

# NIBBĀNA

## DER VOLLKOMMENE FRIEDE

*Die »Nibbāna Sermons«*

*33 Vorträge*

Teil III

Vortrag 11-15

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda



# ***Nibbāna –***

## **The Mind Stilled**

In deutscher Übersetzung

### ***NIBBĀNA –***

#### **DER VOLLKOMMENE FRIEDE**

#### **Teil III**

#### **Vortrag 11-15**

von 33 Vorträgen über *Nibbāna*

von

**Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda**

**Diese Publikation ist ausschließlich zur freien Verteilung.**

***Druckversion der deutschen Buchausgabe in 7 Teilen –  
ausschließlich für den privaten Gebrauch***

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](http://www.seeingthroughthenet.net)

Die englische Originalausgabe erschien 2003-2011 unter dem Titel:

*„Nibbāna – The Mind Stilled“ (Volume I-VII),*

Neuaufgabe 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, Juli 2020:

Hedwig Kren und Susann Poppenberg

Titelfoto: Silke Krohn

**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](http://www.seeingthroughthenet.net) erhältlich.

## 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>.

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](mailto:knssb@seeingthroughthenet.net)*

## **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 (Wahrheitspfad)
Dhp-a	Dhammapada-aṭṭhakathā (Kommentar zum Dhp)
Nett	Nettipakaraṇa
Nid I	Mahāniddeśa
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	Sāratthappakāsini (Kommentar zum S)
Sv	Sumaṅgalavilāsini (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.)

## ***Inhalt***

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



## 11. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>386</sup>

„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 von Name und der Name bekommt einen Widerstand-Eindruck durch die beeindruckende 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 *Samyutta Nikāya* zitierten. Er hat die Formgruppe mit Bezugnahme auf „Beeinträchtigung“ definiert.

*Ruppatīti kho, bhikkhave, tasmā rūpan'ti vuccati.*<sup>387</sup>

„Sie ist beeinträchtigt, ihr Mönche, deshalb wird sie Form genannt. Durch was wird sie beeinträchtigt? Durch Kälte,

---

<sup>386</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>387</sup> 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 *ruppatti*, 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.*<sup>388</sup>

„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 eine äußeres Wirrwarr hinausläuft, ebenfalls endgültig gelöst ist.<sup>389</sup> Dass es sich so verhält, könnte man in einem gewissem Maß aus dem schließen, was wir bisher erörtert haben.

---

<sup>388</sup> Sn 867 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 867

<sup>389</sup> S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; vgl. Vortrag 1

*Nāma* und *rūpa* sowie *paṭigha-* und *rūpasaññā* sind von großer Bedeutsamkeit. *Paṭigha-* und *rūpasaññā* beziehungsweise *paṭigha-samphassa* und *adhivacanasamphassa* stehen im gleichen Verhältnis zueinander. 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 kuto nidāno,*  
„Was ist die Ursache des Kontakts in dieser Welt?“

erhält die Antwort

*nāmañca rūpañca paṭicca phasso,*  
„Abhängig von Name-und-Form ist Kontakt.“<sup>390</sup>

Die nächste Frage lautet:

*Kismiṃ vibhūte aṇṇa 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,*

---

<sup>390</sup> Sn 871-872 *Kalahavivādasutta* – Sn IV:11, 871-872

*etaṃ me paḅrūhi yathā vibhoti,  
taṃ jāniyāmā iti me mano ahu.*<sup>391</sup>

„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 papañcasañkhā.*<sup>392</sup>

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 *papañcasañkhā*<sup>393</sup> – 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.<sup>394</sup> Der Kommentar ist zu diesem Schluss gezwungen, denn er nimmt den Ausdruck *na vibhūtasaññī* als Negation der formlosen Bereiche als

---

<sup>391</sup> Sn 873 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 873

<sup>392</sup> Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

<sup>393</sup> AÜ genauere Erklärungen siehe Vortrag 12 (*papañcasañkhā* = aus Ausuferung entstandene Zuordnungen)

<sup>394</sup> 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*.<sup>395</sup>

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 Eröffnungstrophe beispielsweise kennzeichnet das Ausgangsproblem wie folgt:

*Kuto pahūtā kalahā vivādā,  
paridevasokā sahamaccharā ca,  
mānātimānā saha pesuṇā ca,  
kuto pahūtā te tad iṅgha brūhi.*<sup>396</sup>

„Wodurch brechen Streit und Wortgefechte,  
Klagen, Sorgen, Neid,

---

<sup>395</sup> Nidd I 280 und Pj II 553

<sup>396</sup> 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 Lehre. 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, *piyappa-hūtā 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 *Jatāsutta* 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.<sup>397</sup> Er wird die Phantasievorstellung eines Gespenstes schlichtweg mit sich nehmen.

---

<sup>397</sup> 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 Daseinskreislauf, *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.*<sup>398</sup>

„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.“

---

<sup>398</sup> Sn 875 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 875

Die nun gestellte Frage lautet:

*Ettāvataggaṃ nu vadanti h'eke, yakkhassa suddhiṃ idha paṇḍitāse, udāhu aññaṃ 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.<sup>399</sup> 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.“

---

<sup>399</sup> 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 vimamsī,  
 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.<sup>400</sup>*

„Wie die Flamme empor geschleudert durch 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.“

---

<sup>400</sup> 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.<sup>401</sup>

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*,<sup>402</sup> „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

---

<sup>401</sup> M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

<sup>402</sup> D I 184 Poṭṭhapādasutta – D 9

der höheren Ebenen der Wahrnehmung, *abhisaññānirodha*, zu erhel-  
len, 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 wahrschein-  
lich, 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 Zauber-  
vorführung als eine Veranschaulichung für das Bewusstsein im  
*Pheṇapiṇḍūpamasutta – māyūpamañca viññāṇaṃ*.<sup>403</sup> Bei der Beschrei-  
bung der fünf Gruppen vergleicht er das Bewusstsein mit einer

---

<sup>403</sup> 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*.<sup>404</sup> 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 saññaṣaṇṇī* 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 saññaṣaṇṇī na visaññaṣaṇṇī*. Er ist nicht in Trance, leer von Wahrnehmung, *no pi asaṇṇī*, noch hat er der Wahrnehmung ein Ende gesetzt, *na vibhūtaṣaṇṇī*. Was diese vier Negationen hervor-

---

<sup>404</sup> M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49 vgl. auch Vortrag 8

heben, ist jener entleerte 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 wieder-einführen.<sup>405</sup> 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 Zauber-vorstellung zu beschreiben.

Ein weiterer Aspekt von besonderer Bedeutsamkeit in dieser rätselhaften Strophe taucht in der letzten Zeile auf, *saññānidānā hi papañca-sankhā*, die vorläufig folgendermaßen wiedergegeben werden könnte:

---

<sup>405</sup> Siehe Vortrag 5, 6 und 7

„(Wie auch immer sie bezeichnet werden,) *papañcasāṅkhā* 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 *Āṅguttara 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.<sup>406</sup> Dies ist selbst ein Hinweis auf seine Wichtigkeit.

Eines der vielsagendsten Beispiel ist im Achter-Buch des *Āṅguttara Nikāya* zu finden. Es heißt *Anuruddhamahāvītakkasutta*. Dort wird berichtet, dass in dem Ehrwürdigen Anuruddha die folgenden sieben Gedanken über die Lehre aufgestiegen sind, als er in Einsamkeit im Pācīnavamsa Park meditierte.

---

<sup>406</sup> D II 276 Sakkapañhasutta – D 21; D III 287 Dasuttarasutta – D 34;  
 M I 65 Cūlasihanādasutta – M 11; M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18;  
 A III 293 Bhaddakasutta – AVI:14; A III 294 Anutappiyasutta – AVI:15;  
 A IV 230 Anuruddhamahāvītakkasutta – A VIII:30; A IV 331 Parihānasutta; A  
 VIII:79; Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

*Appicchassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo mahicchassa;  
santutṭhassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo asantutṭhassa;  
pavivittassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo saṅgaṇikārāmassa;  
āraddhaviriyassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo kusītassa;  
upaṭṭithasatissāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo muṭṭhassa-  
tissa; samāhitassāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo asamāhi-  
tassa; paññavato ayaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo  
duppaññassa.*<sup>407</sup>

„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 abgeschlossen 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:

---

<sup>407</sup> A IV 228 Anuruddhamahāvitakkasutta – A VIII:30

*Nippapañcārāmassāyaṃ Dhammo nippapañcaratino, nāyaṃ  
Dhammo papañcārāmassa papañcaratino.*

„Diese Lehre ist für jemanden, der *nippapañca*<sup>408</sup> 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 Buddhho,  
nippapañcaṃ adesayi.*

*Tassāhaṃ Dhamma maññāya,  
vihāsiṃ sāsane rato,  
tisso vijjā anuppattā,  
kataṃ Buddhassa sāsanaṃ.<sup>409</sup>*

„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

---

<sup>408</sup> AÜ genauere Erklärungen siehe Vortrag 12 (*nippapañca* = keine Ausbreitung, keine Ausuferung)

<sup>409</sup> A IV 235 Anuruddhamahāvītakasutta – A VIII:30

Bedeutsamkeit für die Frage der Verwirklichung von *Nibbāna*. Es ist bemerkenswert, dass eine Reihe von Suttas wie das *Kalahavivādasutta*, *Sakkapañhasutta*, *Cūlasihanādasutta* und *Madhupiṇḍikasutta* dem Begriff *papañca* Bedeutsamkeit geben, indem sie ihn als letzten anführen.<sup>410</sup> Einer 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?“<sup>411</sup> 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. Dennoch können wir als ein Anfang mit dem ersten Teil beginnen; das heißt dort, wo wir den Buddha dabei vorfinden, wie er seine Mittags-Ruhe im Mahāvana in Kapilavatthu

---

<sup>410</sup> D II 276 Sakkapañhasutta – D 21

M I 65 Cūlasihanādasutta – M 11; M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18;

Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

<sup>411</sup> M I 114 Madhupiṇḍikasutta – M 18

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 viṣaṃyuttaṃ viharantaṃ taṃ brāhmaṇaṃ akathaṃkathiṃ chinna-kukkuccaṃ bhavābhava vītataṇhaṃ saññā nānuseti, evaṃvādī kho ahaṃ, āvuso, evamakkhāyī.*

„Gemäß welcher Lehre auch immer, Freund, gerät man mit niemandem in der Welt in Streit, nicht mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, mit der Bevölkerung in der Welt, bestehend aus Einsiedlern und Priestern, Göttern und Menschen, und auch weswegen es 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, so 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* (aus ausufernder Wahrnehmung entstandene Zuordnungen) einen Mann bedrängen, wenn es in Bezug darauf nichts zu freuen, zu behaupten oder daran zu hängen 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 Unwissenheit. Dies ist das Ende des Einsatzes von Stöcken und Waffen, Streitigkeiten, Wortgefechten, Vorwürfen, Verleumdungen und falscher Rede. Hier hören diese bösen, unheilsamen 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 MahāKaccāna die Auslegung gibt.

*Cakkhuñc'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañca-saññāsankhā samudācaranti atītānāgata-paccuppannesu cakkhuvīññeyyesu 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 *papañcasaññāsankhā* 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 *papañcasaññāsankhā* 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 cakkhuvīññānaṃ*. 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.<sup>412</sup> 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 *papañcasaññāsankhā* – 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 papañcasaññāsankhā samudācaranti*, „Mönch, aus welcher Quelle auch immer *papañcasaññāsankhā* einen Mann bedrängt“. Die Einleitungsphase ist unpersönlich, aber dann kommt die Phase der aktiven Beteiligung.

---

<sup>412</sup> 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 größte 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 tattonidānaṃ 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 treten all die bösen, unzutraglichen geistigen Zustände ins Dasein. 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 Verwir-

rung. 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*.<sup>413</sup> 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 ekacaram*,<sup>414</sup> 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.

\* \* \* \* \*

---

<sup>413</sup> A II 135 Ugghaṭitaññūsutta – AIV: 133

<sup>414</sup> Dh 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 sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhaya virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>415</sup>

„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 *papañcasaññāsāṅkhā* 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.

---

<sup>415</sup> 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*, „kopflös“ und *madana*, „Rausch“. Zum Beispiel: *Kenatṭhena papañco?*<sup>416</sup> *Matta-pamattākārapāpanatṭhena 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*.<sup>417</sup> „Sie sind *papañca* ausgesetzt und dadurch werden sie mehr oder weniger berauscht oder träge.“ Oder noch anders wird es als *madanākārasaṅghito kilesapapañco* erklärt.<sup>418</sup> „*Papañca* ist von verunreinigender Natur, die einen berausenden Charakter hat.“

Oberflächlich betrachtet sieht es so aus, als ob *papañca* eine ähnliche Bedeutung wie *pamāda*, nämlich „Trägheit“ oder „Kopflösigkeit“, 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 Kopflösigkeit. 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

---

<sup>416</sup> Sv III 721

<sup>417</sup> Spk III 73

<sup>418</sup> 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 *Ānguttara 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.<sup>419</sup>*

„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 – *taṇhādiṭṭhimānā-*

---

<sup>419</sup> A III 294 Bhaddakasutta und Anutappiyasutta – A VI:14-15

*nam etaṃ adhivacaṇaṃ.*<sup>420</sup> 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.<sup>421</sup>

*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 *papañcasaññāsāṅkhā* überwältigt“ bezeichnet wird.<sup>422</sup>

An dieser Stelle ist es notwendig, die Bedeutung des Wortes *saṅkhā* zu klären. Nach den Kommentaren bedeutet es „Teile“, *papañcasaññāsāṅkhā'ti ettha saṅkhā'ti koṭṭhāso*,<sup>423</sup> „*papañcasaññāsāṅkhā'*, 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 *papañcasaññāsāṅkhā* und *papañcasaṅkhā* verwendet werden, bekommt

---

<sup>420</sup> Ps II 10

<sup>421</sup> M I 109 *Madhupiṇḍikasutta* – M 18

<sup>422</sup> M I 112 *Madhupiṇḍikasutta* – M 18

<sup>423</sup> 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, paññatti-pathā asaṅkiṇṇā asaṅkiṇṇapubbā, na saṅkiyanti, na saṅkiyissanti, appaṭikuṭṭhā samaṇehi brāhmaṇehi viññūhi. Katame tayo? Yaṃ, bhikkhave, rūpaṃ atītaṃ niruddhaṃ vi-pariṇataṃ 'ahosī'ti tassa saṅkhā, 'ahosī'ti tassa samaññā, 'ahosī'ti tassa paññatti, na tassa saṅkhā 'atthī'ti, na tassa saṅkhā 'bhavissatī'ti.<sup>424</sup>*

„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 ver-

<sup>424</sup> S III 71 Niruttipathasutta – S 22:62

wendet. 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 Vergangenen 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 herumfuchtelte. 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.<sup>425</sup>

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 Wahrnehmung (*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

---

<sup>425</sup> Marīcīkūpamā 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 Vorkommen 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, atṭhiñca paṭicca nahāruñca paṭicca maṃsañca paṭicca cammañca paṭicca ākāso parivārito rūpaṃ tveva saṅkhaṃ gacchati.*<sup>426</sup>

„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.

---

<sup>426</sup> M I 190 MahāHatthipadopamasutta – M 28

*Seyyathāpi, Citta, gavā khīraṃ, khīramhā dadhi, dadhimhā navanītaṃ, navanītamhā sappi, sappimhā sappimaṇḍo. Yasmiṃ samaye khīraṃ hoti, neva tasmim̐ samaye dadhi'ti saṅkhaṃ gacchati, na navanītan'ti saṅkhaṃ gacchati, na sappi'ti saṅkhaṃ gacchati, na sappimaṇḍo'ti saṅkhaṃ gacchati, khīraṃ tveva tasmim̐ samaye saṅkhaṃ gacchati.*<sup>427</sup>

„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 nahe legt. 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 tasmim̐ samaye manomayo attapaṭilābho'ti saṅkhaṃ gacchati, na arūpo attapaṭilābho'ti saṅkhaṃ gacchati, oḷāriko attapaṭilābho tveva tasmim̐ 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.

---

<sup>427</sup> D I 201 Poṭṭhapādasutta – D 9

Die erste Ebene bezieht sich auf den gewöhnlichen physischen Rahmen, der durch materielle Nahrung, *kabaḷikārāhārabhakkho*, aufrechterhalten wird und sinnlichem Genuss nachgeht.<sup>428</sup> 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 *pañcakośa*-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*, *viññānamaya* 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 *viññānamayātman* 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.*

---

<sup>428</sup> 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,<sup>429</sup> 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 *Paṭṭhapādasutta*. 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 wasser-dichte Abteilungen eingeschlossen, indem sie sie benannt und umschrieben haben. Sie sind in der begrifflichen Falle ihres eigenen Tuns gefangen.

Als die Philosophen anfangen, 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*, erwachsen 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 weitschweifige Natur des Geistes führt, *dūraṅgamaṃ ekacaram, asariraṃ guhāsayam*, wie sie in dem Kommentar des *Dhammapada* aufgezeigt wird, ist sehr anschaulich.<sup>430</sup> 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.

---

<sup>430</sup> 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 *papañcasaññāsankhasamudācāra* gemeint. So überwältigend sind die Zuordnungen, die aus ausufernder Wahrnehmung entstehen. Daher hat – wie wir vorher sahen – das Wort *sāṅkhā* eher die Bedeutung von „Zuordnung“ als „Teil oder Anteil“.

*Tathāgatas* sind frei von solchen Zuordnungen, die aus ausufernder Wahrnehmung entstehen, *papañcasaññāsāṅkhā*, 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 *Tathāgatas* 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.*<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> 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 *Tathāgatas* nicht-ausufernd sind, wird *nippapañcā* in einer langen Liste von dreiunddreißig als einer von den Beinamen des *Nibbāna* angesehen.<sup>432</sup> 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*, die Beendigung der Ausuferung, Bezug genommen. Uns begegnen ziemlich häufig solche Anspielungen auf *Nibbāna* durch den Begriff *papañca*.

Die *Tathāgatas* sind frei von *papañcasaññāsāṅkhā*, obwohl sie weltliche Konzepte und Bestimmungen anwenden. Im *Kalahavivādasutta* treffen wir auf den klaren Ausspruch *saññānidānā hi papañcasañkhā*,<sup>433</sup> der besagt, dass die Zuordnungen durch Ausuferung aufgrund der Wahrnehmung entstehen. Die *Tathāgatas* aber stehen über der Faszination der Wahrnehmung, da sie Weisheit erlangt haben. Deshalb sind sie frei von *papañcasaññāsāṅkhā*, 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-sāṅkhāpahānaṃ paccavekkhamāno nisinno hoti.*<sup>434</sup>

<sup>432</sup> S IV 370 Asaṅkhatasamyutta – S 43

<sup>433</sup> Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

<sup>434</sup> Ud 77 Papañcakhayasutta – Ud VII:7

„Zu jener Zeit weilte der Erhabene in der Kontemplation über sein eigenes Aufgeben von den aus ausufernder 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 palighaṅca vītivatto,  
taṃ nittaṅhaṃ munīṃ carantaṃ,  
nāvajānāti sadevako pi loko.*<sup>435</sup>

„Bei wem es Ausuferungen und Stillstände nicht mehr gibt,  
Wer die Fesseln und die Blockierungen hinter sich  
gelassen hat,  
In dem vom Verlangen freien Heiligen, an seinem Wandel,  
Findet die Welt mit ihren Göttern nichts zur Beanstandung.

Die beiden nebeneinander stehenden Wörter *papañca* und *ṭhiti* beleuchten die hauptsächliche Bedeutung von *papañca* als weiterschweifend oder von etwas abkommen. Nach dem *Nettipakaraṇa* betrifft der dort erwähnte idiomatische Stillstand die verborgenen Neigungen, *anusaya*.<sup>436</sup> Also sind die weitschweifenden *papañcas* und die beharrlich anhaltenden *anusayas* nicht mehr vorhanden. Die beiden Worte *sandānaṃ* und *palighaṃ* werden im *Dhamma* auch metaphorisch angewendet. Ansichten, *diṭṭhi*, sind die Fesseln und die Unwissenheit, *avijjā*, ist die Blockierung.<sup>437</sup>

Der Fakt, dass *papañca* charakteristisch für die auf das Hausleben bezogenen weltlichen Gedanken ist, taucht in der folgenden Strophe im *Salāyatanaśaṃyutta* des *Śaṃyutta Nikāya* auf.

*Papañcasaññā itarītarā narā,  
papañcayantā upayanti saññino,*

---

<sup>435</sup> Ud 77 Papañcakhayasutta – Ud VII:7

<sup>436</sup> Nett 37

<sup>437</sup> Ud-a 373

*manomayaṃ gehasitañca sabbam,  
panujja nekkhammasitaṃ iriyati.*<sup>438</sup>

„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 unserer vorherigen Rede 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?“<sup>439</sup> Die Antwort des Buddha war: „Bezogen auf welche Lehre auch

---

<sup>438</sup> S IV 71 Adanta-aguttasutta – S 35:94

<sup>439</sup> 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 *Māgandīyasutta* des *Sutta Nipāta*, gleichsam als der großartige Abschluss.

*Saññāviratassa na santi ganthā,  
paññāvimuttassa na santi mohā,  
saññañca diṭṭhiñca ye aggahasuṃ,  
te ghaṭṭhayantā vicaranti loke.*<sup>440</sup>

„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.*<sup>441</sup>

„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-

<sup>440</sup> Sn 847 Māgandīyasutta – Sn IV:9, 847

<sup>441</sup> 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 Streitgesprächs. 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 tasmim̐ parisatim̐ suvaṇṇavaṇṇaṃ kāyaṃ vivari.*<sup>442</sup>

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,  
ajjhataṃ bahiddhā ca rogamūlaṃ,  
sabbarogamūlabandhanā pamutto,  
anuvīdīto tādi pavuccate tathattā.*<sup>443</sup>

„Name-und-Form verstanden habend, als das Ergebnis von  
Ausuferung,

---

<sup>442</sup> M I 233 CūḷaSaccakasutta – M 35

<sup>443</sup> 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,  
Ein Solcher ist wahrlich bekannt, als ‚Jener, 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.<sup>444</sup> 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 tief-sinnig 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.

---

<sup>444</sup> 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:

*sabbadhammāmūlapariyāyaṃ vo, bhikkhave, desessāmi*,<sup>445</sup>  
 „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, ākāsañāñcāyatanam, viññāṇañcāyatanam, ākiñcañāyatanam, nevasaññānāsaññāyatanam, diṭṭham, sutam, mutam, viññātam, ekattam, nānattam, sabbam, nibbānam.*

„Erde, Wasser, Feuer, Luft, Wesen, Himmelswesen, *Pajāpati, Brahma, Ābhassara*<sup>446</sup>, *Subhakinha*<sup>447</sup>, *Vehapphala*<sup>448</sup>, der Überwinder, das Gebiet der Raumunendlichkeit, das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, das Gebiet der 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:

---

<sup>445</sup> M I 1 Mūlapariyāyasutta – M 1

<sup>446</sup> AÜ Himmelswesen der 2. Ebene der Welt der reinen Form

<sup>447</sup> AÜ Himmelswesen der 3. Ebene der Welt der reinen Form

<sup>448</sup> 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 des Daseins 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 die Erde als ‚Erde‘ wahr. Die 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 die Erde‘, er stellt sich vor ‚mein ist die 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 der Erde“, „mein ist die 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‘ erkannt 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 die Erde‘ machen, er sollte sich nicht vorstellen ‚mein ist die Erde‘, er sollte sich nicht an Erde erfreuen. Warum ist das so? Ich sage, es ist so, weil er es gut verstehen 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“.<sup>449</sup> Seine einzige Erklärung für die Anwendung dieses seltsamen 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 nichtsagender Ausdruck. Diese Interpretation ist aber nicht überzeugend.

Es ist offensichtlich genug, dass der Partikel *mā* hier eine verneinende Bedeutung hat und dass *mā maññi* „man sollte sich nicht vorstellen“ oder „man sollte keine Vorstellungen nähren“ [*mā*] *maññanā* bedeutet. 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.<sup>450</sup> 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“.<sup>451</sup>

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 verstehen sollte.“

\* \* \* \* \*

---

<sup>449</sup> Ps I 41

<sup>450</sup> Siehe Vortrag 9

<sup>451</sup> 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 sabbasaṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>452</sup>

„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“, *sabbadhammāmūlapariyāya*, bemüht. Es handelt sich dabei um das Thema des allerersten *Suttas* im *Majjhima Nikāya*, nämlich das *Mūlapariyāyasutta*.<sup>453</sup>

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:

---

<sup>452</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>453</sup> 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 die Erde‘, macht er sich keine Vorstellungen ‚mein ist die Erde‘, er erfreut sich nicht an ‚Erde‘. Warum ist das so? Ich sage, es ist so, weil er es gut verstanden 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 handle 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 die Erde“, „mein ist die Erde“ und erfreut sich an der 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 *paṭhavim maññati* könnte als Versuch gedeutet werden, sich eine 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 „*paṭhavim me'ti maññati*“, „er stellt sich vor, ‚mein ist die 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, *paṭhavim 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 *paṭhavim mā maññi*, *paṭhaviyā mā maññi*, *paṭhavito mā maññi*, *paṭhavim me'ti mā maññi*, *paṭhavim 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.<sup>454</sup> Aber

---

<sup>454</sup> Ps I 41

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 verstanden werden sollte.“ Da er es noch zu verstehen 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.

Der Mönch in höherer Schulung wird *attagutto* genannt, und es bedeutet, dass er darum bemüht ist, sich selbst zu schützen.<sup>455</sup> Solche

---

<sup>455</sup> A III 6 Kāmasutta – A V:7; Siehe auch Dhp 379 Bhikkhuvagga – Dh 379

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 verstanden 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 grammatischen 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, desanāvīlāsato vā ādīnavadassanato vā.*<sup>456</sup>

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 der 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 dann meine eigene Meinung“.

Und worauf läuft seine eigene Erklärung hinaus? *Desanāvīlāsato 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 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 gramma-

tischen 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.<sup>457</sup> 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“, *dhamma-saññā*, 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*, *paṭhavito maññāti* und *'paṭhaviṃ me'ti maññati*, „er macht sich Vorstellungen wie „auf der Erde“, er macht sich Vorstellungen „über die Erde“, er macht sich Vorstellungen, „mein ist die Erde“, sind wie die bekräftigenden Eigenschaften, die dazu dienen, das bereits ergriffene Zeichen zu bestätigen.

---

<sup>457</sup> Beispiel in D I 70 *Sāmaññaphalasutta* – D 2

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.<sup>458</sup> Die Struktur der Grammatik scheint zu einem ähnlichen Meisterstück fähig zu sein. Das *Mūlapariyāyasutta* gibt uns eine Veranschaulichung dieser Tatsache.

---

<sup>458</sup> Siehe Vortrag 11

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 Kontexte wie dem *Aggivačchagottasutta* besprochen.<sup>459</sup> 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

---

<sup>459</sup> Siehe Vortrag 1

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“.<sup>460</sup>

Wie wir bereits in einem vorhergehenden Vortrag deutlich machten, sind *saṅkhā*, *samaññā* und *paññatti*, „Zuordnung“, „Bezeichnung“ und „Bestimmung“ mehr oder weniger Synonyme.<sup>461</sup> *Saṅkhaṃ gacchati* meint nur „kommt Zuordnung zustande“. *Nibbāna* ist folglich irgendeine Art der Zuordnung, der Bezeichnung oder der Bestimmung. Das Wort *Nibbāna* ist dem *Aggivačchagottasutta* 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.<sup>462</sup> 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*:

*Nibbānaṃ nābhinandati. Taṃ kissa hetu? Nandi dukkhassa mūlan'ti iti veditvā, bhavā jāti, bhūtassa jarāmaṇaṃ.*

„Er erfreut sich nicht an *Nibbāna*.“

Warum ist das so? Weil er weiß, dass Erfreuen die Wurzel

---

<sup>460</sup> M I 487 Aggivačchagottasutta – M 72

<sup>461</sup> Siehe Vortrag 12

<sup>462</sup> Ps I 38

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.“<sup>463</sup> 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“.<sup>464</sup>

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 erinnern, der bereits in einem früheren Vortrag zitiert wurde.<sup>465</sup> Eine Gottheit nähert sich dem Buddha und fordert ihn heraus:

„Freust du dich, Mönch?“

Und der Buddha erwidert:

---

<sup>463</sup> M I 266 MahāTaṇhāsaṅkhayasutta – M 38

<sup>464</sup> M II 265 Āneñjasappāyasutta – M 106

<sup>465</sup> Siehe Vortrag 2

„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.“<sup>466</sup>

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 Ausuferungen 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.

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.

---

<sup>466</sup> S 154 Kakudhosutta – S 2:18

„Mit dem Erreichen von *Nibbāna* sind Lust und Freude aufgegeben.“<sup>467</sup> 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 durch den Satzbau.

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.<sup>468</sup> 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.

Vermenschlichung ist ein Charakteristikum der Philosophie des prähistorischen Menschen über das Leben. Wo auch immer eine Akti-

---

<sup>467</sup> Vibh-a 53

<sup>468</sup> Siehe Vortrag 12

vität 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.<sup>469</sup> 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 zwischen Erkennen und Kommunikation gibt. Diese Tatsache be-

---

<sup>469</sup> Siehe Vortrag 9 und 12

nennt 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 aho sin'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.‘“<sup>470</sup>

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. Über-einkunft 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.“<sup>471</sup>

So sind wir jetzt in einer besseren Position, um die Aussage wert-zuschätzen, 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*.

Die Wesen werden normalerweise durch diese Zuordnungen, Bezeich-nungen und Bestimmungen beherrscht, weil ihnen die Wahrnehmung

<sup>470</sup> A III 413 Nibbedhikasutta – A VI, 63

<sup>471</sup> Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874; siehe Vortrag 11

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,<sup>472</sup> obwohl es jetzt unterschiedliche Nebenbedeutungen hat. Illustriert durch solche Ausdrücke wie *āraddhaviriyo paramatthapattiyā*,<sup>473</sup> „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 abhinandunṃ*, „Jene Mönche waren zufrieden und

---

<sup>472</sup> Beispiel in S 219 Munisutta und Th 748 TelakāniTheragāthā

<sup>473</sup> Sn 68 Khaggavisāṇasutta – Sn I:3, 68

freuten sich über die Worte des Erhabenen“.<sup>474</sup> Aber in diesem *Sutta* finden wir das eigenartige Ende *idaṃ avoca Bhagavā, na te bhikkhū Bhagavato bhāsitaṃ abhinandum*, „Der Erhabene sagte dieses, aber jene Mönche erfreuten sich nicht an den Worten des Erhabenen“.<sup>475</sup>

Die Kommentatoren scheinen diese Haltung als einen Beleg für die Unverständlichkeit dieser Lehrrede gedeutet zu haben.<sup>476</sup> 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*.<sup>477</sup> 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 er sofort von dieser Fesselung frei und fähig, die himmlischen Ver-

---

<sup>474</sup> Beispiel in M I 12 Sabbāsavasutta – M 2

<sup>475</sup> M I 6 Mūlapariyāyasutta – M 1

<sup>476</sup> Ps I 56

<sup>477</sup> S IV 201 Yavakalāpisutta – S 35:207

gnügen 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 sukhumataṃ 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 sallamaṃ. Tasmātiha, bhikkhave, 'amaññamānena cetasa 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*, Erzitern, *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“. <sup>478</sup> 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. <sup>479</sup> Es gelang uns herauszuarbeiten, dass es eine Art des Abirrens vom korrekten Weg ist.

---

<sup>478</sup> Dhṃ 33 Cittavagga – Dh 33

<sup>479</sup> Siehe Vortrag 11 und 12

*Mānagatam* 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.<sup>480</sup>

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

---

<sup>480</sup> 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.*

„In welcher Weise auch immer sie sich darüber  
Vorstellungen machen,  
dadurch verändert es sich in etwas anderes,  
Das selbst ist der Irrtum  
Dieser infantilen trügerischen Sache.

*Nibbāna* ist seiner Natur nach unverfälschend,  
Das haben sie als Wahrheit verstanden,  
Und in der Tat durch das höhere Verständnis jener Wahrheit,  
Wurde ihr Hunger wurde gestillt und völlig  
beschwichtigt.“<sup>481</sup>

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 kreierte. Sobald eine Sache im Geist durch Vorstellung aufgegriffen ist, kommt der Keim von Anders-heit oder Veränderung unmittelbar bei der Erzeugung hinzu.

---

<sup>481</sup> Sn 757-758 *Dvayatānupassanāsutta* – Sn III:12, 757-758

So wird ein Ding 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 Befreiung des Geistes, genannt<sup>482</sup>. 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.<sup>483</sup> Abgesehen davon, gibt es nichts Wesenhaftes oder Substanzielles in *Nibbāna*. Kurz gesagt, es gibt da kein Ding, das in *Nibbāna* anders werden wird.

---

<sup>482</sup> Beispiel in D III 273 Dasuttarasutta – D 34

<sup>483</sup> 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.<sup>484</sup> *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 verwickelten 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“.<sup>485</sup> 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.<sup>486</sup>

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.

---

<sup>484</sup> Siehe Vortrag 2

<sup>485</sup> M II 265 Āneñjasappāyasutta – M 106

<sup>486</sup> 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.<sup>487</sup> 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 substantiell 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 *Cūḷataṇhāsāṅkhayasutta*, 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.“<sup>488</sup>

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

---

<sup>487</sup> Siehe Vortrag 8; M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

<sup>488</sup> M I 251 Cūḷataṇhāsāṅkhayasutta – 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 *Cūḷatanḥāsāṅkhayasutta* zu analysieren.

Das Hauptthema des *Cūḷatanḥāsāṅkhayasutta* ist folgendes: Einmal als sich der Buddha im Pubbārāma<sup>489</sup> 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 *Tāvatisa* 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.“

---

<sup>489</sup> AÜ Ein Kloster am östlichen Tor von Sāvathī

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 (*Tāvatiṃsa*). 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*<sup>490</sup> 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 über-sinnlichen Fähigkeiten einsetzte.

Da Sakka in den Vejayanti Palast mit seinem Verlangen, seiner Einbildung und seinen Ansichten „eingetreten war“, wurde auch er selbst,

---

<sup>490</sup> 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 araham katāvī,  
khīṇāsavo antimadehadhārī,  
'aham vadāmī'ti pi so vadeyya,  
'mamaṃ vadantī'ti pi so vadeyya  
loke samaññaṃ kusalo veditvā,  
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.“<sup>491</sup>

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

---

<sup>491</sup> 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 eine 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 einer 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.<sup>492</sup> 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.

\* \* \* \* \*

---

<sup>492</sup> 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 sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>493</sup>

„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 *Salāyatanasaṃyutta* im *Samyutta 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.<sup>494</sup>

Wir haben gesehen, wie sie einer Zweiteilung folgen, sogar mit dem Dilemma der fünffachen Fesselung vergleichbar sind, dem sich *Vepacitti*, der König der Dämonen, gegenüber sah. 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.

---

<sup>493</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>494</sup> 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.

*Yatthaṭṭhitam 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.*

*Maññitam, bhikkhu, rogo, maññitam gaṇḍo, maññitam sallam. Sabbamaññītānaṃ tveva, bhikkhu, samatikkamā muni santo ti vuccati.*

*Muni kho pana, bhikkhu, santo na jāyati na jiyati na miyyati na kuppati na piheti. Tam pi'ssa bhikkhu natthi yena jāyetha, ajāyamāno kiṃ jiyissati, ajiyyamāno kiṃ miyyissati, amiyyamāno kiṃ kuppissati, akuppamāno kissa pihessati?*

*Yatthaṭṭhitam maññussavā nappavattanti, maññussave kho pana nappavattamāne muni santo ti vuccatīti, iti yaṃ taṃ vuttaṃ, idam etaṃ paṭicca vuttaṃ.<sup>495</sup>*

Im *Dhātuvibhaṅgasutta* präsentiert der Buddha einige Punkte als Thema, die er allmählich entwickelt, untersucht, erklärt und im

---

<sup>495</sup> 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 Freiheit 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.<sup>496</sup> 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

---

<sup>496</sup> 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.<sup>497</sup> Als die Banditen sich geeinigt hatten, den Ehrwürdige Adhimutta zu töten, erklärte er:

*Na me hoti ahosin'ti,  
bhavissan'ti na hoti me,  
sañkhārā vibhavissanti,  
tatha kā paridevanā?*<sup>498</sup>

„Ich war‘ steigt in mir nicht auf,  
Auch ‚Ich werde sein‘ steigt nicht in mir auf,

---

<sup>497</sup> Siehe Vortrag 8

<sup>498</sup> 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 Befreiung des Geistes.<sup>499</sup> Alle anderen Befreiungen des Geistes, 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 Befreiung des Geistes.

So ist dieser friedliche Weise, der Heilige, gefestigt in der Sammlung der Frucht der Heiligkeit, *arahatta phalasamādhī*, die als die „einfluss-freie“ Erlösung des Gemütes, *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 Geist 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.

---

<sup>499</sup> Beispiel in D III 273 Dasuttarasutta – D 34

Es geschieht infolge dieses Sehns, 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 piheṣṣati*, „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 verwirklicht 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.<sup>500</sup> Die ganze Masse des Leidens,

---

<sup>500</sup> Die vipallāsas treten im A II 52 Vipallāsasutta auf – A IV:49

zusammengefasst durch die Begriffe Geburt, Verfall, Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweigung, 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<sup>501</sup>. 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 *bhavasāṅkhāra*, „Vorbereitungen für die Existenz“, genannt wird. Von *Sāṅkhārā* 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“,

---

<sup>501</sup> Siehe Vortrag 8

mit Bezug auf die Strophe *yena yena hi maññati, tato taṃ hoti aññathā*.<sup>502</sup> *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 bhava na tiṭṭhe.*

*Evaṃ vihārī sato appamatto,  
bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni,  
jātijaraṃ sokapariddavañca  
idh'eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ.*<sup>503</sup>

„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 im Dasein verbleiben.“

<sup>502</sup> Siehe Vortrag 2; Ud 32 Lokasutta – Ud III:10

<sup>503</sup> 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 *Mahāvīyūhasutta* 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“.<sup>504</sup> 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“.<sup>505</sup> 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 *yatthaṭṭhitam maññussavā nappavattanti*, „gefestigt, sodass in ihm die Fluten der

<sup>504</sup> Sn 902 Mahāvīyūhasutta – Sn IV:13, 902

<sup>505</sup> S III 9 Hālidikkānisutta – 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, ein Ort, der frei von ihrer „Beeinflussung“ ist. Dies ist nichts anderes als *Nibbāna*, für das einer der Beinamen *dīpa* oder Insel verwendet wird.<sup>506</sup>

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 dīpaṃ akkhāhi  
yathayidaṃ nāparaṃ siyā.*<sup>507</sup>

„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.

<sup>506</sup> S IV 372 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43

<sup>507</sup> 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  
'Nibbānaṃ' iti naṃ brūmi  
jarāmaccuparikkhayaṃ.*<sup>508</sup>

„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 *Dhātuvibhaṅgasutta* 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 asaṅkhatam. No  
ce taṃ, bhikkhave, abhaviṣṣa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ  
asaṅkhatam, nayidha jātassa bhūtassa katassa saṅkhatassa  
nissaraṇaṃ paññāyetha. Yasmā ca kho, bhikkhave, atthi*

---

<sup>508</sup> Sn 1094 Kappamāṇavapucchā – Sn V:10, 1094

*ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ, tasmā jātassa bhūtassa katassa saṅkhataṃ nissaraṇaṃ paññāyati.*<sup>509</sup>

„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 keine Möglichkeit für ein Entkommen oder eine Befreiung hier 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,

---

<sup>509</sup> Ud 80 Tatiyanibbānapāṭisaṃyuttasutta – 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 *asaṅkhatataṃ* 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.“<sup>510</sup> Der Weltling denkt, dass ein Wesen, *satta*

---

<sup>510</sup> 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 ajjhakkā 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 datṭhabbaṃ. Evam etaṃ yathābhūtaṃ*

*sammappaññāya disvā paṭhavīdhātuyā nibbindati, paṭhavīdhātuyā cittaṃ virājeti.*<sup>511</sup>

„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, *samsāravatṭa*. 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.<sup>512</sup> Gleich einem, der vor einen Spiegel tritt, und beim Anblick seines Spiegelbildes sagen würde: „Dies ist mein“, „Dies bin

---

<sup>511</sup> M III 240 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

<sup>512</sup> 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?*<sup>513</sup>

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,

---

<sup>513</sup> 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 ver-lauten ließ:

*Tiṇakatṭhasamaṃ lokam,  
yadā paññāya passati.*<sup>514</sup>

„Wenn einer mit Weisheit sieht,  
Ist die Welt mit Gras und Zweigen vergleichbar.“

Der Vergleich wird zwischen der inneren Welt der fünf Daseinsgrup-pen 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.<sup>515</sup> 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 Wahrneh-mung als solche ein Trugbild ist.<sup>516</sup> 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

---

<sup>514</sup> Th 717 Adhimutta Theragāthā, siehe Vortrag 8

<sup>515</sup> M III 244 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

<sup>516</sup> 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 galt es, das Konzept der Form oder der Materie durch die ersten vier geistigen Vertiefungen oder *jhānas* zu 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 *kaṣiṇas* zu entfernen und den durch dieses Entfernen übriggebliebenen Raum als „unendlich“ oder „grenzenlos“ zu behandeln, um so die Grundlage für die Unendlichkeit des Raumes entstehen zu lassen.<sup>517</sup>

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, *abhisāṅkhataṃ abhisañcetaṃ*.

Der Buddha erklärte, dass es nur ein *asaṅkhata*, ein Unvorbereitetes, gibt und das ist *Nibbāna*.<sup>518</sup> Aber spätere Philosophen haben in den Punkt Verwirrung hineingebracht, indem sie auch den Raum als *asaṅkhata* annahmen.<sup>519</sup> 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,

---

<sup>517</sup> Vism 327

<sup>518</sup> Vgl. *Asaṅkhatasamyutta* S IV 359-373 – S 43

<sup>519</sup> Mil 268

*manasikārasambhavā sabbe dhammā*,<sup>520</sup> „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 *asankhata*.

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*,

---

<sup>520</sup> A IV 338 *Kiṃmūlakasutta* – A VIII:83

„losgelöst erfährt er es.“<sup>521</sup> 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 Gefühls 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 *visamyutto* betont die Abtrennung, hier auf Leidenschaftslosigkeit und Ablösung zielend. Auf diese Weise drückt das *Dhātuvibhaṅgasutta* 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: nevasaññā-nāsaññāyatanaśamāpattiyā pi kho atammayatā vuttā Bhagavatā. Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā ti.*<sup>522</sup>

„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: In wel-

<sup>521</sup> M III 244 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

<sup>522</sup> M III 44 Sappurisasutta – M 113

cher 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.*<sup>523</sup>

---

<sup>523</sup> A I 150 Ādhipateyyasutta – A III:40

„Der unermüdliche Weise, der bei der Auslöschung der  
Geburt gelangt 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 Empfundnen und dem Erkannten, *ditṭha, 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 Sāvattḥī 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 Buddhas, 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*.<sup>524</sup>

*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'ida na hurāṃ na ubhayamantarena. Es'ev'anto dukkhassa.*<sup>525</sup>

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

---

<sup>524</sup> A I 24 Etadaggavagga – A I:24

<sup>525</sup> 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 diṭṭhamattam, sute sutamattam* 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.

*Dhona na hi tena maññati  
yad idaṃ diṭṭhasutaṃ mutesu vā.*<sup>526</sup>

*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.“

\* \* \* \* \*

---

<sup>526</sup> 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 sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>527</sup>

„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 diṭṭha-  
mattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute muta-  
mattaṃ 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 huramaṃ na ubhayamantarena. Es'ev'anto dukkhassa.*<sup>528</sup>

„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.*<sup>529</sup>

*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*.

---

<sup>528</sup> Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

<sup>529</sup> 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*.<sup>530</sup> „In welcher Weise auch immer sie sich darüber Vorstellungen machen, dadurch verändert es sich in etwas anderes.“ Wir kommen zu einem anderen Ausdruck, der die gleiche Bedeutung hat: *tena ca mā maññi*, „Sei dadurch nicht eingebildet“.<sup>531</sup>

Deshalb können wir als Erstes aus den beiden oben zitierten Zeilen schließen, dass es bei dem uneindeutigen Begriff *na tena* im *Bāhiyasutta* darum geht, „sich Vorstellungen zu machen“ zu verstehen, oder in Kurzform, *na tena maññati*, „entwickelt dadurch keine Vorstellungen“.

Zweitens, was genau im Wort *tena* oder „dadurch“ inbegriffen ist, kann leicht aus den beiden Zeilen entnommen 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*,

---

<sup>530</sup> Sn 757 Dvayatānupassanāsutta – III:12, 757; siehe Vortrag 13

<sup>531</sup> 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.<sup>532</sup>

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*.<sup>533</sup>

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.*

---

<sup>532</sup> Siehe Vortrag 12 und 13

<sup>533</sup> M I 3 Mūlapariyāyasutta – M 1

Was vor dem Üben 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. *Diṭṭham 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.<sup>534</sup>

Diese Objektivierung des Gesehenen bringt besitzergreifende Neigungen hervor, sich das Gesehene als „mein“ vorzustellen. *Diṭṭham 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. *Diṭṭham mā abhinandi*, „Lass ihn keinen Gefallen am 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<sup>535</sup> war in der Weisheit so hoch entwickelt und geistesgegenwärtig, dass der Buddha ihn unmittelbar aufforderte, gleich beim Gesehenen innezuhalten, in dem Verständnis darüber, dass im Gesehenen nur das Gesehene ist.

Keine Vorstellungen oder „Mein-Denken“ über das Gesehene zu haben, ist also die Art und Weise, direkt nur beim Gesehenen innezuhalten. Wenn man nicht unmittelbar nur beim Gesehenen innehält,

---

<sup>534</sup> Siehe Vortrag 13

<sup>535</sup> Gemäß A I 24 war Bāhiya herausragend in Bezug auf seine *hippābhiññā*.

sondern 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, *suvanṇamaya*, 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.<sup>536</sup> Als sie in die Spielzeughütte hineinkroch, hat sie nicht ernsthaft den Gedanken 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

---

<sup>536</sup> 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.<sup>537</sup> 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

---

<sup>537</sup> Siehe Vortrag 10

werden. Vielleicht lässt sich etwas mehr herausholen, wenn wir die Bedeutung der vier wichtigsten Schlüsselbegriffe betrachten.

Im Abschnitt des Vierer-Buches im *Āṅuttara Nikāya* stoßen wir auf vier Arten der edlen Gebräuche, *cattāro ariya vohārā*,<sup>538</sup> 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 *Vinayapīṭaka* 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.<sup>539</sup> Als ihm auf seinem Weg eine bestimmte Frau begegnete, die bei einem verschlagenen Kichern ihre Zähne sehen ließ, ergriff er ein-

---

<sup>538</sup> A II 246 Catutthavohārasutta – A IV:250

<sup>539</sup> 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*.<sup>540</sup> Was das ist, darüber gibt das *Dhātu-vibhaṅgasutta* selbst in der folgenden Aussage des Buddha die Antwort.

*Etañhi, bhikkhu, paramaṃ ariyasaccaṃ yadidaṃ amosa-dhammaṃ Nibbānaṃ.*<sup>541</sup>

„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 *Chabbisodhanasutta* 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.

---

<sup>540</sup> Beispiel in M I 480 *Tevijjavacchagottasutta* – M 71; M II 173 *Cankīsutta* – M 95; und A II 115 *Patodasutta* – A IV:113

<sup>541</sup> 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.*<sup>542</sup>

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 Geistesstrübungen, *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, *ajjhata 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 Grenz-Zaun gibt, gibt es Verteidigung 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

---

<sup>542</sup> M III 29 Chabbisodhanasutta – M 112

der Kommentar akzeptiert diesen Sachverhalt.<sup>543</sup> 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-

---

<sup>543</sup> 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.<sup>544</sup> *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-

---

<sup>544</sup> 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*<sup>545</sup> 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

---

<sup>545</sup> 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 attanāvedī,  
muni monena brāhmaṇo,  
atha rūpā arūpā ca,  
sukhadukkhā pamuccati.<sup>546</sup>*

Auf den ersten Blick scheint die Strophe in etwa dieses zu bedeuten:

„Wo Wasser, Erde, Feuer und Luft  
Keinen Halt finden,

---

<sup>546</sup> 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 Finsternis 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.<sup>547</sup> 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 Finsternis 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 Finsternis im *Nibbāna* Element gibt, sogar obwohl keine Sonne, Mond oder Sterne da sind.

Die Linie der Interpretation, der wir in dieser Reihe von Vorträgen gefolgt sind, ermöglicht es uns, von dieser kommentariellen Rich-

---

<sup>547</sup> Ud-a 98

tung abzuweichen. Dieser Ort, wo Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden, ist nicht etwas, wo der Heilige 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 offenlegt 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.<sup>548</sup> 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

---

<sup>548</sup> 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 *arahattaphalasamādhī* verwirklicht hatte.

Nun wollen wir uns an die vier zitierten Zeilen im *Kevaḍḍhasutta* erinnern.

*Viññāṇaṃ anidassanaṃ,  
anantaṃ sabbato pabhaṃ,  
ettha āpo ca paṭhavi,  
tejo vāyo na gādhati.*<sup>549</sup>

„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 beziehenden *yattha*, „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 geistigen Elemente verfolgen dieses Bewusstsein nicht. Das ist sehr klar. Aber wie sollen wir den rätselhaften Verweis auf die

<sup>549</sup> 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 verblasen, 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.<sup>550</sup> 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, verblasen 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

---

<sup>550</sup> 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 verschwindet. 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 einmal 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 ersetzt. Sogar die Formen, die man in der Dämmerung gesehen hatte, das Mondlicht und das Sonnenlicht verblassen und verschwinden in der 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 noch strahlender als den strahlenden Glanz der Sonne gibt. *Natthi*

*paññāsamā ābhā*, „Es gibt kein Strahlen, das mit dem Licht der Weisheit vergleichbar ist“.<sup>551</sup>

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.*<sup>552</sup>

„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 verblassen. Diese Weisheit hat eine durchdringende Qualität, weshalb sie *nibbedhikā paññā* genannt wird.<sup>553</sup> 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*

---

<sup>551</sup> S I 6 Natthiputtasamasutta – S 1:13

<sup>552</sup> A II 139 Pabhāsutta – A IV:142; siehe Vortrag 7

<sup>553</sup> 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 attanāvedī,  
muni monena brāhmaṇo,  
atha rūpā arūpā ca,  
sukhadukkhā pamuccati.<sup>554</sup>*

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

---

<sup>554</sup> 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 also eine Fülle von Informationen, die für unser Thema bedeutungsvoll sind. Nicht nur die Ermahnung 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 und nicht-manifest werden.

Wenn wir etwas zu dieser Interpretation des *Bāhīyasutta* hinzufügen wollen, können wir in Form einer Rückschau sagen, dass diese Lehrrede die sechs Eigenschaften des *Dhamma* veranschaulicht, nämlich *svākkhāto*, wohl verkündet, *sanditṭhiko*, hier und jetzt sichtbar, *akāliko*, zeitlos, *ehi-passiko*, 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.<sup>555</sup> 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

---

<sup>555</sup> 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 samādhī*.

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 geschickten Taten, *kusalakamma*, gezählt.

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.“<sup>556</sup> 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 Laien-jünger 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?“<sup>557</sup>

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:

---

<sup>556</sup> M III 71 MahāCattārīsakasutta – M 117

<sup>557</sup> 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 verborgenen Neigungen zu Wahrnehmungen, vgl. *saññā nānuseṇti*, *Madhupiṇḍikasutta*, „Es gibt keine latenten Wahrnehmungen.“<sup>558</sup> Es gibt keine Anhäufung von Neuem.

Was als sogenannte „fremdartige Befleckung“, *āgantukā upakkilesā*,<sup>559</sup> bezeichnet wird, ist nicht beschränkt auf die bekannten Verunreinigungen in der Welt. Dazu gehört all der Rost und Staub, den wir während dieses langen *samsāra* 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.

\* \* \* \* \*

---

<sup>558</sup> M I 108 *Madhupiṇḍikasutta* – M 18

<sup>559</sup> A I 10 *Accharāsaṅghātavagga* – A I:10, 11





