihenfolge angeordnet. *Chandaṃ janeti* bezieht sich auf das Interesse oder den Wunsch zu handeln.

Vāyamati weist auf Anstrengung oder Übung hin. *Viriyaṃ ārabhati* hat mit dem ersten Hervorrufen von Energie zu tun. *Cittaṃ paggaṇhāti* steht für die Festigkeit von Entschlossenheit oder Zielstrebigkeit. *Padahati* kennzeichnet die abschließende, alles umfassende Anstrengung oder Bemühung.

Diese Begriffe beschreiben mehr oder weniger verschiedene Stufen in einer fortschreitenden Anstrengung. Wer im Laufe der Zeit die vier rechten Bemühungen praktiziert, hat sich auf die eine oder andere der vier Grundlagen für Erfolg (*iddhipāda*) spezialisiert. Deshalb sind die vier Grundlagen für Erfolg auf die vier rechten Bemühungen zurückführbar.

Um die Verbindung zwischen den rechten Bemühungen und den vier Grundlagen für Erfolg zu veranschaulichen, lasst uns ein Gleichnis nehmen. Angenommen, es gibt einen Felsbrocken, den wir aus dem Weg bekommen wollen. Wir möchten ihn umkippen. Weil unser Wünschen, ihn wegzubekommen, nicht genügt, bringen wir unterhalb von ihm eine Art Hebel an und sehen, ob er auf unseren Wunsch reagiert. Selbst wenn sich der Fels als ungewöhnlich widerstandsfähig erweist, bringen wir zumindest unsere Schultern zum Einsatz, *vāyamati*, als Vorbereitung für die Anstrengung.

Sobald wir bereit sind, heben wir ganz langsam an, *viriyaṃ ārabhati*. Aber dann sieht es so aus, als ob der Fels aus dem labilen Gleichgewicht geriete und drohe zurückzurollen. So beißen wir die Zähne zusammen und fassen einen festen Entschluss, *cittaṃ paggaṇhāti*. Jetzt kommt der letzte, entscheidende Vorstoß. Mit einem tiefen Atemzug, wohl wissend, dass es unser letzter sein könnte, falls der Felsbrocken seinen eigenen Weg nähme, schieben wir ihn mit aller Kraft weg. Es ist diese letzte, alles umfassende Bemühung, die im höchsten Sinne *sammappadhāna* oder rechte Bemühung genannt wird.

Im Zusammenhang mit dem rechten Bemühen um Erleuchtung wird es *caturaṅgasamannāgata viriya* genannt „Anstrengung, die von vier

Faktoren begleitet wird“,[1023] was in den folgenden Worten ausgedrückt ist:

> *Kāmaṃ taco ca nahāru ca aṭṭhi ca avasissatu, sarīre upasussatu maṃsalohitaṃ, yaṃ taṃ purisathāmena purisaviriyena purisaparakkamena pattabbaṃ na taṃ apāpuṇitvā viriyassa saṇṭhānaṃ bhavissati.*[1024]
>
> „Wahrlich, lass meine Haut, Sehnen und Knochen übrig bleiben, lass Fleisch und Blut in meinem Körper vertrocknen, aber ich werde in meiner Energie nicht nachlassen, bis ich erreicht habe, was durch männliche Stärke, durch männliche Energie, durch männliche Kraftanstrengung erreicht werden kann.“

Obwohl wir einen gewöhnlichen weltlichen Gegenstand, einen Felsbrocken als Beispiel nahmen, kann er für die gigantische Masse von Leiden stehen und somit die Bedeutsamkeit im Zusammenhang mit dem *Dhamma* erkennbar machen.

Es ist die Formel für das Umkippen dieser ganzen Masse von Leiden, die den Ausdruck umschließt *chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*“, er erzeugt den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich.“ Die vier Grundlagen für Erfolg (*iddhipāda*), nämlich *chanda*, „Wunsch“, *viriya*, „Energie“, *citta*, „Geist“, und *vīmaṃsā*, „Untersuchung“, sind zu einem großen Teil bereits in der obigen Formel inbegriffen.

Deutlich genug steht *chandaṃ janeti* für *chanda-iddhipāda*; *vāyamati* und *viriyaṃ ārabhati* stehen zusammen für *viriya-iddhipāda*, während *cittaṃ paggaṇhāti* für die Kraft der Entschlossenheit steht, die in *citta-iddhipāda* impliziert ist.

Anscheinend hat die Untersuchung, *vīmaṃsā*, als ein *iddhipāda*, keinen Vertreter in der obigen Formel. Im Verlauf des achtsamen und wiederholten Durchschreitens dieser Zustände unter dem Einsatz von Anstrengung, wird man jedoch ein Kenner in der Kunst des

---

1023 Beispiel in Ps III 194

1024 M I 481 Kīṭāgirisutta – M 70

Umgangs mit einer Situation. *Vīmaṃsā* oder Untersuchung ist tatsächlich *paññā* oder Weisheit in Verkleidung.

Selbst einen Felsbrocken umzukippen, ist keine einfache Aufgabe. Man muss praktische Erfahrung besitzen, um es zu erreichen. Das heißt also, dass alle vier Grundlagen für Erfolg aus den vier rechten Bemühungen hervorkommen.

Was ist mit *iddhipāda* gemeint? Da das Wort *iddhi* mit übersinnlicher Fähigkeit assoziiert wird,[1025] kann man es leicht als eine Grundlage für übersinnliche Fähigkeit missverstehen. Aber die grundlegende Bedeutung von *iddhi* ist „Erfolg" oder „Kompetenz". Zum Beispiel bedeutet *samiddhi* „Wohlstand". Vielleicht ist es angemessener, es mit „Grundlage für Erfolg" wiederzugeben, da auch zur Erreichung von *Nibbāna* die Entwicklung der *iddhipāda*s empfohlen wird. Wenn wir das oben gegebene Beispiel anschauen, können wir verallgemeinernd sagen, dass die vier Grundlagen mehr oder weniger für alle weltlichen und überweltlichen Erreichungen gelten.

Im *Iddhipādasaṃyutta* werden diese vier Grundlagen für Erfolg als vier Möglichkeiten zur Vollendung der Aufgabe beschrieben, um die einfluss-freie Erlösung des Gemüts und Erlösung durch Weisheit zu erreichen.[1026] Mit der angesammelten Erfahrung im Rahmen der Übung des vierfachen rechten Bemühens lernt man seinen Schwerpunkt kennen, wo die eigene Stärke liegt. Man könnte *chanda*, Wunsch oder Interesse, als den eigenen Schwerpunkt erkennen und ihm den ersten Platz einräumen. Im Fall der Grundlagen für Erfolg wird gesagt, dass bereits eine ausreichen würde, da sich die anderen anschließen.

Nach den Kommentaren gehörte der Ehrwürdige Raṭṭhapāla aus der Zeit des Buddha zur *chanda*-Kategorie und der Ehrwürdige Mogharāja hatte *vīmaṃsa* als seine Stärke und überragte in Weisheit.[1027] Jemand könnte sehr interessiert daran sein, eine bestimmte Verhal-

---

1025 S V 276 Bhikkhusutta – 51:18; S V 286 Ānandasutta 1&2 – S 51:27&28;
S V 287 Bhikkhusutta 1&2 – S 51:29&30

1026 S V 266 Pubbesutta – S 51:11

tensart zu erwerben, und einen intensiven Wunsch aufbauen und sich sagen: „Irgendwie muss ich es schaffen." Jenem Wunsch werden die anderen – Energie, Entschlossenheit und Untersuchung – untergeordnet.

Ein anderer könnte entdecken, dass seine wahre Persönlichkeit durch starkes Streben zutage tritt. So würde er Energie als die Basis für den Erfolg bei seinem Bestreben nach *Nibbāna* machen. Noch ein anderer hat eine eiserne Entschlusskraft als seine Stärke. Die anderen drei schließen sich an. Wer zur Kategorie von Weisheit gehört, wird nie des Untersuchens müde. Er dreht ganz buchstäblich jeden Stein um, wenn er neugierig wird zu sehen, was darunter liegt.

Die Tatsache, dass es eine gesetzmäßige Tendenz der *iddhipādas* gibt, in Einklang miteinander zu arbeiten, kommt in der Beschreibung der *iddhipāda* Meditation im *Saṃyutta Nikāya* ans Licht. Zum Beispiel finden wir in Bezug auf *chanda-iddhipāda* die Beschreibung der einleitenden Aussage.

> *Idha, bhikkhave, bhikkhu chandasamādhipadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*[1028]
>
> „Da, ihr Mönche, entwickelt ein Mönch die Grundlage für Erfolg, die mit Vorbereitungen für Bemühung ausgestattet ist, die aus der Wunsch-Sammlung entstehen."

Was ist nun dieser *chandasamādhi* oder diese „Wunsch-Sammlung"? Diese seltsame Art der Sammlung, die nicht in anderen Zusammenhängen gefunden wird, wird im *Chandasutta,* wie folgt, erklärt:

> *Chandaṃ ce, bhikkhave, bhikkhu nissāya labhati samādhiṃ labhati cittassa ekaggataṃ, ayaṃ vuccati chandasamādhi.*[1029]

1027 Sv II 642, das im Weiteren den Ehrwürdigen Soṇa als ein Beispiel für Energie erwähnt und den Ehrwürdigen Sambhūta als ein Beispiel für die Kategorie des Geistes.

1028 Beispiel in SN V 255 Aparāsutta – S 51:1

1029 S V 268 Chandasutta – S 51:13

> „Ihr Mönche, wenn ein Mönch auf Wünschen gestützt Sammlung erlangt, fokussierte Einigung des Geistes erreicht, wird dies ‚Wunsch-Sammlung' genannt."

Durch bloßes Interesse oder bloßen Wunsch mag ein Mönch einen stabilen Zustand des Geistes erreichen, als eine Art der Sammlung. Mit jener Grundlage wendet er sich selbst den vier rechten Bemühungen zu:

> *So anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asammosāya bhiyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati.*
>
> „Um nicht entstandene, üble, unzuträgliche geistige Zustände nicht entstehen zu lassen, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, üble, unzuträgliche geistige Zustände aufzugeben, weckt er einen Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um nicht entstandene, zuträgliche geistige Zustände entstehen zu lassen, weckt er einen Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, zuträgliche geistige Zustände zu stabilisieren, nicht zu vernachlässigen, zu vermehren, zu vergrößern und durch Entwicklung zu vollenden, weckt er einen Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich.

Auch hier haben wir also die Standard-Definition der vier rechten Bemühungen. Die Implikation ist, dass, wenn einmal die Grundlage

für den Erfolg bereitgestellt ist, starten von dort aus die vier rechten Bemühungen. Deswegen sind die vier Grundlagen für Erfolg so viele Möglichkeiten der Spezialisierung in verschiedenen Aspekten des Strebens, mit der Aussicht, die Handhabung der vier rechten Bemühungen umso effektiver zu gestalten. Alle Bestandteile des rechten Bemühens schließen sich harmonisch mit den vier Grundlagen für Erfolg zusammen.

Wir haben hier somit ein Konzept von vier Arten der Sammlung als Grundlagen für rechtes Bemühen: *chandasamādhi*, Wunsch-Sammlung; *viriyasamādhi*, Energie-Sammlung; *cittasamādhi*, Geist-Sammlung und *vīmaṃsasamādhi*, Untersuchungs-Sammlung.

Was ist nun mit *padhānasaṅkhārā,* „Vorbereitungen für rechtes Bemühen", gemeint? Es bezieht sich auf die Praxis der vier rechten Bemühungen, mit der einen oder anderen Grundlage als solides Fundament. *Padhāna* ist Bemühung oder uneingeschränkte Anstrengung. *Saṅkhārā* sind jene Vorbereitungen, die darauf ausgerichtet sind. Zuletzt zerlegt der Buddha die lange Wortverbindung, um ihre Bestandteile hervorzuheben.

> *Iti ayaṃ ca chando, ayaṃ ca chandasamādhi, ime ca padhānasaṅkhārā; ayaṃ vuccati, bhikkhave, chandasamādhipadhānasaṅkhārasamannāgato iddhipādo.*
>
> „Somit wird dieser Wunsch und diese Wunsch-Sammlung und jene Vorbereitungen für Bemühung die Grundlage für Erfolg genannt, die mit Vorbereitungen für Bemühung ausgestattet ist, entstehend aus der Wunsch-Sammlung."

So sehen wir, wie die vier Grundlagen für Erfolg aus den vier rechten Bemühungen hervorgehen.

Die Beziehung zwischen den vier Grundlagen für Erfolg und dem nächsten Werkzeug-Satz, den fünf Fähigkeiten, *pañcindriya*, mag weniger klar sein. Aber es gibt eine implizite Verbindung, die vielleicht einer Erklärung bedarf.

Die fünf, hier gemeinten Fähigkeiten sind Vertrauen, *saddhā*, Energie, *viriya*, Achtsamkeit, *sati*, Sammlung, *samādhi*, und Weisheit, *paññā*.

Die vier Grundlagen für Erfolg bieten die richtige Umgebung für das Entstehen der fünf Fähigkeiten. Der Begriff *indriya*, Fähigkeit, hat Nebenbedeutungen von Dominanz und Kontrolle. Wenn man sich in den Grundlagen für Erfolg spezialisiert hat, ist es möglich, bestimmten geistigen Zuständen eine Vorrangstellung einzuräumen.

Saddhā oder Vertrauen ist *chanda*, Wunsch oder Interesse, in Verkleidung. Wer Zuversicht und Vertrauen hat, in dem entstehen Wunsch und Interesse. Mit eifrigem Interesse an zuträglichen geistigen Zuständen ist man gedrängt, eine Initiative zu ergreifen. Der Buddha gibt die folgende Beschreibung von *saddhindriya*:

> *Kattha ca, bhikkhave, saddhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu sotāpattiyaṅgesu.*[1030]
> „Wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Zuversicht zu finden? In den vier Faktoren des Stromeintritts."

Die vier Faktoren des Stromeintritts lauten, kurz gesagt, wie folgt:

> *1) buddhe aveccappasādena samannāgato;*
> *2) dhamme aveccappasādena samannāgato;*
> *3) saṅghe aveccappasādena samannāgato;*
> *4) ariyakantehi sīlehi samannāgato.*[1031]

1) Er ist ausgestattet mit dem aus Verständnis geborenem Vertrauen in den Buddha;
2) Er ist ausgestattet mit dem aus Verständnis geborenem Vertrauen in den *Dhamma*;
3) Er ist ausgestattet mit dem aus Verständnis geborenem Vertrauen in den *Saṅgha*;
4) Er ist ausgestattet mit den Tugenden, die den Edlen angenehm sind.

Der Strom-Eingetretene hat ein tiefes Vertrauen in den Buddha, in den *Dhamma* und den *Saṅgha*, das aus Verständnis geboren ist. Seine Tugend ist ebenfalls von einer höheren Ordnung, denn sie ist gut auf

---

1030 S V 196 Daṭṭhabbasutta – S 48:8
1031 S V 343 Rājasutta – S 55:1

jenes Vertrauen gegründet. Wir finden also in der Definition der Fähigkeit des Vertrauens einen Widerhall von *chanda-iddhipāda*.

Es kann auch abgeleitet werden, dass *viriyindriya*, die Fähigkeit der Energie, ebenfalls aus der Grundlage für Erfolg startet. Uns wird gesagt:

> *Kattha ca, bhikkhave, viriyindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu sammapadhānesu*[1032]
> „Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Energie zu sehen? In den vier rechten Bemühungen."

Die Fähigkeit für Energie wird offenbar durch die vier rechten Bemühungen und die vier Grundlagen für Erfolg genährt.

Die Voraussetzungen von *satindriya*, der Fähigkeit von Achtsamkeit, ist vielleicht nicht so offensichtlich. Aber von der Stufe von *sati-paṭṭhāna* aufwärts hat sie ihre stumme Rolle gespielt, durchweg unparteiisch und beinahe unsichtbar. Auch hier steht sie in der Mitte der Gruppe als Anführer, ohne Partei zu ergreifen. In der Tat besteht ihre Rolle in der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen den Kräften, die auf beiden Seiten sind, alle Fähigkeiten ausbalancierend.

Über den Ort von *satindriya* sagt der Buddha:

> *Kattha ca, bhikkhave, satindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu satipaṭṭhānesu.*
> „Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Achtsamkeit zu sehen? In den vier Grundstützen der Achtsamkeit."

Es sind die gleichen vier Grundstützen, die nun durch die größere Erfahrung in Wachsamkeit verstärkt werden.

Dann kommt die Fähigkeit der Sammlung, *samādhindriya*. Bei Betrachtung der *iddhipāda*-Stufe hatten wir bereits einen flüchtigen Blick auf sie als *chandasamādhi*, Wunsch-Sammlung, geworfen; *viriyasamādhi*, Energie-Sammlung; *cittasamādhi*, Geist-Sammlung, und *vīmaṃsa-samādhi*, Untersuchungs-Sammlung. Aber es war nur eine Beständigkeit oder Stabilität, die als Verschiebung diente, hin zu einer

---

1032 S V 196 Daṭṭhabbasutta – S 48:8

Startrampe für gesammelte Anstrengung. Aber hier in diesem Zusammenhang hat *samādhindriya* eine verfeinerte Bedeutung. Sie wird formell mit Bezug auf die Erreichung der vier Vertiefungen (*jhanā*) definiert.

> *Kattha ca, bhikkhave, samādhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu jhānesu.*
> „Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Sammlung zu sehen? In den vier Vertiefungen."

Manchmal, aber eher selten wird auch eine andere Definition gegeben:

> *Idha, bhikkhave, ariyasāvako vossaggārammanaṃ karitvā labhati samādhiṃ labhati cittass'ekaggataṃ.*[1033]
> „Da, ihr Mönche, gewinnt ein edler Schüler Sammlung, gewinnt die ‚fokussierte Einigung' des Geistes, nachdem er Loslassen zum Objekt gemacht hat."

Jedoch ist es die Entwicklung der Grundlagen für Erfolg, die dafür verantwortlich ist, dass Sammlung als vollwertige Fähigkeit zutage tritt.

Als Letztes gibt es die Fähigkeit der Weisheit, *paññindriya*. Obwohl sie eine Beziehung zu *vīmaṃsā* oder Untersuchung als eine Grundlage für Erfolg hat, wird sie direkt mit Bezug auf die vier edlen Wahrheiten definiert.

> *Kattha ca, bhikkhave, paññindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu ariyasaccesu.*[1034]
> „Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Weisheit zu sehen? In den vier edlen Wahrheiten."

Nichtsdestotrotz sehen wir auch in den vier edlen Wahrheiten einige Übereinstimmungen zu der Illustration der *iddhipāda*s, die wir aufgenommen haben. Leiden, sein Entstehen, seine Beendigung und der Weg zu seiner Beendigung sind vergleichbar mit unseren Reaktionen auf unsere Begegnung mit jenem Hindernis – dem Felsbrocken. Im Zusammenhang mit Einsicht wird *paññindriya* in Bezug auf das

---

1033 S V 197 Vibhaṅgasutta – S 48:10
1034 S V 196 Daṭṭhabbasutta – S 48:8

Wissen über das Entstehen und Vergehen, *udayatthagāmini paññā*, definiert.[1035]

Die Schärfe der Fähigkeiten kann von Person zu Person variieren, je nach ihrem *samsarischen* Hintergrund. Der Buddha, der diesen Unterschied zwischen Personen sehen konnte, *puggalavemattatā*, konnte sie leicht zähmen.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist Achtsamkeit in der Mitte dieser Gruppe von Fähigkeiten. Als Hauptstütze der gesamten *satipaṭṭhāna* Praxis leistet sie auch hier einen wachsamen, stillen Dienst, als Vermittler im Kampf um die Macht zwischen den beiden Fraktionen auf jeder Seite. Sowie sie die Dominanz haben, ziehen *saddhā*, Vertrauen, und *paññā*, Weisheit, nach ihrer jeweiligen Seite, in dem Bestreben ihren eigenen Weg zu gehen. Achtsamkeit muss ein Gleichgewicht zwischen ihnen herstellen. Das Gleiche gilt für *viriya*, Energie, und *samādhi*, Sammlung; wenn sich selbst überlassen bleiben, neigen sie dazu, übermäßig zu werden, dann muss Achtsamkeit sie zur Vorsicht aufrufen, sich moderat zu verhalten. Somit ist in diesem Werkzeug-Satz von Fähigkeiten, *sati* der Schraubenschlüssel zum Anziehen oder Lösen, zum Entspannen oder Festhalten.

Alternativ kann man eine andere Einordnung unter diesen fünf Fähigkeiten erkennen. Im *Indriyasaṃyutta* preist der Ehrwürdige *Sāriputta* den wunderbaren inneren Zusammenhang zwischen diesen Fähigkeiten vor dem Buddha mit den folgenden Worten:

> *Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ āraddhaviriyo viharissati akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya, kusalānaṃ dhammānaṃ upasampadāya, thāmava daḷhaparakkamo anikkhittadhuro kusalesu dhammesu. Yaṃ hissa, bhante, viriyaṃ tadassa viriyindriyaṃ.*
>
> *Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa āraddhaviriyassa etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ satimā bhavissati, paramena satinepakkena samannāgato, cirkatampi cirabhāsitampi saritā anussaritā. Yā hissa, bhante, sati tadassa satindriyaṃ.*

1035 S V 197 Vibhaṅgasutta – S 48:10

Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa āraddhaviriyassa upaṭṭhitasatino etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ vossaggārammaṇaṃ kartivā labhissati samādhiṃ labhissati cittassa ekaggataṃ. Yo hissa, bhante, samādhi tadassa samādhindriyaṃ.

Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa āraddhaviriyassa upaṭṭhitasatino samāhitacittassa etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ evaṃ pajānissati: 'anamataggo kho saṃsāro, pubbā koṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ. Avijjāya tveva tamokāyassa asesavirāganirodho santam etaṃ padaṃ paṇītam etaṃ padaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānaṃ. Yā hissa, bhante, paññā tadassa paññindriyaṃ.[1036]

„In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat, erwartet werden, dass er mit eingesetzter Energie verweilen wird, um unzuträgliche Zustände aufzugeben und zuträgliche Zustände entstehen zu lassen, dass er ausdauernd und entschlossen in seiner Anstrengung sein wird, nicht vor der Last zuträgliche Zustände zu vervollkommnen zurückweichen wird. Jene Energie eines solchen, Ehrwürdiger Herr, ist seine Fähigkeit der Energie.

In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat und der Energie eingesetzt hat, erwartet werden, dass er achtsam sein wird, ausgestattet mit höchster Erfahrenheit in Achtsamkeit, einer ist, der sich erinnert und wieder ins Bewusstsein ruft, was vor langer Zeit getan und gesagt wurde. Jene Achtsamkeit von ihm, Ehrwürdiger Herr, das ist seine Fähigkeit der Achtsamkeit.

In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat, der Energie eingesetzt hat und Achtsamkeit aufrechterhält, erwartet werden, dass er Sammlung

1036 S V 225 Āpaṇasutta – S 48:50

erlangen wird, fokussierte Einigung des Geistes erlangen wird, nachdem er Loslassen zum Objekt gemacht hat. Jene Sammlung von ihm, Ehrwürdiger Herr, das ist seine Fähigkeit der Sammlung.

In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat, der Energie eingesetzt hat, der Achtsamkeit aufrechterhält und dessen Geist gesammelt ist, erwartet werden, dass er ein solches Verständnis haben wird: ‚Dieser *saṃsāra* ist ohne einen erkennbaren Anfang, ein Anfangspunkt der umherstreifenden und umherwandernden Wesen, die durch Unwissenheit gehindert und von Begierde gefesselt sind, ist nicht feststellbar. Aber das restlose Verblassen und Aufhören der Unwissenheit, dieser Masse der Dunkelheit, dies ist der friedvolle Zustand, dies ist der hervorragende Zustand, nämlich, die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen. Jene Weisheit von ihm, Ehrwürdiger Herr, das ist seine Fähigkeit der Weisheit."

* * * * * * * *

32. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[1037]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der zweiunddreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna.*

Im Zuge unseres letzten Vortrags haben wir den Standpunkt behandelt, dass die sieben Gruppen der lehrmäßigen Kategorien, die zusammengenommen als die siebenunddreißig an der Erleuchtung beteiligten Faktoren bekannt sind, einer äußerst praktischen und systematischen Reihenfolge der Anordnung folgen. Zum Beweis diskutierten wir ausführlich die innere Konsistenz, die innerhalb jeder Gruppe deutlich wird, und wir sprachen über die Art und Weise, wie sich die verschiedenen Gruppen aufeinander beziehen.

Bisher haben wir herausgearbeitet, wie die Errichtung der Achtsamkeit mittels der vier Grundstützen der Achtsamkeit als eine solide Basis dienen, um die vier Arten von Energie, in Form der vier rechten Bemühungen, einzusetzen; und wie die stufenweisen Zustände unter Einsatz der Energie, skizziert durch die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg entstehen lassen. Während der Diskussion, inwiefern die vier Grundlagen für Erfolg dazu beitragen, dass die fünf Fähigkeiten erzeugt werden, mussten wir, bei Vertrauen angelangt, den Gesprächsverlauf unterbrechen.

1037 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Nach unserer vorangegangenen Diskussion sollte hinreichend klar geworden sein, dass die vier Faktoren Wunsch, Energie, Entschlossenheit und Untersuchung bei jeder Unternehmung zur Basis für Erfolg gemacht werden könnten. Die fünf Fähigkeiten jedoch sind unmittelbar für *Nibbāna* relevant. Deshalb wird dem Vertrauen die Vorrangstellung unter den Fähigkeiten eingeräumt. *Saddhindriya* oder die Fähigkeit des Vertrauens übernimmt die Führung, die offensichtlich mit *chanda*, Wunsch oder Interesse, zu tun hat. Aber das Element des Vertrauens in *saddhindriya* wird auf einer höheren Ebene definiert. In diesem Zusammenhang ist es als das feste Vertrauen anzusehen, das charakteristisch für den Stromeingetretenen ist.

Dann kommt die Fähigkeit der Energie, *viriyindriya*. Obwohl dies offensichtlich noch ein weiteres Auftreten des Begriffs *viriya* ist, ist in diesem Zusammenhang jenes Element von Energie gemeint, das durch seine vierfache Anwendung als Grundlage für Erfolg, *iddhipāda,* standhält und sich verstärkt.

In Bezug auf *samādhi* oder Sammlung begegneten uns schon die Begriffe *chandasamādhi, viriyasamādhi, cittasamādhi* und *vīmaṃsāsamādhi* in der Beschreibung der Entwicklung der Grundlagen für Erfolg. Die Sammlung von *samādhi*, die in jenem Zusammenhang gemeint ist, ist eigentlich eine „fokussierte Einigung" des Geistes, *cittekaggatā*, die die Grundlage für das Erwecken von Energie bilden könnte. Aber der Grad der Sammlung, der ins Auge gefassten Fähigkeit der Sammlung, *samādhindriya*, ist, soweit es ihr Potential angeht, von einem höheren Grad. Sie wird als die ersten vier *jhānas* definiert, anhand derer man Einsicht entwickeln und *Nibbāna* erreichen kann. In der Tat gibt es eine Erklärung für jenen Effekt:

Idha, bhikkhave, ariyasāvako vossaggārammaṇam karitvā labhati samādhiṃ, labhati cittassa ekaggataṃ, „Da gewinnt, ihr Mönche, ein edler Schüler Sammlung, gewinnt ‚fokussierte Einigung' des Geistes, indem er das Loslassen (von *Nibbāna*) zum Objekt gemacht hat."[1038] Der Begriff *vossagga* gibt *Nibbāna* die Bedeutung von Aufgeben oder

[1038] S V 197 Paṭhamavibhaṅgasutta – S 48:9

Verzicht. So ist die Fähigkeit der Sammlung jene Sammlung, die auf *Nibbāna* ausgerichtet ist.

Ähnlich ist die Fähigkeit der Weisheit, wie sie hier definiert ist, der höchste Grad in Bezug auf das Verständnis der vier edlen Wahrheiten. Manchmal wird sie die „edle durchdringende Weisheit vom Entstehen und Vergehen", *udayatthagāminī paññā ariyā nibbedhikā,* genannt. Im Umkehrschluss ist es gleichbedeutend mit dem ‚Untersuchung' genannten Faktor, *vīmaṃsā*, der uns in unserer Besprechung der Grundlagen für Erfolg begegnet ist. Als eine Fähigkeit tritt sie in ausgereifter Form in der Gestalt von Weisheit hervor.

Die Fähigkeit der Achtsamkeit, die in der Mitte steht, erfüllt eine sehr wichtige Funktion. Nun, im Kontext mit den vier Grundstützen der Achtsamkeit liegt die Rolle der Achtsamkeit in der einfachen Aufgabe, sich über das sich ihr präsentierende, geeignete Objekt bewusst zu sein. Aber hier in diesem Bereich der Fähigkeiten hat Achtsamkeit die Führung erreicht und erfüllt eine wichtige Funktion. Sie hält die Balance zwischen den beiden Gruppen der paarweisen Fähigkeiten, indem sie Vertrauen mit Weisheit und Energie mit Sammlung ausgleicht.

Diese Funktion des Ausgleichens von Fähigkeiten, die die Achtsamkeit erfüllt, hat einen besonderen praktischen Wert. Für jemanden, der nach *Nibbāna* strebt, könnte das Ausgleichen der Fähigkeiten manchmal ein kompliziertes Problem sein, da es leichter gesagt als getan ist.

Um dieses Problem zu lösen, lasst uns das Gleichnis von dem Felsbrocken aufnehmen, mit dem wir uns kürzlich beschäftigt haben. Um die verschiedenen Stadien in dem vierfachen, rechten Bemühen zu verstehen, besprachen wir zur Illustration die Frage, wie man einen Felsbrocken umstürzen kann. Mithilfe eines entsprechenden Bildes, ausgedrückt in dem Satz c*handaṃ janeti, vāyamati, viriyaṃ ārabhati, cittaṃ paggaṇhāti, padahati*, haben wir fünf Stufen unterschieden, wie die Anstrengung eingesetzt wird. Von diesen Stufen zeigt die letzte durch das Wort *padahati* den Höhepunkt an. *Padhāna* oder Bemühen ist der höchste Grad der Anstrengung.

Sogar sprachlich bedeutet es so etwas, wie einen Felsbrocken umzustürzen, was ein hohes Maß an Kraftimpuls erfordert. Dieser Kraftimpuls muss achtsam und langsam aufgebaut werden. Jener Felsbrocken in unserem Beispiel wurde mit großen Schwierigkeiten in die Höhe gehebelt. Nachdem er hochgehoben war, kam die gefährliche Situation, als er zurückzurollen drohte. Es erforderte jene höchste, zielgerichtete Anstrengung, die den Einsatz der Selbstaufopferung erforderte. Jenes eifrige Bemühen wird auf Kosten des eigenen Körpers und des Lebens eingesetzt. Aber auch dort muss man vorsichtig und achtsam sein. Wenn ein Überschuss an Energie beim letzten Hieven angewandt wird, würde man dem Felsen kopfüber hinterherfliegen. Wenn nicht genügend Energie zugeführt würde, würde der Felsbrocken zurückrollen und man würde zerquetscht werden. Deshalb ist ein Ausbalancieren vor dem Endspurt erforderlich. Rechtem Bemühen muss ein Ausbalancieren vorausgehen.

Es ist dieses vorbereitende Ausbalancieren, das in einer bestimmten, höchst bedeutsamen Aussage im *Caṅkīsutta* des *Majjhima Nikāya* erwähnt wird; dort wird davon gesprochen, wie ein Mensch Vertrauen in den *Dhamma* erweckt, es allmählich entwickelt, Anstrengung und Bemühung einsetzt und *Nibbāna* erreicht. Um den entsprechenden Abschnitt jenes langen Satzes zu zitieren:

> *chandajāto ussahati, ussahitvā tuleti, tulayitvā padahati, pahitatto samāno kāyena ceva paramasaccaṃ sacchikaroti, paññāya ca naṃ ativijjha passati,*[1039]
>
> „Einen Wunsch oder ein eifriges Interesse geweckt habend, strengt er sich an; nachdem er sich angestrengt hat, balanciert er aus; nachdem er ausbalanciert oder ausgeglichen hat, bemüht er sich; und mit jenem Bemühen verwirklicht er leibhaftig die höchste Wahrheit und durchdringt sie mit Weisheit."

[1039] M II 173 Caṅkīsutta – M 95

Leider ist hier das Schlüsselwort, *tulayati* oder *tuleti*, im Kommentar in einer anderen Weise erklärt. Es wird als ein Hinweis auf Einsicht-Kontemplation, *aniccādivasena tīreti,* interpretiert, „erklärt es für unbeständig etc."[1040]

Aber wenn wir das Wort in diesem Zusammenhang untersuchen, wie es zwischen *ussahati*, „strebt" (wörtlich: „ertragen" oder „aushalten"), und *padahati*, „bemüht sich", auftritt, ist die offensichtliche Bedeutung „ausgleichend" oder „ausbalancierend". *Tuleti* hat Nebenbedeutungen von abwägen und urteilen, und wer einen Felsbrocken anheben will, muss wissen, wie schwer er ist und wie viel Anstrengung erforderlich ist, um ihn umzustürzen. Durch einen bloßen Blick auf den Felsbrocken, ohne zu versuchen, ihn anzuheben, kann man nicht sagen, wie viel Anstrengung nötig ist, um ihn umzustürzen. Man muss die Schulter dagegen drücken. In der Tat deutet das Wort *ussahati* auf anhaltende Anstrengung hin, die man erträgt.

Manchmal verwendet der Buddha den Begriff *ussoḷhī,* um jene stetige anhaltende Anstrengung zu bezeichnen – wörtlich, das Ertragen. Ein klares Beispiel für das Auftreten dieses Begriffs in diesem Sinne kann im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya* gefunden werden, in einer Lehrrede über die Erinnerung an den Tod, *maraṇasati*. Das *Sutta* ist eine Ermahnung an die Mönche, sich die Erinnerung an den Tod zu Nutze zu machen, um sich täglich morgens und abends die eigenen unzuträglichen, geistigen Zustände vor Augen zu führen – mit dem Ziel, die Entschlossenheit zu stärken, sie aufzugeben. Zum Beispiel finden wir folgende Ermahnung:

> *Sace, bhikkhave, bhikkhu paccavekkhamāno evaṃ pajānāti: 'atthi me pāpakā akusalā dhammā appahīnā ye me assu rattiṃ kālaṃ karontassa antarāyāyā'ti, tena, bhikkhave, bhikkhunā tesaṃ yeva pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya adhimatto chando ca vāyāmo ca ussāho ca ussoḷhi ca appaṭivānī ca sati ca sampajaññañca karaṇīyaṃ.*[1041]

1040 Ps III 426

1041 A IV 320 Dutiyamaraṇasatisutta – A VIII:74

> „Wenn, ihr Mönche, ein Mönch bei der Reflexion versteht: ‚Es gibt in mir nicht aufgegebene, üble unzuträgliche Zustände, die eine Gefahr für mich bedeuten könnten, wenn ich heute sterben würde', dann, ihr Mönche, soll der Mönch zum Aufgeben genau jener üblen unzuträglichen Zustände ein hohes Maß an Wunsch, Anstrengung, Streben, anhaltender Anstrengung, unermüdlicher Anstrengung, Achtsamkeit und klarer Bewusstheit in sich erwecken."

Die Reihenfolge der Begriffe *chando, vāyāmo, ussāho, ussoḷhi, appaṭivānī, sati* und *sampajañña* ist in diesem langen Satz von besonderer Bedeutung. *Chanda* ist jener Wunsch, die üblen unzuträglichen Zustände aufzugeben, *vāyāma* ist die anfängliche Anstrengung, *ussāha* ist wörtlich die Last auf die Schultern laden, *ussoḷhi* trägt die Last mit Ausdauer, *appaṭivānī* ist nicht nachlassende Anstrengung oder unermüdliche Anstrengung. *Sati* ist jene Achtsamkeit und *sampajañña* jene klare Bewusstheit, die in diesem anhaltenden, unermüdlichen Bemühen unverzichtbar sind.

Sofern eine bessere Veranschaulichung erforderlich ist, um die Idee des Ausbalancierens zu erklären, die der letzten Anstrengung vorangeht, können wir das Beispiel vom Aufheben eines Holzstammes nehmen. Hier haben wir ein tatsächliches Anheben oder den Einsatz der Schulter dabei. Ohne den Holzstamm anzuheben und die Schulter einzusetzen, kann man die Kunst des Ausbalancierens nicht kennenlernen. Wenn der Holzstamm beispielsweise an einem Ende dick und am anderen Ende dünn ist, kann man den Schwerpunkt nicht auf Anhieb finden. So legt man ihn an einem Ende auf die Schulter und hebt ihn immer wieder an. Wenn man den Schwerpunkt gefunden hat, ist man in der Lage, ihn auf der Schulter in Balance zu halten und fortzutragen. Weil wir dieser Frage des Ausbalancierens der Fähigkeiten aus Sicht der Praxis nachgehen, darum erklärten wir es auf diesem Umweg.

Daher erfüllt also die Fähigkeit Achtsamkeit auch eine sehr wichtige Funktion innerhalb dieser Fähigkeiten. Aus dem kürzlich zitierten *Saddhāsutta* konnten wir entnehmen, dass es ebenfalls eine schrittweise Anordnung in dieser Gruppe der fünf Fähigkeiten gibt. Das

heißt, in einer Person mit Vertrauen entsteht Energie. Wer energetisch ist, ist eifrig dabei, Achtsamkeit zu entwickeln. In einem, der achtsam ist, wächst die Sammlung an und einer, der Sammlung hat, erlangt Weisheit.

Diese schrittweise Anordnung wird noch bedeutungsvoller, weil die Fähigkeit der Weisheit als der Anführer unter den Fähigkeiten erklärt wird. Im *Indriya Saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* gibt der Buddha eine Reihe von Gleichnissen, um zu zeigen, dass die Fähigkeit der Weisheit am höchsten in dieser Gruppe ist. Gerade so wie der Löwe das höchste unter den Tieren ist und die Fußspur des Elefanten die größte von allen Spuren ist, ist die Fähigkeit der Weisheit die höchste unter den Fähigkeiten.[1042] Der Buddha geht sogar soweit, darauf hinzuweisen, dass sich die anderen vier Fähigkeiten nicht etablieren, solange nicht die Fähigkeit der Weisheit hinzugekommen ist. Dies macht er mit dem Gleichnis vom Giebel einer Halle im *Mallikasutta* des *Indriya Saṃyutta* deutlich.

> „Ihr Mönche, so wie bei einer Halle mit Giebel, solange die Spitze des Daches nicht aufgerichtet ist, sind die Sparren nicht verbunden, sind die Sparren nicht an ihrem Platz fixiert, ebenso sind die vier Fähigkeiten nicht verbunden, sind die vier Fähigkeiten nicht an ihrem Platz fixiert, solange das edle Wissen nicht in einem edlen Nachfolger aufgestiegen ist.“[1043]

Solange jemand noch kein Strom-Eingetretener ist, sind die fünf Fähigkeiten in ihm nicht etabliert, weil die Fähigkeit Weisheit der wesentliche Bestandteil des Ganzen ist. Zumindest muss man auf dem Weg zur Erreichung der Frucht des Stromeintritts sein. Es wird gesagt, dass die fünf Fähigkeiten nur in den acht edlen Personen gefunden werden, den Vieren, die auf den Wegen zu den vier Früchten sind, und den Vieren, die die Früchte des Weges erreicht haben, *cattāro ca paṭipannā*, *cattāro ca phale ṭhitā.* In anderen sind sie schwach und nicht richtig nutzbar gemacht. Beim *Ārahant* wird die

---

1042 S V 227 Sālasutta – S 48:51; und S V 231 Padasutta – S 48:54

1043 S V 228 Mallikasutta – S 48:52

Fähigkeit der Weisheit in seiner stärksten Ausprägung gefunden. Bei den anderen Stufen der überweltlichen Erreichungen sind sie schwächer ausgebildet. Die niedrigste Stufe ist bei demjenigen, der auf dem Pfad zum Strom-Eintritt ist. Im Weltling sind sie in überhaupt keiner Weise zu finden, *sabbena sabbaṃ sabbathā sabbaṃ n'atthi*.[1044]

Als Nächstes kommt die Gruppe der fünf Kräfte. Was ihre Funktion angeht, könnte eine Erklärung notwendig sein, obwohl es einfach genug zu sein scheint. Wie wir bereits erwähnt haben, bedeutet der Begriff *indriya* Königtum oder Herrschaft. Vertrauen, Energie, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit wurden auf die Position eines Königs oder Herrschers erhoben. Sie haben die Oberherrschaft erlangt. Daher üben sie nun ihre Kraft aus. Zu welchem Zweck? Um die aufsteigenden, üblen unzuträglichen, geistigen Zustände niederzuringen, die sich der Verwirklichung von *Nibbāna* widersetzen. Der edle Nachfolger verwendet die gleichen Fähigkeiten als Kräfte, um gegen die Hindernisse zu kämpfen und die Fesseln zu zerbrechen. Deshalb sind sie unter den beteiligten Faktoren der Erleuchtung aufgrund ihrer speziellen Funktion als Kräfte vertreten.

Dann kommen wir zu der Kategorie, die die sieben Faktoren der Erleuchtung genannt wird. Dieser Gruppe kommt ein hohes Maß an Bedeutung zu. Sie hat eine systematische Anordnung. Die Bestandteile sind: *sati*, Achtsamkeit; *dhammavicaya*, Untersuchung von Zuständen; *viriya*, Energie; *pīti*, Freude; *passaddhi*, Ruhe; *samādhi*, Sammlung; *upekkhā*, Gleichmut. In dieser Siebener-Gruppe nimmt Achtsamkeit die Vorrangstellung ein. Tatsächlich ähnelt die Anordnung der Mobilisierung für die Erlangung jener Freiheit von *Nibbāna*. Die *bojjhaṅgā*, Faktoren der Erleuchtung, werden so genannt, weil sie zur Erleuchtung hinführen, *bodhāya saṃvattanti*.[1045]

Sati weist den Weg und befehligt gleichzeitig die Truppe. Drei Mitglieder der Gruppe, nämlich *dhammavicaya, viriya* und *pīti,* sind von Natur aus ruhelos, während die anderen drei, *passaddhi*, *samādhi* und *upekkhā*, eher schlaff sind. Sie müssen befehligt werden und

---

1044 S V 202 Paṭipannasutta – S 48:18

1045 S V 72 Bhikkhusutta

richtig ausgerichtet sein, und zu jenem Zweck tritt *sati* in den Vordergrund. Zur gleichen Zeit kann man eine systematische Anordnung innerhalb dieser Gruppe erkennen. Gerade angesichts der vier Grundstützen der Achtsamkeit scheint der gleiche Begriff *sati* auf ganzer Linie aufzutreten, aber seine Funktion unterscheidet sich in verschiedenen Kontexten. Nun in diesem Zusammenhang wird speziell von einem *bojjhaṅga*, einem Faktor der Erleuchtung, gesprochen. Der Ausdruck *satisambojjhaṅgaṃ bhāveti*, „Er entwickelt den Erleuchtungsfaktor der Achtsamkeit", wird hier mit direktem Verweis darauf verwendet.

Wenn man ein bestimmtes Meditations-Thema entwickelt, ob es sich um Achtsamkeit auf die Atmung, *ānāpānasati*, oder gar um eine der vier himmlischen Verweilungen handelt, liebende Güte, *mettā*, Mitgefühl, *karuṇā*, altruistische Freude, *muditā*, oder Gleichmut, *upekkhā*, kann man diese Faktoren der Erleuchtung erwecken. Deshalb begegneten uns zum Beispiel im *Indriya Saṃyutta* solche Aussagen wie die Folgende:

> *Idha, bhikkhave, bhikkhu mettāsahagataṃ satisambojjhaṅgaṃ bhāveti vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ.*[1046]
>
> „Ihr Mönche, da entwickelt ein Mönch den Erleuchtungs-Faktor der Achtsamkeit, der mit liebender Güte durchdrungen ist, der auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung gestützt ist und in Loslassen gipfelt".

Alle vier Begriffe *viveka*, Abgeschiedenheit, *virāga*, Leidenschaftslosigkeit, *nirodha*, Beendigung, und *vossagga*, Loslassen, deuten auf *Nibbāna* hin. So impliziert *satisambojjhaṅga* die Entwicklung von Achtsamkeit als Erleuchtungs-Faktor, der auf die Erreichung von *Nibbāna* ausgerichtet ist.

Was im Zuge des Erleuchtung-Faktors Achtsamkeit folgt, sobald er aufgestiegen ist, ist der Erleuchtungs-Faktor Untersuchung von Zuständen, *dhammavicayasambojjhaṅga*, was in der Tat die Funktion

---

[1046] S V 119 Mettāsahagatasutta – S 46:54

ist, die er erfüllt. Zum Beispiel im *Ānandasutta* lesen wir *so tathā sato viharanto taṃ dhammaṃ paññāya pavicinati pavicarati parivīmaṃsamāpajjati*,[1047] „Derart achtsam verweilend, untersucht er jenen geistigen Zustand mit Weisheit, schaut ihn geistig genau an und unterzieht ihn der Prüfung." Der geistige Zustand bezieht sich auf den besonderen Gegenstand der Meditation, und durch seine Untersuchung mit Weisheit und dem geistigen genauen Anschauen und Prüfen weckt der Meditierende Energie. Aus diesem Erleuchtungs-Faktor gewinnt man also Inspiration und weckt Energien. Er ist auch förderlich für die Entwicklung von Weisheit.

Dieser Erleuchtungs-Faktor der Untersuchung von Zuständen lässt den Erleuchtungs-Faktor Energie entstehen, da die darin enthaltene geistige Aktivität ihn wach und aufmerksam hält, wie es der Ausdruck *āraddhaṃ hoti viriyaṃ asallīnaṃ*, „Energie wird hervorgerufen und ist nicht untätig", besagt. Für denjenigen, der Energie hervorgerufen hat, entsteht eine Freude spiritueller Art, *āraddhaviriyassa uppajjati pīti nirāmisā*. In einem, dessen Geist freudig gestimmt ist, wird auch der Körper beruhigt, *pītimanassa kāyopi passambhati*, und damit auch der Geist, *cittampi passambhati*. Der Geist eines Menschen, der ruhig im Körper und glückselig ist, sammelt sich, *passaddhakāyassa sukhino cittaṃ samādhiyati.*

Nun ist also der Erleuchtungs-Faktor Sammlung auch aufgestiegen. Nach dem Erleuchtungs-Faktor Sammlung kommt der Erleuchtungs-Faktor Gleichmut. Über ihn heißt es: *so tathāsamāhitaṃ cittaṃ sādhukaṃ ajjhupekkhitā hoti*, „Mit Gleichmut betrachtet er auf rechte Weise den so gesammelten Geist." Wenn der Geist gesammelt ist, besteht keine Notwendigkeit, zu kämpfen oder sich anzustrengen. Mit Gleichmut hat man genau zu beobachten und darüber zu wachen. Als ein Erleuchtungs-Faktor kann Gleichmut von einem anderen Blickwinkel aus gewertet werden. Er ist die geeignete Grundlage für das Wissen darüber, wie die Dinge wirklich sind, *yathābhūtañāṇa*. Die Neutralität, die mit Gleichmut einhergeht, stabilisiert nicht nur die Sammlung, sondern sie macht jemanden auch

---

1047 S V 331 Paṭhama-Ānandasutta – S 54:13

empfänglich für das Wissen der Dinge, wie sie sind. Hier haben wir also die sieben für die Erleuchtung förderlichen Faktoren.

Was als Nächstes kommt, als die letzte der sieben Gruppen, ist der achtfache Pfad, *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, der als das Höchste unter ihnen aufzufassen ist. Es gibt sogar einige Besonderheiten in der Namensgebung dieser Gruppe. Alle anderen Gruppen zeigen eine Pluralendung, *cattāro satipaṭṭhānā, cattāro sammappadhānā, cattāro iddhipādā, pañc'indriyāni, pañca balāni, satta bojjhaṅgā*, aber diese Gruppe hat eine Singularendung, *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*. Der verbindende Sinn deutet auf die Tatsache hin, dass dies *magga-samādhi* ist, die Pfad-Sammlung. Der edle achtfache Pfad ist eigentlich die Präsentation der Sammlung des überweltlichen Pfades mit seinen Bestandteilen. Die Singularendung wird deswegen verständlich.

Diese Tatsache kommt vor allem im *MahāCattārīsakasutta* des *Majjhima Nikāya* ans Licht. Es ist eine Lehrrede, die eine spezielle Analyse des edlen achtfachen Pfades zum Ausdruck bringt. Dort erklärt der Buddha den Mönchen die edle rechte Sammlung mit ihren unterstützenden Rahmenbedingungen und erforderlichen Faktoren.

> *Katamo ca, bhikkhave, ariyo sammāsamādhi sa-upaniso saparikkhāro? Seyyathidaṃ sammā diṭṭhi, sammā saṅkappo, sammā vācā, sammā kammanto, sammā ājīvo, sammā vāyāmo sammā sati, yā kho, bhikkhave, imehi sattahaṅgehi cittassa ekaggatā parikkhatā, ayaṃ vuccati, bhikkhave, ariyo sammāsamādhi sa-upaniso iti pi saparikkhāro iti pi.*[1048]
>
> „Was, ihr Mönche, ist die edle rechte Sammlung mit ihren Unterstützungen und Erfordernissen? Es ist rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechte Bemühung und rechte Achtsamkeit – jene Einigung des Geistes, die mit diesen sieben Faktoren ausgestattet ist, wird als edle rechte Sammlung mit ihren Unterstützungen und Erfordernissen bezeichnet."

1048 M III 72 MahāCattārīsakasutta – M 117

Daher ist rechte Sammlung selbst der Weg. Der Singular wird verwendet, um die Tatsache zu kennzeichnen, dass sie durch die erforderlichen Faktoren begleitet wird. Andernfalls hätte der Plural *maggaṅgā*, Faktoren des Pfades, benutzt werden können, um diese Kategorie zu bezeichnen. Der vereinheitlichende Begriff hat eine eigene Bedeutung. Er deutet auf die Tatsache hin, dass wir hier eine Einigung aller Kräfte haben, die durch die beteiligten Faktoren der Erleuchtung aufgebaut worden sind.

In dieser Lehrrede gibt der Buddha eine Erklärung einiger anderer, wichtiger Aspekte dieses edlen achtfachen Pfades. Die Tatsache, dass rechte Ansicht an erster Stelle steht, wird mehrmals nachdrücklich betont, *tatra, bhikkhave, sammā diṭṭhi pubbaṅgamā,* „Dabei, ihr Mönche, weist rechte Ansicht den Weg."

Es ist auch bemerkenswert, dass rechte Ansicht als zweifach vorhanden deklariert wird, *sammā diṭṭhiṃ pahaṃ dvayaṃ vadāmi*, „Sogar rechte Ansicht, sage ich, ist von zweifacher Art". *Atthi, bhikkhave, sammā diṭṭhi sāsavā puññabhāgiyā upadhivepakkā, atthi, bhikkhave, sammā diṭṭhi ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*, „Es gibt rechte Ansicht, ihr Mönche, die von Einflüssen beeinträchtigt ist, auf der Seite von Verdiensten und dem Heranreifen von Besitztümern steht, und es gibt rechte Ansicht, ihr Mönche, die edel, einfluss-frei, überweltlich und ein Faktor des Pfades ist."

Die erste Art der rechten Ansicht, die von Einflüssen beeinträchtigt ist und auf der Seite von Verdiensten und dem Heranreifen von Besitztümern steht, ist die, die uns oft im Zusammenhang mit der allgemeinen Analyse des edlen achtfachen Pfades begegnet, nämlich der zehnfach ausgestatteten rechten Ansicht. Sie ist als die rechte Ansicht bekannt, die *kamma* als das eigene Wirken annimmt, *kammassakatā sammā diṭṭhi*. Die Standard-Definition lautet, wie folgt:

> *Atthi dinnaṃ, atthi yiṭṭhaṃ, atthi hutaṃ, atthi sukaṭa-dukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, atthi ayaṃ loko, atthi paro loko, atthi mātā, atthi pitā, atthi sattā opapātikā, atthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭipannā*

ye imañca lokaṃ parañca lokaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedenti.

„Es gibt (eine Wirksamkeit) von Geben, Darreichungen und Opfergaben, es gibt eine Frucht und ein Ergebnis der guten und schlechten Taten, es gibt diese Welt und die jenseitige Welt, es gibt Vater und Mutter, es gibt Wesen, die spontan wiedergeboren werden, es gibt in der Welt Asketen und Brahmanen, die auf rechte Weise vorgehen und auf die rechte Weise praktizieren, die durch eigene Verwirklichung direkte Kenntnis haben und diese Welt und die andere Welt erklären."

Diese rechte Ansicht ist immer noch mit Einflüssen. Sie ist auf der Seite von Verdiensten und schafft *samsarische* Besitztümer. Über diese rechte Ansicht hat diese Rede nur sehr wenig zu sagen. In diesem *Sutta* richtet sich die größere Aufmerksamkeit auf die rechte Ansicht, die edel, einfluss-frei, überweltlich ist und einen Faktor des Pfades darstellt. Sie wird erklärt als die rechte Ansicht, die in dem Moment des Betretens des überweltlichen Pfades entsteht. Sie ist edel, *ariyā*, einfluss-frei, *anāsavā*, und förderlich für die Transzendierung der Welt, *lokuttarā*. Sie ist, wie folgt, definiert:

Yā kho, bhikkhave, ariyacittassa anāsavacittassa ariyamaggasamaṅgino ariyamaggaṃ bhāvayato paññā paññindriyaṃ paññābalaṃ dhammavicayasambojjhaṅgo sammādiṭṭhi maggaṅgā, ayaṃ, bhikkhave, sammādiṭṭhi ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā.

„Ihr Mönche, jene Weisheit, jene Fähigkeit der Weisheit, jene Kraft der Weisheit, jener Erleuchtungs-Faktor der Untersuchung der Zustände, jener Pfad Faktor der rechten Ansicht in einem, dessen Geist edel ist, dessen Geist einfluss-frei ist, der den edlen Pfad gewonnen hat und dabei ist, den edlen Pfad zu entfalten, das ist die rechte Ansicht, die edel, einfluss-frei und überweltlich ist, ein Faktor des Pfades."

Alle diese synonymen Begriffe sind bezeichnend für jene Weisheit, die in jenem edlen Nachfolger auf *Nibbāna* ausgerichtet ist. Sie repräsentieren das Element der Weisheit, das von der Fähigkeitsstufe an nach oben hin in seiner systematischen Entwicklung der Erleuchtungs-Faktoren aufrechterhalten wird.

Es ist ebenso bemerkenswert, dass im Zusammenhang mit dem überweltlichen Aspekt der Pfad-Faktoren, immer vier kennzeichnende Begriffe zitiert werden, wie zum Beispiel in dem folgenden Verweis über rechte Ansicht:

> *Idha, bhikkhave, bhikkhu sammādiṭṭhiṃ bhāveti vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ,*[1049]
>
> „Da, ihr Mönche, entwickelt ein Mönch rechte Ansicht, die auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung gestützt ist und in Loslassen gipfelt."

Dies ist der höhere Grad der rechten Ansicht, die *Nibbāna* zum Ziel hat. Sie impliziert die Weisheit der vier edlen Wahrheiten, jene edle Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht, *udayatthagāminī paññā.* Die Reihe der obigen Synonyme zeigt klar an, dass der edle achtfache Pfad in sich alle Fähigkeiten, Kräfte und Erwachens-Faktoren enthält, die bis hierher entwickelt worden sind. Dies ist nicht eine bloße Aufzählung offensichtlicher Synonyme für einen wissenschaftlichen Zweck. Sie verdeutlicht die Tatsache, dass beim Pfad-Moment die Essenz aller Weisheit, die systematisch durch die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte und die sieben Erleuchtungs-Faktoren entwickelt wurde, im edlen Nachfolger zum Vorschein kommt, um den endgültigen Durchbruch zu bewirken.

Die zweifache Definition, die der Buddha gegeben hat, ist üblich für die ersten fünf Faktoren des Pfades: rechte Ansicht, rechte Gedanken, rechte Rede, rechtes Handeln und rechte Lebensführung. Das heißt, alle diese Faktoren haben einen Aspekt, der als „gefärbt von Einflüssen", *sa-āsava*, „auf der Seite von Verdienst", *puññabhāgiya*,

---

[1049] Beispiel in S V 2 Upaḍḍhasutta – S 45:2

und als „*samsarische* Besitztümer schaffend“, *upadhivepakka* gesehen werden kann. Alle diese Faktoren haben wiederum einen Aspekt, der es verdient „noble“, *ariya,* „einfluss-frei“, *anāsava*, „überweltlich“, *lokuttara*, „ein konstituierender Faktor des Pfades“, *maggaṅga*, genannt zu werden.

Die übliche Definition des edlen achtfachen Pfades ist gut bekannt. Eine Frage könnte in Bezug auf die Rolle von rechter Rede, rechtem Handeln und rechter Lebensführung beim Entstehen des überweltlichen Pfades aufkommen. Ihre Rolle beim Pfad-Moment wird als eine Enthaltung von den vier Arten des verbalen Fehlverhaltens, eine Enthaltung von den drei Arten körperlichen Fehlverhaltens und eine Enthaltung von falscher Lebensführung beschrieben. Das darin implizierte Element des Enthaltens wird durch solche Begriffe wie *ārati virati paṭivirati veramaṇī* vermittelt, „das Ablassen von, die Enthaltung, die Zurückhaltung, die Enthaltsamkeit“. Es ist genau der Gedanke von Enthaltung, der für die drei Faktoren beim Pfad-Moment steht und nicht ihre physischen Gegenstücke. Das heißt, die Handlung der Zurückhaltung ist bereits vollbracht worden.

Somit beschäftigen uns nur die anderen fünf Faktoren des Pfades. Unter ihnen werden drei Faktoren hervorgehoben, die um jeden dieser fünf zum Zweck ihrer Vollendung laufen und kreisen, nämlich rechte Ansicht, rechte Bemühung und rechte Achtsamkeit. Dieses Umlaufen und Umkreisen, vermittelt durch die beiden Begriffe *anuparidhāvanti* und *anuparivattanti*, ist in diesem Zusammenhang höchst eigenartig.

Die Rolle dieser drei Faktoren könnte für manch einen schwer verständlich sein. Vielleicht können wir zur Illustration den Fall einer VIP nehmen, einer sehr wichtigen Person, die mit viel Aufsehen durch eine Menschenmenge hindurchgeführt wird. Einer geleitet sie mit seiner Vorhut hinein, ein anderer bildet mit seinem Wagen-Zug das Schlusslicht, während noch ein anderer als begleitender Leibwächter eingesetzt ist. Ebenso weist beim Pfad-Moment rechte Ansicht den Weg, rechte Bemühung gibt den Energieschub, während rechte Achtsamkeit begleitend zur Verfügung steht.

Diese Sicherheitskräfte halten die falsche Seite, *micchā*, der Pfad Faktoren unter Kontrolle. Der Vorrang der rechten Ansicht ist ein hervorstechendes Merkmal des edlen achtfachen Pfades. Der Buddha erwähnt ihn auf besondere Weise, indem er gleichzeitig auf die innere Konsistenz seiner inneren Anordnung hinweist.

> *Tatra, bhikkhave, sammā diṭṭhi pubbaṅgamā hoti. Kathañca, bhikkhave, sammā diṭṭhi pubbaṅgamā hoti? Sammā diṭṭhissa, bhikkhave, sammā saṅkappo pahoti, sammā saṅkappassa sammā vācā pahoti, sammā vācassa sammā kammanto pahoti, sammā kammantassa sammā ājīvo pahoti, sammā ājīvassa sammā vāyāmo pahoti, sammā vāyāmassa sammā sati pahoti, sammā satissa sammā samādhi pahoti, sammā samādhissa sammā ñāṇam pahoti, sammā ñāṇassa sammā vimutti pahoti. Iti kho, bhikkhave, aṭṭhaṅgasamannāgato sekho pāṭipado, dasaṅgasamannāgato arahā hoti.*[1050]
>
> „Dabei, ihr Mönche, kommt rechte Ansicht zuerst. Und wie, ihr Mönche, kommt rechte Ansicht zuerst? In einem mit rechter Ansicht entsteht rechte Absicht. In einem mit rechter Absicht entsteht rechte Rede. In einem mit rechter Rede entsteht rechtes Handeln. In einem mit rechtem Handeln entsteht rechte Lebensführung. In einem mit rechter Lebensführung entsteht rechte Bemühung. In einem mit rechter Bemühung entsteht rechte Achtsamkeit. In einem mit rechter Achtsamkeit entsteht rechte Sammlung. In einem mit rechter Sammlung entsteht rechtes Wissen. In einem mit rechtem Wissen entsteht rechte Erlösung. So, ihr Mönche, wird der Schüler in höherer Schulung, der mit acht Faktoren ausgestattet ist, ein Heiliger, der mit zehn Faktoren ausgestattet ist."

Der grundlegende Stellenwert der rechten Ansicht als Wegbereiter wird durch den Buddha in einigen Reden hervorgehoben. In einer

---

1050 M III 76 MahāCattārīsakasutta – M 117

bestimmten Lehrrede im *Aṅguttara Nikāya* wird sie der negativen Rolle der falschen Ansicht gegenübergestellt.

> *Micchādiṭṭhikassa, bhikkhave, purisapuggalassa yañceva kāyakammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca vacīkammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca manokammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yā ca cetanā yā ca patthanā yo ca paṇidhi ye ca saṅkhārā sabbe te dhammā aniṭṭhaya akantāya amanāpāya ahitāya dukkhāya saṃvattanti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhi hi, bhikkhave, pāpikā*.[1051]
>
> „Ihr Mönche, welche körperlichen Handlungen auch immer eine Person mit falscher Ansicht vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche verbalen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche geistigen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche Absicht auch immer, welches Bestreben auch immer, welche Entschlossenheit auch immer, welche Vorbereitungen auch immer sie trifft, all jene geistigen Zustände führen zu unerwünschten, unerfreulichen, unheilsamen, unangenehmen und leidvollen Folgen. Warum ist das so? Die Ansicht, ihr Mönche, ist schlecht."

Aufgrund der schlechten Natur der Ansicht ist alles, was daraus folgt und Teil daran hat, von schlechter Eigenschaft. Dann gibt er ein Beispiel dafür.

> *Seyyathāpi, bhikkhave, nimbabījaṃ vā kosātakībījaṃ vā tittakalābubījaṃ vā allāya paṭhaviyā nikkhittaṃ yañceva paṭhavirasaṃ upādiyati yañca āporasaṃ upādiyati sabbaṃ taṃ tittakattāya kaṭukattāya asātattāya saṃvattati. Taṃ kissa hetu? Bījaṃ hi, bhikkhave, pāpakaṃ.*
>
> „Geradeso, ihr Mönche, wie im Falle eines Margosasamens oder eines bitteren Kürbissamens oder eines langen Kürbis-

1051 A I 32 Ekadhammapāḷi – A I:28

samens, der auf feuchtem Boden ausgesät wurde, welchen Geschmack der Erde auch immer er aufnimmt, welchen Geschmack des Wassers auch immer er aufnimmt, all das führt zu Bitterkeit, zu Sauerkeit, zu Unerfreulichem. Warum ist das so? Der Samen, ihr Mönche, ist schlecht."

Dann macht er eine ähnliche Aussage in Bezug auf rechte Ansicht.

Sammādiṭṭhikassa, bhikkhave, purisapuggalassa yañceva kāyakammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca vacīkammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca manokammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yā ca cetanā yā ca patthanā yo ca paṇidhi ye ca saṅkhārā sabbe te dhammā iṭṭhaya kantāya manāpāya hitāya sukhāya saṃvattanti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhi hi, bhikkhave, bhaddikā.

„Ihr Mönche, welche körperlichen Handlungen auch immer eine Person mit rechter Ansicht vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche verbalen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche geistigen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche Absicht auch immer, welches Bestreben auch immer, welche Entschlossenheit auch immer, welche Vorbereitungen auch immer sie trifft, all jene geistigen Zustände führen zu erwünschten, erfreulichen, heilsamen, angenehmen und glücklichen Folgen. Warum ist das so? Die Ansicht, ihr Mönche, ist gut."

Dann folgt die Veranschaulichung dafür.

Seyyathāpi, bhikkhave, ucchubījaṃ vā sālibījaṃ vā muddikābījaṃ vā allāya paṭhaviyā nikkhittaṃ yañceva paṭhavirasaṃ upādiyati yañca āporasaṃ upādiyati sabbaṃ taṃ madhurattāya sātattāya asecanakattāya saṃvattati. Taṃ kissa hetu? Bījaṃ hi, bhikkhave, bhaddakaṃ.

> „Geradeso, ihr Mönche, wie im Falle eines Zuckerrohr-Setzlings oder eines süßen Reis-Samenkorns oder eines Traubensamens, der auf feuchten Boden geworfen wird, welchen Geschmack der Erde er auch immer aufnimmt, welchen Geschmack des Wassers er auch immer aufnimmt, all das führt zu Süßem, Angenehmem und Wohlgeschmack. Warum ist das so? Der Samen, ihr Mönche, ist ausgezeichnet."

Dies erklärt, warum der achtfache Pfad mit rechter Ansicht beginnt. Dieser Vorrang der Ansicht wird nicht in den anderen Gruppen der beteiligten Faktoren der Erleuchtung gefunden. Der Grund für diese Besonderheit ist die Tatsache, dass von einem psychologischen Standpunkt aus bei jeder vollständigen Transformation der Persönlichkeit eines Individuums zuerst die Ansicht kommen muss.

Eine Ansicht lässt Gedanken entstehen, Gedanken äußern sich in Worten, Worte führen zu Handlungen und Handlungen formen die Lebensführung. Die Lebensführung bildet die Grundlage für die Entwicklung der anderen Tugenden hinsichtlich der Meditation, nämlich rechte Bemühung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung. So finden wir den Vorrang der rechten Ansicht als eine einzigartige Eigenschaft im achtfachen Pfad.

Der fundamentale Stellenwert des edlen achtfachen Pfades kann von einem anderen Standpunkt aus wertgeschätzt werden. Er gewinnt ein hohes Maß an Anerkennung durch die Tatsache, dass der Buddha ihn als den mittleren Weg gekennzeichnet hat. Zum Beispiel im *Dhammacakkappavattanasutta*, der Lehrrede über das In-Gang-Setzen des Rades, ist der mittlere Weg ausdrücklich als der edle achtfache Pfad definiert. Es ist hinlänglich bekannt, dass der edle achtfache Pfad vom Buddha als der mittlere Weg bezeichnet wurde. Aber die Grundidee hinter dieser Definition wurde nicht immer richtig verstanden.

Im *Dhammacakkappavattanasutta* hat der Buddha den achtfachen Pfad als einen mittleren Weg zwischen den beiden Extremen dar-

gestellt: *kāmasukhallikānuyogo*, dem Streben nach Sinnesvergnügen, und *attakilamathānuyogo*, dem Streben nach Selbst-Kasteiung.[1052]

Das Konzept von einer „Mitte“ könnte einen denken lassen, dass der edle achtfache Pfad dadurch entsteht, dass er fünfzig Prozent von jedem der beiden Extreme entlehnt, dem Streben nach Sinnesvergnügen und dem Streben nach Selbst-Kasteiung. Aber es ist keine solche stückweise Lösung. Es ist eine tiefere Implikation darin enthalten. Insbesondere das *MahāCattārīsakasutta* bringt die wahre Tiefe des mittleren Weges hervor. Anstatt die Hälfte von einem Extrem der Hälfte des anderen aufzupfropfen, lehnte der Buddha die falschen Ansichten hinter jenen beiden Bestrebungen ab, und unter Vermeidung der Fallstricke beider stellte er einen neuen mittleren Weg in Form des edlen achtfachen Pfades vor.

Zur Klarstellung können wir die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, dass man dazu neigt, den Sinnesvergnügen nachzugehen, indem man den Standpunkt der Vernichtungsansicht einnimmt. Er läuft auf die Vorstellung hinaus, dass es keine Wiedergeburt gibt und dass man den Sinnesvergnügen, ungehindert durch ethische Überlegungen von Gut und Böse, frönen kann. Er prägt eine nihilistische Perspektive ein, die sich durch eine lange Reihe von Negationen auszeichnet.

Im Gegensatz dazu haben wir den bejahenden Standpunkt, der die untere Klasse der oben genannten rechten Ansicht bildet, nämlich die rechte Ansicht, die *kamma* als das eigene Wirken annimmt, *kammasakatā sammā diṭṭhi*. Die positive Perspektive in dieser rechten Ansicht schärft moralische Verantwortung ein und bildet die Grundlage für zuträgliche oder verdienstvolle Handlungen. Deshalb wird sie *puññabhāgiya* genannt, auf der Seite der Verdienste. Im Umkehrschluss ist die nihilistische Perspektive andererseits auf der Seite ohne Verdienste und entbehrt der Grundlage für zuträgliche Handlungen.

1052 S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

Auch in unserer Analyse des Gesetzes vom abhängigen Entstehen erwähnten wir den Gedanken von einem mittleren Weg. Aber das ist der Blick vom philosophischen Standpunkt aus. Hier geht es um den ethischen Aspekt des mittleren Weges. Soweit es die ethischen Anforderungen betrifft, verhilft eine nihilistische Sichtweise aus sich selbst heraus nicht zur vollständigen Erlösung. Warum? Weil die Frage der Einflüsse bewältigt werden muss. Solange Einflüsse von Sinnlichkeit, *kāmāsavā*, von Werden, *bhavāsavā*, und von Unwissenheit, *avijjāsavā*, da sind, kann man den Folgen des Handelns nicht allein durch eine nihilistische Sichtweise entkommen. Deshalb hat der Buddha einen positiven Stand hinsichtlich jener zehn Postulate eingenommen. Wo der Nihilist eine Entschuldigung für Genuss in Sinnlichkeit durch Negation gefunden hatte, fügte der Buddha ein bestätigendes Korrektiv hinzu. Diese zustimmende Haltung berücksichtigte eine extremistische Richtung.

Aber der Buddha hörte hier noch nicht auf. In der Beschreibung der höheren Grade der rechten Ansicht stießen wir auf die Begriffe *ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*. Im Falle der niedrigeren Grade ist es *sa-āsavā*, mit Einflüssen, hier ist es *anāsavā*, einfluss-frei. Zu welchem Zeitpunkt auch immer der Geist jene Kraft entwickelt, den Einflüssen zu widerstehen, wird man nicht von weltlichen Konventionen fortgetragen. Deshalb wird die rechte Ansicht im Moment des überweltlichen Pfades einfluss-frei genannt. Es handelt sich um einen äußerst subtilen Punkt, der bei dieser Unterscheidung beteiligt ist. Diese edle einfluss-freie, rechte Ansicht ist ein Bestandteil des überweltlichen Weges, *ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*, und ist auf Beendigung ausgerichtet, *nirodha*. Andererseits orientiert sich die rechte Ansicht, die *kamma* als das eigene Wirken annimmt, *kammasakatā sammā diṭṭhi*, in Richtung Entstehen, *samudaya*.

Aufgrund der Tatsache, dass die rechte Ansicht beim Pfad-Moment auf Beendigung gerichtet ist, wird sie mit den Begriffen *vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ* ausgezeichnet, „gestützt auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, in Loslassen gipfelnd“. Es ist diese Orientierung zu *Nibbāna* hin, die den Weg für das Zeichenlose, *animitta*, das Un-

gerichtete, *appaṇihita*, und die Leerheit, *suññata,* ebnet. Wir haben bereits ausführlich über sie in unseren bisherigen Vorträgen gesprochen. Während des Zuhörens mögen manche vielleicht bei dem Gedanken erschrocken sein, „Also dann gibt es nicht einmal eine Mutter oder einen Vater." Deshalb treibt das Wort *suññatā*, Leerheit, Furcht in diejenigen, die es nicht richtig verstehen. Hier sehen wir die Tiefe des mittleren Weges des Buddha. Jene rechte Ansicht mit Einflüssen, *sa-āsavā*, ist auf der Seite der Verdienste, *puññabhāgiya*, nicht ohne Verdienste, *apuñña*.

Wenn der Buddha Verdienstlosigkeit sanktionieren würde, hätte er die nihilistische Ansicht gutgeheißen, dass es weder diese Welt noch die jenseitige Welt gibt, weder Mutter noch Vater. Aber er erklärte das Prinzip von *kamma* mit folgenden Worten: *kammassakā sattā kammadāyādā kammayonī kammabandhū*,[1053] „Die Wesen haben ihr eigenes *kamma*, sie sind die Erben des *kamma*, *kamma* ist ihre Matrix, *kamma* ist ihr Bezugssystem", und so lange wie Unwissenheit und Begierde da sind, finden die Wesen ihren Halt in Konventionen und fahren mit der Anhäufung von *kamma* fort. Sie müssen dafür bezahlen. Sie müssen unter den Folgen leiden.

Obwohl mit Einflüssen, *sa-āsava*, ist jene rechte Ansicht auf der Seite von Verdienst, *puññabhāgiya*, die zu *samsarischen* Besitztümern heranreift, *upadhivepakka*, in der Form von Lebens-Bedingungen, die sogar für die Verwirklichung von *Nibbāna* förderlich sind. Jene Art der rechten Ansicht ist der nihilistischen Ansicht vorzuziehen, obwohl es eine zweitklassige ist.

Aber dann gibt es noch die andere Seite des *samsarischen* Problems. Man es kann sich nicht leisten, dort stillzustehen. Es sollte eine Befreiung davon als eine dauerhafte Lösung sein. An dieser Stelle kommt der höhere Grad der rechten Ansicht hinzu, die edle einflussfreie rechte Ansicht, die als ein Faktor des Pfades auftritt. Ab da werden die Begriffe *animitta*, das Zeichenlose, *appaṇihita*, das Ungerichtete, und *suññata*, die Leerheit, bedeutsam.

1053 M III 203 Cūḷakammavibhaṅgasutta – M 135

Wenn sich der Geist von der Gewohnheit entwöhnt hat, Zeichen aufzugreifen, sowie von Bestimmungen und von der Vorstellung der „Selbst-heit" entwöhnt ist, können sich die drei Tore zur Erlösung öffnen, dem Zeichenlosen, dem Ungerichteten und der Leerheit, um aus diesem *samsarischen* Zyklus zu entkommen. Das Enden der Existenz ist *Nibbāna*, *bhavanirodho nibbānaṃ*. Hier haben wir also den Grund, warum der achtfache Pfad der mittlere Weg genannt wird.

Auch im Leben eines Meditierenden kann das Konzept eines mittleren Weges manchmal Anlass zu Zweifeln und Unentschlossenheit geben. Man kann sich fragen, ob man sich heftig darum bemühen oder ein angenehmes Leben führen sollte. Eine mittlere Lösung zwischen den beiden könnte als der mittlere Weg genommen werden. Aber die wahre Tiefe des mittleren Weges ergibt sich aus der obigen Analyse der zweifachen Definition des edlen achtfachen Pfades. Aufgrund dieser Tiefe des mittleren Weges gab der Buddha die folgende Erklärung im *Aggappasādasutta* des *Aṅguttara Nikāya*:

> *Yāvatā, bhikkhave, dhammā saṅkhatā, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo tesaṃ aggam akkhāyati.*[1054]
> „Ihr Mönche, was es auch immer an zubereiteten Dingen gibt, der edle achtfache Pfad wird als das Höchste unter ihnen bezeichnet".

Es ist wahr, dass der edle achtfache Pfad etwas Zubereitetes ist, und deshalb haben wir seine Beziehung zu Ursachen und Bedingungen aufgezeigt. Was auch immer zubereitet ist, lohnt sich nicht und dennoch räumt der Buddha mit diesem zubereiteten, achtfachen Pfad den Weg frei zum Unzubereiteten. Dies ist eine äußerst subtile Wahrheit, die nur ein Buddha entdecken und der Welt verkünden kann. Es ist nicht leicht, sie zu entdecken, weil man dazu tendiert, die Dinge durcheinanderzubringen, indem man von einem Extrem ins andere verfällt. Entweder greift man die Vernichtungs-Ansicht auf und endet damit, der Sinnlichkeit die Tore zu öffnen, oder man neigt zur Ewigkeits-Ansicht und kämpft darum, sich selbst durch Selbstkasteiung zu befreien.

1054 A II 34 Aggappasādasutta – A IV:34

In dem durch den Buddha verkündeten *Dhamma* sieht man einen herrlichen mittleren Weg. Wir haben bereits darauf in früheren Vorträgen mit solchen Bildern wie dem Schärfen einer Rasierklinge hingewiesen. Es ist eine bemerkenswerte Haltung des Nicht-Ergreifens beim mittleren Weg, der gut unter dem Begriff *atammayatā*, Nicht-Identifizierung, zum Ausdruck kommt. Die Berufung auf eine Sache dient nur dem Zweck der Beseitigung von einer anderen, wie es das Gleichnis von den Reisekutschen veranschaulicht.

Die wichtigsten Begriffe, die das Ziel und den Zweck dieses mittleren Weges kennzeichnen, sind *vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ*, „gestützt auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, in Loslassen gipfelnd". In diese *samsarische* Zwangslage gebracht, kann man nicht darauf verzichten, auf bestimmte Dinge zurückzugreifen, um dieses Ziel zu erreichen. Aber Vorsicht ist geboten, um darauf zu achten, sie nicht zu ergreifen oder daran anzuklammern. Es ist ein Prozess des Wegdrängens von einer Sache durch eine andere und dann mit wieder einer anderen, ein Hilfsmittel, das auf Relativität und Pragmatismus gegründet ist. Der edle achtfache Pfad markiert die Vollendung dieses Prozesses, seine systematische Erfüllung. Deshalb haben wir versucht, einem Prozess einer allmählichen Entwicklung innerhalb der siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung zu folgen.

Sogar die innere Anordnung innerhalb jeder Gruppe ist außergewöhnlich. Von Anfang an bis zum Schluss gibt es eine regelmäßige Anordnung in aufsteigender Reihenfolge entsprechend der Wichtigkeit. Manchmal kann eine Analyse von der Mitte aus starten und sich zu beiden Seiten ausweiten. Manche Gruppen stellen eine allmähliche Entwicklung in Richtung auf einen Höhepunkt dar. Der edle achtfache Pfad ist insofern außerordentlich eindrucksvoll, als er zeigt, wie eine vollständige Transformation der Persönlichkeit herbeigeführt werden kann, indem rechte Ansicht als der Wegbereiter an die Spitze gestellt wird.

Die vielleicht eindrucksvollste unter den Lehrreden, in denen der Buddha die durchdringende Bedeutung des edlen achtfachen Pfades

hervorhob, ist das *Ākāsasutta,* das „Himmel Sutta", im *Magga Saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*.[1055]

> „Geradeso, ihr Mönche, wie verschiedene Winde im Himmel wehen, Ostwinde, Westwinde, Nordwinde, Südwinde, staubige Winde, staubfreie Winde, kalte Winde und heiße Winde, sanfte Winde und starke Winde, so auch, wenn ein Mönch den edlen achtfachen Pfad entwickelt und kultiviert, gelangen in ihm die vier Grundstützen der Achtsamkeit durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen die vier rechten Anstrengungen durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen in ihm die vier Grundlagen für Erfolg durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen in ihm die fünf spirituellen Fähigkeiten durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen die fünf Kräfte durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen die sieben Faktoren der Erleuchtung durch Entwicklung zur Vollendung."

All diese gelangen nur durch die Entwicklung zur Vollendung, wenn der achtfache Pfad in der wie oben beschriebenen Weise entwickelt wird, und zwar gestützt auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, in Loslassen gipfelnd, *vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ*. Das heißt, mit *Nibbāna* als dem Ziel der Bemühung. Dann gerät keine der genannten Kategorien auf Abwege. Sie alle tragen zur Perfektion und Vollendung des edlen achtfachen Pfades bei. Sie sind alle in ihn eingeschlossen. So gut verbunden und durchdringend ist der edle achtfache Pfad.

Eine weitere Lehrrede von größter Bedeutung, die den durchdringenden Einfluss des edlen achtfachen Pfades zeigt, ist das *Mahā-Saḷāyatanikasutta* im *Majjhima Nikāya*. Dort zeigt uns der Buddha, wie all die anderen Faktoren der Erleuchtung im edlen achtfachen Pfad enthalten sind. In unserer Diskussion über *Nibbāna* erwähnten wir, dass die Beendigung der sechs Sinnesbereiche *Nibbāna* ist. Wenn *Nibbāna* das Aufhören der sechs Sinnesbereiche ist, sollte es möglich sein, einen Weg der Praxis darzulegen, der durch die sechs

---

1055 S V 49 Ākāsasutta – S 45:155

Sinnesbereiche selbst zu *Nibbāna* führt. In der Tat gibt es eine solche Art der Praxis und das ist es, was das *MahāSaḷāyatanikasutta* in zusammengefasster Form präsentiert.

In dieser Lehrrede schildert der Buddha zuerst, wie auf der einen Seite das *samsarische* Leiden in Abhängigkeit von dem sechsfachen Sinnesbereich entsteht. Dann erklärt er, wie auf der anderen Seite das Leiden mittels einer Praxis beendet werden kann, die im direkten Zusammenhang mit dem sechsfachen Sinnesbereich selbst steht.

> *Cakkhuṃ, bhikkhave, ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, rūpe ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, cakkhuviññāṇaṃ ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusamphassaṃ ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusmiṃ sārajjati, rūpesu sārajjati, cakkhuviññāṇe sārajjati, cakkhusamphasse sārajjati, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tasmimpi sārajjati.*
>
> *Tassa sārattassa saṃyuttasa sammūḷhassa assādānupassino viharato āyatiṃ pañcupādānakkhandhā upacayaṃ gacchanti. Taṇhā cassa ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī sā cassa pavaḍḍhati. Tassa kāyikāpi darathā pavaḍḍhanti, cetasikāpi darathā pavaḍḍhanti, kāyikāpi santāpā pavaḍḍhanti, cetasikāpi santāpā pavaḍḍhanti, kāyikāpi pariḷāhā pavaḍḍhanti, cetasikāpi pariḷāhā pavaḍḍhanti. So kāyadukkhampi cetodukkhampi paṭisaṃvedeti.*[1056]
>
> „Ihr Mönche, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was das Auge tatsächlich ist, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was Formen tatsächlich sind, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was Seh-Bewusstsein tatsächlich ist, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was Seh-Kontakt tatsächlich ist, was auch immer als angenehm oder unangenehm oder weder-

[1056] M III 287 MahāSaḷāyatanikasutta – M 149

unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig vom Seh-Kontakt entstehend, auch das nicht zu wissen und nicht zu sehen, was es tatsächlich ist, haftet man voller Lust am Auge, an Formen, am Seh-Bewusstsein, am Seh-Kontakt und an dem, was auch immer als angenehm oder unangenehm oder als weder-unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig vom Seh-Kontakt entstehend.

Und für ihn, der voller Lust anhaftet, der gefesselt und betört ist, an Befriedigung denkt, werden die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens für die Zukunft angehäuft und sein Verlangen, das zu erneuter Geburt führt, das von Freude und Lust begleitet ist, das sich bald hier, bald dort erfreut, erhöht sich ebenfalls, seine körperlichen Anspannungen erhöhen sich, seine geistigen Anspannungen erhöhen sich, seine körperlichen Qualen erhöhen sich, seine geistigen Qualen erhöhen sich, sein körperliches Fiebern erhöht sich, sein geistiges Fiebern erhöht sich und er erlebt körperliches und geistiges Leiden."

Auf diese Weise schildert der Buddha vor allem, wie das gesamte *saṃsārische* Leiden im Zusammenhang mit dem sechsfachen Sinnesbereich entsteht. Wir werden den Rest der Lehrrede in unserem nächsten Vortrag besprechen.

* * * * * * * *

33. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.[1057]

„Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen."

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der dreiunddreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Gegen Ende unseres letzten Vortrages erwähnten wir vor einigen Tagen, dass mit der Entfaltung des edlen achtfachen Pfades und mit der Absicht des Erreichens von *Nibbāna* all die anderen Faktoren der Erleuchtung, namentlich die vier Grundstützen der Achtsamkeit, die vier Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg, die fünf geistigen Fähigkeiten, die fünf Kräfte und die sieben Faktoren der Erleuchtung mittels Entwicklung zur Vollendung kommen.

Obwohl wir mit der Analyse der Art und Weise begonnen haben, wie der Buddha die oben erwähnte Besonderheit des edlen achtfachen Pfades im *MahāSaḷāyatanikasutta* des *Majjhima Nikāya* erklärt hat, konnten wir dies nicht abschließen. Anhand des bei der Gelegenheit zitierten *Sutta*-Absatzes konnten wir sehen, inwiefern die mangelnde Kenntnis darüber, wie die Dinge zum sechsfachen Sinnesbereich in Beziehung stehen, Anhaftungen, Verstrickungen und Verblendungen entstehen lässt. Als Folge davon werden die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens aufgehäuft, was zu einer Zunahme des Verlangens führt, das für das Wieder-Werden verantwortlich ist, ebenso zu einer Zunahme der körperlichen Anspannungen und Qualen, der geistigen

---

1057 M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Anspannungen und Qualen, des körperlichen und geistigen Fieberns und des körperlichen und geistigen Leidens.

Zu Beginn lasst uns heute den Rest der Rede besprechen.

> *Cakkhuñca kho, bhikkhave, jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, rūpe jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, cakkhuviññāṇaṃ jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusamphassaṃ jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusmiṃ na sārajjati, rūpesu na sārajjati, cakkhuviññāṇe na sārajjati, cakkhusamphasse na sārajjati, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tasmimpi na sārajjati.*
>
> *Tassa asārattassa asaṃyuttasa asammūḷhassa ādīnavānupassino viharato āyatiṃ pañcupādānakkhandhā apacayaṃ gacchanti. Taṇhā cassa ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī sā cassa pahīyati. Tassa kāyikāpi darathā pahīyanti, cetasikāpi darathā pahīyanti, kāyikāpi santāpā pahīyanti, cetasikāpi santāpā pahīyanti, kāyikāpi pariḷāhā pahīyanti, cetasikāpi pariḷāhā pahīyanti. So kāyasukhampi cetosukhampi paṭisaṃvedeti.*[1058]
>
> „Ihr Mönche, zu wissen und zu sehen, was das Auge wirklich ist, zu wissen und zu sehen, was Formen wirklich sind, zu wissen und zu sehen, was Seh-Bewusstsein wirklich ist, zu wissen und zu sehen, was Seh-Kontakt wirklich ist, was auch immer als angenehm oder unangenehm oder weder-unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig von Seh-Kontakt entstehend, auch das zu wissen und zu sehen, was es wirklich ist, haftet man nicht voller Lust am Auge, an Formen, an Seh-Bewusstsein, an Seh-Kontakt oder an dem, was auch immer als angenehm oder unangenehm

1058 M III 288 MahāSaḷāyatanikasutta – M 149

> oder weder-unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig von Seh-Kontakt entstehend.
>
> Und für ihn, der nicht voller Lust anhaftet, der nicht gefesselt, nicht betört ist, an die Gefahr denkt, vermindern sich die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens für die Zukunft und sein Verlangen, das zum Wieder-Werden führt, das von Freude und Lust begleitet wird, das sich bald hier, bald dort erfreut, wird aufgegeben, seine körperlichen Anspannungen werden aufgegeben, seine geistigen Anspannungen werden aufgegeben, seine körperlichen Qualen werden aufgegeben, seine geistigen Qualen werden aufgegeben, sein körperliches Fiebern wird aufgegeben, sein geistiges Fiebern wird aufgegeben und er erlebt körperliches und geistiges Glück."

Dann fährt der Buddha fort darauf hinzuweisen, wie der edle achtfache Pfad in diesem edlen Nachfolger durch diese Schulung im Hinblick auf die sechs Bereiche der Sinne entwickelt wird.

> *Yā tathābhūtassa diṭṭhi sāssa hoti sammā diṭṭhi, yo tathābhūtassa saṅkappo svāssa hoti sammā saṅkappo, yo tathābhūtassa vāyāmo svāssa hoti sammā vāyāmo, yā tathābhūtassa sati sāssa hoti sammā sati, yo tathābhūtassa samādhi svāssa hoti sammā samādhi, Pubbeva kho panassa kāyakammaṃ vacīkammaṃ ājīvo suparisuddho hoti. Evamassāyaṃ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhāvanāpāripūriṃ gacchati.*
>
> „Die Ansicht eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Ansicht. Die Absicht eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Absicht. Das Bemühen eines Nachfolgers, das derartig ist, das ist rechtes Bemühen. Die Achtsamkeit eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Achtsamkeit. Die Sammlung eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Sammlung. Aber sein körperliches Handeln, sein sprachliches Handeln und seine Lebensführung sind bereits früher gereinigt worden. So kommt der edle achtfache Pfad in ihm mittels Entwicklung zur Vollendung."

Es ist bemerkenswert, dass in diesem Zusammenhang die Faktoren des Pfades nicht wie in der sonst üblichen Reihenfolge aufgeführt werden. Aber am Ende wird uns mitgeteilt, dass körperliches und sprachliches Handeln wie auch die Lebensführung bereits gereinigt worden sind. Das erinnert an die Erklärung, die im *MahāCattārīsakasutta* in dem vorangegangenen Vortrag gegeben wurde. Es besagt, wenn der edle achtfache Pfad auf der überweltlichen Ebene perfektioniert ist, dass die drei Faktoren rechte Rede, rechtes Handeln und rechte Lebensführung genau durch den Gedanken der Enthaltsamkeit repräsentiert sind.

Nun verkündet der Buddha, wie all die Erleuchtungs-Faktoren zur Vollendung gelangen, wenn man auf diese Weise den edlen achtfachen Pfad entfaltet.

> *Tassa evaṃ imaṃ ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bhāvayato cattāropi satipaṭṭhānā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, cattāropi sammappadhānā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, cattāropi iddhipādā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, pañcapi indriyāni bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, pañcapi balāni bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, sattapi bojjhaṅgā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti. Tass'ime dve dhammā yuganaddhā vattanti, samatho ca vipassanā ca.*
>
> „Wenn er auf diese Weise den edlen achtfachen Pfad entfaltet, kommen auch die vier Grundstützen der Achtsamkeit durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die vier rechten Bemühungen durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die vier Grundlagen für Erfolg durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die fünf Fähigkeiten durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die fünf Kräfte durch Entwicklung zur Vollendung und kommen auch die sieben Faktoren der Erleuchtung durch Entwicklung zur Vollendung. Diese beiden Dinge, nämlich Ruhe und Einsicht, treten in ihm in ausgewogener Verbindung zusammen auf."

Das Endergebnis der Perfektionierung aller Faktoren der Erleuchtung wird vom Buddha mit der folgenden Aussage zusammengefasst:

> *So ye dhammā abhiññā pariññeyyā te dhamme abhiññā parijānāti, ye dhammā abhiññā pahātabbā te dhamme abhiññā pajahati, ye dhammā abhiññā bhāvetabbā te dhamme abhiññā bhāveti, ye dhammā abhiññā sacchikātabbā te dhamme abhiññā sacchikaroti.*
>
> „Er versteht durch direktes Wissen jene Dinge, die durch direktes Wissen verstanden werden sollten, er gibt durch direktes Wissen jene Dinge auf, die durch direktes Wissen aufgegeben werden sollten, er entwickelt durch direktes Wissen jene Dinge, die durch direktes Wissen entwickelt werden sollten, er verwirklicht durch direktes Wissen jene Dinge, die durch direktes Wissen verwirklicht werden sollten."

Die Dinge, die durch direktes Wissen verstanden werden sollten, werden in dem *Sutta* selbst als die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens erklärt. Die Dinge, die durch direktes Wissen aufgegeben werden sollten, sind Unwissenheit und Verlangen. Die Dinge, die durch direktes Wissen entwickelt werden sollten, sind Ruhe und Einsicht. Die Dinge, die durch direktes Wissen verwirklicht werden sollten, sind wahre Erkenntnis und Befreiung.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist also die systematische Anordnung in diesen siebenunddreißig Erleuchtungs-Faktoren in dieser Rede gut dargestellt. Aufgrund dieser Ordnung wird selbst von einem Strom-Eingetretenen, der gut im edlen achtfachen Pfad verankert ist, gesagt, dass andere Erleuchtungs-Faktoren scheinbar automatisch anwesend sind.

Einfach weil der Satz *ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo* im *Satipaṭṭhānasutta* auftaucht, sind einige geneigt, die vier Grundstützen der Achtsamkeit als „den einzigen Weg" zu interpretieren.[1059] Wir haben mit triftigen Gründen bei einer früheren Gelegenheit darauf

---

[1059] M I 55 Satipaṭṭhānasutta – M 10

hingewiesen, dass eine solche Schlussfolgerung nicht gerechtfertigt ist. *Ekāyano* bedeutet nicht, „der einzige Weg", es bedeutet, „auf ein bestimmtes Ziel gerichtet," das heißt, auf *Nibbāna*. Deshalb tauchen die Worte *ñāyassa adhigamāya Nibbānassa sacchikiriyāya*, „für die Erreichung des überweltlichen Pfades, für die Verwirklichung von *Nibbāna*", später im selben Satz auf.

Die vier Grundstützen der Achtsamkeit sind die vorbereitende Übung für die Erreichung des überweltlichen Pfades und die Verwirklichung von *Nibbāna*. Der erste Anfang, der durch die vier Grundstützen der Achtsamkeit gemacht wird, wird durch die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte und die sieben Erleuchtungs-Faktoren fortgesetzt, um den Gipfel der Vollendung im edlen achtfachen Pfad zu erreichen.

Im *MahāSaḷāyatanikasutta* stießen wir auf den sich wiederholenden Satz *jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ*, „zu wissen und zu sehen, wie es wirklich ist"; er wird verwendet in Verbindung mit dem Auge, Formen, Seh-Bewusstsein, Seh-Kontakt und was auch immer durch Seh-Kontakt gefühlt wird. Lasst uns untersuchen, worauf dieses Wissen und Sehen, wie es wirklich ist, hinausläuft.

Wahrnehmung ist mit einer Luftspiegelung verglichen worden.[1060] Diese Natur der Wahrnehmung als eine Luftspiegelung muss verstanden werden. Ein Reh, das in der Trockenzeit in einer Ebene aus der Ferne eine Luftspiegelung sieht, hat dadurch eine Wahrnehmung von Wasser. Mit anderen Worten, es stellt sich in der Luftspiegelung Wasser vor. Von jener Vorstellung angetrieben, läuft es auf die Luftspiegelung zu. Es ist von der Idee eingenommen, dass es durch Nachlaufen den Abstand zwischen sich und dem Wasser aufheben und jenes Wasser erreichen kann. Aber es gibt etwas, worüber sich das Reh nicht bewusst ist, und zwar, dass diese Lücke niemals durch Nachlaufen reduziert werden kann.

Solange es zwei Enden gibt, gibt es eine Mitte. Dies ist eine Maxime, die es wert ist, hervorgehoben zu werden. Wo es zwei Enden gibt,

---

1060 S III 142 Pheṇapiṇḍūpamasutta – S 22:95

gibt es eine Mitte. Wenn das Auge als ein Ende unterschieden wird und was in der Ferne erscheint, als Wasser unterschieden wird, gibt es einen Zwischenraum, eine Lücke zwischen den beiden. All diese drei Faktoren sind untrennbarer Bestandteil dieser wahrgenommenen Situation. Deshalb kann die Lücke dabei nie überwunden werden.

Der Befreite, der verstanden hat, dass dies niemals beseitigt werden kann, läuft der Luftspiegelung nicht hinterher. Jener mit Urteilsvermögen, jener *Ārahant*, hält direkt beim Gesehenen inne, dem Aphorismus getreu *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ* „im Gesehenen nur das Gesehene."[1061] Er hält direkt beim Gehörten als Gehörtes inne, er hält direkt beim Empfundenen als Empfundenes inne, er hält direkt beim Erkannten als Erkanntes inne. Er fährt nicht fort, sich etwas vorzustellen wie jenes Reh, das sich auf die Wahrnehmung stützt. Er stellt sich weder ein gesehenes Ding vor noch einen, der sieht. Er unterhält auch keine Vorstellungen in Bezug auf das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte.

Die Tatsache, dass es diese Freiheit von Vorstellungen in einem Heiligen gibt, wird klar anhand der Aussage, die wir bei einer früheren Gelegenheit aus dem *Chabbisodhanasutta* zitiert haben. Nach dieser Rede beansprucht ein Mönch, der von sich aussagt, ein Heiliger zu sein, seine Heiligkeit berechtigterweise, wenn er in der Lage ist, die folgende Erklärung in Bezug auf das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte machen zu können.

> *Diṭṭhe kho ahaṃ, āvuso, anupāyo anapāyo anissito appaṭibaddho vippamutto visaṃyutto vimariyādikatena cetasā viharāmi.*[1062]
>
> „Freunde, im Hinblick auf das Gesehene, verweile ich nicht angezogen, nicht abgestoßen, unabhängig, unbeteiligt, befreit, nicht gefesselt, mit einem von Schranken freien Geist."

1061 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

1062 M III 30 Chabbisodhanasutta – M 112; siehe Vortrag 15

Jetzt wollen wir versuchen, diese Aussage im Licht dessen, was wir bereits über die Luftspiegelung gesagt haben, zu verstehen. Man kann sich einer Luftspiegelung weder annähern noch sich von ihr entfernen. Wenn man in der Trockenzeit eine Luftspiegelung sieht, ist es im Allgemeinen so, dass man sich eine Wahrnehmung von Wasser darin vorstellt und wegen des Durstes auf sie zuläuft. Aber lasst uns für einen Moment annehmen, dass man beim Anblick der Luftspiegelung eine Flut befürchten würde, und um ihr zu entkommen, würde man sich umdrehen und wegrennen. Nachdem man eine gewisse Entfernung zurückgelegt hätte und dann zurückblickte, würde man immer noch die Luftspiegelung hinter sich sehen.

So ist es im Fall einer Luftspiegelung, je mehr man sich annähert, desto weiter weicht sie zurück, je mehr man vor ihr zurückweicht, desto näher scheint sie. Ebenso verhält es sich in Bezug auf die Luftspiegelung der Wahrnehmungen, wie dem Gesehenen und dem Gehörten; der Heilige nähert sich weder an noch weicht er zurück. Geistig nähert er sich weder an noch weicht er zurück, obwohl es aus der Sicht des Weltlings so aussehen mag, als ob er beides physisch täte – aber er ist *anupāyo anapāyo*, nicht angezogen, nicht abgestoßen.

Das Gleiche gilt in Bezug auf den Begriff *anissito*, unabhängig. Er greift nicht nach der Luftspiegelung in dem Gedanken, „Ah, hier ist ein gutes Reservoir". *Appaṭibaddho*, unbeteiligt, er ist geistig nicht an der Luftspiegelung beteiligt. *Vippamutto*, befreit, er ist befreit von der Wahrnehmung, Wasser in der Luftspiegelung zu sehen, sich Wasser darin vorzustellen. *Visaṃyutto*, nicht gefesselt, er ist nicht daran gebunden. *Vimariyādikatena cetasā*, mit einem von Schranken freien Geist. Was sind diese Schranken? Die beiden Enden und die Mitte. Die oben erwähnte Abgrenzung durch die Unterscheidung Auge als verschieden von Form, mit dem dazwischen liegenden Raum oder der Lücke als „tertium quid". So gibt es keine Schranken für den Heiligen, die durch die Betrachtung von Auge, den Formen und der Lücke als getrennte Einzelobjekte entstünden.

Durch das, was wir bereits besprochen haben, sollte nun klar sein, dass durch *maññanā* oder dem „Sich-Vorstellungen-Machen" dem Gesehenen, dem Gehörten, dem Empfundenen und dem Erkannten

eine Ding-heit zugeschrieben wird. Man stellt sich ein Ding im Gesehenen, Gehörten etc. vor. Durch eben dieses Vorstellen als ein Ding wird es eine andere Sache, dem klaren Ausspruch getreu, wie es in der Zeile der Strophe aus dem *Dvayatānupassanāsutta*, die wir früher zitiert haben, ausgedrückt wird, *yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññāthā*,[1063] „Was auch immer sie sich im Rahmen der Ich-Bezogenheit vorstellen, dadurch verändert es sich in etwas anderes."

Deshalb haben wir früher gesagt, dass ein Ding zuerst da sein muss, bevor es zu einem anderen Ding werden kann, damit eine Andersheit da sein kann. Je mehr man versucht, sich an das Ding anzunähern, desto mehr weicht es zurück. In unserer Analyse des *Mūlapariyāyasuttas* diskutierten wir ausführlich über die dort genannten drei Ebenen des Wissens, nämlich *saññā*, *abhiññā* und *pariññā*.[1064]

Der unwissende Weltling ist durch die sinnliche Wahrnehmung gebunden und macht sich unaufhörlich diesbezügliche Vorstellungen. Indem er Erde im Erd-Element wahrnimmt, stellt er sich „Erde" als ein Ding vor, er macht sich solche Vorstellungen wie „in der Erde", „Erde ist mein", „von der Erde" usw. So auch im Hinblick auf das Gesehene, *diṭṭha*.

Aber der sich übende Schüler, *sekha*, weil er ein höheres Wissen über die Bedingtheit hat, obwohl die Einflüsse und verborgenen Neigungen in ihm nicht abgebaut sind, übt sich im Widerstand gegenüber der Neigung, sich Vorstellungen zu machen. Ein Befreiter, der Heilige, hat vollständig die Natur der Wahrnehmung als Luftspiegelung verstanden.

Es scheint daher, dass diese Formen von *maññanā* einen befähigen, sich Dinge vorstellen zu können und den Sinnesdaten eine Vorstellung von Substanzhaftigkeit zuzugestehen. In der Tat ist das, was wir hier haben, lediglich ein Haufen von Vorstellungen. Es ist ebenfalls ein Versuch, sich an den vorgestellten Dingen festzuhalten. Verlangen ist dabei behilflich und deswegen gibt es Ergreifen, *upādāna*.

1063 Sn 757 Dvayatānupassanāsutta – III:12, 757; siehe Vortrag 13

1064 M I 1 Mūlapariyāyasutta – M 1; siehe Vortrag 12

Dadurch wird die Tatsache, dass es drei Bedingungen gibt, ignoriert oder vergessen.

In unserer Analyse des *Madhupiṇḍikasutta* stießen wir auf eine höchst signifikante Aussage: *cakkhuñc'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ*,[1065] „Abhängig von Auge und Formen, Freunde, entsteht Seh-Bewusstsein". Der tiefste Punkt in der Sinnes-Wahrnehmung ist hier bereits implizit. Diese Aussage zeigt deutlich, dass das Seh-Bewusstsein abhängig entstanden ist. Dadurch sind wir mit der Frage nach den beiden Enden und der Mitte konfrontiert, wie oben diskutiert.

In der Tat ist das, was als Seh-Bewusstsein bezeichnet wird, gerade die Unterscheidung zwischen Auge und Form. Zu welchem Zeitpunkt auch immer das Auge als der innerliche Bereich und die Form als der äußerliche Bereich unterschieden wird, genau dann entsteht das Seh-Bewusstsein. Das selbst ist die Lücke in der Mitte, der dazwischen liegende Raum. Hiermit haben wir die beiden Enden und die Mitte.

Zum besseren Verständnis dieser Situation wollen wir auf das Gleichnis von dem Zimmermann zurückgreifen, das wir in einem früheren Vortrag zur Sprache brachten.[1066] Wir erwähnten einen Zimmermann, der, um eine Tür mittels zweier miteinander verbundenen Bretter zu reparieren, über den Kontakt zwischen den beiden Brettern sprechen würde. Dabei würde er seine Aufmerksamkeit auf den dazwischen liegenden Raum lenken, um festzustellen, wie gut ein Brett das andere berührt. Das Konzept der Berührung zwischen den beiden Brettern kam zur Sprache, weil die Aufmerksamkeit des Tischlers die beiden Bretter als getrennt voneinander und nicht wie aus einem Stück behandelte.

Ein ähnliches Phänomen ist implizit in der Aussage *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ*, „Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein". In dieser Wahrnehmungs-Situation wird das Auge von Formen unterschieden. Jene Unterscheidung

---

1065 M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18; siehe Vortrag 11

1066 Siehe Vortrag 10

selbst ist Bewusstsein. Das ist die Lücke oder der Zwischenraum, die Mitte. Daher haben wir hier die beiden Enden und die Mitte.

Seh-Kontakt ist aus der Sicht des *Dhamma* ein äußerst komplexer Umstand. In der Tat ist er etwas, das zwei Enden und eine Mitte hat. Die beiden Enden und die Mitte gehören zu ihm. Allerdings gibt es eine Tendenz in der Welt, diese Mitte zu ignorieren. Der Versuch, die beiden Enden zu verbinden, indem die Mitte ignoriert wird, ist *upādāna* oder Ergreifen. Jenes wird durch Verlangen, *taṇhā*, angetrieben. Aufgrund von Verlangen tritt Ergreifen als eine Selbstverständlichkeit auf. Es ist, als ob das Reh dächte, „Ich bin hier und das Wasser ist da, so lass mich näher herangehen", und es läuft darauf zu. Die Lücke wird ignoriert.

Etwas Ähnliches passiert im Falle der Sinnes-Wahrnehmung. Was uns antreibt, diese Lücke zu ignorieren, ist Verlangen. Es wird manchmal *lepa* oder Klebstoff genannt. Mit dieser verklebenden Qualität im Verlangen wird ständig angestrebt, die Lücke zuzukleben und zu ignorieren.

Der Buddha hat das Verlangen mit einer Näherin verglichen. Das Verb *sibbati* oder *saṃsibbati* wird verwendet, um sowohl die Idee des Nähens als auch die des Webens zu vermitteln. Im Nähen sowie beim Weben gibt es den Versuch, eine Lücke durch Zusammennähen oder Verknüpfen zu reduzieren. Was *upādāna* genannt wird, Ergreifen oder Festhalten, ist ein Versuch, zwei Enden mithilfe von *taṇhā*, Verlangen oder Durst, zusammenzubinden.

Im *Tissametteyyasutta* des *Pārāyaṇavagga* im *Sutta Nipāta* zeigt der Buddha in der folgenden, extrem tiefen Strophe, wie man an dieser Näherin oder Weberin des Verlangens vorbeikommt und Befreiung erlangt.

> *Yo ubh' anta-m-abhiññāya*
> *majjhe mantā na lippati,*
> *taṃ brūmi mahāpuriso 'ti*
> *so 'dha sibbanim accagā*.[1067]

[1067] Sn 1042 Tissametteyyamāṇavapucchā – Sn V:2, 1042

„Nachdem er beide Enden kennengelernt hat,
Haftet dieser mit Weisheit nicht an der Mitte,
Den nenne ich einen großartigen Mann,
Er ist über die Näherin in dieser [Welt] hinausgegangen."

Diese Strophe ist so tief und bedeutungsvoll, dass schon zu Lebzeiten des Buddha, als er in *Isipatana* in Benares weilte, eine Gruppe von Älteren Mönchen, die sich in der Versammlungshalle eingefunden hatten, ein Symposium über die Bedeutung dieser Strophe abhielt. Anders als heute griffen sie zur Zeit des Buddha so tiefe Themen auf, wie sie im *Aṭṭhakavagga* und *Pārāyaṇavagga* des *Sutta Nipāta* gefunden werden, um tiefe Gespräche über den *Dhamma* zu führen. In diesem Fall gibt das Sechser-Buch des *Aṅguttara Nikāya* das zur Diskussion stehende Thema, wie folgt, wieder:

Katamo nu kho, āvuso, eko anto, katamo dutiyo anto, kiṃ majjhe, kā sibbani?[1068]

„Was, Freunde, ist das eine Ende, was ist das zweite Ende, was ist in der Mitte und wer ist die Näherin?"

Der erste Ehrwürdige *Thera*, der die Versammlung der Mönche zu diesem Thema angesprochen hatte, bot die folgende Erklärung an:

„Kontakt, Freunde, ist ein Ende, das Entstehen von Kontakt ist das zweite Ende, das Aufhören des Kontaktes ist in der Mitte, Verlangen ist die Näherin, denn Verlangen ist es, das die Stiche für die Geburt in dieser und jener spezifischen Existenz setzt.

Insoweit, Freunde, versteht ein Mönch durch höheres Wissen, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, begreift durch volles Verständnis, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte. Verstehend durch höheres Wissen, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, durch volles Verständnis begreifend, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte, wird er ein „Beender" des Leidens in genau diesem Leben."

1068 A III 399 Majjhesutta – A VI:61

Verlangen ist nach dieser Interpretation eine Näherin, weil es Verlangen ist, das den Stich für die Existenz setzt.

Dann trägt ein zweiter Ehrwürdiger *Thera* seine Meinung vor. Aus seiner Sicht ist die Vergangenheit ein Ende, die Zukunft das zweite Ende, die Gegenwart die Mitte und Verlangen ist die Näherin.

Ein dritter Ehrwürdiger *Thera* bietet folgende Auslegung an. Für ihn ist angenehmes Gefühl ein Ende, das zweite Ende ist unangenehmes oder schmerzliches Gefühl und die Mitte ist weder-unangenehmes-noch-angenehmes Gefühl. Verlangen ist wieder die Näherin.

Ein vierter Ehrwürdiger *Thera* meint, dass das eine Ende Name ist, das zweite Ende ist Form, die Mitte ist Bewusstsein und die Näherin ist Verlangen.

Ein fünfter Ehrwürdiger *Thera* vertritt die Ansicht, dass das eine Ende die sechs inneren Sinnesbereiche sind, das zweite Ende sind die sechs äußeren Sinnesbereiche, das Bewusstsein ist die Mitte und Verlangen ist die Näherin.

Ein sechster Ehrwürdiger *Thera* ist der Meinung, dass das eine Ende *sakkāya* ist, ein Begriff für die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens, wörtlich der „existierende Körper". Das zweite Ende ist ihm zufolge das Entstehen von *sakkāya*. Die Mitte ist das Enden von *sakkāya*. Wie vorher ist Verlangen die Näherin.

Nachdem sechs Erklärungen vor dem Symposium geäußert wurden, schlug ein Mönch der Ordnung halber vor, weil jene sechs verschiedenen Interpretationen aufgekommen waren, dass es das Beste sei, den Lehrer, den Vollkommenen, aufzusuchen und ihm von der Diskussion zu berichten, zum Zwecke der Aufklärung und des richtigen Urteils.

Jenem Vorschlag zustimmend, gingen sie alle zum Buddha und fragten: *Kassa nu kho, bhante, subhāsitaṃ*? „Ehrwürdiger Herr, wessen Worte sind gut gesprochen?" Der Buddha antwortete: „Ihr Mönche, alles, was ihr gesagt habt, ist aus der einen oder anderen Sicht gut, aber der Grund, weswegen ich diese Strophe im *Metteyyapañha* dar-

gelegt habe, ist dieser", und der Buddha zitiert die zur Diskussion stehende Strophe und erklärt:

> „Ihr Mönche, Kontakt ist das eine Ende, das Entstehen von Kontakt ist das zweite Ende, die Beendigung des Kontakts ist in der Mitte, Verlangen ist die Näherin, Verlangen ist es, das den Stich für die Geburt in dieser oder jener Existenz setzt.
>
> Insoweit, ihr Mönche, versteht ein Mönch durch höheres Wissen, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, und begreift durch volles Verständnis, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte. Durch höheres Wissen verstehend, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, und durch volles Verständnis begreifend, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte, wird er ein „Beender" des Leidens in genau diesem Leben."

Die Erklärung des Buddha deckt sich mit der Auslegung, die der erste Redner des Symposiums gegeben hatte. Da er jedoch alle sechs Interpretationen gutheißt, wie deutlich gesagt wurde, können wir sehen, wie tiefgreifend und zur gleichen Zeit von welcher Bedeutungsbreite diese geheimnisvolle Strophe ist.

Lasst uns nun versuchen, diese sechs Erklärungen zu verstehen. Man kann von diesen sechs als Meditations-Themen Gebrauch machen. Die Strophe hat einen pragmatischen Wert und so auch die gegebenen Erläuterungen. Was ist das Geschäft dieser Näherin oder Weberin?

Nach der ersten Auslegung näht das Verlangen das erste Ende, den Kontakt, mit dem zweiten Ende zusammen, dem Entstehen von Kontakt – die Mitte ignorierend, das Enden des Kontakts. Unterhalb dieser Mitte, dem Enden des Kontakts, hält sich Unwissenheit versteckt. Wie es die Zeile *majjhe mantā na lippati*, „mit Weisheit haftet man nicht an der Mitte an", aussagt: wenn das, was in der Mitte ist, verstanden wird, kann Befreiung stattfinden. Man ist von Verlangen befreit. Daher sollte unser besonderes Augenmerk auf das, was in der Mitte liegt, gerichtet sein, die Beendigung des Kontakts. Deshalb

näht die Näherin Verlangen gemäß der ersten Interpretation, den Kontakt und das Entstehen von Kontakt zusammen und ignoriert die Beendigung des Kontakts.

Nach der zweiten Auslegung werden die Vergangenheit und die Zukunft zusammengenäht, die Gegenwart wird ignoriert. Die dritte Interpretation nimmt es als ein Zusammennähen von unangenehmem Gefühl und angenehmem Gefühl, die weder-unangenehmen-noch-angenehmen Gefühle ignorierend. Die vierte Interpretation spricht vom Zusammennähen von Name und Form, das Bewusstsein ignorierend. Im Fall der fünften Interpretation ist es ein Zusammennähen der sechs inneren Sinnesbereiche mit den sechs äußeren Sinnesbereichen, das Bewusstsein ignorierend. In der sechsten Interpretation wird uns von einem Zusammennähen von *sakkāya* berichtet oder dem „existierenden Körper" mit dem Entstehen des existierenden Körpers, das Enden des existierenden Körpers ignorierend.

Wir erwähnten weiter oben, dass es beim Nähen wie auch beim Weben einen Versuch gibt, eine Lücke durch Zusammennähen oder Verknüpfen zu verringern. Diese Interpretationen zeigen uns, dass das Ignorieren der Mitte eine gängige Charaktereigenschaft des Weltlings ist. Genau dort lauert die Unwissenheit. Wenn man diese Mitte richtig versteht, setzt Leidenschaftslosigkeit ein, was wiederum zu Ernüchterung, Aufgeben und Befreiung führt.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auf ein paar parallele Lehrreden, die etwas Licht auf die Tiefe dieser Meditations-Themen werfen. Uns begegnen zwei Strophen im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta*, die relevant für die erste Interpretation sind, nämlich jene, die den Kontakt, das Entstehen von Kontakt und die Beendigung des Kontakts betreffen.

Sukhaṃ vā yadi va dukkhaṃ,
adukkhamasukhaṃ sahā,
ajjhattañ ca bahiddhā ca
yaṃ kiñci atthi veditaṃ,
etaṃ 'dukkhan'ti ñatvāna,

mosadhammaṃ palokinaṃ,
phussa phussa vayaṃ passaṃ
evaṃ tattha virajjati,
vedanānaṃ khayā bhikkhu,
nicchāto parinibbuto.[1069]

„Sei es angenehm oder unangenehm,
Oder weder-unangenehm-noch-angenehm,
Innerlich oder Äußerlich,
Alles, was gefühlt wird,
Es als „Schmerz" zu erkennen,

Trügerisch und zerbrechlich,
Berührung über Berührung, sehend, wie sie abnimmt,
Wächst dabei seine Leidenschaftslosigkeit an,
Mit dem Verlöschen von Gefühl wird
Ein Mönch hungerlos und vollkommen gestillt."

Die beiden Zeilen *phussa phussa vayaṃ passaṃ* und *evaṃ tattha virajjati*, „Berührung über Berührung sehend, wie sie abnimmt, wächst dabei seine Leidenschaftslosigkeit an", sind besonders bedeutsam, da sie in Bezug auf das Wissen von der „Auflösung" in der Entwicklung von Einsicht wichtig sind. Es scheint daher, dass in der Regel die Beendigung von Kontakt im Geist des Weltlings ignoriert wird oder darüber hinweggegangen wird, da er mit dem entstehenden Aspekt sehr beschäftigt ist. Deswegen kommt das Sehen des Endes nur mit dem Einsicht-Wissen des Sehens von der Auflösung, *bhaṅgañāṇa*.

Als ein Beispiel zur Unterstützung der zweiten Auslegung können wir die folgenden Strophen aus dem *Bhaddekarattasutta* des *Majjhima Nikāya* anführen:

Atītaṃ nānvāgameyya,
nappaṭikaṅkhe anāgataṃ
yad atītaṃ pahīnaṃ taṃ
appattañ ca anāgataṃ.

1069 Sn 738-739 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 738-739

Paccuppannañ ca yo dhammaṃ
tattha tattha vipassati,
asaṃhīraṃ asaṃkuppaṃ
taṃ vidvā-m-anubrūhaye.[1070]

„Dem Vergangenen sollte man nicht nachhängen,
Auch nicht immerfort eine bessere Zukunft erhoffen,
Was vorbei ist, ist für immer vergangen,
Das Zukünftige ist noch nicht eingetreten.

Aber [wer auch immer] das, was entsteht,
Genau wenn es aufsteigt, mit Einsicht betrachtet,
Weder „heranholend" noch „wegdrängend",
Solch eine Haltung sollte der Weise kultivieren."

In der Reflexion über die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, sind es in tiefer Einsicht-Meditation die gegenwärtigen Vorbereitungen, die sich der Reflexion präsentieren. Deshalb wird die scheinbar ungewöhnliche Reihenfolge *atīta – anāgata – paccuppanna*, Vergangenheit – Zukunft – Gegenwart, überall in den Lehrreden erwähnt. Über die vergangenen Vorbereitungen nachzudenken, ist relativ einfach, ebenso verhält es sich auch mit den Vorbereitungen der Zukunft. Es sind die gegenwärtigen Vorbereitungen, die flüchtig und schwer zu fassen sind. Aber in tiefer Einsicht-Meditation sollte die Aufmerksamkeit auf die gegenwärtigen Vorbereitungen gerichtet werden. Das sollte für die zweite Interpretation genügen.

Die dritte Interpretation hat mit den drei Qualitäten von Gefühl zu tun, dem angenehmen, dem unangenehmen und dem weder-unangenehmen-noch-angenehmen. Über diese haben wir bereits bei einer früheren Gelegenheit ausführlich gesprochen und zwar in Verbindung mit dem langen Dialog zwischen der Ehrwürdigen heiligen Nonne Dhammadinna und dem Laienschüler Visākha in Bezug auf die Frage nach jenen drei Qualitäten von Gefühl. Für den Augenblick reicht es aus, die folgenden relevanten Abschnitte dieses Dialogs zu nennen.

1070 M III 187 Bhaddekarattasutta – M 131

> *Sukhāya vedanāya dukkhā vedanā paṭibhāgo ... dukkhāya vedanāya sukhā vedanā paṭibhāgo ... adukkhamasukhāya vedanāya avijjā paṭibhāgo ... avijjāya vijjā paṭibhāgo ... vijjāya vimutti paṭibhāgo ... vimuttiyā Nibbānaṃ paṭibhāgo.*[1071]
>
> „Unangenehmes Gefühl ist das Gegenstück von angenehmem Gefühl ... angenehmes Gefühl ist das Gegenstück von unangenehmem Gefühl ... Unwissenheit ist das Gegenstück von weder-unangenehmem-noch-angenehmem Gefühl ... Wissen ist das Gegenstück der Unwissenheit ... Erlösung ist das Gegenstück des Wissens ... *Nibbāna* ist das Gegenstück der Erlösung."

Das Gegenstück oder die „andere Hälfte" des angenehmen Gefühls ist unangenehmes Gefühl. Das Gegenstück von unangenehmem Gefühl ist angenehmes Gefühl. Zwischen diesen beiden gibt es eine kreisförmige Beziehung, ein Hin- und Herschwanken. Da gibt es kein Entkommen.

Aber in der Mitte gibt es weder-unangenehmes-noch-angenehmes Gefühl. Das Gegenstück von weder-unangenehmem-noch-angenehmem Gefühl ist Unwissenheit. So sehen wir, wie die Neutralität und Gleichgültigkeit des Gleichmuts darunterliegend die Unwissenheit hat. Aber zum Glück gibt es eine gute Seite in diesem Paar der Gegenstücke. Erlösung liegt auf dem Weg, denn Wissen ist das Gegenstück der Unwissenheit. Wenn Unwissenheit weggedrängt wird, tritt Wissen an die Oberfläche. Vom Wissen kommt die Erlösung und von Erlösung *Nibbāna* oder Verlöschen. So viel zu der dritten Interpretation.

Wir kommen nun zu der vierten Auslegung. Hier geht es um Bewusstsein zwischen Name-und-Form. Erinnern wir uns der beiden in einem früheren Vortrag zitierten Strophen aus dem *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta*.

> *Ye ca rūpūpagā sattā*
> *ye ca arūpaṭṭhāyino,*

1071 M I 304 CūlaVedallasutta – M 44 Die Erklärungen II

nirodhaṃ appajānantā
āgantāro punabbhavaṃ.

Ye ca rūpe pariññāya,
arūpesu asaṇṭhitā,
nirodhe ye vimuccanti,
te janā maccuhāyino.[1072]

„Jene Wesen, die in Bereiche von Form gehen,
Und jene, die sich in formlosen Bereichen niedergelassen haben,
Die Tatsache von Beendigung nicht verstehend,
Kehren wieder und wieder zu Existenz zurück.

Jene, die die Bereiche von Form begriffen haben,
Lassen sich nicht in formlosen Bereichen nieder,
Sie sind befreit in der Erfahrung von Beendigung,
Genau sie sind die Vertreiber des Todes."

Die Beendigung, auf die hier Bezug genommen wird, ist die Beendigung von Bewusstsein oder die Beendigung von Werden. Solche Befreiten werden „Vertreiber des Todes" genannt, *maccuhāyino*. Wir haben früher erwähnt, dass vor dem Erscheinen des Buddha und sogar danach Weise wie Āḷāra Kālāma versucht haben, der Form, *rūpa*, durch Ergreifen des Formlosen, *arūpa*, zu entrinnen. Aber nur der Buddha konnte verdeutlichen, dass man Befreiung von Form nicht durch den Rückgriff auf das Formlose gewinnen kann. Befreiung von beidem sollte das Ziel sein. Wie kann das geschehen? Durch das Enden von Bewusstsein, das zwischen Form und Formlosigkeit unterscheidet. Es ist gleichbedeutend mit der Beendigung von Existenz, *bhavanirodha*.

Als kleiner Hinweis für das Verständnis dieses tiefen Punktes können wir auf das Gleichnis des Hundes auf dem Brett über den Strom verweisen, das wir mehrmals herangezogen haben. Warum schaut der Hund dauernd auf den Hund im Wasser, sein eigenes Spiegelbild?

1072 Sn 754-755 Dvayatānupassanāsutta – Sn II:12, 754-755; siehe Vortrag 15

Weil er sich der reflexiven Qualität des Wassers nicht bewusst ist. Bewusstsein ist wie jenes Wasser, das die Qualität der Reflexion auf seiner Oberfläche hat. Was zwischen dem gesehenen Hund und dem schauenden Hund in der Mitte liegt, ist das Bewusstsein selbst. Man kann daher verstehen, warum gesagt wird, dass Bewusstsein in der Mitte zwischen Name und Form ist.

Im Allgemeinen wird in der traditionellen Analyse der Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein diese Tatsache übersehen. Getreu dem Gleichnis von der magischen Täuschung, die für Bewusstsein angeführt wird, fällt es jemandem schwer, die mittlere Position zwischen Name und Form zu verstehen. Hätte der Hund die reflektierende Qualität des Wassers verstanden, würde er nicht auf jenem Brett verharren, um nach unten zu blicken und zu knurren.

Die fünfte Interpretation stellt die sechs inneren Sinnesbereiche und die sechs äußeren Sinnesbereiche je auf eine Seite, um das Bewusstsein in der Mitte zu haben. Eine kurze Erklärung sollte ausreichen.

Dvayaṃ, bhikkhave, paṭicca viññāṇaṃ sambhoti,[1073] „Ihr Mönche, abhängig von einer Zweiheit entsteht Bewusstsein", sagt der Buddha. Das heißt, abhängig von innerlichen und äußerlichen Sinnesbereichen entsteht Bewusstsein. Wie wir bereits festgestellt haben, ist Bewusstsein gerade das Unterscheidende zwischen den beiden. Deshalb ist Bewusstsein die Mitte. Deswegen erkennt man in dem Moment, wenn man das Bewusstsein versteht, dass der Fehler in diesem Unterscheiden selbst liegt. Die entfernteste Grenze des Inneren ist die naheliegendste Grenze des Äußeren. Man versteht dann, dass die Lücke, der Zwischenraum zwischen ihnen, etwas Vorgestelltes ist.

Als die sechste Interpretation haben wir dann den *sakkāya*, den „existierenden Körper", und *sakkāyasamudaya*, das Entstehen des existierenden Körpers, als die beiden Enden. Da der Begriff *sakkāya* uns nicht oft begegnet, könnte es schwierig sein zu verstehen, was er bedeutet. Um es kurz zu machen, hat der Buddha den Begriff als Bezugnahme auf die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens definiert.[1074]

1073 S IV 67 Dutiyadvayasutta – S 35:93

1074 S III 159 Sakkāyasutta – S 22:105

Die Herleitung, *sat kāya*, zeigt an, dass der Begriff für die Tendenz steht, die ganze Gruppe als existierend aufzufassen, um der Wahrnehmung von Kompaktem Platz zu machen, *ghanasaññā*.

Das Entstehen dieser Idee von einem bereits existierenden Körper ist *chandarāga* oder Wünschen und Lust. Aufgrund des Wünschens oder des Verlangens ergreift man einen Haufen als kompaktes Ganzes. Die Beendigung des existierenden Körpers ist das Aufgeben des Wünschens und der Lust. Dies ist also eine Zusammenfassung der wichtigsten Punkte in diesen sechs Interpretationen als Meditations-Themen für die Verwirklichung.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit dem Nähen und Weben zu, von dem hier gesprochen wird. Wir haben oben erwähnt, dass sowohl beim Nähen als auch beim Weben eine Verknüpfung hinzukommt, als eine Möglichkeit zur Verringerung der Lücke. Dieses Verknüpfen beinhaltet eine Art der Anziehung, der Bindung und Verstrickung. Im Falle einer Nähmaschine beeilt sich das Nähschiffchen jedes Mal, einen Knoten für den Stich zu legen, wenn die Nadel runtergeht. Solange diese Anziehung weitergeht, setzt sich das Nähen fort.

Es gibt eine gewisse Verwandtschaft zwischen Nähen und Weben. Nähen ist der Versuch, zwei Schlingen zusammenzufügen. Beim Weben wird ein einziger Faden aus Baumwolle oder Wolle in zwei Schlingen gelegt. In beiden Fällen gibt es eine Bildung von Knoten. Wie bereits erwähnt, werden Knoten durch irgendeine Art von Anziehung, Bindung und Verstrickung gebildet.

Jetzt ist Verlangen die Näherin, die die Stiche in diese Existenz setzt, *bhava*. Sie hat eine lange Reihe von Qualifikationen dafür. *Ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī* sind einige der Beinamen von Verlangen. Sie ist der Verursacher für Wieder-Werden oder erneute Existenz, *ponobhavikā*, Herbeiführung von Geburt über Geburt. Sie hat eine Veranlagung, zu genießen und leidenschaftlich zu verlangen, *nandirāgasahagatā*. Gewohnheitsmäßig ausschweifend genießt sie bald hier, bald dort, *tatratatrābhinandinī*. Wie die Näherin

bringt Verlangen die Stiche in die Existenz, genau wie die Nadel und das Nähschiffchen. Verlangen hält mit *upādāna,* Ergreifen, Einzug, während Einbildung verbindet und Ansichten runden die Verstrickung ab. Auf diese Weise wird Existenz zusammengenäht.

Zu welchem Zeitpunkt auch immer das Schiffchen keine Ladung aus Baumwolle mehr hat, führen die scheinbaren Stiche nicht zu einer Naht. Ähnlich ist es beim Weben, wenn der Knoten herausgezogen wird, anstatt durch den Faden zu gehen, um den Knoten zu vollenden: Alles, was gewebt ist, wird sofort rückgängig gemacht. Das ist der Unterschied zwischen Existenz und ihrem Aufhören. Existenz ist eine Bildung von Knoten und Spannung. Das Aufhören ist eine Auftrennung der Knoten und Erholung.

Existenz ist eine Bildung von Knoten und Spannung. Das Aufhören ist eine Auftrennung der Knoten und Erholung.

Die folgende Strophe im *Suddhaṭṭhakasutta* des *Sutta Nipāta* scheint die Philosophie hinter dem Gleichnis von der Näherin auf den Punkt zu bringen.

> *Na kappayanti na purekkharonti*
> *'accantasuddhī' ti na te vadanti,*
> *ādānaganthaṃ gathitaṃ visajja,*
> *āsaṃ na kubbanti kuhiñci loke*.[1075]
>
> „Sie stellen nichts her, sie bieten nichts an,
> Noch sprechen sie von einer ‚höchsten Reinheit',
> Den verwickelten Knoten des Ergreifens auftrennend,
> Bilden sie nirgendwo in der Welt Wünsche."

Die Kommentare, die wir hier vorgestellt haben und die sich auf die Strophe gründen, die mit *yo ubh' anta-m-abhiññāya* beginnt, könnte sogar als eine Übersicht über die gesamte Serie von den dreiunddreißig Vorträgen angeboten werden. Alles, was wir in diesen Vorträgen dargestellt haben, betrifft die Frage der beiden Enden und der Mitte. Der Abschnitt der beiden Enden und der Mitte umschließt

---

1075 Sn 794 Suddhaṭṭhakasutta – IV:4, 794

einen tiefen Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens und der Lehren Buddhas über den mittleren Pfad. Deshalb haben wir gesagt, dass die zur Diskussion stehende Strophe von ihrer Bedeutung her sowohl tief als auch weitreichend ist.

Da wir jetzt diese synoptische Strophe präsentiert haben, schlagen wir vor, diese Serie von Vorträgen abzuschließen. In der Tat ist für viele der Grund einer falschen Vorstellung über *Nibbāna* ein Mangel an Verständnis des Gesetzes des abhängigen Entstehens und des mittleren Weges. Aus dem gleichen Grund kam es zu der ängstlichen Missdeutung von *Nibbāna* als gleichbedeutend mit Vernichtung, denn der Buddha beschrieb die Wesen als sich an der Existenz Vergnügende, *bhavarāmā*, als leidenschaftlich nach Existenz Verlangende, *bhavaratā*, und sich an der Existenz Erfreuende, *bhava-sammuditā*[1076]. Deshalb fürchteten sich selbst die Kommentatoren vor der Aussicht auf eine Beendigung der Existenz und versuchten, *Nibbāna* durch Definitionen abweichend zu erklären, die dazu dienen, das Verlangen nach Existenz endlos fortzusetzen.

Möge durch unseren Versuch, den Weg zu *Nibbāna* zu klären, der durch Vernachlässigung über viele Jahrhunderte so überwuchert worden ist, was durch verschiedene gesellschaftliche Umbrüche bedingt ist, jeglicher Vorrat unseres angewachsenen Verdienstes gebührend unserem Ehrwürdigsten Großen Präzeptor zukommen, der so großmütig die Einladung machte, diese Reihe von Vorträgen zu überbringen. Da er sich momentan in medizinischer Behandlung befindet, gealtert und kränkelnd, lasst uns ihm schnelle Genesung und lange Lebensdauer wünschen. Mögen alle seine *Dhamma* Bestrebungen erfüllt werden!

Mögen die hingebungsvollen Bemühungen in der Meditation von all jenen anderen Gefährten dieses heiligen Lebens, die diese Vorträge gehört und zum Nutzen derer aufgenommen haben, die ihnen gerne Gehör schenken möchten, von Erfolg belohnt sein! Möge eine Vielzahl heiliger Lotosblüten, unbefleckt durch Wasser und Schlamm, hell-blättrig und süß duftend, überall im Teich der Wald-Einsiedelei

---

1076 It 43 Diṭṭhigatasutta – It 49 49

erblühen. Mögen die durch jene Vorträge entstandenen Verdienste mit meinen verstorbenen Eltern geteilt werden, die mich aufgezogen haben, meinen Lehrern, die mir Vorbilder waren, und meinen Freunden, Verwandten und Laien-Unterstützern, die dabei geholfen haben, dass dieser gebrechliche Körper am Leben bleiben konnte. Mögen sie alle das Glück von *Nibbāna* erreichen!

Mögen alle Götter und *Brahmās* und alle Wesen sich an den Verdiensten, die durch diese Vorträge entstanden sind, erfreuen! Möge es förderlich für die Erreichung jenes friedlichen und hervorragenden *Nibbāna* sein! Möge die Lehre des vollkommen Erwachten lange in dieser Welt überdauern! Lasst diese Girlande aus gut vorgetragenen *Dhamma*-Worten eine bescheidene Gabe am Fuße des *Dhamma* Schreins sein, der Ehre und Anbetung empfangen hat, sogar vom Buddha selbst.

* * * * * * * *

Vom selben Autor:

1. Concept and Reality in Early Buddhist Thought
2. Saṁyutta Nikāya – An Anthology
3. Ideal Solitude
4. The Magic of the Mind
5. Towards Calm and Insight
6. From Topsy-turvydom to Wisdom, Volume I
7. From Topsy-turvydom to Wisdom, Volume II
8. Seeing Through
9. Towards A Better World
10. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume I
11. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume II
12. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume III
13. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume IV
14. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume V
15. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume VI
16. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume VII
17. Nibbāna – The Mind Stilled, Library Edition*
18. Nibbāna and The Fire Simile
19. A Majestic Tree of Merit
20. The End of the World in Buddhist Perspective
21. The Law of Dependent Arising, Volume I
22. The Law of Dependent Arising, Volume II
23. The Law of Dependent Arising, Volume III
24. The Law of Dependent Arising, Volume IV
25. The Law of Dependent Arising, Library Edition
26. Walk to Nibbāna
27. Deliverance of the Heart through Universal Love
28. Questions and Answers on Dhamma
29. The Miracle of Contact
30. From The Wheel of Kamma To The Wheel of Dhamma

* Nibbāna – Der vollkommene Friede (deutsche pdf-Version)

Alle Anfragen richten Sie bitte an folgende Adresse:
Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya
Kirillawala Watta, Dammulla, Karandana
Phone: 0777127454
knssb@seeingthroughthenet.net