

NIBBĀNA

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Die »Nibbāna Sermons«

33 Vorträge

Teil IV

Vortrag 16-20

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Nibbāna –

The Mind Stilled

In deutscher Übersetzung

NIBBĀNA –

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Teil IV

Vortrag 16-20

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

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 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

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	Cūḷaniddeśa
Paṭis	Paṭisambhidāmagga
Peṭ	Peṭakopadesa
Pj I	Paramatthajotikā (Kommentar zum Khp)
Pj II	Paramatthajotikā (Kommentar zum Sn)
Ps	Papañcasūdanī (Kommentar zum M)
M	Majjhima Nikāya (Mittlere Sammlung)
Mil	Milindapañha
Mp	Manorathapūraṇī (Kommentar zum A)
Vibh-a	Sammohavinodanī (Kommentar zum Vibh)
Vin	Vinaya
Vism	Visuddhimagga
S	Saṃyutta Nikāya (Gruppierte Sammlung)
Sn	Suttanipāta
Spk	Sāratthappakāsinī (Kommentar zum S)
Sv	Sumaṅgalavilāsinī (Kommentar zum D)

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

Inhalt

16. Vortrag über Nibbāna.....	449
17. Vortrag über Nibbāna.....	477
18. Vortrag über Nibbāna.....	505
19. Vortrag über Nibbāna.....	531
20. Vortrag über Nibbāna.....	559

16. 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.*⁵⁶⁰

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

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

Im Verlauf unserer Besprechung des *Bāhiyasuttas* in unserem letzten Vortrag richteten wir unsere Aufmerksamkeit auf die weite Kluft, die zwischen der Sinneserfahrung eines Weltlings und der eines *Ārahant* liegt, der durch das Auge der Weisheit sieht. Es ist die gleiche Kluft, die zwischen den beiden Begriffen *papañca* and *nippapañca* besteht. In der Sinneserfahrung, die auf weltlichen Ausdrücken, weltlichem Gebrauch und weltlichen Konzepten basiert, gibt es eine Unterscheidung zwischen dem Ding, das ergriffen wird, und demjenigen, der ergreift – oder mit anderen Worten, eine Subjekt-Objekt Beziehung.

Da ist immer eine Gabelung, eine Zweiteilung, beim Vorgang der Sinnes-Wahrnehmung. Wenn es ein Gesehenes gibt, muss es etwas geben, das gesehen wird, und einen, der sieht. Das ist logisch. Im *Bāhiyasutta*, beginnend mit „Im Gesehenen wird es nur Gesehenes geben“, gibt der Buddha dem Asketen Bāhiya eine kurze Auslegung vom *Dhamma*, die einen befähigt, die oben genannte eingeengte Sichtweise zu transzendieren und den Zustand der Nicht-Ausbreitung oder *nippapañca* zu erreichen.

⁵⁶⁰ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Da gibt es nichts zu sehen und keinen, der sieht; es gibt nur „ein Gesehenes“. Die Ursache für diese gesamte konzeptuelle Ausuferung oder *papañca* in der Welt ist Kontakt. Die Heiligen verstanden dies mithilfe ihres Einblicks in die Tatsache, dass das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte lediglich eine vielfältige Zusammenstellung von Bedingungen ist, die aufgrund des Kontakts für einen Moment zusammenkommen, nur um im nächsten Augenblick auseinanderzufallen und sich aufzulösen.

Was das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte genannt wird, sind für den Weltling so viele „Dinge“. Aber vor dem Auge der Weisheit eines Heiligen erscheinen sie wie die bloße Anhäufung von Bedingungen, die – abhängig vom Kontakt – momentan zusammenkommen und sich dann auflösen. Dieser Einblick in die Abhängigkeit von Kontakt, *phassam paṭicca*, ist genau die Essenz des Gesetzes des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*. Es ist gleichbedeutend mit dem Erkennen des Gesetzes des abhängigen Entstehens selbst.

Um die enge Sichtweise zu transzendieren, die durch die Grundlagen des Sinnes-Kontakts oder durch die sechsfachen Sinnesbereiche begrenzt wird, und um den *Nibbāna*-Zustand zu verwirklichen, auf das mit den Worten *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ*⁵⁶¹ gezeigt wird – „Bewusstsein, das nicht-manifestierend, endlos, strahlend nach allen Seiten ist“ – muss man die Beendigung des Kontakts verstehen.

In einer speziellen Darlegung im *Mucalindavagga* des *Udāna* hat der Buddha in einer erhebenden Strophe erklärt, dass die Beendigung des Kontakts nur durch die Beseitigung dessen geschieht, was den Kontakt herstellt. Die Wander-Asketen anderer Sekten waren eifersüchtig auf den Buddha und seine Mönchsgemeinde wegen ihres eigenen Verlustes an Gewinn und Ehre und sie begannen, den Mönchen im Dorf oder im Wald Beschimpfungen entgegenzuschleudern. Eine Gruppe von Mönchen kam zum Buddha und berichtete ihm davon. Die Antwort des Buddhas war lediglich eine Lobrede der Freude.

⁵⁶¹ D I 223 Kevaddhasutta – D 11

Udāna meint eigentlich eine spontane Äußerung der Freude und es war eine solche Strophe, die er äußerte. Aber sie beinhaltete eine Anweisung und auch einen Grundsatz der Lehre.

*Gāme araññe sukhadukkhaphuṭṭho,
nev'attato no parato dahetha,
phusanti phassā upadhiṃ paṭicca,
Nirūpadhiṃ kena phuseyyum phassā.*⁵⁶²

In den ersten beiden Zeilen erhalten wir eine Anweisung:

„Von Freude und Leid im Dorf oder Wald berührt,
Denke nicht im Sinn von ‚mir selbst‘ oder ‚anderen.‘“

Die Begründung dafür wird in dem darauf folgenden Gesetz der Lehre gegeben:

„Infolge von Besitztümern können Berührungen berühren,
Wie können Berührungen den berühren, der ohne
Besitztümer ist?“

Das ist alles, was der Buddha äußerte. Von hier aus können wir einen weiteren Aspekt der Bedeutung von den mit Bezug auf *Nibbāna* gebrauchten Begriffen *sabbūpadhipaṭinissagga*, das Aufgeben aller Besitztümer, und *nirupadhi*, Besitzlosigkeit, gewinnen.

Wir haben in mehreren vorangegangenen Vorträgen das Konzept von *upadhi* in einem gewissen Umfang erklärt, als die Begriffe *upadhi* und *paṭinissagga* aufkamen.⁵⁶³ Zur Auffrischung unseres Gedächtnisses wollen wir jetzt all das zusammenfassen. Was ist das Konzept von *upadhi* oder „Besitztümern“, wie es in der Welt verstanden wird?

Was auch immer das Ego aufbessert, sei es Gold, Silber, Perlen, Juwelen, Geld, Haus und Landbesitz, Geldanlagen und Guthaben, all dies wird im Allgemeinen unter dem Begriff *upadhi* eingeordnet. Aber vom Standpunkt der Lehre aus betrachtet, steht *upadhi* in einem

⁵⁶² Ud 12 Sakkārasutta – Ud II:4

⁵⁶³ Siehe Vortrag 8

tieferen Sinn für diese fünffachen Gruppen des Ergreifens, *pañcupādānakkhandhā*.

Wörtlich genommen bedeutet *upādānakkhandhā* „Gruppen des Ergreifens“. Gruppen des Ergreifens schließt nicht notwendigerweise ein, dass materielle Dinge ergriffen werden. Aber der Weltling, überwältigt von der dreifachen Ausuferung durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten und fortgetragen von weltlichen Konventionen, stellt sich bei diesen Gruppen des Ergreifens Dinge vor, die ergriffen und abgelegt werden. Das Konzept von *upadhi* als Besitzergreifen ist aus dieser Neigung heraus entstanden, sich unter der Gruppe des Ergreifens Dinge vorzustellen, die ergriffen und abgelegt werden. Es läuft also darauf hinaus, dass es eine Frage des Standpunktes ist.

Verlangen, Einbildungen und Ansichten veranlassen einen, auf all das zu blicken, was man bis jetzt ergriffen hat und was man in der Zukunft noch zu ergreifen hofft, wie Dinge, die man gerade jetzt ergreift. Man denkt an sie wie an Dinge, die in einem Safe liegen. Die Weltlinge halten an einer solchen Anhäufung von Besitztümern fest.

Nibbāna ist die Aufgabe von all solchen Besitztümern, die im Geist angesammelt wurden. Um all diese Besitztümer aufzugeben, muss eine Art von Verständnis – eine Erleuchtung – da sein.

Die Nichtigkeit von all diesen Besitztümern muss durch das Licht der Weisheit gesehen werden. Nur durch das Sehen ihrer Nichtigkeit werden die Besitztümer aufgegeben. Genau genommen, ist es weniger ein absichtliches Aufgeben aller Besitztümer als eine allmähliche Auflösung.

In einem früheren Vortrag haben wir eine Veranschaulichung genannt, die das Aufgeben herbeiführt. Wir wollen sie uns noch einmal betrachten. Zur Veranschaulichung fanden wir das Kino recht hilfreich. Bei der Erklärung des Phänomens vom Aufgeben der Besitztümer haben wir im Verweis auf ein Kino beschrieben, wie die im Geist der Zuschauer angesammelten Besitztümer, nämlich die gemäß der Kinowelt gewebten Besitztümer um die gefilmte Geschichte herum, automatisch losgelassen werden, sobald der Zuschauerraum

beleuchtet wird.⁵⁶⁴ Man versteht dann den trügerischen Charakter dessen, was vor sich gegangen ist. Es ist jenes Verstehen, jene Erleuchtung, die das Aufgeben der Besitztümer herbeiführt.

Um in dieser Veranschaulichung einen Schritt weiterzugehen: Wenn das Licht auf die *saṅkhāras* oder die die Filmvorführung betreffenden Zubereitungen fällt, werden sie als das, was sie wirklich sind, entblößt. Tatsächlich ist *saṅkhāra* ein Wort, das Verknüpfungen mit der dramaturgischen Tradition in Bezug auf die Schauspielerei von Schauspielern und Schauspielerinnen hat, die bis hinab zu ihrem Make-up reichen, das so künstlich und unecht ist.

Wenn der Kinoraum plötzlich erleuchtet wird, wird jemand, der sich an dem Film erfreute, augenblicklich aus der Kinowelt hinausgeschleudert, weil jene Zubereitungen befriedet bzw. zunichte gemacht wurden, *sabba saṅkhārasamatho*. Als eine Konsequenz davon hat der Haufen von Erfahrungen, die er bislang als wirklich und echt betrachtet hatte, seine Berechtigung verloren. Jene Besitztümer wurden aufgelöst oder aufgegeben, *sabbūpadhipaṭṭinissagga*. In ihrer Abwesenheit wurde jenes Verlangen, das für die Wertschätzung oder das Beglücken an den Szenen notwendig war, ausgelöscht, *taṇhakkhayo*. Wenn das Verlangen weg ist, verblasst auch die Überschwänglichkeit der Szenen, *virāga*. Mit diesem Verblässen oder der Entfärbung endet die Filmvorführung für die interessierte Person, *nirodha*, selbst wenn der Film technisch gesehen weiterläuft. Wegen dieser Beendigung erlöschen alle Feuer der Befleckungen, die, entsprechend der Kinowelt, in ihr brannten, *Nibbāna*.

So haben wir hier das ganze Ausmaß des Kinogleichnisses als eine Veranschaulichung für *Nibbāna*. Diese Art von Erwachen in der Kinowelt gibt uns einen Hinweis auf die Tatsache, dass die Besitztümer, *upadhi*, mittels des Verständnisses von der Erleuchtung im Lichte der Weisheit aufgegeben werden. Dies ist in der Tat etwas, das wir uns tief in unseren Geist einprägen sollten. Deshalb sollten wir uns bemühen, jenem Effekt noch etwas mehr Anschaulichkeit zu verleihen.

⁵⁶⁴ Siehe Vortrag 5, 7, 9, 11, 15.

Auch in unserem Alltag hören und sehen wir manchmal von Vorgängen, bei denen Besitztümer aufgrund von Verständnis aufgegeben werden. Jemand häuft ein großes Bündel einer laufenden Währung mit höchstem Kurswert an, legt es in seinen Safe und bewacht und behütet es Tag und Nacht. Eines schönen Morgens wacht er auf und hört, dass aus irgendeinem Grund diese Währung in der vorangegangenen Nacht vom Gesetzgeber vollkommen entwertet wurde. Wie blickt er jetzt auf seine Bündel von Geldscheinen in seinem Safe? Jetzt ist es für ihn bloß ein Haufen Papier. Das Verlangen, die Einbildung und Ansichten, die er vorher hinsichtlich der Geldnoten hatte, sind komplett verschwunden. Die Banknoten sind nichts mehr wert. Er könnte genauso gut ein Lagerfeuer damit machen. So ist dies eine Art des Aufgebens von Besitztümern in der Welt, wie vorübergehend es auch sein mag.

Ein Mann bekommt eine unerwartete Mitfahrgelegenheit und macht sich bereit für den Aufbruch zu dem neuen Ort. Er ist gezwungen, seine unbeweglichen Besitztümer zurückzulassen, aber seinen beweglichen Besitz wird er eilig zusammensammeln, um ihn mitzunehmen. Das Fahrzeug ist bereits angekommen und ungeduldig wird die Hupe betätigt, um die Verspätung zu signalisieren. Es ist eine gehörige Menge an Zeit verstrichen, aber seine „Vorbereitungen“ sind nicht beendet. Unter Zeitdruck rennt er in großer Eile hierhin und dorthin. Als er es schließlich nicht länger hinauszögern kann, greift er die größtmögliche Menge, der er tragen kann, und saust zur Türschwelle. In dem Moment wacht er auf. Es war nur ein Traum! Der anstehende Ortswechsel vollzog sich in einem Traum. Kein wirkliches Fahrzeug, keine wirklichen Vorbereitungen, alles nur ein Gerenne für gar nichts!

So haben wir hier ein „Erwachen“, wie es für die Traumwelt eigenartig ist. Dies ist ein Beispiel für das Loslassen von allen Besitztümern, die mit einem Traum zusammenhängen. Wir haben solche Erlebnisse ziemlich häufig. Natürlich halten wir es für selbstverständlich, dass die Besitztümer, die dem Traum angehören, abfallen, wenn wir aus der Traumwelt in die wirkliche Welt wechseln. Aber sind wir sicher, dass wir, wenn wir die Traumwelt verlassen, eine

wirkliche Welt betreten? Ist das Erwachen aus einem Traum ein wirkliches Erwachen, wenn wir es vom Standpunkt der Lehre aus betrachten?

Öffnen wir wirklich unsere Augen, wenn wir aus einem Traum erwachen? Begriffe wie Buddha, *bodhi* und *sambodhi*, vermitteln sowohl die Bedeutung von Erwachen wie auch von Verstehen. Manchmal liegt die Betonung der Lehre auf der Bedeutung von Erwachen. Hier ist es also eine Art von Erwachen.

Ausdrücke wie *dharmacakkhu*, „Auge der Lehre“, *paññācakkhu*, „Auge der Weisheit“, und *cakkhuṃ udapādi*, „Das Auge ging auf“, bezeugen das Aufgehen einer Art von Auge. Wir haben schon Augen, aber hier wird gesagt, dass ein Auge aufgeht. All dieses will besagen, dass im Zusammenhang mit *Nibbāna*, wo wir uns mit tieferen Aspekten der Lehre beschäftigen, das Erwachen aus einem Traum kein wirkliches Erwachen ist. Es ist nur ein Übergang von einer Traumwelt in eine andere.

Aber lasst uns sehen, inwiefern das Konzept von *upadhi* oder Besitztümern tiefer geht. Was vor uns liegt, ist der Traum vom Daseinskreislauf, *saṃsāra*. Um aus diesem Traum erwachen zu können, müssen wir irgendwie die Nichtigkeit von allen Besitztümern verstehen, die mit dem Traum, d.h. *saṃsāra*, zusammenhängen. Die Tatsache, dass dieses Verständnis ebenfalls durch eine Art innere Erhellung kommt, haben wir bereits anderntags erklärt, als wir das Loblied der Freude am Ende des *Bāhiyasutta* besprochen haben.⁵⁶⁵ Wie wir dort bereits herausgearbeitet haben, ist die Welt der sechs Sinne, die die Weltlinge als „ihre Welt“ ansehen, wenn man sie auf dem Hintergrund dieser *Udāna* Verse untersucht, nichts weiter als lediglich sechs gebündelte Lichtstrahlen, die auf eine feste, dicke Stoffleinwand fallen, nämlich die Dunkelheit der Verblendung.

Wir haben kürzlich auch festgestellt, dass die Sonne, der Mond und die Sterne eben genau wegen der Anwesenheit der Dunkelheit leuchten. In dem nicht-manifestierenden Bewusstsein, das unbegrenzt

⁵⁶⁵ Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10; siehe Vortrag 15

und strahlend nach allen Seiten ist, *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ*, werden Sonne, Mond und Sterne nicht offenbar, weil sie überhaupt keine Dunkelheit umgibt, aus der heraus sie leuchten könnten. Selbst das Formlose, das der Halbschatten des Formhaften ist, verschwindet in jenem durchdringenden Glanz der Weisheit.

Daher ist also das Aufgeben aller Besitztümer, *Nibbāna*, nicht das Gleiche wie die vorübergehenden Momente des Erwachens, die wir bereits erwähnten. Jene drei Beispiele von Erwachen sind von vorübergehender Natur. Das Aufwachen in der Kinowelt ist besonders kurzlebig. Jener Filmliebhaber, obwohl er durch die plötzliche Beleuchtung des Kinosaals von den Szenen desillusioniert wurde, wird, sobald es wieder dunkel ist, von den Einflüssen der Sinnlichkeit, des Daseins und der Unwissenheit wie zuvor überwältigt werden, und die Kinowelt wird ihn wieder genauso in Beschlag nehmen.

Der Fall der entwerteten Währung ist genauso. Obwohl das Verlangen, die Einbildungen und Ansichten über das entwertete Geld verschwunden sind, ist man immer noch hinter Geld her, das etwas wert ist. Ebenso wie wir, wenn wir aus einem Traum erwachen, alle wissen, dass er vergänglich ist. Wenn wir wieder schlafen gehen, haben wir Träume.

Aber das Erwachen in *Nibbāna* hat keinen solchen zeitlichen Charakter. Warum? Weil alle Einflüsse, die einen in den *samsarischen* Schlummer mit seinen Träumen von wiederkehrenden Geburten führen, in dem Licht des perfekten Wissens der Verwirklichung zur Erlöschung kommen. Deshalb wird der Begriff *āsavakkhaya*, Erlöschung der Einflüsse, in den Reden als eine Umschreibung von *Nibbāna* benutzt. Die Heiligen vollbringen diese Meisterleistung der Sammlung bei der Erreichung der Frucht der Heiligkeit, *arahattaphalasamādhī*.

Obwohl es genug Beispiele von Verweisen über diese Sammlung der Frucht der Heiligkeit in den Reden gibt, werden sie sehr häufig unterschiedlich interpretiert. Wie wir es schon in der erhebenden Strophe im *Bāhiyasutta* gesehen haben, wurden einige Reden, die die Art des Geisteszustand eines Heiligen andeuten, so sehr fehlinter-

pretiert, dass eine große Verwirrung hinsichtlich der Vorstellung von *Nibbāna* zu finden ist. Tatsächlich ist die besondere Sammlung eines Heiligen von außerordentlicher Art. Sie verwirrt die Verstandnis-kraft der Weltlinge. Diese Schlussfolgerung lässt sich leicht aus der folgenden Strophe des *Ratanasutta* ziehen.

*Yaṃ Buddhasēṭṭho parivaṇṇayī sucim,
samādhim ānantarikaññam āhu,
samādhinā tena samo na vijjati,
idampi Dhamme ratanaṃ paṇītaṃ,
etena saccena suvatthi hotu.*⁵⁶⁶

„Diese reine Sammlung, die der zum Höchsten Erwachte lobt,
Diese Sammlung, die der Edle ‚unmittelbar‘ (*ānantarika*)
nennt,

Es gibt keine Sammlung, die mit dieser vergleichbar ist,
Dies ist die vorzügliche Juwelen-Eigenschaft der Lehre,
Durch die Kraft dieser Wahrheit möge Wohlergehen
entstehen.“

Diese unvergleichbare und außerordentliche Sammlung hat zum Aufsteigen vieler Probleme hinsichtlich der Vorstellung von *Nibbāna* geführt. Das Außergewöhnliche dieser Sammlung des Heiligen ist, bezogen auf das oben Genannte, in gewissem Umfang an den Begriff *ānantarika* gebunden. Lasst uns nun unsere Aufmerksamkeit auf das Kennzeichnende dieses Begriffes richten.

Die Strophe sagt, dass die Sammlung des Heiligen auch als unmittelbar, *ānantarika*, bekannt ist. Der Begriff *ānantarika* schließt einen außerordentlichen Aspekt der Verwirklichung des *Nibbāna* ein. Unmittelbar nach dem Erlöschen der Befleckungen durch das Wissen des Heiligkeitpfades realisiert man *Nibbāna*, das Ende der Existenz oder das Ende der sechsfachen Sinnesgrundlage. Wie wir bereits früher feststellten, ist es so, als würden die Ergebnisse vorliegen, sobald jemand seine Prüfungsarbeit geschrieben hat.⁵⁶⁷ Man

⁵⁶⁶ Sn 226 Ratanasutta – Sn II:1, 226

⁵⁶⁷ Siehe Vortrag 1

muss auf die Ergebnisse nicht warten. Die Verwirklichung ist sofort da.

Es gibt einen speziellen Begriff, um dieses Erlebnis von Verwirklichung zu kennzeichnen, nämlich *aññā*. Es handelt sich um einen höchst bedeutsamen Begriff, abgeleitet von *ājānāti*, „vollkommen wissen“. *Aññā* ist „volles Verständnis“.

Die Sammlung der Frucht der Heiligkeit wird auch *aññāphala-samādhī* und *aññāvimokkha* genannt. *Aññā* führt einen Grad hoher Wichtigkeit mit sich. In der Terminologie der Lehrtexte begegnen uns eine Menge Begriffe, die sich von der Wurzel *ñā*, „zu wissen“, ableiten, namentlich *saññā*, *viññāṇa*, *paññā*, *ñāṇa*, *abhiññā*, *pariññā*, *aññā*. *Saññā* ist „Wahrnehmung“, *viññāṇa* ist in seiner Grundbedeutung „unterscheidendes Wissen“, *paññā* ist „besonderes Wissen“, *ñāṇa* ist „Wissen“ als solches, *abhiññā* ist „spezifisches Wissen“, *pariññā* ist „umfassendes Wissen“, *aññā* ist jenes „endgültige Wissen“ der Gewissheit durch Verwirklichung. Der hohe Grad von Wichtigkeit, der mit *aññā* verbunden ist, wird durch die beiden folgenden Strophen im *Itivuttaka* enthüllt:

*Sekhassa sikkhamānassa
ujumaggānusārino
khayasmim paṭhamaṃ ñāṇaṃ
tato aññā anantarā.*

*Tato aññā vimuttassa,
ñāṇaṃ ve hoti tādino
akuppā me vimuttīti
bhavaṣaṃyojanakkhaye.⁵⁶⁸*

„Wenn der Nachfolger in höherer Schulung dabei bleibt,
Sich entsprechend des geraden Pfades zu üben,
Steigt zuerst das Wissen vom Erlöschen auf,
Und dann unmittelbar das höchste Wissen der Gewissheit,
Und dem so unerschütterlich Verwirklichten,
Derart durch das höchste Wissen der Gewissheit erlöst,

⁵⁶⁸ It 53 Indriyasutta – It 62

Dem steigt der Gedanke auf: ‚Unerschütterbar ist meine
Befreiung,‘
In Bezug auf die Zerstörung der Fesseln der Existenz.“

Es wird durch diese beiden Strophen offensichtlich, dass die Befreiung, um die es geht, in vieler Hinsicht endgültig und vollständig ist. In der Tat wurden diese beiden Strophen in diesem Zusammenhang von Buddha vorgestellt, um drei wichtige Dinge bei der Verwirklichung von *Nibbāna* zu kennzeichnen. Diese drei werden Fähigkeiten, *indriya*, genannt. Es sind:

- 1) *anaññātaññāssāmī't'indriya*
- 2) *aññindriya*
- 3) *aññātāvindriya*

Der Begriff *aññā* ist sogar in der Fähigkeit, die *anaññātaññāssāmī't'indriya* genannt wird, enthalten. *Anaññātaññāssāmi* bedeutet „Ich werde wissen, was noch nicht vollständig erkannt ist“. Dies ist die Erklärung von dem, was sich in der Strophe auf *khayasmim paṭhamam ñāṇam* bezieht, „zuerst ist da das Wissen von dem Erlöschen“. Das Wissen von dem Erlöschen der Befleckungen wird in diesem Zusammenhang *anaññātaññāssāmī't'indriya* genannt. Die Worte *tato aññā anantarā*, „und dann unmittelbar das endgültige Wissen der Gewissheit“, bezieht sich auf das endgültige Wissen oder *aññindriya*. Das Wissen, das die Überzeugung bestätigt, „Unerschütterbar ist meine Befreiung“, ist das Wissen und Erkennen von der Befreiung, die als *aññātāvindriya* bezeichnet wird. Sie verweist auf jemanden, der mit dem endgültigen Wissen der Gewissheit ausgestattet ist.

Der Unterschied zwischen *aññindriya* und *aññātāvindriya* ist subtil. Der Ausdruck *bhuttāvī pavārito* zum Beispiel bedeutet, jemand hat aufgehört zu essen und macht eine Geste der Abwehr, die deutlich zeigt, dass er oder sie genug hat.⁵⁶⁹ Ebenso ist es *aññātāvindriya* (man bemerke das aktive Partizip Perfekt), was zu den Worten „Unerschütterbar ist meine Befreiung“, *akuppā me vimutti*,⁵⁷⁰ ver-

⁵⁶⁹ Vin IV 82 Pācittiya 35.

⁵⁷⁰ Beispiel in M I 167 Ariyapariyesanasutta – M 26

anlasst. Das Wissen und Erkennen von der Befreiung wird in jenem Umfang bestätigt.

Wie es die oben zitierten Strophen aus dem *Ratanasutta* klarmachen, wurde diese einzigartige und außerordentliche Sammlung vom Buddha in unterschiedlichen Lehrreden gepriesen. Aber aus dem einen oder anderen Grunde haben die Kommentatoren einfach die Hinweise darauf vertuscht, obwohl sie manchmal Teile daraus aus bloßem grammatischen Interesse ausführlich erörtern. Lasst uns nun ein paar solcher Reden kommentieren.

Im Elfer-Buch des *Āṅguttara Nikāya* gibt es eine *Sandhasutta* genannte Darlegung. Dort gibt der Buddha dem Ehrwürdigen Sandha eine Beschreibung von einer Stufe der Sammlung, die einen hervorragenden und „reinrassigen“ Charakter auszeichnet. Jemand, der auf diese Weise gesammelt ist, wird folgendermaßen beschrieben:

*So neva paṭhaviṃ nissāya jhāyati, na āpaṃ nissāya jhāyati,
na tejaṃ nissāya jhāyati, na vāyaṃ nissāya jhāyati, na
ākāsānañcāyatanam nissāya jhāyati, na viññāṇañcāyatanam
nissāya jhāyati, na ākiñcaññāyatanam nissāya jhāyati, na
nevasaññānāsaññāyatanam nissāya jhāyati, na idhalokaṃ
nissāya jhāyati, na paralokaṃ nissāya jhāyati, yam p'idaṃ
diṭṭhaṃ sutam mutaṃ viññātam pattam pariyesitam anu-
vicaritam manasā, tam pi nissāya na jhāyati, jhāyati ca pana.*

*Evaṃ jhāyiṃ ca pana, Sandha, bhadrāṃ purisājānīyaṃ sa-
indā devā sabrahmakā sapajapatikā ārakā 'va namassanti:*

*Namo te purisajāñña,
namo te purisuttama,
yassa te nābhijānāma,
yampi nissāya jhāyasi.⁵⁷¹*

In dieser Lehrrede führt der Buddha als beschreibendes Beispiel das Sinnen eines reinrassigen Vollblut-Pferdes an, was wir zu Gunsten

⁵⁷¹ A V 324 Sandhasutta – A XI:10

der Kürze fallen lassen möchten. Das außerordentlich reine und hervorragende Sinnen eines Mannes wird wie folgt beschrieben:

„Er sinnt nicht in Abhängigkeit von Erde, Wasser, Feuer, Luft, der Sphäre des grenzenlosen Raumes, der Sphäre des grenzenlosen Bewusstseins, der Sphäre der Nichtsheit, der Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, er sinnt nicht in Abhängigkeit von dieser Welt oder der jenseitigen Welt, was immer auch gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gewünscht wird, vom Geist durchschritten wird, er sinnt nicht in Abhängigkeit von all diesem und dennoch sinnt er.

Mehr noch, Sandha, vor ihm, in dieser Weise sinnend, verbeugen sich die Götter mit *Indra*, mit *Brahmā* und mit *Pajāpati* selbst von weit her und sagen:

„Verehrung dir, du rein Gewordener unter den Menschen, Verehrung dir, du aus der Menschheit Herausragender, Von dem wir das, was du darüber hinausgehend nachsinnst, Außerstande sind zu verstehen.“

Obwohl alle erdenklichen Objekte der Sammlung negiert werden, bestätigt der Buddha, dass er nachsinnt. Der Ehrwürdige Sandha ist neugierig geworden und fragt: „Aber wie denn, o Herr, sinnt ein derart gereinigter Mensch?“ Der Buddha erklärt, dass, solange dieser Zustand der Sammlung währt, beispielsweise die Wahrnehmung von Erde als Erde für ihn verschwunden ist, *pathaviyā pathavīsaññā vibhūtā hoti*. Ebenso im Fall anderer Objekte der Sinne, wie Wasser, Feuer, Luft, bis hin zu allem, was gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gewünscht und vom Geist durchschritten wird.

Das Verb *vibhūtā*, in diesem Zusammenhang mehrfach wiederholt, wird jedoch vom Kommentar anders ausgelegt. Es wird mit *pākaṭā* umschrieben, was „klar manifestiert“ bedeutet.⁵⁷² Diese Interpretation scheint die Bedeutung der ganzen Passage zu verzerren.

⁵⁷² Mp V 80

Es ist wahr, dass in bestimmten Zusammenhängen die Bedeutung von *vibhūta* und *avibhūta* als „manifestiert“ und „nicht manifestiert“ aufgefasst wird. Zumal *vibhava* ein Wort ist, das einiges an semantischer Entwicklung durchlaufen musste. Dennoch ist die vorrangige Bedeutung in der Terminologie der *Suttas* hinreichend erwiesen. Zum Beispiel steht das begriffliche Zwillingsspaar *bhava/vibhava* für „Existenz“ und „Nicht-Existenz“. Auch in diesem Kontext scheint *vibhūta* eher eine verneinende Bedeutung zu haben, als die Bedeutung von „manifestiert“. Deswegen unsere Wiedergabe: „Die Wahrnehmung von Erde ist für ihn verschwunden.“

Es ist offensichtlich genug, dass durch den wiederkehrenden negativen Partikel im ersten Abschnitt des *Suttas* (*neva paṭhaviṃ nissāya jhāyati, na āpaṃ nissāya jhāyati* etc.) alle diese Wahrnehmungen verneint werden und als nicht in Erscheinung tretend bestätigt werden. Der Kommentator scheint den wahren Gehalt des *Suttas* verfehlt zu haben, wenn er *vibhūta* so interpretiert, als bedeute es „manifest“.

Wenn weitere Beweise erforderlich sind, können wir Beispiele zitieren, wo das Wort *vibhūta* in den *Suttas* gebraucht wird, um solche Bedeutungen wie „fortgegangen“, „verlassen“ oder „transzendiert“ zu übermitteln. In einem der Verse aus dem *Kalahavivādasutta*, den wir an früherer Stelle bereits zitiert haben, wurde die Frage gestellt: *Kismiṃ vibhūte na phusanti phassā?*⁵⁷³ „Wenn was nicht da ist, berühren Berührungen nicht?“ Der darauf folgende Vers gibt die Antwort: *Rūpe vibhūte na phusanti phassā.*⁵⁷⁴ „Wenn Form nicht da ist, berühren Berührungen nicht.“ Auch in diesem Kontext impliziert *vibhūta* Abwesenheit.

Ein klareres Beispiel kommt im *Posālamāṇavapucchā* des *Pārāyana-vagga* im *Sutta Nipāta* vor, nämlich der in einem der Verse auftauchende Begriff *vibhūtarūpasaññissa*.⁵⁷⁵ Der kanonische Kommentar *Cūlaniddesa*, den der Kommentator häufig heranzieht, umschreibt auch den Begriff mit Worten wie *vigatā, atikkantā, samatikkantā,*

⁵⁷³ Sn 871 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 871; s. Vortrag 11.

⁵⁷⁴ Sn 872 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 872

⁵⁷⁵ Sn 1113 Posālamāṇavapucchā – V:14, 1113

Luft; noch wird er sich angesichts der Sphäre des unendlichen Raumes der Sphäre des unendlichen Raumes bewusst sein, noch angesichts der Sphäre des unendlichen Bewusstseins der Sphäre des unendlichen Bewusstseins, noch angesichts der Sphäre der Nichtsheit der Sphäre der Nichtsheit, noch angesichts der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, noch von dieser Welt angesichts dieser Welt, noch von einer jenseitigen Welt angesichts einer jenseitigen Welt – und dennoch wird er bewusst sein?“

Während der früher zitierte Abschnitt mit *so neva pathaviṃ nissāya jhāyati*, „er sinnt in Abhängigkeit von“, begann und mit der betonten Behauptung endete *jhāyati ca pana*, „und dennoch sinnt er“, haben wir hier mit Begriffen der Wahrnehmung eine Neuformulierung davon, beginnend mit *neva pathaviyaṃ pathaviṣaṇṇī* und endend mit *saṇṇī ca pana assa*. Der Buddha antwortet bestätigend, und er gibt auf die Frage, wie es denn möglich sei, folgende Erklärung:

Idh' Ānanda, bhikkhu, evaṃ saṇṇī hoti: Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhi-paṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānan'ti. Evaṃ kho, Ānanda, siyā bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho ...

„Hierin, Ānanda, ist sich ein Mönch solcherart bewusst (*evaṃ saṇṇī*): ‚Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen.‘ Auf diese Weise, Ānanda, könnte es für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben ...“

Dies ist in der Tat das Thema all unserer Vorträge. Der Ehrwürdige Ānanda, natürlich von den Worten des Buddha erfreut, wandte sich aber auch an den Ehrwürdigen Sāriputta und stellte ihm die gleiche Frage. Der Ehrwürdige Sāriputta gab wörtlich die gleiche Antwort.

Dann drückte der Ehrwürdige Ānanda seine freudige Zustimmung aus:

Acchariyaṃ āvuso, abbhutaṃ āvuso, yatra hi nāma satthu ca sāvakassa ca atthena atthaṃ vyañjanena vyañjanaṃ saṃsandissati samessati na viggahissati, yad idaṃ agga-padasmī.

„Freund, es ist wundervoll, es ist herrlich, dass vollkommene Übereinstimmung zwischen der Feststellung des Lehrers und der des Schülers herrscht, sowohl hinsichtlich der Worte als auch des Sinns, ohne die geringste Uneinigkeit hinsichtlich der Frage nach dem höchsten Grad an Erreichung.“

Ganz besonders diese letzten Worte machen hinreichend klar, dass dies die Sammlung der Frucht der Heiligkeit ist, die rechte Sammlung für einen Heiligen. Hiermit haben wir also die Erfahrung von *Nibbāna*, außerordentlich und einzigartig.

Eine ziemlich große Anzahl von Lehrreden berührt diese Sammlung. Lasst uns ein paar weitere wichtige Quellenhinweise aufnehmen. Wir finden den Ehrwürdigen Ānanda, wie er bei einer wieder anderen Gelegenheit mit unterschiedlichen Worten die gleiche Frage stellt. Sie lautet wie folgt:

Siyā nu kho, bhante, tathārūpo samādhipaṭilābho yathā na cakkhuṃ manasikareyya, na rūpaṃ manasikareyya, na sotaṃ manasikareyya, na saddaṃ manasikareyya, na ghānaṃ manasikareyya, na gandhaṃ manasikareyya, na jivhaṃ manasikareyya, na rasaṃ manasikareyya, na kāyaṃ manasikareyya, na phoṭṭhabbaṃ manasikareyya, na pathaviṃ manasikareyya, na āpaṃ manasikareyya, na tejaṃ manasikareyya, na vāyaṃ manasikareyya, na ākāsañācāyatanaṃ manasikareyya, na viññāṇañcāyatanaṃ manasikareyya, na ākiñcaññāyatanaṃ manasikareyya, na nevaśaṇṇānāsaṇṇāyatanaṃ manasikareyya, na idhalokaṃ manasikareyya, na paralokaṃ manasikareyya, yam p'idaṃ diṭṭhaṃ suttaṃ

*mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicaritaṃ manasā
taṃ pi na manasikareyya, manasi ca pana kareyya?*⁵⁷⁸

„Könnte es, o Herr, eine solche Verwirklichung der Sammlung für einen Mönch geben, in der er nicht das Auge beachtet noch die Form, nicht das Ohr noch die Töne, nicht die Nase noch die Düfte, nicht die Zunge noch den Geschmack, nicht den Körper noch die Tast-Berührungen, nicht Erde, nicht Wasser, nicht Feuer, nicht Luft, nicht die Sphäre des unendlichen Raumes, nicht die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, nicht die Sphäre der Nichtsheit, nicht die Sphäre von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt und auch nicht die jenseitige Welt, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gewünscht, im Geiste durchschritten werden kann, selbst dem schenkt er keine Aufmerksamkeit – und dennoch ist er aufmerksam?“

„Es könnte eine solche Sammlung geben“, sagt der Buddha und der Ehrwürdige Ānanda schließt wissbegierig daran an: „Wie, o Herr, ist das möglich?“ Dann gibt der Buddha die folgende Erklärung, die mit den früher gegebenen übereinstimmt.

*Idh'Ānanda, bhikkhu evaṃ manasi karoti: Etaṃ santaṃ,
etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhi-
paṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānan'ti. Evaṃ
kho, Ānanda, siyā bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho...*

„Hierin, Ānanda, ist ein Mönch so aufmerksam: ‚Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Löschen.‘ Auf diese Weise, Ānanda, könnte es eine solche Verwirklichung der Sammlung geben ...“

Im Licht der vorangegangenen Erläuterung sind wir jetzt in der Lage, jene rätselhafte Strophe aus dem *Kalahavivādasutta* zu kommen-

⁵⁷⁸ A V 321 Manasikārasutta – A XI:9

tieren, die wir in einem vorherigen Vortrag ungeklärt ließen und wo wir nur einen kleinen Hinweis in Form eines Gleichnisses gaben.⁵⁷⁹

*Na saññasaññī na visaññasaññī,
no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,
saññānidānā hi papañcasāṅkhā.*⁵⁸⁰

Die allgemeine Absicht dieser Strophe scheint in etwa Folgendes zu beinhalten: Die Weltlinge glauben in der Regel, dass man die eine oder andere Art der Wahrnehmung haben muss. Aber derjenige, auf den sich diese Strophe bezieht, hat keinerlei solche Wahrnehmung, *na saññasaññī*. Als ob man der Frage vorbeugen wollte, ob er sich dann in einer Art Ohnmacht befände, finden wir die Negation *na visaññasaññī*. Eine mögliche Alternative, die einem Existenzbereich ohne Wahrnehmung gleicht, wird ebenfalls durch die nachdrückliche Behauptung *no pi asaññī* vermieden. Und noch eine weitere Möglichkeit, dass er jenseits von Wahrnehmung gegangen ist oder sie aufgehoben hat, wird ebenfalls mit den Worten *na vibhūtasaññī* zurückgewiesen.

Die dritte Zeile sagt, dass für jemanden, der so ausgestattet ist, Form aufhört zu existieren, während die letzte Zeile einen Anhaltspunkt zu geben scheint, warum das so ist: *Saññānidānā hi papañcasāṅkhā*, „Denn Zuordnungen, geboren aus Ausuferung, haben Wahrnehmung als Quelle“.

Die Eigenschaft dieser Zuordnungen haben wir bereits ausführlich besprochen. Die hier gezogene Schlussfolgerung lautet, dass sie in Ausuferung (*papañca*) verwurzelt sind. Nun verweisen die Passagen, die wir bisher zitiert haben, als Hinweise auf einen solchen Zustand des Bewusstseins. Kurz gesagt, auch der nachdrückliche Ton, der für diese Lehreden charakteristisch ist, ist dafür ein ausreichender Beweis.

⁵⁷⁹ Siehe Vortrag 11

⁵⁸⁰ Sn 874 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 874

Zum Beispiel erörterten wir in der ersten Rede die immer wiederkehrende Formel *na jhāyati*, „er sinnt nicht“, mit Bezug auf alle möglichen Objekte der Sinne, doch am Ende läuft alles auf die nachdrückliche Zusicherung *jhāyati ca pana* hinaus, „und doch sinnt er“ hinaus. Ähnlich beginnt der Abschnitt, der den Wahrnehmungs-Aspekt (*saññā*) behandelt, mit *neva pathaviyaṃ pathavisaññī*, „er hat weder Bewusstheit (wörtlich: ‚wahrnehmend‘) von Erde angesichts der Erde“, gefolgt von einer langen Liste von Negationen, nur um am Ende mit einem nachdrücklichen *saññī ca pana assa*, „aber dennoch ist er bewusst“ zu enden. So auch in der Passage, bei der es um den Aspekt der Aufmerksamkeit geht und die sich zu der Zusicherung *manasi ca pana kareyya* entwickelt, „und dennoch wird er aufmerksam sein“.

Alle diese Fakten sind ein Hinweis auf die Tatsache, dass wir den Bezug zu dem paradoxen Zustand des Bewusstseins sehen müssen, der mit *na saññasaññī na visaññasaññī* etc. im *Kalahavivādasutta* impliziert ist, und zwar im Hinblick auf die einzigartige Sammlung des Heiligen – der Sammlung in der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhī*).

Dies liegt klar auf der Hand, selbst wenn wir das Auftreten des Begriffs *papañcasāṅkhā* in der letzten Zeile der in der Untersuchung befindlichen Strophe berücksichtigen. Die weltlichen Konzepte, geboren aus den ausufernden Tendenzen des Geistes, sind in der Wahrnehmung verwurzelt. Genau aus diesem Grund muss Wahrnehmung überschritten werden. Das ist auch der Grund für unsere Betonung der Notwendigkeit der Befreiung von den sechs Sinnesgrundlagen und vom Kontakt. Das Aufgeben von *papañcasāṅkhā* ist in dieser außergewöhnlichen Höhe der Sammlung vollendet.

Die immense Bedeutung, die sich an die Sammlung der Frucht der Heiligkeit knüpft, kommt in den von uns zitierten Abschnitten ans Licht. Diese Reden sind genügender Beweis für die Tatsache, dass der Buddha diese Sammlung auf verschiedene Weise gepriesen hat. Die Strophe, die mit *na saññasaññī na visaññasaññī* beginnt, weist insbesondere auf diesen Sachverhalt.

Bei einer früheren Gelegenheit gaben wir hinsichtlich der Bedeutung nur einen Schlüssel in Form einer Anspielung auf unser Gleichnis vom Kino. Das heißt, wenn während einer Filmvorführung plötzlich der Kinosaal voll erleuchtet wird, durchlebt derjenige eine solche innere Transformation, und es wird fraglich, ob er immer noch einen Film anschaut. Dies liegt daran, dass seine Wahrnehmung des Films eine merkwürdige Veränderung erfuhr. Er ist sich nicht mehr bewusst, einen Film zu sehen, noch hat er seinem Bewusstsein ein Ende gemacht. Es ist ein seltsames Paradoxon. Sein starrender Blick ist eigentlich ein entleerter Blick.

Die in der Untersuchung stehende Strophe drückt einen solchen entleerten Blick aus. Wenn die sechs Sinnesgrundlagen des Heiligen aufgehört haben, das Strahlen der Weisheit aufsteigt und dabei die Überzeugung liefert, dass die gesamten Besitztümer in der Welt leer sind, ist die Sicht in der Frucht der Heiligkeitssammlung ebenso entleert wie der Blick des Mannes im Kino. Er ist weder bewusst noch unbewusst, noch nicht bewusst, noch ganz und gar ohne Bewusstsein. Auf dieser Ebene der Sammlung ist sogar diese materielle Form aufgegeben.

Die Zeile des Lobliedes der Freude im *Bāhiyasutta*, dem wir vor einiger Zeit begegnet sind, *atha rūpā arūpā ca, sukhadukkhā pamuccati*,⁵⁸¹ „und dann ist er von Form und Formlosigkeit sowie von Freude und Leid befreit“, kann im Licht der vorangegangenen Ausführungen besser gewürdigt werden. Mit dem Aufgeben aller Besitztümer endet sogar dieser Körper und das Erleben von einer Form und einer Formlosigkeit; alle zusammen hören infolge des Endens von Kontakt auf, auch Freude und Schmerz. Deshalb wird *Nibbāna* als ein Glück leer von Gefühl, *avedayita sukha*, bezeichnet.⁵⁸²

Zu diesem entleerten Blick gibt es viel zu sagen, obwohl man meinen könnte, dass er überhaupt nicht der Rede wert sei. Wenn uns jemand fragen würde: „Was ist das Objekt des Blicks von einem, der so einen entleerten Blick hat“, was könnten wir sagen? Der entleerte Blick ist

581 Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10; siehe Vortrag 15

582 Ps III 115, *aṭṭhakathā* on the Bahuvēdanīyasutta

in der Tat nirgendwo niedergelassen (*appatitṭham*). Er hat keine Existenz (*appavattam*) und er ist objektlos (*anārammaṇam*). Selbst bei der Erwähnung dieser drei Begriffe, *appatitṭham*, *appavattam* und *anārammaṇam*, könnten einige diese höchst kontroversen Unterweisungen über *Nibbāna* wieder abrufen.⁵⁸³

Warum nennen wir die Sicht des Heiligen einen entleerten Blick? Auf dem höchsten Punkt der Entwicklung der drei Charakteristika Vergänglichkeit, Leiden und Nicht-Selbst, das heißt, durch die drei Befreiungen *animitta*, *appaṇihita* und *suññata*, der „Zeichenlosigkeit“, des „Ungerichtetsein“ und der „Leerheit“, sieht der Heilige nun mit durchdringendem Blick auf das Objekt. Deshalb ist es nicht möglich zu sagen, worauf er schaut. Es ist ein Blick, der die Beendigung des Objekts sieht, ein Blick der gleichsam durch das Objekt hindurchschaut.

Wenn der Kinosaal voll erleuchtet ist, häuft der Geist desjenigen, der einen entleerten Blick auf die Filmvorführung hat, nicht den Stoff an, aus dem der Film gemacht ist. Warum? Weil alle diese Kino-Zubereitungen nun gestillt sind, Kino-Besitztümer aufgegeben und das Verlangen und die Leidenschaft für den Kinofilm zumindest vorübergehend heruntergefahren sind – mit dem Ergebnis, dass der Kinofilm für ihn „aufgehört hat“ und er innerlich „erloschen“ ist. Deshalb sieht er mit einem entleerten Blick. Mit dieser Veranschaulichung kann man eine Vorstellung über die innere Transformation entwickeln, die sich im Heiligen vollzieht.

Von Anfang an hat der Meditierende mit *saṅkhāras* oder Vorbereitungen zu tun. Deshalb kommt der Begriff *sabbasaṅkhārasamatha*, die Beruhigung aller Vorbereitungen, an erster Stelle. Anstatt des Entstehungs-Aspekts der Vorbereitungen widmet er sich dem Beendigungs-Aspekt, dessen äußerste Grenze *Nibbāna* ist. Aus diesem Grund wird der Begriff *nirodha* direkt auf *Nibbāna* angewendet.

Nur weil wir die Begriffe, die das Thema unserer Vorträge bilden, rekapituliert haben, könnten einige denken, dass der Ausspruch als

⁵⁸³ Ud 80 Paṭhamanibbānapāṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1

solcher in irgendeiner Form ein grobes Objekt des Geistes sei. Tatsächlich ist dies die Wurzel des heutzutage vorherrschenden Fehlverständnisses.

Es ist wahr, dass der Buddha erklärte, dass der Heilige als seine Wahrnehmung, Aufmerksamkeit und Sammlung die Formel hat, die mit *etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ* etc. beginnt. Aber dies bedeutet nicht, dass der Heilige in seinem *samādhi* dabei ist, die Formel zu rezitieren, so wie wir es am Anfang jedes Vortrages machen. Was es bedeutet, ist, dass der Heilige zu der Verwirklichung, die er erreicht hat, zurückkehrt oder die Verwirklichung wiedererlangt, die er bereits durch das Licht der Weisheit gewonnen hat, nämlich die Verwirklichung der Beruhigung aller Vorbereitungen, die Aufgabe aller Besitztümer, die völlige Aufgabe der fünf Daseinsgruppen, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen. Das ist es, was man unter dem Ausdruck, „der Heilige widmet sich *Nibbāna* als seinem Objekt“ verstehen sollte.

Das Objekt ist Aufhören, *nirodha*. Hier ist etwas, das *Māra* nicht ergreifen kann, das ihn völlig ratlos sein lässt. Aus diesem Grund fordert der Ehrwürdige Nandiya im *Nandiyatheragāthā Māra* mit der folgenden Strophe heraus:

*Obhāsajātaṃ phalaḡaṃ,
cittaṃ yassa abhiṇhaso,
tādisam bhikkhum āsajja
kaṇha dukkhaṃ nigacchasi.*⁵⁸⁴

„Der Mönch, dessen Geist immer strahlend ist,
Und der die Frucht der Heiligkeit erlangt hat,
Solltest du es wagen, jenen Mönch herauszufordern,
O Schwarzer, du kämst nur zu Betrübniſ.“

Kaṇha, „Schwarzer“, ist einer der Beinamen *Māras*. Selbst Götter und *Brahmas* sind nicht in der Lage, das Objekt des Geistes eines Heiligen herauszufinden, wenn er sich in der *phalasaṃpatti*, der Verwirklichung der Frucht befindet. *Māra* kann ihn niemals entdecken.

⁵⁸⁴ Th 25, Nandiyatheragāthā

Deshalb wird von dieser Verwirklichung gesagt, dass sie *Māra* ratlos oder verblendet zurücklässt (*Mārassetam pamohanaṃ*).⁵⁸⁵ All dieses verhält sich so infolge der Einzigartigkeit dieses Niveaus der Sammlung.

Die drei Befreiungen *animitta*, *appaṇihita* und *sunnatā* sind in der Tat außergewöhnlich und der Vers *na saññā saññī* bezieht sich auf diese Frucht der Sammlung des Heiligen *arahattaphalasamādhi*, die zeichenlos, ungerichtet und leer ist.

Gewöhnlich lässt sich jemandes Blick irgendwo nieder oder nimmt den einen oder anderen Gegenstand auf, aber hier gibt es ein Sichtfeld, das keinen Horizont hat. In der Regel gibt es einen Horizont am äußersten Ende unseres Sichtfeldes. Am Meer stehend oder in einer Ebene schaut man auf einen Horizont, wo sich Himmel und Erde treffen. Die Sichtfelder eines Weltlings haben in der Regel einen solchen Horizont. Aber das Sichtfeld eines Heiligen, wie er hier beschrieben wird, hat keinen solchen Horizont. Deshalb wird es als *anantaṃ*, endlos oder unendlich, gekennzeichnet. *Viññāṇaṃ anidasanaṃ*, *anantaṃ sabbato pabhaṃ*, „das nicht-manifestierende Bewusstsein, endlos, strahlend nach allen Seiten.“

Jener entleerte Blick ist eine „endlose“ Wahrnehmung. Einer, der ihn hat, kann nicht „bewusst“, *saññī*, genannt werden; noch kann er „unbewusst“, *visaññī*, genannt werden – im weltlichen Sinne des Wortes. Er ist auch nicht ohne Bewusstsein, *asaññī*. Noch auch hat er dem Bewusstsein ein Ende gesetzt, *vibhūtasaññī*.

Lasst uns nun zwei Strophen nehmen, die eine Flut von Licht auf die vorangegangenen Ausführungen werfen und helfen, die Bedeutung der kanonischen Passagen zu beleuchten, die wir später aufnehmen werden. Die beiden Strophen sind aus dem *Arahantavagga* des *Dhammapada*.

*Yesaṃ sannicayo natthi,
ye pariññāta bhojanā,
suññato animitto ca,*

⁵⁸⁵ Dhp 274 Maggavagga – Dh 274

*vimokkho yesa gocaro,
ākāse va sakuntānaṃ,
gati tesam durannayā.*

*Yass'āsavā parikkhīṇā,
āhāre ca anissito,
suññato animitto ca,
vimokkho yassa gocaro,
ākāse va sakuntānaṃ,
padaṃ tassa durannayaṃ.⁵⁸⁶*

„Diejenigen, die keine Anhäufungen haben,
Und voll und ganz den Gegenstand der Nahrung verstehen,
Und deren Nährboden
Die Leerheit und das Zeichenlose ist,
Ihre Fährte ist schwer zu verfolgen,
Wie bei den Vögeln im Himmel.

Er, dessen Einflüsse erloschen sind,
Und der nicht an der Nahrung hängt,
Dessen Bereich der Befreiung
Leerheit und das Zeichenlose sind,
Seine Fährte ist schwer zu verfolgen,
Wie bei den Vögeln im Himmel.“

Die Anhäufung, die hier gemeint ist, bezieht sich nicht auf materielle Dinge, wie zum Beispiel Nahrung. Es ist die Anhäufung von *karma* und *upadhi*, Besitztümern. Das Verständnis von Nahrung könnte so aufgefasst werden, als beinhalte es das Verständnis aller vier Nährstoffe, nämlich grobe materielle Nahrung, Kontakt, Wille und Bewusstsein. Der Nährboden für solche Heiligen ist die Leerheit und das Zeichenlose. Daher ist ihre Fährte schwer zu verfolgen, wie bei den Vögeln im Himmel.

Der Begriff *gati*, den wir mit „Fährte“ wiedergegeben haben, wurde in den Kommentaren unterschiedlich interpretiert. Für den Kommentar ist *gati* der Ort, wo der Heilige nach dem Tod hinget,

⁵⁸⁶ Dhp 92-93 Arahantavagga – Dh 92-93

sozusagen sein nächstes Gebiet.⁵⁸⁷ Aber in Verbindung mit dem verwendeten Gleichnis ist *gati* offensichtlich der „Weg“, *padam*, den die Vögel im Himmel genommen haben. Es ist der Weg, den sie nehmen, der nicht verfolgt werden kann, nicht ihr Bestimmungsort.

Wo die Vögel hin geflogen sind, könnte vielleicht mit ein paar Schwierigkeiten verfolgt werden. Sie sind vielleicht zu ihren Nestern geflogen. Es ist der Weg, den sie genommen haben, worauf sich *gati* in diesem Zusammenhang bezieht. Genau wie die Vögel bei ihrem Flug durch die Luft nicht die geringste Spur eines Weges hinterlassen, genau so findet sich in dieser Sammlung des Heiligen kein Objekt oder Zeichen irgendeiner Kontinuität.

Die zweite Strophe behandelt fast die gleiche Idee. Sie steht im Singular und spricht von einem Heiligen, dessen Einflüsse erloschen sind und der nicht an Nahrung hängt. Hier finden wir im Gleichnis über die Vögel im Himmel das Wort *padam*, „Weg“, anstelle von *gati*, was klar genug zeigt, dass es nicht der Bestimmungsort des Heiligen ist, wovon die Rede ist.

Der Kommentar jedoch interpretiert beides *gati* und *padam* als Bezugnahme auf den Bestimmungsort des Heiligen. Es gibt eine stillschweigende Annahme von einem geheimnisvollen *anupādisesa Nibbāna dhātu* (*Nibbāna*-Art ohne Überrest des Haftens)⁵⁸⁸. Aber was wir hier haben, ist eine Metapher von beträchtlicher Tiefe. Der Bezug geht zu jenem einzigartigen *samādhi*.

Der Flug des Vogels durch die Luft symbolisiert den Flug des Geistes. In anderen Fällen kann der Weg, den der Geist genommen hat, anhand des Objekts, das er ergriffen hat, nachverfolgt werden, aber nicht in diesem Fall. Das Schlüsselwort, das die metaphorische Bedeutung dieser Strophen hervorhebt, ist *gocaro*. *Gocara* bedeutet „Weide“. Nun, im Falle umherwandernder Rinder auf ihrer Weide, kann man ihren Weg durch ihre Fußstapfen auf dem Trampelpfad verfolgen. Was ist mit der Weide der Heiligen?

⁵⁸⁷ Dhp-a II 172

⁵⁸⁸ AÜ Näheres zu den beiden Nibbāna-Arten s. a. Vortrag 18

Auch sie konsumieren selbstverständlich Nahrung, um ihren Körper zu erhalten, aber ihre wahre „Weide“ ist der *arahattaphalasangāmi*. Sobald sie die Gelegenheit bekommen, begeben sie sich auf diese Weide. Sobald sie sich gut innerhalb dieser Weide eingefunden haben, können sie weder die Götter noch *Brahmas* noch *Māra* auffinden. Deshalb kann der Weg, den die Heiligen in der Frucht dieser Sammlung (*phalasangāmi*) nehmen, nicht nachverfolgt werden kann, so wie die Spur der Vögel im Himmel.

Wir müssen noch den Gegenstand von *sa-upādisesa* und *anupādisesa Nibbāna dhātu* besprechen. Aber sogar zu diesem Zeitpunkt mag einiges an klarem Verständnis entstehen. Wenn der Heilige stirbt, bringt er seinen Geist im letzten Augenblick seiner Lebensdauer in den *arahattaphalasangāmi*. Dann kann ihn noch nicht einmal *Māra* verfolgen. Es gibt keine Möglichkeit einer Wiedergeburt, und das ist das Ende von allem. Es ist dieses „Verlöschen“, auf das hier verwiesen wird.

Dieses Verlöschen ist nicht etwas, das man in einer jenseitigen Welt bekommt. Es ist eine Verwirklichung, hier und jetzt, in dieser Welt. Und der Heilige, der auf seine Weise glücklich hier und jetzt verweilt, genießt in seinem Alltagsleben das höchste Glück von *Nibbāna*, das er durch die unvergleichlichen Befreiungen des Geistes gewonnen hatte.

* * * * *

17. 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.*⁵⁸⁹

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

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

In unserem letzten Vortrag haben wir versucht, einige Unterweisungen zu untersuchen, die uns einen Schlüssel für das Verständnis geben, von welcher Art das Erlebnis eines Heiligen ist, wenn er in seiner Einigung der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhī*) das Ende der Existenz verwirklicht.

Wir deuteten an, dass der Heilige das Ende der Existenz mit einer tief in die Leerheit eindringenden Sicht erkennt. Sie kann verglichen werden mit einem Blick, der keinen Horizont erfährt. Wir haben auch den Hinweis gegeben, dass das nicht-manifestierende Bewusstsein, endlos und strahlend nach allen Seiten, über das wir bereits in einem früheren Vortrag gesprochen hatten⁵⁹⁰, ein ausdrücklicher Verweis auf dieselbe Erfahrung ist.

Wie sich der Heilige in seinem dreifachen Weideland der zeichenlosen Befreiung, der ungerichteten Befreiung und der leeren Befreiung (*animitta vimokkha*, *appaṇihita vimokkha* und *suññata vimokkha*) ausdehnt und frei von der verborgenen Neigung zur Wahrnehmung wird, die Dualität von Form und Formlosigkeit trans-

⁵⁸⁹ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

⁵⁹⁰ Siehe im Besonderen Vortrag 7

zendierte und ungehindert durch *Māra* den Ozean der Existenz überquert, ist in vielfacher Weise in etlichen Darlegungen beschrieben worden.

Lasst uns nun in diesem Zusammenhang drei signifikante Strophen in die Besprechung aufnehmen, die im *Itivuttaka* gefunden werden.

*Ye ca rūpūpaḡā sattā
ye ca arūpaṭṭhāyino,
nirodhaṃ appajānantā
āgantāro punabbhavaṃ.*

*Ye ca rūpe pariññāya,
arūpesu asaṅṭhitā,
nirodhe ye vimuccanti,
te janā maccuhāyino.*

*Kāyena amataṃ dhātuṃ,
phusaytivā nirūpadhiṃ,
upadhipaṭṭinissaggaṃ,
sacchikatvā anāsavo,
deseti sammāsambuddho,
asokaṃ virajaṃ padaṃ.⁵⁹¹*

„Die Wesen, die in die Formbereiche gehen,
Und jene, die in den formlosen Bereichen sind,
Den Sachverhalt von Beendigung nicht verstehend,
Kehren sie wieder und wieder ins Dasein zurück.

Diejenigen, die die Formbereiche verstehen,
Lassen sich nicht in den formlosen Bereichen nieder,
Sie sind in der Erfahrung der Beendigung erlöst,
Sie sind es, die den Tod vertrieben haben.

Mit dem Körper das Todlose-Element berührt habend,
Welches besitzlos ist,
Und das Aufgeben aller Besitztümer verwirklicht habend,

⁵⁹¹ It 62 Santatara Sutta – It 73

Befreit von Einflüssen, verkündet der vollkommen Erwachte,
Den kummer-freien, unbefleckten Zustand.“

Der Sinn der ersten Strophe ist klar genug. Solche, die sich in den Bereichen der Form und den formlosen Bereichen aufhalten, werden infolge ihres Unverständnisses über den Sachverhalt der Beendigung wieder und wieder geboren.

Im Fall der zweiten Strophe besteht hinsichtlich der korrekten Lesart eine gewisse Verwirrung. Auch wir haben schon früher erwähnt, dass einige der tiefen Lehrreden erhebliche Schwierigkeiten bezüglich der Festlegung über die korrekte Lesart aufwerfen.⁵⁹² Sie sind nicht mit ausreichender Klarheit überliefert. Wo die Bedeutung nicht eindeutig genug ist, besteht die Wahrscheinlichkeit, dass die mündliche Überlieferung beschädigt wurde. An dieser Stelle haben wir die Lesart *asaṅḥitā* akzeptiert.

Ye ca rūpe pariññāya,

arūpesu asaṅḥitā,

„Diejenigen, die die Formbereiche verstanden haben,
Lassen sich nicht in formlosen Bereichen nieder“.

Aber es gibt eine andere Lesart, und zwar *susaṅḥitā*, mit der Bedeutung von „gut niedergelassen“. Die beiden Lesarten widersprechen sich und ergeben hier insofern ein Problem. Der Kommentar akzeptiert die Lesart *asaṅḥitā*.⁵⁹³ Auch wir sind ihr aus einigen stichhaltigen Gründen gefolgt und das nicht einfach nur, weil die Lesart mit den Kommentaren übereinstimmt.

In mehreren modernen Ausgaben des Textes wurde die Lesart *asaṅḥitā* jedoch durch *susaṅḥitā* ersetzt, wahrscheinlich weil es dem ersten Anschein nach sinnvoll erscheint.

Aber wie wir bereits in dieser Reihe von Vorträgen aufgezeigt haben, gibt es die Frage der Zweiteilung zwischen der Form und der Formlosigkeit. Die Formlosigkeit oder *arūpa* ist wie der Schatten der Form, *rūpa*. Wenn man Form begreift, versteht man deshalb auch,

⁵⁹² Siehe Vortrag 7

⁵⁹³ It-a II 42

dass es die Formlosigkeit genauso wenig wert ist, sich in ihr niederzulassen. In diesem Sinne nahmen wir in diesem Zusammenhang die Lesart *asaṅṅhitā* auf.

Diejenigen, die die Form vollständig begriffen haben, sind auch nicht von Formlosigkeit abhängig, und sie sind es, die durch die Realisierung der Beendigung befreit sind. Sie übersteigen die Dualität von Form und Formlosigkeit; und indem sie ihren Geist auf die Beendigung des Daseins ausrichten, erreichen sie Befreiung.

In der letzten Strophe heißt es, dass der Buddha das Aufgeben der Besitztümer, die „Besitzlosigkeit“, bekannt als *nirupadhi*, verwirklicht hat. Sie besagt auch, dass er das todlose Element mit dem Körper berührte. In einem früheren Vortrag zitierten wir eine Strophe aus dem *Udāna*, die die abschließenden Zeilen hat:

*Phusanti phassā upadhiṃ paṭicca,
Nirupadhiṃ kena phuseyyum phassā.*⁵⁹⁴

„Berührungen berühren infolge von Besitztümern,
Wie können Berührungen den berühren, der ohne Besitz
ist?“

Nach dieser Strophe scheint es so, dass es hier keine Berührung gibt. So mag das, was wir bereits erwähnt haben, vielleicht sogar widersprüchlich erscheinen. Die obigen Verse sprechen von einem „Berühren“ des todlosen Elements mit dem Körper. Man könnte fragen, wie man berühren soll, wenn es überhaupt keine Berührung gibt? Aber wir haben hier einen extrem tiefen Gedanken, fast ein Paradoxon.

Die Freiheit von Berührung ist in sich selbst das „Berühren“ des todlosen Elements.

Was wir damit ausdrücken wollen, ist, dass wir im Hinblick auf die Angst vor dem Tod hier tatsächlich die Freiheit von den Schmerzen des Todes haben und tatsächlich von dem Konzept des Todes als solchem.

⁵⁹⁴ Ud 12 Sakkārasutta; s. Vortrag 16

Während dieser Einigung in der Frucht der Heiligkeit, die als *anāsavā cetovimutti paññāvimutti*⁵⁹⁵ oder *akuppā cetovimutti*⁵⁹⁶ beschrieben wird, ließen der Buddha und die *Ārahants* mit der Hilfe dieser Weisheit den ganzen Körper los und verwirklichten das Ende der Existenz. Dabei befreiten sie sich von Berührung und Gefühl. Deshalb wird *Nibbāna* ein Glück ohne Gefühl genannt, *avedayita sukha*.⁵⁹⁷

Dieses Aufgeben, dieses Loslassen, wenn *Māra* kommt, um zuzupacken und zu ergreifen, ist eine sehr subtile Angelegenheit. Aufzugeben und loszulassen, wenn *Māra* kommt, um zuzupacken, heißt, das Todlose zu berühren, weil man dadurch frei von Berührung und Gefühl ist. Hier haben wir also ein Paradoxon. So subtil ist dieses *Dhamma*!

Wie kann man die Beendigung erkennen? Durch die Vergegenwärtigung des Beendigungs-Aspekts von Vorbereitungen.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist es die Eigenschaft der Vorbereitungen, zu entstehen und zu vergehen, und hier richtet sich die Aufmerksamkeit auf den Aspekt des Aufhörens. Die Weltlinge achten im Allgemeinen auf den Entstehungs-Aspekt. Sie können nur diesen Aspekt sehen. Die Buddhas auf der anderen Seite haben auf subtile Weise die Beendigung des Daseins gesehen. Der Höhepunkt der Praxis, die Aufmerksamkeit auf den Beendigungs-Aspekt der Vorbereitungen zu legen, ist die Verwirklichung des Beendens von Existenz.

Bhava oder Existenz ist die Domäne des Todes (*Māra*). Wie kann man dem Griff *Māras* entkommen? Indem man über sein Sichtfeld hinausgeht, das heißt, indem man die Aufmerksamkeit auf die Beendigung der Existenz, *bhavanirodha*, richtet.

Alle Erfahrungen von Freude und Schmerz gibt es so lange, wie man im Dasein, *bhava*, ist. Der Heilige gewinnt die Freiheit von Form und Formlosigkeit und von Freude und Schmerz, so wie es in der bereits zitierten Strophe hieß:

⁵⁹⁵ Dieser Ausdruck erscheint zum Beispiel in M I 35 – M 6

⁵⁹⁶ Dieser Ausdruck erscheint zum Beispiel in S IV 297 Godattasutta – S 41:7

⁵⁹⁷ Ps III 115, *aṭṭhakathā* im *Bahuvedanīyasutta*

*Atha rūpā arūpā ca,
sukhadukkhā pamuccati.*⁵⁹⁸

„Und dann ist er von Form und Formlosigkeit,
sowie von Freude und Schmerz befreit.“

Wir erklärten, dass diese Verse ein Hinweis auf die Sammlung der Frucht der Heiligkeit sind. Auch hier sind wir am gleichen Punkt. Das Konzept des Aufhörens der Existenz ist in der Tat sehr tief. Es ist so tief, dass man sich fragen könnte, ob überhaupt irgendein Wert in *Nibbāna* liegt, wenn es gleichbedeutend mit dem Aufhören der Existenz ist.

In der Tat begegnet uns eine wichtige Rede im Zehner-Buch des *Ānguttara Nikāya*, wo explizit von *Nibbāna* als *bhavanirodha* gesprochen wird. Dies geschieht in Form eines Dialogs zwischen dem Ehrwürdigen Ānanda und dem Ehrwürdige Sāriputta. Wie üblich, stellt der Ehrwürdige Ānanda Fragen über diesen außergewöhnlichen *samādhi*.

*Siyā nu kho, āvuso Sāriputta, bhikkhuno tathārūpo samādhi-
paṭilābho yathā neva pathaviyaṃ pathavisaññī assa, na āpas-
miṃ āposaññī assa, na tejasmiṃ tejosaññī assa, na vāyasmīṃ
vāyosaññī assa, na ākāsañāncāyatane ākāsañāncāyatanasaññī
assa, na viññāṇaṃcāyatane viññāṇaṃcāyatanasaññī assa, na
ākīñcaññāyatane ākiñcaññāyatanasaññī assa, na nevasaññā-
nāsaññāyatane nevasaññānāsaññāyatanasaññī assa, na idha-
loke idhalokasaññī assa, na paraloke paralokasaññī assa, –
saññī ca pana assa?*⁵⁹⁹

„Könnte es sein, Freund Sāriputta, dass ein Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung erreicht, in der er keine Bewusstheit haben wird weder von Erde angesichts von Erde, noch von Wasser angesichts von Wasser, noch von Feuer angesichts von Feuer, noch von Luft angesichts von Luft; noch wird er sich angesichts der Sphäre des

⁵⁹⁸ Ud 9 Bāhiyasutta – Ud I:10; siehe Vortrag 15

⁵⁹⁹ A V 8 Sāriputtasutta – A X:7

unendlichen Raumes der Sphäre des unendlichen Raumes bewusst, noch angesichts der Sphäre des unendlichen Bewusstseins der Sphäre des unendlichen Bewusstseins, noch angesichts der Sphäre der Nichtsheit der Sphäre der Nichtsheit, noch angesichts der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, noch von dieser Welt angesichts dieser Welt, noch von einer jenseitigen Welt angesichts einer jenseitigen Welt – und dennoch wird er bewusst sein?“

Die Antwort des Ehrwürdigen Sāriputta darauf ist: „Das könnte sein, Freund Ānanda.“ Dann fragt der Ehrwürdige Ānanda erneut: „Aber dann, Freund Sāriputta, in welcher Weise könnte es ein solches Erreichen der Sammlung für einen Mönch geben?“

An diesem Punkt offenbart der Ehrwürdige Sāriputta seine eigene Erfahrung und enthüllt, dass er selbst einmal einen solchen *samādhi* erreicht hatte, als er bei Andhavana in Sāvattihī weilte. Der Ehrwürdige Ānanda ist aber immer noch neugierig aufzuklären, welche Art der Wahrnehmung es war, die er erlebte, als er sich in jenem *samādhi* befand. Die Erklärung, die der Ehrwürdige Sāriputta als Reaktion darauf gab, ist von größter Bedeutung. Sie lautet:

Bhavanirodho Nibbānaṃ, bhavanirodho Nibbāna'ti kho me, avuso, aññā'va saññā uppajjati aññā'va saññā nirujjhati.

Seyyathāpi, āvuso, sakalikaggissa jhāyamānassa aññā'va acci uppajjati, aññā'va acci nirujjhati, evam eva kho me āvuso bhavanirodho Nibbānaṃ, bhavanirodho Nibbāna'm 'ti aññā'va saññā uppajjati aññā'va saññā nirujjhati, bhavanirodho Nibbānaṃ saññā ca panāhaṃ, āvuso, tasmim samaye ahoṣim.

„Eine Wahrnehmung steigt in mir auf, mein Freund: ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna'*, ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna'*, und eine andere Wahrnehmung verblasst in mir: ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna'*, ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna'*.“

Mein Freund, so wie bei einem brennenden Reisigfeuer eine Flamme entsteht und eine andere Flamme verschwindet, ebenso, mein Freund, entsteht eine Wahrnehmung in mir: ‚Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, und eine andere Wahrnehmung verblasst in mir: ‚die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘, zu diesem Zeitpunkt, mein Freund, hatte ich die Wahrnehmung ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘.“

Die wahre Bedeutung des Gleichnisses vom Reisigfeuer ist, dass der Ehrwürdige Sāriputta sich dem Beendigungs-Aspekt von Vorbereitungen widmete. Wie wir bereits mit der Formel *etaṃ santam, etaṃ paṇītam*, „Dies ist friedvoll, dies ist hervorragend“, erwähnten, die in einem ähnlichen Kontext auftauchte, schließen wir daraus nicht, dass der Ehrwürdige Sāriputta ständig dabei blieb, die Aussage, ‚Die Beendigung von Existenz ist *Nibbāna*‘ zu wiederholen.

Es ist möglich, dass der Einblick in eine Flamme anders ist als der bloße Anblick einer Flamme. Weltlinge sehen im Allgemeinen nur einen Prozess der Verbrennung in einer Flamme. Für den Einsicht-Meditierenden kann es wie eine periodische Reihe von Verlöschungen aussehen. Es ist das Ergebnis eines durchdringenden Anblicks. Genauso wie die Flamme Kompaktheit vortäuscht, ebenso ist Existenz auch ein Produkt von *sāṅkhāras* oder Vorbereitungen.

Der Weltling, der sich um den Entstehungs-Aspekt kümmert und den Beendigungs-Aspekt ignoriert, lässt sich von der Wahrnehmung der Kompaktheit mitreißen. Aber wenn der Geist gefestigt ist, ist er in der Lage, das Phänomen des Aufhörens zu sehen: *Thitaṃ cittaṃ vippamuttaṃ, vayañcassānupassati*,⁶⁰⁰ „Der stabilisierte und befreite Geist betrachtet sein eigenes Vergehen“.

Mit derart gefestigtem Geist widmet sich der Heilige der Beendigung der Vorbereitungen. Am höchsten Punkt durchdringt er das gesamte Spektrum der Existenz, das sich – wie im Fall einer Flamme – aus

⁶⁰⁰ A III 379 Soṇasutta – A VI:55

Vorbereitungen zusammensetzt, und entweicht den Fängen des Todes.

Als Vergleich für die Existenz ist das Gleichnis von der Flamme ganz passend. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass das Wort *upādāna* sowohl „Ergreifen“ als auch „Nährstoff“ bedeuten kann.⁶⁰¹ Die Gesamtheit der Existenz wird manchmal als ein Feuer bezeichnet.⁶⁰² Der Nährstoff für das Feuer der Existenz ist das Ergreifen als solches. Mit dem Wegfall dieses Nährstoffs erfährt man das Erlöschen.

Das Diktum *bhavanirodho Nibbānam* zeigt deutlich, dass *Nibbāna* die Beendigung des Daseins ist. Es gibt eine weitere bedeutende Abhandlung, die *Nibbāna* mit der Erfahrung der Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen, *saḷāyatanañirodha*, gleichsetzt. Die gleiche Erfahrung der Verwirklichung wird aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Wir haben bereits gezeigt, dass die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen oder der sechs Sinnesbereiche ebenfalls *Nibbāna* genannt wird.⁶⁰³

Bei der Lehrrede, die wir jetzt aufnehmen werden, handelt es sich um eine, worin der Buddha das Thema als eine Art Rätsel präsentiert, das sich die Mönche selbst erschließen sollen.

*Tasmātiha, bhikkhave, se āyatane veditabbe yattha cakkhuñca nirujjhati rūpasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha sotañca nirujjhati saddasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha ghānañca nirujjhati gandhasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha jivhā ca nirujjhati rasasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha kāyo ca nirujjhati phoṭṭabbasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha mano ca nirujjhati dhammasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe, se āyatane veditabbe.*⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Siehe Vortrag 1

⁶⁰² S IV 19 Ādittasutta – S 35:28

⁶⁰³ Siehe Vortrag 9 und 15

⁶⁰⁴ S IV 98 Kāmaguṇasutta – S 35:117

„Daher, ihr Mönche, sollte jene Sphäre bekannt sein, worin das Auge aufhört und die Wahrnehmungen der Form verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin das Ohr und aufhört und Wahrnehmungen von Klang verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin die Nase aufhört und die Wahrnehmungen des Geruchs verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin die Zunge aufhört und die Wahrnehmungen von Geschmack verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin der Körper aufhört und die Wahrnehmungen des Tastbaren verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, worin der Geist aufhört und die Wahrnehmungen der Geistesobjekte verblassen, jene Sphäre sollte bekannt sein, jene Sphäre sollte bekannt sein.“

Es findet sich eine Besonderheit in dem Wortlaut der Passage, wenn es zum Beispiel heißt, dass das Auge endet, *cakkhuñca nirujjhati*, und die Wahrnehmungen der Form verblassen, *rūpasaññā ca virajjati*. Wie wir schon einmal darauf hingewiesen haben, hat das Wort *virāga*, das in der Regel mit „Loslösung“ übersetzt wird, eine Nuance, die gleichbedeutend mit „Verblassen“ oder „Entfärbung“ ist.⁶⁰⁵ Hier tritt diese Nuance deutlich zutage. Wenn das Auge aufhört, verschwinden die Wahrnehmungen von Formen.

Der Buddha fordert die Mönche auf, diesen Bereich zu verstehen, wobei er nicht aufdeckt, wo das Auge endet und die Wahrnehmungen der Form verblassen, und ebenso nicht, wo das Ohr aufhört und Wahrnehmungen von Klang verblassen, wo die Nase aufhört und die Wahrnehmungen von Geruch verblassen, wo die Zunge aufhört und die Wahrnehmungen von Geschmack verblassen, wo der Körper aufhört und die Wahrnehmungen von Tastbarem verblassen, und zum Schluss verschwindet sogar der Geist und die Wahrnehmungen von Geistesobjekten verblassen. Letzteres ist besonders bemerkenswert.

Ohne einen Anhaltspunkt über die Bedeutung dieser kurzen Ermahnung zu geben, erhob sich der Buddha, ging ins Kloster und ließ die ratlosen Mönche zurück. Sie fragten sich, wie sie Klärung bekommen

⁶⁰⁵ Siehe Vortrag 5

könnten, näherten sie sich dem Ehrwürdigen Ānanda und baten ihn, ihnen ausführlich zu erklären, was der Buddha in Kürze gepredigt hatte. Mit einer gewissen bescheidenen Zurückhaltung gab der Ehrwürdige Ānanda nach und drängte darauf, dass sein Kommentar dem Buddha zur Bestätigung berichtet werden solle. Sein Kommentar bestand jedoch nur aus einem einzigen Satz:

Ṣaḷāyatānanirodham, kho āvuso, Bhagavatā sandhāya bhāsitaṃ.

„Freunde, mit Bezug auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche hat der Erhabene diese Predigt gehalten.“

Als jene Mönche zum Buddha gekommen waren und ihm die Erklärung des Ehrwürdigen Ānanda vorgelegt hatten, bestätigte sie der Buddha. Somit ist klar, dass sich der Begriff *āyatana* in der oben zitierten Passage nicht auf eines der sechs Sinnesbereiche bezieht, sondern auf *Nibbāna*, das die Beendigung von ihnen allen ist.

Der Kommentator, der Ehrwürdige Buddhaghosa, akzeptiert ebenfalls diesen Standpunkt in seinem Kommentar zu der betreffenden Stelle. *Ṣaḷāyatānanirodhan'ti ṣaḷāyatānanirodho vuccati Nibbānam, tam sandhāya bhāsitaṃ ti attho*, „Das Beenden der sechs Sinnesbereiche, was das Aufhören der sechs Sinnesbereiche genannt wird, ist *Nibbāna*. Es bedeutet, dass die Darlegung des Buddha darauf verweist“.⁶⁰⁶

Die betreffende Stelle zeugt von zwei wichtigen Tatsachen. Erstens, dass mit *Nibbāna* die Beendigung der sechs Sinnesbereiche gemeint ist, und zweitens, dass sich diese Erfahrung auf ein *āyatana* oder eine „Sphäre“ bezieht.

Die Tatsache, dass *Nibbāna* manchmal auch als *āyatana* bezeichnet wird, wird auch durch eine bestimmte Stelle im *Ṣaḷāyatānavibhaṅgasutta* bekräftigt, die den Begriff *nekkhammasita domanassa* definiert.⁶⁰⁷ In jener Rede, die sich mit einigen tieferen Aspekten des

⁶⁰⁶ Spk II 391

⁶⁰⁷ M III 217 *Ṣaḷāyatānavibhaṅgasutta* – M 137

Dhamma befasst, wird das Konzept von *nekkhammasita domanassa* oder der „Trauer, die mit Entsagung verbunden ist“ wie folgt erklärt:

Wenn man mit Einsicht-Wissen die Sinnes-Objekte wie Formen und Töne als unbeständig betrachtet, als mit Leiden behaftet und als unbeständig und ein Verlangen nach *Nibbāna* entwickelt, kann es sein, dass man aufgrund dieser Sehnsucht oder Erwartung ein Gefühl von Trauer empfinden könnte. Es geht um eine solche Trauer, die jedoch einer Trauer überlegen ist, die mit dem häuslichen Leben verbunden ist. Man nennt es *nekkhammasita domanassa* oder „Trauer, die mit Entsagung verbunden ist“.

Wie eine solche Trauer in einem Mönch entstehen kann, wird in der Rede in der folgenden Weise beschrieben:

'Kudāssu nāmāhaṃ tadāyatanaṃ upasampajja viharissāmi yadariyā etarahi āyatanaṃ upasampajja viharanti?' iti anuttaresu vimokkhesu pihaṃ upaṭṭhāpayato uppajjati pihāpaccayā domanassaṃ. Yaṃ evarūpaṃ domanassaṃ idaṃ vuccati nekkhammasitadomanassaṃ.

„Oh, wann werde ich diese Sphäre erreichen und darin verweilen, die die Edlen schon erreicht haben und in der sie verweilen? Weil er somit eine Sehnsucht nach den unvergleichlichen Befreiungen aufbaut, entsteht infolge jener Sehnsucht Trauer. Eine derartige Trauer wird ‚Trauer, die mit Entsagung verbunden ist‘ genannt“.

Die sogenannten „unvergleichlichen Befreiungen“ sind die drei Tore zu *Nibbāna*, die Zeichenlosigkeit, die Ungerichtetheit⁶⁰⁸ und die Leerheit. Deshalb können wir daraus den Schluss ziehen, dass die Sphäre, zu der dieser Mönch strebt, keine andere als *Nibbāna* ist. So haben wir hier ein zweites Beispiel für einen Verweis auf *Nibbāna* als „Sphäre“ oder *āyatana*.

Lasst uns nun ein Drittes ansehen:

⁶⁰⁸ AÜ „The undirected“ sonst als „Wunschlosigkeit“ wiedergegeben

Atthi, bhikkhave, tad āyatanam, yattha n'eva pathavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsaññācāyatanam na viññāṇāññācāyatanam na ākiñcaññāyatanam na nevasaññānāsaññāyatanam na ayaṃ loko na paraloko na ubho candimasūriyā. Tatra p'ahaṃ bhikkhave, n'eva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na t̥hitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appatit̥ṭṭham appavattaṃ anārammaṇam eva taṃ. Es'ev'anto dukkhassā'ti.⁶⁰⁹

Übrigens ist dies die umstrittenste Passage über *Nibbāna*. Sowohl klassische als auch moderne Gelehrte haben verschiedene Interpretationen dieser viel Beunruhigung stiftenden Stelle vorgelegt. Die rätsel-ähnliche Präsentation stellte für viele Philosophen, die sich der Bestimmung von *Nibbāna* widmeten, eine Herausforderung dar.

Diese kurze Rede steht im *Udāna* als inspirierende Äußerung des Buddha zum Thema *Nibbāna*, *Nibbānapaṭisamyuttasutta*. Zunächst wollen wir versuchen, eine annähernd wörtliche Übersetzung des Textes zu geben:

„Ihr Mönche, es gibt jene Sphäre, worin es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft, weder die Sphäre des unendlichen Raumes, noch die Sphäre des unendlichen Bewusstseins gibt, noch die Sphäre der Nichtsheit, noch die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, weder diese Welt noch die jenseitige Welt, noch Sonne und Mond gibt. Dort, ihr Mönche, sage ich, gibt es kein Kommen, kein Gehen, kein Verweilen, kein Vergehen und kein Entstehen; es ist nicht niedergelassen, es setzt sich nicht fort, es hat kein Objekt. Dies genau ist das Ende des Leidens.“

Anstatt uns ganz am Anfang auf die kommentarielle Auslegung zu stützen, lasst uns versuchen, diese Lehrrede anhand der Interpretationsbahnen zu verstehen, die wir bisher entwickelt haben. Wir haben bereits über zwei Verweise auf *Nibbāna* als *āyatana* oder einer Sphäre gesprochen. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist der

⁶⁰⁹ Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisamyuttasutta – Ud VIII:1

Begriff *āyatana* auch eine Anspielung auf *arahattaphalasangāmi*. Seine Bedeutung ist deshalb psychologisch.

Vorab heißt es, dass es Erde, Wasser, Feuer und Luft in jenem *āyatana* nicht gibt. Dies ist verständlich, denn wir sind in einer Reihe von Reden, die mit *anidassana viññāṇa* und *arahattaphalasangāmi* zu tun hatten, auf ähnliche Aussagen gestoßen. Es heißt, dass im *anidassana viññāṇa* oder im nicht-manifestierenden Bewusstsein Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden. Ebenso wenn man im *arahattaphalasangāmi* ist, heißt es zum Beispiel, sei man angesichts von Erde frei von der Wahrnehmung von Erde, weil man sich nicht damit beschäftigt. Also deutet die eigentümliche negative Formulierung der oben genannten *Udāna* Stelle auf die Tatsache hin, dass diese Elemente auf den Geist eines Menschen im *arahattaphalasangāmi* keinen Einfluss ausüben.

Die übliche Interpretation ist jedoch, dass es irgendeine Art von Ort oder Welt beschreibt, die leer von diesen Elementen ist. Es wird allgemein angenommen, dass die betreffende Passage eine Beschreibung der „Sphäre“ ist, in die der Heilige eingeht, das heißt, der Zustand nach seinem Tod. Diese oberflächliche Erklärung wird oft nur als eine stillschweigende Annahme vorgelegt, aus Angst vor der Beschuldigung ketzerische Ansichten zu vertreten. Aber es muss darauf hingewiesen werden, dass die Anspielung hier auf einen bestimmten Grad der Erfahrung eines lebenden Heiligen abzielt, nämlich auf die Verwirklichung hier und jetzt, auf die Beendigung der Existenz, *bhavanirodha*.

Die vier Elemente spielen bei jener Erfahrung keine Rolle. Die Sphäre des unendlichen Raumes, die Sphäre des unendlichen Bewusstseins etc. kommen auch nicht vor, wie wir bereits mit Bezug auf eine Reihe von Reden belegt haben. Sie ist also von Form und Formlosigkeit frei.

Die Aussage, dass es dort weder diese Welt noch eine jenseitige Welt gibt, könnte im Lichte der Aussage verstanden werden, *na idhaloke idhalokasaññī, na paraloke paralokasaññī*, „weder in dieser Welt eine diesseitige Welt noch in einer jenseitigen Welt eine jenseitige Welt“.

wahrnehmend“, was in einer weiter oben erörterten Passage behandelt wurde.

Das Fehlen des Mondes und der Sonne, *na ubho candima sūriyā*, in dieser Sphäre wird als stärkstes Argument für die Feststellung genommen, dass *Nibbāna* etwas wie ein Ort ist – ein Ort, wo es weder Mond noch Sonne gibt.

Aber wie wir im Verlauf unserer Besprechung des Begriffs *anidassana viññāṇa* oder des nicht-manifestierenden Bewusstseins erklärt haben, verlieren mit dem Aufhören der sechs Sinnesbereiche, Sonne und Mond infolge der durch und durch strahlenden Natur des Geistes ihren Glanz, obwohl die Sinne alle intakt sind. Ihr Glanz wurde von dem Glanz der Weisheit verdrängt. Sie verblassen und verschwinden davor zur Bedeutungslosigkeit. Genau in diesem Sinne wird gesagt, dass der Mond und die Sonne in jenem Bereich nicht da sind.

Warum es kein Kommen, kein Gehen, kein Verbleiben, kein Entstehen und kein Vergehen gibt, kann im Lichte dessen verstanden werden, was wir im Hinblick auf die Frage der relativen Konzepte in früheren Vorträgen beobachtet haben. Die verbale Zweiteilung, die für weltliche Konzepte charakteristisch ist, spiegelt sich in diesem Verweis auf ein Kommen und Gehen usw. wider. Der Heilige ist in der Einigung der Frucht der Heiligkeit von den Beschränkungen befreit, die diese verbale Zweiteilung auferlegt.

Die drei Begriffe *appatiṭṭhaṃ*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ*, „nicht niedergelassen“, „nicht fortgeführt“ und „gegenstandslos“, verweisen auf die drei Tore zur Befreiung. *Appatiṭṭhaṃ* bezieht sich auf *appaṇihita vimokkha* „ungerichtete Befreiung“, die durch die Ausrottung der Begierde kommt. *Appavattaṃ* steht für *suññata vimokkha*, die „Leerheits-Befreiung“, die die Negation der Kontinuität ist. *Anārammaṇaṃ* ist deutlich genug ein Verweis auf *animitta vimokkha*, die „zeichenlose Befreiung“. Kein Objekt zu haben, bedeutet, ohne Kennzeichen zu sein.

Der abschließende Satz „Dies genau ist das Ende des Leidens“ ist daher ein klares Indiz dafür, dass das Ende des Leidens hier und jetzt

erreicht ist. Es bedeutet nicht, dass der Heilige das halbe *Nibbāna* hier bekommt und die andere Hälfte „dort“.

Unsere Linie der Interpretation führt zu einer solchen Schlussfolgerung, aber selbstverständlich, falls es daran Mängel geben sollte, könnten wir sie vielleicht verbessern, indem wir auf die kommentarische Interpretation zurückgreifen.

Nun, nach der kommentarischen Interpretation erklärt der *Udāna* Kommentar die von uns besprochenen Punkte wie folgt:⁶¹⁰ Er umschreibt den Begriff *āyatana* mit *kāraṇa* und vertritt, dass damit in diesem Zusammenhang ‚Grund‘ gemeint sei. Es wird gesagt, dass ganz ebenso wie Formen im Verhältnis eines Objekts zum Auge stehen, sei das *asaṅkhata dhātu* oder das „unvorbereitete Element“ ein Objekt für den Geist des Heiligen, und hier wird es *āyatana* genannt.

Dann wirft der Kommentar die Frage auf, warum es in diesem *asaṅkhata dhātu* weder Erde, Wasser, Feuer noch Luft gibt. Die vier Elemente stehen für die vorbereiteten Dinge, *saṅkhata*. Es kann nicht irgendwo eine Vermischung oder ein Nebeneinander zwischen dem *saṅkhata* und dem *asaṅkhata* geben. Deshalb soll es Erde, Wasser, Feuer und Luft in diesem *āyatana* nicht geben.

Die Frage, warum es keine formlosen Zustände wie die Sphäre des unendlichen Raumes, die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, die Sphäre der Nichtheit, die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung gibt, wird in gleicher Weise erklärt, während bekräftigt wird, dass *Nibbāna* dennoch formlos sei.

Da man in *Nibbāna* die sinnliche Sphäre, *kāmaloka*, überschritten hat, wird gesagt, dass die Konzepte von einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt bedeutungslos sind. Warum Sonne und der Mond nicht da seien, dazu gibt der Kommentar folgende Erklärung:

Im Reich der Form gibt es in der Regel Dunkelheit, um diese zu vertreiben, muss es eine Sonne und ein Mond geben. Aber *Nibbāna* ist kein Reich der Form, wie könnten da Sonne und Mond hereinkommen?

⁶¹⁰ Ud-a 389

Und wie sieht es mit der Bezugnahme auf ein Kommen, Gehen, ein Verbleiben, einem Vergehen und Entstehen aus? Niemand kommt von irgendwoher zum *Nibbāna* und niemand kommt daraus hervor, keiner verweilt darin oder verstirbt darin oder erscheint in ihm wieder.

Nun, das alles ist mystifizierend genug. Aber der Kommentar fährt fort die drei Begriffe *appatiṭṭhaṃ*, *appavattaṃ* und *anārammaṇaṃ* auch in der gleichen Richtung zu deuten. Nur was Form hat, lässt sich nieder und *Nibbāna* ist formlos, daher ist es nirgendwo etabliert. *Nibbāna* setzt sich nicht fort, so ist es *appavattaṃ* oder nicht-fortführend. Weil *Nibbāna* kein Objekt aufnimmt, ist es gegenstandslos, *anārammaṇaṃ*. Das ist so als würde man sagen, dass, obwohl man *Nibbāna* als ein Objekt nimmt, hat *Nibbāna* selbst kein Objekt.

Also das ist es, worauf die traditionelle Auslegung hinausläuft. Wenn es Mängel in unserer Erklärung gibt, steht es jedem frei, sich den Kommentaren zuzuwenden. Aber es ist offensichtlich, dass es eine Menge Verwirrung in dieser kommentariellen Ausrichtung gibt. Unzureichende Anerkennung des tiefen Konzepts der Beendigung der Existenz scheint dieses ganze Durcheinander verursacht zu haben.

Häufiger als sonst lassen die kommentariellen Interpretationen von *Nibbāna* Raum für einiges an subtilem Verlangen nach Existenz, *bhavataṇhā*. Sie geben eine vage Vorstellung von einem Ort oder einer Sphäre, *āyatana*, die als Ersatz-Ziel für die Heiligen nach ihrem Ableben dient. Auch wenn es nicht immer explizit behauptet wird, wird es zumindest stillschweigend nahegelegt. Die oben gegebene Beschreibung gibt genügend Beleg für diesen Trend. Sie beschwört einen Ort herauf, wo es keine Sonne und keinen Mond gibt, einen Ort, der kein Ort ist. Solche verwirrten Auslegungen haben sich vermutlich infolge der besonderen Tiefe dieses *Dhammas* eingeschlichen.

Tief ist in der Tat dieser *Dhamma* und schwer zu begreifen, wie es der Buddha einmal dem Ehrwürdige Sāriputta mit einer Spur von Müdigkeit anvertraute:

*Saṅkhittenapi kho ahaṃ, Sāriputta, dhammaṃ deseyyaṃ, vitthārenapi kho ahaṃ, Sāriputta, dhammaṃ deseyyaṃ, saṅkhittenavithārenapi kho ahaṃ, Sāriputta, dhammaṃ deseyyaṃ, aññātāro ca dullabhā.*⁶¹¹

„Ob ich kurz predige, Sāriputta, oder ob ich im Detail predige, Sāriputta, oder ob ich sowohl in Kürze als auch im Detail predige, Sāriputta, selten sind diejenigen, die verstehen.“

Dann bittet der Ehrwürdige Sāriputta den Buddha eindringlich in Kürze zu predigen, im Detail und beides, in Kürze und in allen Einzelheiten, und damit sagt er, dass es diejenigen geben wird, die verstehen. Als Reaktion darauf gibt der Buddha dem Ehrwürdigen Sāriputta die folgende Anweisung:

Tasmātiha, Sāriputta, evaṃ sikkhitabbaṃ: 'Imasmiñca saviññāṇake kāye ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā na bhavissanti, bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā na bhavissanti, yañca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharato ahaṅkāramamaṅkāramānānusayā na honti, tañca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharissāmā'ti. Evañhi kho, Sāriputta, sikkhitabbaṃ.

„Wenn das so ist, Sāriputta, solltet ihr euch alle folgendermaßen üben: In diesem mit Bewusstsein ausgestatteten Körper und in allen äußeren Merkmalen soll es keine verborgenen Neigungen zu Einbildungen von ‚Ich-Machen‘ und ‚Mein-Machen‘ geben, und wir werden die Befreiung des Gemütes (*cetovimutti*) und die Befreiung durch Weisheit (*paññāvimutti*) erlangen und darin verweilen, wo solche verborgenen Neigungen zu Einbildungen von ‚Ich-Machen‘ und ‚Mein-Machen‘ nicht entstehen werden. Auf diese Weise solltet ihr euch alle üben!“

Der Buddha fährt damit fort, das endgültige Ergebnis der Übung zu erklären:

⁶¹¹ A I 133 Sāriputtasutta – A III:33 - II

*Ayaṃ vuccati, Sāriputta, bhikkhu acchecchi taṅhaṃ vāvattayi
samyojanaṃ sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa.*

„Einen solchen Mönch, *Sāriputta*, bezeichnet man als einen, der Verlangen abgeschnitten hat, die Fesseln gelöst hat und durch richtiges Verständnis von Einbildung als das, was sie ist, hat er dem Leiden ein Ende gemacht.“

Der Buddha fasst hier seine Ermahnung in zwei Strophen aus einem *Sutta* des *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta* zusammen, die er selbst dem jungen Brahmanen Udaya gepredigt hatte. Wir dürfen beiläufig erwähnen, dass unter den kanonischen Texten das *Sutta Nipāta* in hohem Ansehen stand, so sehr, dass in einer Reihe von Reden zu sehen ist, dass der Buddha daraus zitiert, vor allem aus den beiden Abschnitten *Aṭṭhakavagga* und *Pārāyanavagga*. Hier sind nun die beiden Strophen, die er in diesem Fall aus dem *Pārāyanavagga* wie folgt zitiert:

*Pahānaṃ kāmacchandānaṃ,
domanassāna cūbhayaṃ,
thīṇassa ca panūdanaṃ,
kukkuccānaṃ nivāraṇaṃ,*

*Upekhāsatisaṃsuddhaṃ,
dhammatakkapurejayaṃ,
aññāvimokhaṃ pabrūmi,
avijjāyappabhedanaṃ.⁶¹²*

„Das Aufgeben der beiden sinnlichen Wahrnehmungen,
Sowie der unangenehmen geistigen Zustände,
Die Vertreibung des Starrsinns,
Und die Abwendung von der Reue,

Die Reinheit, geboren aus Gleichmut und Achtsamkeit,
Angeführt von Gedanken an den *Dhamma*,
Und das Zersprengen der Unwissenheit,
Das nenne ich Erlösung durch vollkommenes Verständnis.“

⁶¹² Sn 1106-1107 Udayamaṇavapucchā – Sn V:13, 1106-1107

Dieses ist ein hinreichender Beleg für die Tatsache, dass die Sammlung der Heiligkeitsfrucht auch als *aññāvimokkha* bezeichnet wird. Im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya* begegnet uns eine andere Lehrrede, die mehr Licht auf die Sache wirft. Hier wendet sich der Ehrwürdige Ānanda an eine Gruppe von Mönchen.

Acchariyaṃ, āvuso, abbhutam, āvuso, yāvañcidaṃ tena Bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena sambādhe okāsādhigamo anubuddho sattānaṃ visuddhiyā sokapariddavānaṃ samatikkamāya dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya ñāyassa adhigamāya Nibbānassa sacchikiriyāya.

Tadeva nāma cakkhuṃ bhavissati te rūpā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. Tadeva nāma sotaṃ bhavissati te saddā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. Tadeva nāma ghānaṃ bhavissati te gandhā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. Sā ca nāma jivhā bhavissati te rasā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati. So ca nāma kāyo bhavissati te phoṭṭhabbā tañcāyatanaṃ no paṭisaṃvedissati.⁶¹³

„Es ist großartig, Freunde, es ist wunderbar, Freunde, dass der Erhabene, der weiß und sieht, der Willkommene, vollkommen Erwachte, eine Möglichkeit zur Läuterung der Wesen in bedrängenden Umständen entdeckt hat, zur Überwindung von Sorge und Jammer, zur Beendigung von Schmerz und Traurigkeit, zur Verwirklichung des richtigen Weges, zur Verwirklichung von *Nibbāna*.

Insoweit wie dasselbe Auge da sein wird, werden jene Formen da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Dasselbe Ohr wird da sein, jene Töne werden da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Dieselbe Nase wird da sein, jene Gerüche werden da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Dieselbe Zunge wird da sein,

⁶¹³ A IV 426 Ānandasutta – A IX:37

jene Geschmacksrichtungen werden da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben. Derselbe Körper wird da sein, jenes Tastbare wird da sein, aber man wird nicht den entsprechenden Sinnesbereich erleben.“

Was so großartig und wunderbar an dieser neu entdeckten Möglichkeit ist, dass es keine Erfahrung von den entsprechenden Bereichen der Sinnes-Kontakte gibt, obwohl die Sinne und ihre zugehörigen Objekte offenbar zusammenkommen. Als der Ehrwürdige Ānanda diese außergewöhnliche Erfahrungsebene mit diesen Worten beschrieben hatte, stellte der Ehrwürdige Udāyī die folgende Frage:

Saññīmeva nu kho āvuso Ānanda, tadāyatanaṃ no paṭi-saṃvedeti udāhu asaññī?

„Freund, ist es so, dass man die Sphäre nicht erlebt, während man bei Bewusstsein ist, oder ist man in jener Zeit ohne Bewusstsein?“

Der Ehrwürdige Ānanda bestätigt, dass sich dieser Vorgang vollzieht, während man bei Bewusstsein ist, *saññīmeva*. Die Gegenfrage des Ehrwürdigen Udāyī gibt uns einen weiteren Hinweis auf die rätselähnlichen Strophen, die wir bereits besprochen haben, beginnend mit *na sañña saññī na visañña saññī*.

Es ist wirklich rätselhaft, warum man keine Erfahrung von den Sinnes-Objekten hat, obwohl man bei Bewusstsein ist. Als wolle er die Sache wirklich klar machen, verweist der Ehrwürdige Ānanda darauf, wie er schon einmal auf eine verwandte Frage geantwortet hat, die ihm von der Nonne Jaṭilagāhiyā gestellt wurde, als er sich im Hirsch Park in Añjanavana in Sāketa aufhielt. Die Frage lautete:

Yāyaṃ, bhante Ānanda, samādhi na cābhinato na cāpanato na ca sasankhāraniggayhavāritavato, vimuttattā ṭhito, ṭhitattā santusito, santusitattā no paritassati. Ayaṃ, bhante, samādhi kiṃphalo vutto Bhagavatā?

„Jene Sammlung, Ehrwürdiger Ānanda, die weder hingewandt noch nach außen gewandt ist, die kein durch Vorbereitungen eingeschränktes Gelübde ist, eine Sammlung, die

aufgrund der Freiheit stabil ist, zufriedenstellend aufgrund ihrer Stabilität und ohne Sehnsucht aufgrund der Zufriedenheit, Ehrwürdiger Herr, mit welcher Frucht hat der Erhabene jene Sammlung verbunden?“

Die Frage sieht so stark komprimiert aus, dass die darin enthaltenen Schlüsselwörter vielleicht ein paar Klarstellungen erforderlich machen. Die beiden Begriffe *abhinata* und *apanata* stehen für Lust und Hass, sowie für Introversion und Extraversion. Diese Sammlung ist frei von diesen extremen Haltungen. Wohingegen in der gewöhnlichen Sammlung *saṅkhāras* oder Vorbereitungen ein gewisses Maß an Kontrolle ausüben, wie es der Begriff *vikkhambhana*, „unterstützend“, „unterdrückend“, nahelegt, gibt es hier keine Auswirkungen von irgendwelchen gewaltsamen Aktionen wie bei einem Gelübde. Hier ist die Stabilität aus der Freiheit von einer derartigen Einengung hervorgegangen.

Im Allgemeinen ist die charakteristische Stabilität des Grades der Sammlung nicht sehr viel anders als die sichtbare Stabilität eines Kreisels. Es ist der Schwung, der den Kreisel aufrecht hält. Aber hier hat genau die Freiheit von diesem Schwung eine Stabilität höherer Ordnung herbeigeführt, die in ihrer Umdrehung wiederum Anlass zu Zufriedenheit gibt.

Die Art der Ruhe und Zufriedenheit, die im Allgemeinen mit Sammlung (*samādhi*) kommt, ist zerbrechlich und irritierbar. Deshalb wird sie manchmal *kuppa paṭicca santi* genannt, „irritierbarer Frieden.“⁶¹⁴ Hier ist das Gegenteil der Fall, es gibt keine solche Irritierbarkeit.

Wir können gut daraus schließen, dass die Anspielung auf die „uner-schütterbare Befreiung des Geistes“, *akuppā cetovimutti*, abzielt. Die Art der Zufriedenheit, die aus der Freiheit und Stabilität geboren ist, ist so perfekt, dass sie keinen Raum für Sehnsucht, *paritassanā*, lässt.

Jedoch läuft der Hauptpunkt der von der Nonne gestellten Frage auf folgendes hinaus: Was für eine Frucht zieht ein *samādhi* nach sich, der diese Bezeichnung nach den Worten des Erhabenen verdient?

⁶¹⁴ Sn 784 Duṭṭhaṭṭhakasutta – IV:3, 784

Nachdem er rückblickend die dazugehörigen Umstände im Zusammenhang mit der oben genannten Frage genannt hat, kommt der Ehrwürdige Ānanda schließlich zu der Antwort, die er auf die Frage gegeben hatte:

Yāyaṃ, bhagini, samādhi na cābhinato na cāpanato na ca sasaṅkhāraniggayhavāritavato, vimuttattā t̥hito, t̥hitattā santusito, santusitattā no paritassati, ayaṃ, bhagini, samādhi aññāphalo vutto Bhagavatā.

„Schwester, jene Sammlung, die sich weder hinwendet noch nach außen wendet, die kein durch Vorbereitungen eingeschränktes Gelübde ist, eine Sammlung, die aufgrund ihrer Freiheit stabil ist, zufriedenstellend aufgrund der Stabilität und ohne Sehnsucht aufgrund der Zufriedenheit, jene Sammlung, Schwester, wurde vom Buddha erklärt als eine, die das vollkommene Verständnis zur Frucht hat.“

Aññā oder vollkommenes Verständnis ist eine Erkenntnis, die mit der Verwirklichung der Gewissheit kommt, und es ist die Frucht der oben beschriebenen Einigung. Als brächte er es erneut auf den Punkt, fügt der Ehrwürdige Ānanda dann hinzu:

Evaṃ saññīpi kho, āvuso, tad āyatanam no paṭisaṃvedeti.

„Auch in dieser Weise bewusst seiend, Freund, erlebt man keinen entsprechenden Bereich der Sinne.“

So, jetzt haben wir genügend Belege gesammelt, um damit zu untermauern, dass es gerechtfertigt, diese außergewöhnliche Sammlung als *arahattaphalasamādhi* zu nehmen. Es kann auch erwähnt werden, dass diese Verwirklichung des Heiligen manchmal in einem Satz zusammengefasst wird, wie

*anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati,*⁶¹⁵

„von ihm selbst durch höheres Wissen hier und jetzt die einfluss-freie Befreiung des Gemütes und die Befreiung

⁶¹⁵ Beispiel in D I 156 Mahālisutta – D 6

durch Weisheit verwirklicht habend, verweilt er in diesem Erreichungszustand.“

Es gibt eine weitere wichtige Lehrrede im Vierer-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, die ein wenig Licht darauf wirft, wie man den Heiligen betrachten sollte, wenn er sich in der Einigung der Heilighkeitsfrucht befindet. Die Lehrrede befasst sich mit vier Arten von Personen, nämlich:

- 1) *anusotagāmī puggalo*
„der Mensch, der stromabwärts treibt“
- 2) *paṭisotagāmī puggalo*
„der Mensch, der gegen die Strömung ankämpft“
- 3) *ṭhitatto puggalo*
„der Mensch, der gesichert dasteht“
- 4) *tiṇṇo pāragato thale tiṭṭhati brāhmaṇo*
„der Heilige, der auf trockenem Boden steht, der hinüber gelangt und darüber hinausgegangen ist“.⁶¹⁶

Die erste Art Person ergeht sich in den Sinnesvergnügungen und begeht schlechte Taten und ist somit an *saṃsāra* abwärtsstrebend gebunden. Die zweite Art Person hält sich vom Genuss der Sinnesvergnügungen und von schlechten Taten zurück. Ihr Kampf, gegen die Strömung anzugehen, kommt gut in dem folgenden Satz zum Ausdruck:

Sahāpi dukkhena sahāpi domanassena assumukhopi rudamāno paripuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ carati,

„Sogar mit Schmerzen, sogar mit Unbehagen mit Tränen im Gesicht und weinend führt er das heilige Leben in seiner Fülle und Perfektion.“

Der dritte Typ, der Gesicherte, ist der Nicht-Wiederkehrer, der nach dem Tod in die *Brahma* Welt geht und dort dem Leiden ein Ende macht, ohne nochmal in diese Welt zurückzukommen.

⁶¹⁶ A II 5 Anusotasutta – A IV:5

Es ist die vierte Art Person, von der gesagt wird, sie sei hinüberge-
 gelangt und zum jenseitigen Ufer gegangen, *tiṅṅo pāragato*, und
 stehe dort, *thale tiṅṅhati*. Das Wort Brahmane wird hier als Beiwort
 eines Heiligen verwendet. Dieser rätsel-ähnliche Verweis auf einen
 Heiligen wird dort mithilfe der mehr thematischen Beschreibung
 näher erläutert:

*āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ
 diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja
 viharati,*

„Mit dem Erlöschen der Einflüsse erreicht und verweilt er
 in der einfluss-freien Befreiung des Gemütes und der
 Befreiung durch Weisheit.“

Dies bringt uns zu einem äußerst tiefen Punkt in unserer Diskussion
 über *Nibbāna*. Wenn von dem Heiligen in der Einigung der Frucht
 der Heiligkeit angenommen wird, dass er am jenseitigen Ufer stehe
 und darüber hinausgegangen sei, welche Position nimmt er ein,
 wenn er seine Mahlzeiten einnimmt oder in seinem Alltag eine
 Darlegung gibt? Kommt er hin und wieder auf diese Seite zurück?

Ob der Heilige überhaupt zurückkommt, nachdem er zum jenseiti-
 gen Ufer gelangt ist, ist eine umstrittene Frage. Die Tatsache, dass
 dies ein paar tiefere Themenpunkte beinhaltet, wird durch einige
 Lehrreden offengelegt, die diese Frage berühren.

Die letzte Strophe des *Paramatṭhakasuttas* des *Sutta Nipāta* macht
 zum Beispiel die folgende Beobachtung:

*Na kappayanti na purekkharonti,
 dhammā pi tesam na paṭicchitāse,
 na brāhmaṇo sīlavatena neyyo,
 pāraṃgato na pacceti tādi.*⁶¹⁷

„Sie, die Heiligen, äußern oder vertreten keine Ansichten,
 Sie schließen sich keinerlei Ansichten an,
 Der wahre Brahmane kann nicht durch zeremonielle Riten

⁶¹⁷ Sn 803 Paramatṭhakasutta – Sn IV:5, 803

und asketische Gelübde in die Irre geführt werden,
 Ein Solcher, der das jenseitige Ufer erreicht hat,
 kehrt nicht wieder.“

Es ist die letzte Zeile, um die es uns hier geht. Für den Heiligen wird der Begriff *tādī* verwendet, ein höchst bedeutsamer Begriff, dem wir bereits zu einem früheren Zeitpunkt begegneten. Die eher wörtliche Wiedergabe mit „dergleichen“ steht für Standhaftigkeit und für die felsenfeste Stabilität, auf eigenem festem Boden zu stehen. Daher ist die Implikation, dass der Heilige, der einmal über alles hinausgegangen ist, nicht wieder zurückkommt. Die Standhaftigkeit im Zusammenhang mit dem Beinamen *tādī* wird von einer *Dhammapada* Strophe in dem Gleichnis von dem stabilen Pfosten am Stadttor bekräftigt: *Indakhīlūpamo tādi subbato*,⁶¹⁸ „wer standhaft ist und gut tragfähig, wie die Säule am Stadttor.“

Die fragliche Strophe verweist dann auf die Schlussfolgerung, dass der Standhafte, der Heilige, der die überweltliche Freiheit erlangt hat, nicht zurückkehrt.

* * * * *

⁶¹⁸ Dhp 95 Arahantavagga – Dh 95

18. Vortrag über *Nibbāna*

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*⁶¹⁹

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

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

In unserem letzten Vortrag erwähnten wir, dass viele von den Lehrreden, die *Nibbāna* zum Thema haben, fehlinterpretiert wurden und zwar aufgrund der mangelnden Berücksichtigung der Tatsache, dass die Transzendierung der Welt und das Übersetzen zu einem anderen Ufer der Existenz in einem psychologischen Sinn verstanden werden muss.

Die Sichtweise, dass der Heilige am Ende seines Lebens in ein absolut existierendes *asaṅkhata dhātu* oder „unzusammengesetztes Element“ eintritt, scheint in der kommentariellen Periode Akzeptanz gefunden zu haben. Im Verlauf unseres letzten Vortrages haben wir sehr deutlich klargestellt, dass es in einigen der Reden, die von den Kommentatoren zur Unterstützung dieser Ansicht zitiert wurden, gerade um das Gegenteil geht. Der Heilige geht mit einer Art Verwirklichung hier und jetzt hindurch, genau in diesem Leben, genau in dieser Welt – zu einer Verwirklichung der Beendigung von Existenz oder der Beendigung der sechs Sinnesbereiche.

Selbst wenn sich der Buddha auf einen Heiligen bezieht, der als „Brahmane“ darüber hinausgegangen ist und der am anderen Ufer

⁶¹⁹ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

steht⁶²⁰, spricht er von einem Heiligen, der in diesem Leben die von Einflüssen freie Befreiung des Gemütes (*cetovimutti*) und die Befreiung durch Weisheit (*paññāvimutti*) verwirklicht hat, in seiner Sammlung der Frucht der Heiligkeit.

Deshalb sind wir aufgrund der Stärke dieser Fakten gezwungen, eine subtilere Bedeutung von der Vorstellung von „diesem Ufer“ und dem „anderen Ufer“ aus diesen vom *Nibbāna* handelnden Unterweisungen ans Tageslicht zu befördern, als es im Allgemeinen in der Welt akzeptiert wird. Unsere heutige Unterweisung bezieht sich speziell auf jenes Ende.

Wie wir bereits erwähnten, wenn jemand darauf aus ist, eine Lösung für die mit *Nibbāna* zusammenhängenden Probleme zu finden, könnten die Lehrreden, die wir jetzt in die Besprechung aufnehmen, die tieferen Dimensionen dieses Problems offenlegen.

Wir mussten unseren letzten Vortrag entwickeln, während wir die Implikationen der letzten Zeile im *Paramatthakasutta* des *Sutta Nipāta* herausstellten: *pāraṃgato na pacceti tādi*.⁶²¹ Wir arbeiteten das Fazit heraus, dass der Standhafte, der Heilige, derart Verwirklichte, der einmal zum anderen Ufer gelangt ist, nicht zurückkommt.

Eine recht andere Idee wird jedoch in einer Strophe des *Nālakasutta* im *Sutta Nipāta* ausgedrückt. Die Strophe, die Gegenstand vieler Kontroversen unter den Älteren war, lautet folgendermaßen:

*Uccāvāca hi paṭipadā,
samaṇena pakāsītā,
na pāraṃ diguṇaṃ yanti,
na idaṃ ekaḡuṇaṃ mutaṃ.*⁶²²

„Hoch und niedrig sind die Pfade,
die sich der Asket erschlossen hat,

⁶²⁰ Beispiel in It 57 Dutiyarāgasutta: *tiṅṅo pāraṃ gato thale tiṅṅhati brāhmaṇo* – It 69

⁶²¹ Sn 803 Paramatthakasutta – Sn IV:5, 803

⁶²² Sn 714 Nālakasutta – Sn III:11, 714

Sie gehen nicht zweimal zum anderen Ufer,
Doch auch als ein einmaliges Gehen ist es nicht aufzufassen.“

Die letzten beiden Zeilen scheinen sich zu widersprechen. Es gibt kein zweimaliges Gehen zum anderen Ufer, aber es kann auch nicht als ein einmaliges Gehen begriffen werden.

Was nun die ersten beiden Zeilen anbelangt, so beziehen sich der hohe und der niedrige Pfad auf die ausgeübte Art der Praxis, die dem Grad des Verständnisses der unterschiedlichen Charaktertypen entspricht. Zum Beispiel erreicht die am höchsten entwickelte Person *Nibbāna* mit einer mühelosen Vorgehensweise, da sie über schnelles Verständnis verfügt, *sukhā paṭipadā khippābhiññā*. Wohingegen die am schwächsten entwickelte Person *Nibbāna* mit einer beschwerlichen Vorgehensweise erlangt, denn sie ist mit verhältnismäßig langsamem Verständnis ausgestattet, *dukkhā paṭipadā dandhābhiññā*.⁶²³

Das Problem liegt in den letzten beiden Zeilen. Der Kommentar versucht, sie zu bewältigen, indem er den Hinweis nicht zweimal zu dem anderen Ufer zu kommen, *na pāraṃ diguṇaṃ yanti*, dahingehend interpretiert, als ob es eine Bestätigung dafür sei, dass es unmöglich ist, *Nibbāna* zweimal auf dem gleichen Weg zu erreichen, *ekamaggena dvikkhattuṃ Nibbānaṃ na yanti*.⁶²⁴ Die Implikation ist, dass der überweltliche Pfad eines Stromeingetreteten, eines Einmalwiederkehrers oder eines Nichtwiederkehrers nur einmal entsteht. Warum es nicht als ein einmaliges Gehen begriffen werden sollte, wird mit der Akzeptanz des Gesetzes erklärt, dass nicht weniger als vier überweltliche Pfade nötig sind, um die Heiligkeit zu erreichen.

Eine gründlichere Analyse der fraglichen Strophe würde jedoch die Tatsache enthüllen, dass hier tatsächlich ein deutlicher Widerspruch vorliegt. Der Kommentar begibt sich mit seiner Aufspaltung in zwei unterschiedliche Probleme auf ein Nebengleis. Die beiden Zeilen spiegeln nur zwei Aspekte des gleichen Problems wider.

⁶²³ Vgl. A II 149 Saṃkhittasutta – A IV:161

⁶²⁴ Pj II 498

Sie gehen nicht zweimal zum anderen Ufer und dennoch sollte dieses „Nicht-zweimal-Gehen“, *na idaṃ*, auch nicht als ein „Einmal-Gehen“ verstanden werden. Der Kommentar entgleist, indem er *idaṃ*, „dieses“, nimmt, als sei damit das andere Ufer „*pāraṃ*“ gemeint, womit er meint, die ganze Idee des Nicht-zweimal-Gehens begriffen zu haben. Nur dann ist das Paradox komplett.

Mit anderen Worten beziehen sich diese Strophen auf den Verwirklichten, den Heiligen, und nicht auf den Stromeingetretenen, den Einmalwiederkehrer oder den Nichtwiederkehrer. Wir haben hier einen Widerhall der bereits ausgedrückten Idee des großen Finales im *Paramatthakasutta*: *pāraṃgato na pacceti tādi*⁶²⁵, der Solcherart-Verwirklichte, „der zum anderen Ufer Gelangte kehrt nicht mehr zurück“.

Es ist die letzte Zeile, in der dennoch etwas Verwirrendes bleibt. Warum sollte dieses „Nicht-zweimal-Gehen“ auch nicht als ein „Einmal-Gehen“ verstanden werden? Da muss etwas Tieferes hinter diesem Rätsel stecken.

Nun, wenn zum Beispiel jemand sagt, „Ich werde da kein zweites Mal hingehen“, bedeutet es, dass er nur einmal gehen wird. Wenn jemand sagt, „Ich werde das nicht zweimal sagen“, folgt daraus, dass er es nur einmal sagen wird. Aber hier wird uns gesagt, dass der Heilige nicht zweimal geht und trotzdem auch nicht einmal geht.

Der hinter dem Rätsel stehende Gedanke ist der, dass der von den Einflüssen befreite Heilige, der derart Verwirklichte, der zum anderen Ufer gelangt ist, das überweltlich ist, nicht in die Welt zurückkehrt. Nichtsdestotrotz scheint er in die Welt zurückzukommen und wird angesehen wie einer, der durch die Objekte der fünf Sinne Angenehmes und Unangenehmes, Wohl und Weh erfährt. Aus der Sichtweise des Weltlings ist der Heilige zur Welt zurückgekehrt. Das ist der springende Punkt an dem Problem.

Warum sollte es nicht als ein Einmal-Gehen verstanden werden? Weil der Heilige die Fähigkeit hat, sich von Zeit zu Zeit von der Welt

⁶²⁵ Sn 803 Paramatthakasutta – Sn IV:5, 803

abzulösen und die Einigung der Frucht der Heiligkeit wiederzuerlangen. Es ist wahr, dass auch er die Objekte der fünf äußeren Sinne erfährt, aber hin und wieder bringt er seinen Geist dazu, in der Einigung der Frucht der Heiligkeit zu verweilen, was wie das Stehen am anderen Ufer ist.

Hier haben wir also ein extrem subtiles Problem. Wenn der Heilige zur Welt zurückkommt und beobachtet wird, wie er die Objekte der fünf Sinne erfährt, könnte man natürlich leicht schlussfolgern, dass er eigentlich „in der Welt“ ist. Diese problematische Situation, insbesondere die Frage, wie der von allen Einflüssen freie Heilige, der zum anderen Ufer Gelangte, zurückkommt und sich auf die Objekte der Sinne einlässt, löst der Buddha mithilfe eines einfachen Gleichnisses auf, das aus der Natur genommen ist. Wir lesen zum Beispiel im *Arāsutta* des *Sutta Nipāta* die folgenden schillernden Zeilen.

*Udabindu yathā pi pokkhare,
padume vāri yathā na lippati,
evaṃ muni nopalippati,
yadidaṃ diṭṭhasutammutesu vā.*⁶²⁶

„Wie ein Wassertropfen auf einem Lotusblatt,
Oder Wasser, das nicht die Blüte des Lotus befleckt,
So bleibt der Weise unberührt,
Hinsichtlich des Gesehenen, Gehörten und Empfundenen.“

So wird das extrem tiefe Problem hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den überweltlichen und weltlichen Ebenen von Buddha gelöst, indem er das Gleichnis von der Lotusblüte und dem Lotusblatt bringt.

Lasst uns ein anderes Beispiel aus dem *Māgandiyasutta* des *Sutta Nipāta* nehmen:

*Yehi vivitto vicareyya loke,
na tāni uggayha vadeyya nāgo,
elambujaṃ kaṇṭakaṃ vārijaṃ yathā,
jalena paṃkena anūpalittaṃ,*

⁶²⁶ Sn 812 Jarāsutta – Sn IV:6, 812

*evaṃ munī santivādo agiddho,
kāme ca loke ca anūpalitto.*⁶²⁷

„Von jeglichen Ansichten abgelöst, wandelt der Heilige in
der Welt,
Er würde sich nicht über sie unterhalten oder einen
Standpunkt dazu einnehmen,
So wie der weiße Lotus, im Wasser gewachsen,
Dennoch unbefleckt vom Wasser und Schmutz bleibt,
Ebenso ist der Weise, Frieden bewahrend und befreit von Gier,
Unbefleckt von den Freuden der Sinne und den Dingen der
Welt.“

Innerhalb des Zehner-Buches im *Āṅuttara Nikāya* begegnet uns eine Lehrrede, in welcher der Buddha eine Frage beantwortet, die der Ehrwürdige Bāhuna gestellt hatte. Zu jener Zeit hielt sich der Buddha nahe dem Teich Gaggara in der Stadt Campa auf, wo der Ehrwürdige Bāhuna die Frage stellte:

*Katīhi nu kho, bhante, dhammehi tathāgato nissaṭo viṣaṃ-
yutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati?*⁶²⁸

Abgelöst, nicht gebunden und befreit von wie vielen Dingen
verweilt der Vollendete mit uneingeschränktem Geist?“

Passend zu dem Ort, greift der Buddha in seiner Antwort auf die Frage ein Gleichnis von einem Teich auf.

*Dasahi kho, Bāhuna, dhammehi tathāgato nissaṭo viṣaṃyutto
vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati. Katamehi
dasahi? Rūpena kho, Bāhuna, Tathāgato nissaṭo viṣaṃyutto
vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati, vedanāya ...
saññāya ... saṅkhārehi ... viññāṇena ... jātiyā ... jarāya ... mara-
ṇena ... dukkhehi ... kilesehi kho, Bāhuna, Tathāgato nissaṭo
viṣaṃyutto vippamutto vimariyādikatena cetasā viharati.*

⁶²⁷ Sn 845 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 845

⁶²⁸ A V 151 Bahunasutta – A X:81

*Seyyathāpi, Bāhuna, uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍa-
rīkaṃ vā udake jātaṃ udake saṃvaḍḍhaṃ udakā accu-
gamma tiṭṭhati anupalittaṃ udakena, evam eva kho Bāhuna
Tathāgato imehi dasahi dhammehi nissaṭo visaṃyutto
vipparamutto vimariyādikatena cetasā viharati.*

„Abgelöst, ungebunden und befreit von zehn Dingen, *Bāhuna*, verweilt der Vollendete mit einem uneingeschränkten Geist. Welche zehn?

Abgelöst, ungebunden und befreit von Form, *Bāhuna*, verweilt der Vollendete mit einem uneingeschränkten Geist. Abgelöst, ungebunden und befreit vom Gefühl ... Wahrnehmungen ... Vorbereitungen ... Bewusstsein ... Geburt ... Verfall ... Tod Schmerzen ... Geistesstrübungen, *Bāhuna*, verweilt der Vollendete mit einem uneingeschränkten Geist.

Ebenso, *Bāhuna*, wie ein blauer Lotus, ein roter Lotus oder ein weißer Lotus, im Wasser entstanden, im Wasser emporgewachsen, sich weit über das Wasser erhebt und unbefleckt vom Wasser bleibt, ebenso, *Bāhuna*, verweilt der Vollendete abgelöst, ungebunden und befreit von diesen zehn Dingen mit einem uneingeschränkten Geist.“

Diese Lehrrede hebt im Besonderen die Transzendenz des Vollendeten hervor, obwohl er scheinbar weltliche Objekte durch die Sinne aufnimmt. Sogar die Freiheit von den fünf Daseinsgruppen wird bestätigt.

Wir wundern uns möglicherweise darüber, warum der Vollendete, von dem gesagt wird, dass er von Geburt, Alter und Tod befreit sei, so weit wir wissen, aber alt wurde und starb. Geburt, Verfall und Tod beziehen sich auch in diesem Zusammenhang nicht auf einen Zustand in der Zukunft. Hier und jetzt ist der Vollendete befreit von den Konzepten von Geburt, Verfall und Tod.

Im Zuge unserer Besprechung des Begriffes *papañca* hatten wir Gelegenheit zu veranschaulichen, wie jemand von solchen Konzep-

ten frei sein kann.⁶²⁹ Während Konzepte von Geburt, Verfall und Tod den Weltlingen Furcht einflößen können, ist dies beim Vollendeten nicht der Fall. Er ist von all solchen Ängsten und Vorahnungen frei. Ebenso ist er frei von Geistestrübungen.

Diese Unterweisung scheint zu bestätigen, dass der Vollendete von all diesen zehn Dingen abgelöst verweilt. Es scheint deshalb so, dass das Funktionieren der Sinnesfähigkeiten in seinem täglichen Leben einem bestimmten außergewöhnlichen Muster von Losgelöstsein und Ungebundenheit folgt. In der Tat sagt der Ehrwürdige Sāriputta etwas zu jenem Effekt im *Salāyatanaṣaṃyutta* des *Ṣaṃyutta Nikāya*.

*Passati Bhagavā cakkhunā rūpaṃ, chandarāgo Bhagavato natthi, suvimuttacitto Bhagavā.*⁶³⁰

„Der Erhabene sieht die Formen mit dem Auge, aber es ist kein Verlangen oder Anhaftung in ihm, gut befreit im Geist ist der Erhabene.“

Wir kommen zu einer ähnlichen Äußerung, die der junge Brahmanen-Priester *Uttara* im *Brahmāyusutta* des *Majjhima Nikāya* macht, nachdem er dem Buddha für eine erhebliche Zeit dicht gefolgt war, um den guten Ruf über dessen außergewöhnliche Fähigkeiten zu überprüfen.

*Rasaṭṭisaṃvedī kho pana so bhavaṃ Gotamo āhāraṃ āhāreti, no rasarāgaṭṭisaṃvedī.*⁶³¹

„Geschmack erfahrend nimmt der Meister Gotamo seine Nahrung zu sich, aber ohne dabei irgendeine Anhaftung an den Geschmack zu erfahren.“

Es ist in der Tat etwas Wunderbares. Die Implikation ist, dass es einen derartigen Grad von Loslösung hinsichtlich der Dinge gibt, die mit der Zunge geschmeckt werden, selbst wenn die Sinne die Dinge aufnehmen. Man kann den Unterschied zwischen dem Weltlichen

⁶²⁹ Siehe Vortrag 12

⁶³⁰ S IV 164 Koṭṭhikasutta – S 35:191

⁶³¹ M II 138 Brahmāyusutta – M 126

und dem Überweltlichen verstehen, wenn man über den Unterschied zwischen der Erfahrung von Geschmack und der Erfahrung des Anhaftens am Geschmack nachdenkt.

Nicht nur hinsichtlich der Objekte der fünf Sinne, sogar auch hinsichtlich der Geistes-Objekte hat der Befreite einen gewissen Grad der Losgelöstheit. Der Heilige hat verstanden, dass sie ohne „festen Kern“ sind. Er nimmt Konzepte auf und spricht sogar in Begriffen wie „Ich“ und „Mein“, aber er weiß, dass es falsche Konzepte sind, so wie es mit der Sprache eines Kindes der Fall ist.

Es gibt eine Unterweisung im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, die diese Tatsache zu bestätigen scheint. Es ist eine vom Ehrwürdigen Sāriputta gehaltene Lehrdarlegung, die eine von dem Mönch Chandikāputta falsch aufgenommene Sichtweise widerlegt.

*Evaṃ sammā vimuttacittassa kho, āvuso, bhikkhuno bhusā cepi cakkhaviññeyyā rūpā cakkhussa āpāthaṃ āgacchanti, nevassa cittaṃ pariyādiyanti, amissīkatamevassa cittaṃ hoti ṭhitaṃ āneñjappattaṃ, vayaṃ cassānupassati. Bhusā cepi sotaviññeyyā saddā ... bhūsa cepi ghānaviññeyyā gandhā ... bhūsa cepi jivhāviññeyyā rasā ... bhūsa cepi kāyaviññeyyā phoṭṭhabbā ... bhūsa cepi manoviññeyyā dhammā manassa āpāthaṃ āgacchanti, nevassa cittaṃ pariyādiyanti, amissīkatamevassa cittaṃ hoti ṭhitaṃ āneñjappattaṃ, vayaṃ cassānupassati.*⁶³²

„Freund, im Fall eines völlig befreiten Mönches, selbst wenn viele mit dem Auge erkennbare Formen in das Sichtfeld kommen, überwältigen sie nicht seinen Geist, sein Geist bleibt unbeeindruckt, fest und unbewegt, er sieht ihr Vergehen. Selbst wenn viele mit dem Ohr erkennbare Töne in seinen Hörbereich kommen ... selbst wenn viele mit der Nase erkennbare Gerüche in den Bereich seines Geruchssinnes kommen ... selbst wenn viele mit der Zunge erkennbare Geschmacksstoffe in den Bereich seines Geschmackssinnes

⁶³² A IV 404 Silāyūpasutta – A IX:26

kommen ... selbst wenn viele mit dem Körper erkennbare Tast-Objekte in den Bereich seines Tastsinnes kommen ... selbst wenn viele mit dem Geist erkennbare Dinge in den Bereich seines Geistes kommen, überwältigen sie nicht sein Denken, bleibt sein Geist unbeeindruckt, fest und unbewegt, er sieht ihr Vergehen.“

Hier haben wir also das Ideal des entwickelten Geistes. Im Allgemeinen würde jemand denken, der mit den Eigenschaften eines Lotusblattes oder einer Lotusblüte nicht vertraut ist, wenn er einen Wassertropfen auf dem Lotusblatt oder der Lotusblüte sieht, dass der Wassertropfen sie befleckt.

Wir haben schon früher festgestellt, dass eine große Kluft zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen liegt. Manch einer mag denken, dass sich dies auf eine Lücke in Zeit oder Raum bezieht. Tatsächlich führt eine solche Konzeption auf *Nibbāna* bezogen häufig zu Fehlinterpretationen. Das Überweltliche scheint so weit weg vom Weltlichen zu liegen, sodass es etwas sein muss, dass nach dem Todeszeitpunkt erreichbar ist. Oder andernfalls muss es sehr weit im Weltraum entfernt sein. Das ist der allgemeine Eindruck.

Aber wenn wir an das Gleichnis vom Wassertropfen auf dem Lotusblatt denken, ist der Abstand zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen genauso wie zwischen dem Lotusblatt und dem Wassertropfen auf ihm.

Wir sind immer noch bei dem Problem des diesseitigen und des jenseitigen Ufers. Die Unterscheidung zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen bringt uns zu der Frage über dieses und das andere Ufer.

Die Auffassung des Heiligen von diesem und dem anderen Ufer unterscheidet sich von der, die der Weltling im Allgemeinen hat. Wenn zum Beispiel ein hier geborener Inselbewohner ins Ausland reist und sich dort niederlässt, kann es wohl sein, dass er es wie eine „Reise ins Ausland“ empfindet, wenn er an eine Rückkehr in sein Land denkt. In gleicher Weise könnte man erwarten, dass ein befrei-

ter Weiser, der zum anderen Ufer gelangt ist und nicht mehr zurückkehrt, jetzt diese Welt als das andere Ufer betrachten würde.

Aber es scheint, dass ein Heiliger eine solche Unterscheidung nicht macht. Eine bestimmte *Dhammapada* Strophe deutet die Tatsache an, dass er diese Zweiteilung überstiegen hat:

*Yassa pāraṃ apāraṃ vā,
pārāpāraṃ na vijjati,
vītaddaraṃ viṣaṃyuttaṃ,
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*⁶³³

Dies ist eine Strophe, die wir auch zuvor im Zusammenhang mit der verbalen Zweiteilung zitiert haben.⁶³⁴ *Yassa pāraṃ apāraṃ vā, pārāpāraṃ na vijjati*, „Für einen Solchen gibt es weder ein jenseitiges noch ein diesseitiges Ufer, noch beide.“ Das heißt, er macht keinen Unterschied zwischen den beiden. *Vītaddaraṃ viṣaṃyuttaṃ, tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*, „Wer frei von den Stichen der Sorge und des Verfangenseins ist, ihn nenne ich einen Asketen.“

Dies bedeutet, dass der Heilige von der sprachlichen Zweiteilung frei ist, die für den Weltling von Bedeutung ist. Einmal über alles hinausgegangen, hat der Freigewordene keine Verwendung mehr für solche Konzepte. In diesem Zusammenhang wird der klare Ausspruch Buddhas vom Gleichnis des Floßes im *Alagaddūpamasutta* bedeutungsvoll.

Selbst die Konzepte von einem „diesseitigen“ und einem „jenseitigen Ufer“ sind nur zum Zweck der Überquerung nützlich. Wenn zum Beispiel der darüber hinausgegangene Heilige denken würde „Ah, dies ist mein Land“, wäre das eine Art von Ergreifen. Dann gäbe es eine Identifikation, *tammayatā*, und nicht Nicht-Identifikation, *atammayatā*.

Wie wir schon früher festgestellt haben, gibt es eine befremdliche Qualität, genannt *atammayatā*, die an einen Heiligen geknüpft ist.⁶³⁵ Im Zusammenhang mit dem Gleichnis von einem Mann, der einen

⁶³³ Dh 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385

⁶³⁴ Siehe Vortrag 5

⁶³⁵ Siehe Vortrag 14

Edelstein aufgehoben hat, haben wir schon die gängige Norm dargelegt, die in der Welt vorherrschend ist.⁶³⁶

Wenn wir etwas besitzen – sind wir in Besitz genommen.

Wenn wir etwas ergreifen – sind wir davon gefangen.

Dies ist die Lehre hinter dem Gleichnis vom Edelstein. Es ist diese Überzeugung, die den Heiligen veranlasst, nicht einmal das andere Ufer zu ergreifen, gleichwohl er dort sein mag. „Dieses Ufer“ und das „andere Ufer“ sind Konzepte, die einen praktischen Wert für diejenigen haben, die noch auf dieser Seite sind.

Wie im *Alagaddūpamasutta* festgestellt wird, solange man kein Boot oder keine Brücke zum Überqueren vorfindet, sollte man sich improvisierend ein Floss bauen, indem man Gras, Zweige, Äste und Blätter zusammenfügt, die man am diesseitigen Ufer findet. Aber nachdem man mit seiner Hilfe übergesetzt ist, trägt man es nicht auf den Schultern mit sich fort.

*Evameva kho, bhikkhave, kullūpamo mayā dhammo desito
nītharaṇatthāya no gahaṇatthāya. Kullūpamaṃ vo bhikkhave
ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pag'eva adhammā.*⁶³⁷

„Ebenso, ihr Mönche, habe ich euch eine Lehre gegeben, die mit einem Floß vergleichbar ist, das zum Übersetzen taugt, nicht zum Festhalten. Die Lehre richtig verstehend, vergleichbar mit einem Floß, sollt ihr sogar die guten Dinge aufgeben, wie viel mehr noch die schlechten Dinge.“

Man könnte denken, dass der Heilige im Sinnesbereich ist, wenn er zum Beispiel an der Nahrung teil hat. Aber das ist nicht so. Obwohl er die formhaften und formlosen Bereiche erlangt, gehört er ihnen nicht an. Er hat die Fähigkeit diese Ebenen durch Sammlung zu erreichen, aber er ergreift sie nicht egoistisch, gemäß der Norm von *atammayatā* oder Nicht-Identifikation.

⁶³⁶ Siehe Vortrag 9

⁶³⁷ M I 135 Alagaddūpamasutta – M 22

Dies ist in der Tat etwas Außergewöhnliches. Ansichten und Meinungen über Sprache, von Weltlingen dogmatisch vertreten, verlieren ihre Attraktion für ihn. Diese Tatsache wird uns klar im *Uragasutta* des *Sutta Nipātas* veranschaulicht, die Bedeutsamkeit, von der wir bereits betont gesprochen haben.⁶³⁸ Wir bemerkten, dass es dort einen Refrain gibt, der sich durch alle siebzehn Strophen jener Lehrrede zieht. Der Refrain bezieht sich auf die abgenutzte alte Schlangenhaut. Es sind die letzten beiden Zeilen in jeder Strophe, die den Refrain bilden:

*So bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jīṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.*⁶³⁹

„Ein solcher Mönch gibt das Diesseitige und das Jenseitige auf,
Genauso wie eine Schlange jene abgenutzte Haut ablegt.“

Der Begriff *orapāraṃ* ist höchst bezeichnend in diesem Zusammenhang. *Oraṃ* bedeutet „dieses Ufer“ und *paraṃ* ist das „jenseitige Ufer“. Der Mönch, so scheint es, gibt nicht nur dieses Ufer auf, sondern auch das andere Ufer, ebenso wie die Schlange ihre abgenutzte Haut ablegt. Diese Haut hat ihren Zweck erfüllt, aber jetzt ist sie überflüssig. Also wird sie abgeworfen.

Lasst uns nun noch eine weitere Strophe aus dem *Uragasutta* aufnehmen, die den gleichen Refrain hat, weil er wichtig ist, um den Begriff *papañca* zu verstehen. Das Hinausgehen über die Relativität beinhaltet auch die Freiheit von der Dualität weltlicher Konzepte wie „gut“ und „böse“. Das Konzept von einem „jenseitigen“ Ufer verhält sich relativ zu dem Konzept von einem „diesseitigen“ Ufer. Das Entscheidende dieser Lehrreden liegt darin aufzuzeigen, dass es eine Freiheit von weltlichen konzeptuellen Ausbreitungen gibt, die sich auf Dualität und Relativität gründet. Die Strophe, die wir dafür vorschlagen, ist folgende:

*Yo nāccasārī na paccasārī,
sabbāṃ accagamā imaṃ papañcaṃ,*

⁶³⁸ Siehe Vortrag 5

⁶³⁹ Sn 1-17 Uragasutta – Sn I:1, 1-17

*so bhikkhu jahāti orapāraṃ,
urago jīṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.*⁶⁴⁰

„Wer nicht zu weit geht und nicht zurückbleibt,
Wer über diese ganze Ausuferung hinausgegangen ist,
Ein solcher Mönch gibt das Diesseitige und das Jenseitige auf,
Genauso wie eine Schlange jene abgenutzte Haut ablegt.“

Diese Strophe ist besonders bedeutsam, denn sie macht auf einige interessante Punkte aufmerksam. Das „Zuweitgehen“ und das „Zurückbleiben“ ist eine Anspielung auf die sprachliche Zweiteilung. Im Zusammenhang mit den Ansichten ist zum Beispiel Vernichtungsgläubigkeit ein „Zuweitgehen“ und Ewigkeitsgläubigkeit ein „Zurückbleiben“. Nehmen wir ein anderes Beispiel, das leichter verständlich ist. Spekulation über die Zukunft ist ein „Zuweitgehen“ und Reue über die Vergangenheit ist ein „Zurückbleiben“. Diese beiden Tendenzen zu übersteigen, ist die Überwindung der Ausbreitung, *sabbaṃ accagamā imaṃ papañcaṃ*.

Wenn eine Banknote entwertet wird, fallen Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die damit verbunden sind, in sich zusammen. Gängige Konzepte in der Welt, wie sich im Umlauf befindliche Banknoten, werden so lange als wertvoll anerkannt, wie es Verlangen, Einbildungen und Ansichten gibt, die damit verbunden sind. Sowie diese verschwunden sind, sind sie nichts mehr wert.

Wir haben *papañca* mit Bezug auf Verlangen, Einbildungen und Ansichten definiert.⁶⁴¹ Die Kommentare sprechen auch von *taṇhā-papañca*, *ditthipapañca* and *mānapapañca*.⁶⁴² Indem man Verlangen, Einbildungen und Ansichten beseitigt, geht man über alle Ausuferung, *papañca*, hinaus.

Auch der Begriff *orapāraṃ* hat mehrere Nebenbedeutungen. Er steht für die inbegriffene Zweiheit in solchen Verwendungen wie „inner-

⁶⁴⁰ Sn 8 Urugasutta – Sn I:1, 8

⁶⁴¹ Siehe Vortrag 12

⁶⁴² Beispiel in Ps I 183 kommentiert M I 40 Sallekhasutta – M 8: *n’etaṃ mama, n’eso hamasmi, na meso attā ti*.

lich“ und „äußerlich“, „des eigenen“ und „des anderen“ und auch für das „diesseitige Ufer“ und das „jenseitige Ufer“. Hier wird der Vergleich mit der abgetragenen Haut einer Schlange gemacht. Abgelegt wird sie, indem mithilfe der Weisheit die dem Sprachgebrauch innewohnende Dualität überstiegen wird.

Warum der Buddha zunächst zögerte diese Lehre darzulegen, lag an der Schwierigkeit, sie der Welt verständlich zu machen.⁶⁴³ Vielleicht war es die Überzeugung, dass sich die Welt leicht durch die Begrenzungen der Sprache täuschen lassen würde.

Wir machen diese paar Betrachtungen in der Absicht, die Aufmerksamkeit auf die darunterliegende Relativität solcher Begriffe wie „dieses Ufer“ und das „andere Ufer“ zu lenken und um zu zeigen, wie *Nibbāna* auch diese Zweiheit übersteigt.

In diesem Zusammenhang wollen wir ein höchst umstrittenes *Sutta* im *Itivuttaka* besprechen, das die beiden Aspekte von *Nibbāna* behandelt, die als *sa-upādisesā Nibbānadhātu* und *anupādisesā Nibbānadhātu* bekannt sind. Wir schlagen vor, die betreffende Unterweisung vollständig zu zitieren, um eine umfassendere Behandlung des Stoffes geben zu können.

*Vuttaṃ hetamaṃ Bhagavatā, vuttama arahatā ti me suttaṃ:
Dve-mā, bhikkhave, nibbānadhātuyo. Katame dve?
Sa-upādisesā ca nibbānadhātu, anupādisesā ca
nibbānadhātu.*

Katamā, bhikkhave, sa-upādisesā nibbānadhātu? Idha, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhava-saṃyojano sammadaññāvimutto. Tassa tiṭṭhanteva pañc-indriyāni yesaṃ avighātattā manāpāmanāpaṃ paccaṇubhoti, sukhadukkhaṃ paṭisaṃvediyati. Tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, sa-upādisesā Nibbānadhātu.

⁶⁴³ M I 168 Ariyapariyesanasutta – M 26

Katamā ca, bhikkhave, anupādisesā Nibbānadhātu? Idha, bhikkhave, bhikkhu araham hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhava-samyojano sammadaññāvimutto. Tassa idheva sabba-vedayitāni anabhinanditāni sītibhavissanti, ayaṃ vuccati, bhikkhave, anupādisesā nibbānadhātu.

Etam atthaṃ Bhagavā avoca, tatthetaṃ iti vuccati:

*Duve imā cakkhumatā pakāsītā,
Nibbānadhātū anissitena tādīnā,
ekā hi dhātu idha diṭṭhadhammikā,
sa-upādisesā bhavanettisaṅkhayā,
anupādisesā pana samparāyikā,
yamhi nirujjhanti bhavāni sabbaso.*

*Ye etad-aññāya padaṃ asaṅkhatam,
vimuttacittā bhavanettisaṅkhayā,
te dhammasārādhigamā khaye ratā,
pahaṃsu te sabbabhavāni tādīno.
Ayampi attho vutto Bhagavatā, iti me sutam.⁶⁴⁴*

„Dieses wurde vom Erhabenen gesagt, vom Vollkommenen gesagt, so habe ich gehört:

„Es gibt, ihr Mönche, diese zwei *Nibbāna* Elemente.

Welche zwei?

Das *Nibbāna* Element mit einem Überrest des Haftens
und das *Nibbāna* Element ohne einen Überrest des Haftens.

Und was, ihr Mönche, ist das *Nibbāna* Element mit einem Überrest des Haftens? Da ist ein Mönch, ihr Mönche, ein Heiliger mit erloschenen Einflüssen, einer, der das heilige Leben völlig erfüllt hat, getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt hat, das Ziel erreicht hat, die Daseinsfesseln völlig zerstört hat und in vollkommenem Wissen erlöst ist. Seine fünf Sinnesfähigkeiten sind noch da, und weil sie nicht vernichtet sind, erfährt er Angenehmes und Unangenehmes

sowie Wohl und Weh. Jene Ausrottung von Gier, Hass und Verblendung in ihm, ihr Mönche, ist bekannt als das *Nibbāna* Element mit einem Überrest des Haftens .

Und was, ihr Mönche, ist das *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens? Da ist, ihr Mönche, ein Mönch ein Heiliger mit erloschenen Einflüssen, einer, der das heilige Leben völlig erfüllt hat, getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt hat, das Ziel erreicht hat, die Daseinsfesseln völlig zerstört hat und in vollkommenem Wissen erlöst ist. Genau hier wird in ihm alles, was fühlbar ist, woran kein Gefallen gefunden wird, kühl werden. Dies, ihr Mönche, ist das *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens.

Um dieses herauszustellen, hat der Erhabene gesprochen und dies ist das Wesentliche des „Derart-Gesprochenen“:

„Diese beiden *Nibbāna*-Elemente wurden erklärt,
 Durch den Erkennenden, den Losgelösten und
 den zur Soheit Gegangenen,
 Von Bedeutung für das Hier und Jetzt ist das eine Element,
 Mit einem Überrest des Haftens, jedoch mit abgeschnit-
 tenen Fangarmen hinsichtlich des Werdens,
 Aber dann ist jenes Element ohne Überrest des Haftens von
 Bedeutung für das Jenseits,
 Weil in ihm alle Arten von Werden aufhören.
 Jene, die diesen unzubereiteten Zustand völlig
 verstehen,
 Im Geist befreit, abgeschnitten von den Fangarmen des
 Werdens,
 Indem sie zum Wesentlichen des *Dhamma* vordringen,
 finden sie Gefallen daran, das Enden von allem zu sehen,
 Deshalb geben sie alle Arten des Werdens auf,
 Solcherart Gefestigte, wie sie geworden sind.

Die Standard-Formulierung, die die Qualifikationen eines Heiligen zusammenfasst, taucht in Gänze in der Definition von *sa-upādisesā Nibbānadhātu* auf. Das besondere Kennzeichen von diesem *Nibbāna*

Element wird durch die Aussage zum Ausdruck gebracht, dass seine fünf Sinnesfähigkeiten noch intakt sind, durch die er Angenehmes und Unangenehmes, Wohl und Weh erfährt. Trotz des Umstands, dass Gier, Hass und Verblendung in ihm ausgelöscht sind, wird es das *Nibbāna* Element mit Überrest des Haftens genannt.

In der Begriffsbestimmung des *Nibbāna* Elements ohne Überrest des Haftens tauchen die gleichen Standard-Sätze auf. Der Unterschied wird lediglich in einem einzigen Satz zusammengefasst: *Tassa idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītibhavissanti*, „Genau hier wird in ihm alles, was fühlbar ist, woran kein Gefallen gefunden wird, kühl werden.“ Es sollte bemerkt werden, dass das Verb auf die Zukunft weist, und abgesehen von seinem Abkühlen gibt es keine Bürgschaft für eine jenseitige Welt, wie ein „unzusammengesetztes Element“, *asāṅkhata dhātu*, ohne eine darin befindliche Sonne, einen Mond oder Sterne.

Die beiden folgenden Strophen weisen auf das Wesentliche des Prosa-Textes. Hier wird klar herausgestellt, dass bei den beiden *Nibbāna* Elementen, wie sie genannt werden, das Erstere mit dem Diesseits in Zusammenhang gestellt wird, *diṭṭhadhammika*, während das Letztere sich auf das bezieht, was nach dem Tod kommt, *samparāyika*. Das *Nibbāna* Element mit Überrest des Haftens, *sa-upādisesā Nibbānadhātu*, hat als sein aussöhnendes Merkmal die Gewissheit, dass das fesselnde Verlangen nach Werden durchtrennt ist, obwohl es Angenehmem und Unangenehmem, Wohl und Weh ausgesetzt ist, was zum Feld der fünf Sinne gehört.

So ist für das *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens ausdrücklich festgestellt, dass darin alle Arten von Existenz zu Ende kommen. Der Grund dafür ist kein anderer als die entscheidende Tatsache, die in einem einzigen Satz ausgedrückt wird, nämlich das Abkühlen von allem, was gefühlt werden kann, als eine unausweichliche Konsequenz, weil daran kein Gefallen gefunden wird, *anabhinanditāni*.

Warum haben sie in dem Augenblick des Todes keinen Gefallen an dem, was gefühlt werden kann? Sie haben Gefallen an etwas anderem, und das genau ist die Vernichtung von allem Fühlbaren, ein

Vorgeschmack von dem, was sie bereits mit dem Erreichen ihrer unerschütterbaren Befreiung des Geistes erfahren haben, die das eigentliche Mark und das Wesentliche der Lehre ist, *dhammasāra*.

So wie es im *MahāSāropamasutta* des *Majjhima Nikāya* gesagt wird, ist der Kern der Lehre diese Befreiung des Geistes⁶⁴⁵ und Gefallen an der Beendigung von allen Gefühlen zu finden, *khaye ratā*, ist das Zurückkommen auf die Einigung der Frucht der Heiligkeit, *arahattaphalasamādhī*, mit der die Heiligen bereits vertraut sind. In dieser Weise geben die So-Verwirklichten alle Arten von Existenz auf, *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*.

Lasst uns nun versuchen, die Probleme zu lösen, die wahrscheinlich mit dieser Interpretation, die wir gegeben haben, aufgetaucht sind. Zuerst und als Wichtigstes müssen die beiden Begriffe *diṭṭhadhammika* und *samparāyika* erklärt werden.

Eine Menge Verwirrung ist aufgrund eines Fehl-Verständnisses von der Bedeutung dieser beiden Begriffe in diesem speziellen Kontext aufgestiegen. Die gängige kommentarielle Auslegung des Begriffes *diṭṭhadhammika* läuft auf Folgendes hinaus: *Imasmiṃ attabhāve bhavā vattamānā*,⁶⁴⁶ „in genau diesem Leben, das heißt, in der Gegenwart“. Das scheint in Ordnung. Aber dann hat der Kommentar für *samparāyika* die folgende Auslegung: *samparāye khandhabhedato parabhāge*, „*samparāya* meint nach Zerschneiden der Daseinsgruppen“. Dies ist ein Hinweis darauf, dass es sich auf den Heiligen nach dem Tod bezieht.

Müssen wir also daraus schließen, dass der Heilige die Hälfte seines *Nibbānas* hier und die andere Hälfte in Zukunft erreicht? Die Begriffe *diṭṭhadhammika* und *samparāyika* würden, wenn man sie in ihrer landläufigen Bedeutung versteht, auf eine solche Schlussfolgerung weisen.

Aber lasst uns nicht vergessen, dass sich eine der besonderen Qualitäten dieser Lehren an die signifikante Aussage knüpft, *diṭṭheva-*

⁶⁴⁵ M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

⁶⁴⁶ It-a I 167

dhamme, „in genau diesem Leben“. Sie wird ebenfalls übermittelt mit dem Ausdruck *sandiṭṭhika akālika*, „hier und jetzt“ und „zeitlos“.⁶⁴⁷

Das Ziel der Bemühung, das die Lehre anzeigt, ist, dass jemand hier und jetzt vollkommen verwirklicht sein kann, in genau diesem Leben. Es ist keine gestückelte Angelegenheit. All dies garantierend, finden wir hier etwas, was dem entgegengesetzt ist und durch die beiden Begriffe *diṭṭhadhammika* und *samparāyika* transportiert wird? Wie können wir diese beiden Passagen in Einklang bringen?

Im Zusammenhang mit *kamma* kann die Bedeutung der beiden fraglichen Begriffe leicht verstanden werden. Zum Beispiel bezieht sich die Kategorie von *kamma*, die als *diṭṭhadhammavedanīya* bekannt ist, auf solche Handlungen, deren Ergebnis hier und jetzt produziert wird. *Samparāyika* betrifft das, was nach dem Tod kommt, wie zum Beispiel in dem Ausdruck *samparāye ca duggati*, ein schlechter Bestimmungsort nach dem Tod“.⁶⁴⁸ Im Zusammenhang mit *kamma* wird also klar genug, dass sich die beiden Begriffe auf das beziehen, was in der Welt erfahren wird, beziehungsweise auf das, was nach dem Tod kommt.

Ist es gerechtfertigt die gleichen Kriterien anzuwenden, wenn es um die beiden so-geannten Elemente von *Nibbāna* geht? Erfahren die Heiligen einen Teil von *Nibbāna* hier und den Rest danach?

An dieser Stelle ist es nötig zuzugestehen, dass der Begriff *diṭṭhadhammika* mit *sa-upādisesā Nibbānadhātu* verbunden ist, wohingegen der Begriff *samparāyika* im Hinblick auf *anupādisesā Nibbānadhātu* herangezogen wird. Dennoch darf die Tatsache nicht vergessen werden, dass *Nibbāna* an anderer Stelle ausdrücklich als das Ende von Existenz, *bhavanirodho Nibbānaṃ*,⁶⁴⁹ definiert wird. Wenn *Nibbāna* das Ende der Existenz bedeutet, kann nicht etwas übrig bleiben, was der Heilige danach erfährt.

⁶⁴⁷ In der Standard-Formulierung zur Besinnung auf den *Dhamma*, beispielsweise in D II 93 – D 16

⁶⁴⁸ S I 34 Maccharisutta – S 1:49

⁶⁴⁹ A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

Nibbāna ist einzig und allein die Verwirklichung der Beendigung von Existenz oder das Ende des Prozesses von Werden. Deshalb gibt es absolut keine Fragestellung hinsichtlich eines Jenseits für den Heiligen. Im Zuge der Klärung sollten wir zu der ursprünglichen Bedeutung des Begriffes *Nibbāna* zurückkehren. Wir haben hinreichend geklärt, dass *Nibbāna* „Verlöschen“ oder „Auslöschung“ wie bei einem Feuer bedeutet.

Das ganze kommentarielle Fachsimpeln, das *vāna* mit *taṇhā* gleichstellt, ist ganz und gar irrelevant. Wenn die Idee eines erloschenen Feuers miteinbezogen wird, ist das ganze Problem gelöst. Denkt an ein loderndes Feuer. Wenn kein Feuerholz mehr nachgelegt wird, gehen die Flammen herunter und die Glut würde noch eine Weile glimmen, bevor sie zu Asche würde. Dies ist das Gesetz. Nun dies ist keine Analogie, mit der wir die Lehre überlagern. Es ist nur der Widerhall eines Gleichnisses aus dem Kanon, herausgenommen aus dem *Nāgasutta* des *Aṅguttara Nikāya*. Die entscheidende Strophe, die wir zitieren, taucht auch im *Udāyi Theragāthā* auf.

*Mahāgini pajjalito,
anāhārūpasammati,
aṅgāresu ca santesu,
nibbuto ti pavuccati.*⁶⁵⁰

„So wie ein riesig loderndes Feuer, dem kein Feuerholz
mehr hinzugefügt wird,
Herunterbrennt, um einen beruhigten Zustand zu erreichen,
Können die Scheite noch als schwelende Glut aufgefasst
werden,
Noch eine Weile fortdauernd, aber fast ‚erloschen‘“

Obwohl wir uns entschieden haben, die Strophe in dieser Weise wiederzugeben, gibt es eine andere Lesart, die zu einer anderen Auslegung führen könnte. Wie es so oft im Fall tiefgehender *Suttas* geschieht, ist auch hier die korrekte Lesart nicht leicht zu bestimmen. Anstatt den Ausdruck *aṅgāresu ca santesu* zu lesen, der so

⁶⁵⁰ A III 347 Nāgasutta – A VI:43 und Th 702 Udāyitheragāthā

bestätigt ist, gehen viele Ausgaben zu der unterschiedlichen Lesart *saṅkhāresūpasantesu* über. Wenn diese Lesart angenommen wird, müsste die Strophe wie folgt wiedergegeben werden:

„So wie ein riesig lodernendes Feuer, dem kein Feuerholz
mehr hinzugefügt wird,
Herunterbrennt, um einen beruhigten Zustand zu erreichen,
Wird einer, wenn die *saṅkhāras* beruhigt sind,
als ‚erloschen‘ bezeichnet.“

Es sollte vielleicht darauf hingewiesen werden, dass diese unterschiedliche Lesart nicht mit der Vorstellung von einem Feuer übereinstimmt, wie es durch die beiden ersten Zeilen der Strophe präsentiert wird. Vermutlich ist es zu einem Schreibfehler aufgrund der rhythmischen Ähnlichkeit zwischen den beiden Ausdrücken *aṅgāresu ca santesu* und *saṅkhāresūpasantesu* gekommen.⁶⁵¹ Zwischen dem Vortragenden und dem Schreiber können manchmal Ausdrücke, die einen gleichen Klang und Rhythmus haben, zu einer textlichen Beschädigung führen. Wie es auch immer sei, wir haben uns für die Lesart *aṅgāresu ca santesu* entschieden, weil sie mehr Sinn ergibt.

Vor dem speziellen Kontext, in dem die Strophe auftaucht, scheint es, dass die Vorstellung von dem Feuer eine Neuformulierung des Bildes von dem Lotus ist, der vom Wasser unbefleckt ist. Obwohl die Asche noch glimmt, gemessen daran, dass sie nicht mehr nach weiterem Nährstoff verlangt und keine Flammen mehr hervorkommen, kann sie genauso gut als erloschen aufgefasst werden.

Wir können eine Parallele zwischen dieser Aussage und der schon zitierten Definition von *sa-upādisesā Nibbānadhātu* ziehen. Als ein völlig ausgereifter Heiliger erlebt er noch Angenehmes und Unangenehmes sowie Wohl und Weh infolge der Tatsache, dass seine fünf Sinnesfähigkeiten intakt sind.

⁶⁵¹ Die korrespondierende Strophe in der chinesischen Ausgabe, Madhyama Āgama Rede 118 (Taishō I 608c27), erwähnt *saṅkhāra* überhaupt nicht. (Anālayo)

Die Bestätigung, die mit dem Ausdruck beginnt *tassa tiṭṭhanteva pañcindriyāni yesaṃ avighātattā ...*, „seine fünf Sinne sind da, infolge ihrer Nicht-Vernichtung von ...“ bringt ziemlich entschuldigend die Begrenzungen eines lebenden Heiligen hervor. Dabei geht die Erinnerung zu jener glimmenden Asche in dem Bild vom *Nāgasutta*. Dennoch wird es sogar trotz der Tatsache der glimmenden Asche als *sa-upādisesā Nibbānadhātu* bezeichnet, insofern als die Flammen der Gier, des Hasses und der Verblendung in ihm gestillt sind.

Verlangen wird passend *bhavanetti*⁶⁵² genannt, in dem Sinn, dass es zu Werden führt, indem in Form von *upādāna* immer mehr Nährstoff festgehalten wird. Wenn es unter Kontrolle ist, ziehen die Sinnesfähigkeiten keine zukünftige Geburt nach sich. Der unausweichliche Überrest des Haftens in einem lebenden Heiligen schlägt sich nicht in einer neuen Existenz nieder.

Das gibt uns einen Schlüssel zum Verständnis des Begriffes *anupādisesa*. Das Element *upādi* in diesem Ausdruck ist recht zweideutig. Im *Satipaṭṭhānasutta* zum Beispiel wird es als Kriterium gebraucht, um einen Heiligen von einem Nicht-Wiederkehrer zu unterscheiden, in dem Ausdruck *diṭṭhevadhamme aññā, sati vā upādisese anāgāmitā*,⁶⁵³ „entweder dem vollkommen zweifelsfreien Wissen über die Heiligkeit hier und jetzt oder dem Status der Nicht-Wiederkehr, im Fall eines Überrest des Haftens.“

Aber wenn es zu der Unterscheidung zwischen *sa-upādisesa* und *anupādisesa* kommt, muss das Element *upādi* in einem radikaleren Sinn verstanden werden, in seiner Gemeinsamkeit mit dem Wort *upādiṇṇa*. Dieser Körper, als ein Produkt vergangenen Karmas, ist das Musterbeispiel von „Ergriffenem“, das als eine organische Kombination sogar in einem Heiligen bis zu seinem letzten Lebensmoment fortbesteht.

Der Ehrwürdige Sāriputta erklärte einmal, dass er weder am Leben noch am Tod Gefallen findet, *nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi*

⁶⁵² A II 1 Anubuddhasutta – A IV:1

⁶⁵³ M I 62 Satipaṭṭhānasutta – M 10

jīvitam.⁶⁵⁴ So glimmt die Glut weiter, bis sie zu Asche wird. Wenn die Lebensspanne endet, wird die Glut endgültig zu Asche.

Die populäre Interpretation des Begriffs *anupādisesā Nibbānadhātu* lässt Spielraum für einige absolutistische Konzeptionen über ein unzusammengesetztes Element, *asaṅkhata dhātu*, als das Schicksal für einen Heiligen. Nach seinem *parinibbāna*, so wird vermutet, betritt er diese besondere *Nibbāna*-Art, *Nibbānadhātu*. Aber hier in dieser Lehrrede wird es mit einem einzigen Satz erklärt:

*Tassa idheva, bhikkhave, sabbavedayitāni anabhinanditāni
sītibhavissanti,*

„In seinem Fall (dem des Heiligen), o Mönche, wird alles, was gefühlt wird, woran kein Gefallen gefunden wird, genau hier abgekühlt sein.“

Diese Abkühlung geschieht unmittelbar vor dem Tod, ohne einen neuen Lebensfunken zu entzünden. Wenn *Māra* kommt, um zuzugreifen und festzuhalten, lässt der Heilige los. Das Schmerzliche des Todes, mit dem *Māra* sein niedergestrecktes Opfer stichelt und versucht, es in eine neue Existenz zu ködern, bleibt im Fall eines Heiligen wirkungslos. Da er bereits mit der Einigung der Frucht der Heiligkeits-Einigung durch die überweltliche Erfahrung vom Todlosen hindurchgegangen ist, hat der Tod seinen Stachel verloren, wenn er schließlich eintritt. Die einfluss-freie Befreiung des Gemütes (*cetovimutti*) und die einfluss-freie Befreiung durch Weisheit (*paññāvimutti*) befähigen ihn, alle Gefühle abkühlen zu lassen, in einer Weise die *Māra* verblüfft.

So gibt der Heilige seinen Körper auf, köstliche Todlosigkeit erfahrend. Wie im Fall des Ehrwürdigen Dabba Mallaputta, der zu einem späteren Zeitpunkt seinen eigenen Leib bestattete, ohne irgendwelche Asche zu hinterlassen.⁶⁵⁵ Äußerlich mag es wie ein Akt der Selbst-Opferung erscheinen, was in der Tat schmerzhaft ist. Aber so ist es nicht. Seine Vertiefungs-Fähigkeiten nutzend, verwendete er

⁶⁵⁴ Th 1001 Sāriputtatheragāthā

⁶⁵⁵ Ud 92 Paṭhamadabbasutta – Ud VIII:9

lediglich das innere Feuerelement, um seinen Körper zu bestatten, den er bereits aufgegeben hat.

Dies also ist des Buddhas außerordentliche Lösung zur Überwindung des Todes, eine Lösung, die *Māra* komplett überlistet.

* * * * *

19. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho
nibbānaṃ.*⁶⁵⁶

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

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

Gegen Ende unseres letzten Vortrages haben wir begonnen, die beiden Begriffe *sa-upādisesā Nibbānadhātu* und *anupādisesā Nibbānadhātu* zu kommentieren. Unsere Besprechung gründete sich auf eine Lehrrede, die wir aus dem *Itivuttaka* zitierten. Wir lenkten unsere Aufmerksamkeit auch auf eine bestimmte, dort auffindbare Analogie, die zeigt, dass die beiden *Nibbāna*-Elemente eigentlich zwei Stadien des Erlöschens darstellen, die in dem Begriff *Nibbāna* impliziert sind.

Wenn einem lodernen Feuer kein Feuerholz mehr hinzugefügt würde, würden die Flammen kleiner werden und die bereits brennenden Holzscheite würden als Glut weiterglimmen. Nach einiger Zeit würden auch sie ausgehen und zu Asche werden. Im Hinblick auf den Heiligen müssen wir ebenfalls in den Mustern dieser Analogie denken. Sie kann als eine Illustration der beiden *Nibbāna*-Elemente aufgefasst werden. Insoweit wie der lebende Heilige frei von frischem Ergreifen ist, lodern Lust, Hass und Verblendungen nicht auf. Aber solange wie er die Last dieser organischen Verbindung tragen muss, diesen physischen Rahmen, muss der Heilige gewisse

⁶⁵⁶ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Belastungen erfahren und Mögen und Nicht-Mögen, Angenehmes und Unangenehmes wahrnehmen.

Ungeachtet all dessen, hat er geistig Zugang zu der Erfahrung des Erlöschens, die er bereits gewonnen hat. Genau in diesem Sinn wird von dem Heiligen gesagt, dass er in dem *Nibbāna*-Element mit Überrest des Haftens im alltäglichen Leben ist, während er die Objekte der fünf Sinne hereinnimmt.

In den letzten Augenblicken des Lebens eines Heiligen wird auch der organische Leib aufgegeben, der als Ergriffens, *upadiṇṇa*, ergriffen wurde. Es geschieht in jenem Moment, in dem er dabei ist, seinen Geist vom Körper loszulösen und jenes vollkommene *Nibbāna*-Element ohne Überrest des Haftens (*anupādisesā parinibbānadhātu*) hereinkommt. Ein kurzer Hinweis auf diesen Effekt wird in einer der Strophen aus dem *Nāgasutta* gegeben, wir hatten uns schon früher darauf bezogen. Die Strophe lautet folgendermaßen:

*Vītarāga vītadoso
vītamoho anāsavo
sarīraṃ vijahaṃ nāgo
parinibbissati anāsavo.*⁶⁵⁷

„Derjenige, der Gier, Hass und Verblendung aufgegeben hat,
und von Einflüssen befreit ist,
Ein solcher Mensch gleicht einem Elefanten,
wenn er seinen Körper ablegt,
Wird er vollkommene Beschwichtigung erfahren,
einfluss-befreit wie er ist.“

Wenn wir in kurzer Form die beiden *Nibbāna*-Elemente in dieser Weise bestimmen, werden wir mit einem noch schwierigeren Problem konfrontiert, und zwar in Bezug auf den Bedeutungszusammenhang, in dem sie *diṭṭhadhammika* and *samparāyika* genannt werden. *Diṭṭhadhammika* bedeutet das, was zu diesem Leben gehört, und *samparāyika* bezieht sich auf das, was nach dem Tod kommt. Welche Idee steckt dahinter, das *Nibbāna*-Element mit Überrest des

⁶⁵⁷ A III 347 Nāgasutta – A VI:43

Haftens (*sa-upādisesā Nibbānadhātu*) als *diṭṭhadhammika* und das *Nibbāna*-Element ohne Überrest des Haftens (*anupādisesā Nibbānadhātu*) als *samparāyika* zu kennzeichnen?

Im Zusammenhang mit Wirken, *kamma*, ist die Bedeutung dieser beiden Begriffe leicht zu verstehen. Aber wenn es um *Nibbāna* geht, würde die Anwendung dieser Begriffe zwei Arten *nibbānischen* Glücks implizieren, das eine hier erfahrbar und das andere im Jenseits.

Aber diese Art der Erklärung würde sich nicht mit dem Geist der Lehre decken, weil der Buddha immer wieder die Tatsache betonte, dass *Nibbāna* etwas ist, das hier und jetzt in Gänze zu verwirklichen ist. Es ist keine stückchenweise Verwirklichung, bei dem noch etwas für das Danach übrig gelassen wird. Solche Begrifflichkeiten wie *diṭṭhevadhamme*, genau in diesem Leben, *sandiṭṭhika*, hier und jetzt, und *akālika*, zeitlos, betonen diesen Aspekt von *Nibbāna*.

Im Zusammenhang mit *Nibbāna* müssen diese beiden Begriffe als Beschreibung von zwei Aspekten einer vollkommenen Verwirklichung verstanden werden, erreichbar in diesem Leben. Kurz gesagt, *anupādisesā Nibbānadhātu* ist das, was zur richtigen Zeit die Gewissheit gewährt, dass die Befriedung, die ein Heiliger während seines Lebens erfährt, selbst im Tode unverändert bleibt. Zu sagen, dass es eine Möglichkeit der Verwirklichung oder Sicherstellung für den eigenen Zustand nach dessen Tod gibt, mag sogar widersprüchlich erscheinen. Wie kann man etwas realisieren, was nach dem Tod stattfindet?

Auf diese Frage bekommen wir eine eindeutige Antwort im folgenden Absatz des *Dhātuvibhaṅgasutta* im *Majjhima Nikāya*.

*Seyyathāpi, bhikkhu, telañca paṭicca vaṭṭiñca paṭicca telappa-
dīpo jhāyati, tasseva telassa ca vaṭṭiyā ca pariyādānā
aññassa ca anupahārā anāhāro nibbāyati, evameva kho,
bhikkhu, kāyapariyantikaṃ vedanaṃ vediyamāno 'kāyapari-
yantikaṃ vedanaṃ vedayāmi'ti pajānati, jīvitapariyantikaṃ
vedanaṃ vediyamāno 'jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ veda-
yāmi'ti pajānati, 'kāyassa bhedaṃ paraṃ marañā uddham jīvita-*

*pariyādāna idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītībhavissantī'ti pajānati.*⁶⁵⁸

„Gleichwie, Mönch, eine Öllampe abhängig von Öl und Docht brennt, und wenn Öl und Docht aufgebraucht sind, wenn sie von diesen nicht weiter versorgt wird, sie in Ermangelung des Nährstoffs ausgeht, ebenso auch, Mönch, wenn er ein körper-gefährdendes Gefühl fühlt, versteht er ‚Ich fühle ein körper-gefährdendes Gefühl‘, wenn er ein lebens-gefährdendes Gefühl fühlt, ‚Ich fühle ein lebens-gefährdendes Gefühl‘, er versteht, ‚Bevor das Leben erlischt, wird mit dem Zerfallen dieses Körpers sogar genau hier alles, was fühlbar ist und woran kein Gefallen gefunden wird, kühl werden.“

Der letzte Satz ist besonders bemerkenswert, er bezieht sich auf ein weit vorausschauendes Verständnis, dass während des Todes alle Gefühle, an denen kein Gefallen gefunden wird, abkühlen werden. Das auf die Zukunft bezogene Ende wird von einer Gewissheit hier und jetzt gekennzeichnet, wie es das Wort *idheva*, „sogar genau hier“, klar ausdrückt. Es wird kein Gefallen finden geben, weil alles Verlangen in Bezug auf eine neue Existenz ausgerottet ist.

Der Heilige hat diese Sicherheit bereits mit der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhī*) gewonnen, darin erfuhr er bereits das Kühlwerden aller Gefühle. Deshalb finden wir den Ausspruch von Heiligen, in welchem sie ihr *nibbānisches* Glück mit den Worten ausdrücken: „Kühl geworden bin ich, ja erloschen.“⁶⁵⁹

Da für den Heiligen das Kühlwerden der Gefühle bereits in diesem Leben eine Tatsache seiner Erfahrung ist, wird diese Verwirklichung in den Lehrreden auf *anupādā parinibbāna* bezogen. Hier scheint es, als wären wir in eine weitere Falle getappt. Wir begannen unsere Diskussion mit einer Erklärung darüber, was *anupādisesā pari-*

⁶⁵⁸ M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

⁶⁵⁹ Th 298 Rāhulatheragāthā

nibbāna ist, und nun landen wir bei *anupādā parinibbāna*. Wie sollten wir zwischen diesen beiden unterscheiden?

Anupādisesā parinibbāna tritt im letzten Lebensmoment eines Heiligen ein, wenn diese organische Kombination von Elementen, das Ergriffene schlechthin, *upadiṇṇa*, für immer entlassen wird. Aber *anupādā parinibbāna* bezieht sich als solches auf die Frucht der Heiligkeit, für die sogar gelegentlich auch Begriffe wie *anupādā vimokkha* benutzt werden.⁶⁶⁰

Wie es der Begriff *anupādā parinibbāna* kennzeichnet, erfährt der Heilige genau in diesem Leben, in seiner Einigung der Frucht der Heiligkeit, *arahatta phalasamādhī*, jenes vollständige Erlöschen, *parinibbāna*. Diese Tatsache wird in dem Dialog zwischen dem Ehrwürdigen Sāriputta und dem Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāniputta im *Rathavinītasutta* des *Majjhima Nikāya* deutlich dargestellt.

Die erschöpfende Befragung des Ehrwürdigen Sāriputta endend mit *'kim atthaṃ carahāvuso, bhagavati brahmacariyaṃ vussati?'*⁶⁶¹, „Zu welchem Zweck, Freund, wird unter dem Erhabenen das heilige Leben geführt?“, erhält die folgende abschließende Antwort vom Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāniputta: *anupādāparinibbānatthaṃ kho, avuso, bhagavati brahmacariyaṃ vussati*, „Freund, für den Zweck des vollkommenen *Nibbāna* ohne Ergreifen wird das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt.“

Als Ziel der Bemühung, *anupādā parinibbāna*, meint es ganz sicher nicht das Ende des Lebens. Was es beinhaltet, ist die Verwirklichung von *Nibbāna*. Es ist die Erfahrung des Abkühlens von allen Gefühlen, die der Heilige in der Einigung der Frucht der Heiligkeit durchlebt. Manchmal wird das auch *nirupadhi*, die „Besitzlosigkeit“, genannt.⁶⁶² Wir haben hier ein Problem der Semantik. Zu einem späteren Zeitpunkt scheint auch der Begriff *nirupadhisesa* in Mode gekommen zu

⁶⁶⁰ Beispiel in M II 265 Āneñjasappāyasutta – M 106

⁶⁶¹ M I 147 Rathavinītasutta – M 24

⁶⁶² S I 194 Moggallānasutta – S 8:10

sein, der vermutlich eine verwandte Form des Begriffs *anupādisesā* ist.⁶⁶³

Nirgendwo in den Lehrreden begegnet uns der Begriff *nirupadhisesa parinibbāna*. Nur solche Begriffe wie *nirupadhi*, *nirūpadhiṃ*, *nirupadhi dhammaṃ* werden angetroffen. Sie beziehen sich alle auf jene Einigung der Frucht der Heiligkeit, *arahattaphalasamādhī*, wie zum Beispiel die folgende Strophe, die wir auch früher zitiert haben:

*Kāyena amataṃ dhātuṃ,
phusayitvā nirūpadhiṃ,
upadhipaṭṭhinissaggaṃ,
sacchikatvā anāsavo,
deseti sammāsambuddho,
asokaṃ virajaṃ padaṃ.*⁶⁶⁴

„Mit seinem Körper das Todlose-Element berührt habend,
Welches besitzlos ist,
Und das Aufgeben aller Besitztümer verwirklicht habend,
Befreit von Einflüssen, verkündet der vollkommen Erwachte,
Den kummer-freien, unbefleckten Zustand.“

Um zu verkünden, muss man am Leben sein. Deshalb wird *nirupadhi* in den Unterweisungen definitiv für die Einigung der Frucht der Heiligkeit verwendet, die ein lebendiges Erlebnis des Heiligen ist. *Anupādā parinibbāna*, *anupādā vimokkha* und *nirupadhi* – all das bezieht sich auf die Erfahrung des Kühlwerdens der Gefühle. Diese Tatsache wird in den folgenden beiden Strophen im *Vedanāsaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* klar enthüllt:

*Samāhito sampajāno,
sato Buddhassa sāvako,
vedanā ca pajānāti,
vedanānañca sambhavaṃ.*

*Yattha cetā nirujjhanti,
maggañca khayagāmināṃ,*

⁶⁶³ Bv-a 252

⁶⁶⁴ It 62 Santatara Sutta – It 73; siehe Vortrag 17

*vedanānaṃ khayā bhikkhu,
nicchāto parinibbuto.*⁶⁶⁵

In diesem Strophenpaar wird die Erfahrung der Frucht der Heiligkeit unter dem Gesichtspunkt der Gefühle vorgestellt. Der Nachfolger des Buddha, gesammelt, vollkommen achtsam und bewusst, versteht die Gefühle, den Ursprung der Gefühle und den Punkt ihres Niedergangs und den Pfad, der zu ihrem Verlöschen führt. Mit dem Verlöschen der Gefühle ist ein solcher Mönch ohne Hunger und vollkommen erloschen. Der Bezug geht hier zu dem Glück von *Nibbāna*, das frei von Gefühl ist, *avedayita sukha*.⁶⁶⁶ Es ist ohne Hunger, weil es frei von Verlangen ist.

Das hier gemeinte vollkommene Erlöschen ist nicht als der Tod des Heiligen zu verstehen. In den Lehrreden wird der Begriff *parinibbuta* auch in Bezug auf den lebenden Heiligen benutzt. Nur in den Kommentaren wird in dieser Hinsicht eine Unterscheidung gemacht. Das *parinibbāna* des lebenden Heiligen wird *kilesaparinibbāna* genannt, das vollständige Erlöschen der Befleckungen. Was während der letzten Lebensmomente eines Heiligen eintritt, wird *khandhaparini-bbāna* genannt, das vollkommene Erlöschen der Gruppen oder der Daseinsgruppen.⁶⁶⁷ Solch eine Qualifizierung ist jedoch in den Lehrreden nicht zu finden.

Der Grund für diese Unterscheidung ist vermutlich in der semantischen Entwicklung des Begriffs *parinibbāna* zu sehen, der im Lauf der Zeit vollzogen wurde. Die Tatsache, dass dieses vollkommene Erlöschen unabdingbar psychologisch ist, scheint im Verlauf der Zeit ignoriert worden zu sein. Deshalb ist es heute so, wenn man das Wort *parinibbāna* hört, das man sofort an die letzten Momente eines Buddha oder eines Heiligen erinnert wird. In den Lehrreden wird *parinibbāna* jedoch ganz klar als eine Erfahrung des lebenden Heiligen in seiner Frucht der Heiligkeit präsentiert.

⁶⁶⁵ S IV 204 Samādhisutta – S 36:1

⁶⁶⁶ Ps III 115 aṭṭhakathā über das Bahuvedanīyasutta

⁶⁶⁷ Beispiel in Mp I 91

Dieser Fakt wird eindeutig im bereits zitierten *Dhātuvibhaṅgasutta* aufgezeigt: *idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītībhavissantīti pajānati*,⁶⁶⁸ „Er versteht, dass alles, was gefühlt wird, genau hier abgekühlt sein wird.“ Dieses besondere Verständnis ist wesentlich. Es gibt die Gewissheit, dass man den Tod im Moment des Sterbens durch die Erfahrung des Abkühlens aller Gefühle besiegen kann.

Der Ausdruck *jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ* bezieht sich auf das aufkommende Gefühl zum Todeszeitpunkt. Für den Heiligen kommt ihm die Einigung der Frucht der Heiligkeit ganz besonders im Augenblick des Todes zugute. Deshalb wird sie *akuppā cetovimutti* genannt, die unerschütterbare Befreiung des Geistes.⁶⁶⁹

Alle anderen Befreiungen des Geistes werden angesichts des Todeschmerzes erschüttert, aber nicht diese unerschütterbare Befreiung des Geistes, die die „REAL“-isierung des Verlöschens ist, die für den Heiligen schon in der Einigung der Frucht der Heiligkeit erreichbar ist, in der Erfahrung des Abkühlens der Gefühle. Es ist diese unerschütterbare Befreiung des Geistes, auf die sich der Buddha und die Heiligen am Ende ihres Lebens zurückziehen, wenn der Tod kommt, um zuzugreifen und festzuhalten.

So jetzt können wir uns an die Strophe erinnern, die im großen Finale in der langen Unterweisung des *Itivuttaka* vorkommt und die wir bereits zitiert haben.

*Ye etad aññāya padaṃ asaṅkhatam,
vimuttacittā bhavanettisaṅkhayā,
te dhammasārādhigamā khaye ratā,
pahaṃsu te sabbabhavāni tādino.*⁶⁷⁰

Diese Strophe mag problematisch erscheinen, da sie am Ende eines Absatzes erscheint, der von den beiden *Nibbāna*-Elementen handelt. *Ye etad aññāya padaṃ asaṅkhatam*, „Jene, die diesen unvorbereiteten

⁶⁶⁸ M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

⁶⁶⁹ AÜ Vgl. Vorbemerkung zur prinzipiellen deutschen Übersetzung von mind mit Geist

⁶⁷⁰ It 39 Nibbānadhātusutta – It 44; siehe Vortrag 18

Zustand völlig verstanden haben“, *vimuttacittā bhavanettisaṅkhayā*, „sind im Geist befreit, indem sie alle Fangarme des Werdens abgeschnitten haben, *te dhammasārādhigamā khaye ratā*, „Gefallen am Ausrotten aller Gefühle findend, weil sie das Wesentliche des *Dhamma* erreicht haben“, und zwar die unerschütterbare Befreiung des Geistes, *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*, „Solcherart gefestigt, wie sie sind, haben sie alle Formen des Werdens aufgegeben.“

Die letzte Zeile ist eine Anspielung auf die Erfahrung der Beendigung der Existenz hier und jetzt, die in der Tat die Verwirklichung von *Nibbāna* ist, gemäß der Definition *bhavanirodho nibbānaṃ*, „Die Beendigung der Existenz ist *Nibbāna*.“⁶⁷¹ Es ist genau diese Beendigung der Existenz, die *asaṅkhata dhātu* genannt wird, „das unzusammengesetzte Element“. Wenn *bhava* oder Existenz *saṅkhata*, das Zusammengesetzte, genannt wird, muss die Beendigung von Existenz als *asaṅkhata*, „Unzusammengesetzte“, gekennzeichnet werden. Hierin besteht der Unterschied zwischen den beiden.

So haben wir hier zwei Aspekte desselben unzusammengesetzten Elements, gekennzeichnet als *sa-upādisesā parinibbānadhātu* und *anupādisesā parinibbānadhātu*. Der Geist ist frei, selbst im Zustand mit Daseinsrest (*sa-upādisesa*), infolge des Umstandes, dass die schwelende Glut keine neue Nahrung sucht. *Anupādisesa*, „ohne Daseinsrest“, bezieht sich auf jene letzte Erfahrung des Verlöschens. Der Schwerpunkt des Begriffs *parinibbāna* liegt dann in der Tatsache, dass die Heiligen im Todesmoment ihren Geist auf diese unerschütterbare Befreiung des Geistes lenken. Das ist die „Insel“, zu der sie Zuflucht nehmen, wenn der Tod kommt, um zuzugreifen.

Die beste Illustration für all dies ist die Art und Weise, wie sich der Buddha dem Tod gegenüber sah, als die Zeit dafür gekommen war. Der Ehrwürdige Anuruddha beschreibt dies sehr schön in zwei Strophen:

*Nāhu assāsapassāso,
 ̥hitacittassa tādino,*

⁶⁷¹ A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

*anejo santimārabhha,
yaṃ kālamakarī muni.*

*Asallīnena cittena,
vedanaṃ ajjhavāsaya,
pajjotass'eva Nibbānaṃ,
vimokkho cetaso ahu.⁶⁷²*

„Sich auf alle Arten des Friedens beziehend,
erreichte der dranglose Weise das Ende seiner Lebensspanne,
Dort gab es kein Einatmen und kein Ausatmen,
Für jenen solcherart Gefestigten mit unerschütterlichem Geist.

Mit einem völlig wachsamen Geist,
widerstand er dem Schmerz,
Die Befreiung des Geistes war wie
Das Verlöschen einer Lampe.“

Die Anspielung geht hier zur Befreiung des Geistes. Dies ist eine Beschreibung, wie der Buddha *parinibbāna* erreichte. Dennoch ist hier eine große Tiefe in diesen beiden Strophen, die kommentarielle Auslegung scheint diesen Punkt lediglich gestreift zu haben. Die beiden letzten Zeilen kommentierend, bemerkt der Kommentar: *Buddhamuni santiṃ gamissāmīti, santiṃ ārabhha kālamakari*, „Der Buddha, der Weise, schied dahin mit Gedanken an das Ziel jenen Friedens „Ich werde in jenen Zustand des Friedens gehen“.⁶⁷³

Da gibt es einige Widersprüche in dieser Erklärung. Die Kommentatoren geben dem Wort *ārabhha* üblicherweise eine ziemlich andere Bedeutung als die, die in dieser Erläuterung beinhaltet ist. Hier meint es „um einer Sache willen“. Es wird behauptet, dass der Buddha um dieses Friedens willen dahingeshieden sei.

In solchen Kommentaren wie dem *Jātaka-aṭṭhakathā* und dem *Dhammapada-aṭṭhakathā* benutzen die Kommentatoren das Wort *ārabhha* in den einleitenden Episoden nicht in diesem Sinn. Dort bedeutet es lediglich „in Zusammenhang mit“, auf den Ursprung der

⁶⁷² D II 157 MahāParinibbānasutta – D 16

⁶⁷³ Sv II 595

Geschichte hinweisend, so wie es vom etymologischen Hintergrund des Wortes selbst her gemeint ist. Wenn zum Beispiel gesagt wird, dass der Buddha einen speziellen Vortrag im Zusammenhang mit Devadatta *Thera* hielt, bedeutet das nicht notwendigerweise, dass er an ihn gerichtet war.⁶⁷⁴ Vielleicht war er nicht einmal anwesend, möglicherweise war er sogar zu der Zeit schon tot. Der Begriff *ārabha* meint in einem solchen Zusammenhang lediglich, dass er mit ihm in Verbindung steht. Das Wort kann sich auf eine Person oder einen Umstand beziehen, als Ausgangspunkt für die Entstehung eines bestimmten Vortrages.

Dies lassen wir gelten und müssen die in Frage kommenden Strophe nicht als einen Hinweis auf die Tatsache verstehen, dass der Buddha, der Weise, um dieses Friedens willen dahinschied, mit dem Gedanken „Ich werde diesen Zustand des Friedens erreichen“. Gemeint ist nur, dass der Buddha, der Weise, als er seinen Geist in jenen Zustand des Friedens gebracht hatte, dahingeschieden ist. Mit anderen Worten kommt gemäß der Kommentare erst das Dahinscheiden und dann der Frieden, aber in genauer Entsprechung der *Suttas* kommt erst der Frieden und danach das Dahinscheiden.

Es geht um einen entscheidenden Punkt in dieser kommentariellen Abweichung. Es liegt die Annahme darin, dass der Buddha dahingeschieden ist, um in „das *Nibbāna*-Element“ einzutreten. Diese Vermutung findet sich ganz offensichtlich recht häufig in den Kommentaren. Wenn man da eindringlich nachbohrt, gestehen die Kommentare manchmal den in der Lehre vertretenen Standpunkt zu, aber bei weitem häufiger folgen sie einer Interpretationsschiene, die einer Ewigkeitsgläubigkeit hinsichtlich des *Nibbāna* gefährlich nahekommt.

Auch hier geht die kommentarielle Auslegung, auf den Begriff *ārabha* gestützt, das gleiche Risiko ein. Wie wir schon herausgearbeitet haben, bezieht sich andererseits der Hinweis hier auf die Tatsache, dass der Buddha seinen Geist bereits weit vor dem Einsetzen des Sterbevorgangs auf diesen Frieden lenkte, womit einher-

⁶⁷⁴ Devadattam ārabha in Dhp-a I 133 und Ja I 142

gehend *Māra*'s Bemühung vereitelt wird, denn die Gefühle sind bereits abgekühlt. Genau hier beweist die unerschütterbare Befreiung des Geistes ihren Wert.

Als eine „Real“-isierung ist sie für den Buddha und die Heiligen bereits in der Einigung der Frucht der Heiligkeit zugänglich, und wenn die Zeit kommt, holen sie diese Erfahrung hervor, um *Māra* zu bezwingen. Aus diesem Grund finden wir eine Reihe von Beinamen für *Nibbāna*, wie *tāṇaṃ*, *leṇaṃ*, *dīpaṃ*, *saraṇaṃ*, *parāyaṇaṃ*, *khemamaṃ* und *amataṃ*. Wenn man dem Tod oder dem Schmerz des Todes gegenübertritt, verleiht es „Schutz“, *tānaṃ*. Es liefert Schutz wie eine „Höhle“, *leṇaṃ*. Es ist die „Insel“, *dīpaṃ*, in unmittelbarer Reichweite. Es ist die „Zuflucht“, *saraṇaṃ*, und der „Erholungsort“, *parāyaṇaṃ*. Es ist die „Sicherheit“, *khemamaṃ*, und vor allem die „Todlosigkeit“, *amataṃ*.⁶⁷⁵ Diese Todlosigkeit erfahren sie in genau dieser Welt, und wenn der Tod kommt, kommt ihnen diese Verwirklichung zugute.

Warum der Ehrwürdige Anuruddha in die Beschreibung vom *parinibbāna* des Buddha das profane Konzept des Todes mit dem Ausdruck *kālamakari* in diese Strophe einbrachte, ist auch eine Frage, der wir in unsere Aufmerksamkeit widmen sollten. Im Allgemeinen wird dieser bestimmte Ausdruck im Zusammenhang mit dem Tod der gewöhnlichen Menschen verwendet. Warum verwendete er diesen Ausdruck in solch einem geheiligten Kontext? Der Einsatz soll lediglich dazu dienen, die Befreiung des Geistes vom Phänomen des Todes selbst zu unterscheiden und abzugrenzen, eingehüllt in den Ausdruck *vimokkha cetasa ahu*.

Wie andere Wesen legen auch Buddhas und Heilige diesen Körper ab. Der Ausdruck *kālamakari*, „der Zeit ein Ende setzen“, ist eine Anspielung auf dieses Phänomen. Tatsächlich sind es nur Buddhas und Heilige, die wirklich der Zeit völlig bewusst ein „Ende“ machen. Folglich ist die wichtigste Enthüllung, die in den letzten zwei Zeilen der ersten Strophe gemacht wird, *anejo santimārabha, yaṃ kālamakarī muni*, die Tatsache, dass der sterbende Buddha seinen Geist zum Frieden des *Nibbāna* gebracht hatte.

⁶⁷⁵ S IV 371 *Asaṅkhatasamyutta* – S 43

Bei all diesem geht es um den Beleg, dass ein Heiliger sogar hier und jetzt in diesem Leben seinen nachtodlichen Zustand verwirklicht hat, was nichts anderes als die geburtlose Beendigung von allen Formen an Daseinsmöglichkeiten ist, was eben auf Todlosigkeit selbst hinausläuft.

In allen anderen Religionen ist Unsterblichkeit etwas, das nach dem Tod erreichbar ist. Wenn man die Lehre des Buddha auch auf dieses Niveau senkt, indem man die Idee von einem ewig andauernden *Nibbāna* hineinschmuggelt, erleidet es ebenfalls das gleiche Schicksal. Das würde den Unterweisungen über Unbeständigkeit, *aniccatā*, und Substanzlosigkeit, *anattatā*, widersprechen.

Aber hier haben wir ein komplett anderes Konzept. Es handelt sich um die Überwindung der kritischen Situation des Todes, indem man seinen Geist in solch eine Sammlung bringt, die die Kraft des Todes (*Māra's*) zunichte macht. Es wird also deutlich, dass die beiden Bezeichnungen *sa-upādisesā parinibbānadhātu* und *anupādisesā parinibbānadhātu* für zwei Aspekte des gleichen *asaṅkhatadhātu* oder das unzusammengesetzte Element stehen.

Tatsächlich haben Heilige, zeitlich gut geregelt, bereits direkt ihren nachtodlichen Zustand verwirklicht. Das heißt, sie haben nicht nur hier und jetzt die Erfahrung der Erlöschung durchlaufen, sondern sie sind sich auch der Tatsache gewiss, dass dieses Erlöschen sogar nach dem Tod unwiderruflich ist, da alle Formen von Existenz enden werden.

Dieses ist eine Neuerung, deren Wert kaum überschätzt werden kann. Der Buddha hat hier sogar die Dichotomie zwischen den beiden Begriffen *sandiṭṭhika* und *samparāyika* überschritten. Im Allgemeinen ist die Welt geneigt zu glauben, dass man nur über die Dinge, die dieses Leben betreffen, Gewissheit erlangen kann. Tatsächlich bedeutet das Wort *sandiṭṭhika* wörtlich, dass man nur über Dinge sicher kann, die hier und jetzt sichtbar sind. Da man nicht über das sicher sein kann, was nach Tod kommt, haben Weltlinge die Angelegenheit, in einen bestimmten Lehrer oder einen Gott ihr Vertrauen zu setzen.

Um ein klareres Abbild von dem in dieser Aussage steckenden Grundprinzip zu geben, lasst uns eine einfache Episode aus dem Fünfer-Buch des *Aṅguttara Nikāya* heranziehen; sie betrifft den Feldherrn Sīha. Das *Sutta* ist hauptsächlich auf *dānakathā* oder Gespräche über Großzügigkeit ausgerichtet. Sehen wir es als ein kleines Zwischenspiel – nach allen diesen abstrusen Darlegungen.

Sīha, der General, ist ein begüterter Wohltäter, ausgestattet mit tiefem Vertrauen in den Buddha. Eines Tages nähert er sich dem Buddha und stellt die Frage:

*sakkā nu kho, bhante, sandiṭṭhikaṃ dānaphalaṃ paññāpetuṃ?*⁶⁷⁶

„Ist es möglich, Ehrwürdiger Herr, einen Vorteil oder eine Frucht des Gebens hier und jetzt sichtbar aufzuzeigen?“

Was die Frage aufgeworfen hat, mag die übliche Tendenz gewesen sein, den Nutzen des Gebens mit dem Jenseits zu verbinden. In seiner Antwort auf die Frage nannte der Buddha nun vier Vorteile, die hier und jetzt sichtbar sind, und einen Vorteil, der im Jenseits zum Tragen kommt. Die vier Früchte des Gebens, die hier und jetzt sichtbar sind, werden wie folgt angegeben:

- 1) *dāyako, sīha, dānapati bahuno janassa piyo hoti manāpo,*
„Sīha, ein wohlthätiger Spender ist vielen Leuten lieb und angenehm“,
- 2) *dāyakaṃ dānapatiṃ santo sappurisā bhajanti,*
„gute aufrichtige Männer nehmen Zuflucht bei diesem wohlthätigen Spender“,
- 3) *dāyakassa dānapatino kalyāṇo kittisaddo abbhuggacchati,*
„es verbreitet sich ein guter Ruf und Ruhm zugunsten dieses wohlthätigen Spenders“,
- 4) *dāyako dānapati yaṃ yadeva pariyaṃ upasaṅkamati, yadi khattiyapariyaṃ yadi brāhmaṇapariyaṃ yadi gahapati*

⁶⁷⁶ A III 39 Sīhasenāpattisutta – A V:34

*parisaṃ yadi samaṇapariṣaṃ, visārado va upasaṅkamati
amaṅkubhūto,*

„welche Versammlung auch immer der wohltätige Spender aufsucht, sei es eine Zusammenkunft von Königen oder Priestern, von Haushältern oder Asketen, er geht voller Selbstvertrauen und nicht voller Selbstzweifel“,

Diese vier Früchte oder Vorteile werden als *sandiṭṭhika* anerkannt, weil man sie hier und jetzt erfahren kann. Zusätzlich zu diesen erwähnt der Buddha vermutlich als Ermutigung einen fünften Vorteil, obwohl es außerhalb des Bereichs der Frage liegt.

5) *dāyako, sīha, dānapati kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā
sugatiṃ saggamaṃ lokaṃ upapajjati.*

„der wohltätige Spender, Sīha, wird, wenn er seinen Körper aufgeben muss, nach dem Tod in einer glücklichen himmlischen Welt wiedererscheinen.“

Dieses ist eine Frucht des Gebens, die die folgende Welt betrifft, *samparāyikaṃ dānaphalaṃ*. Dann macht der General Sīha einen Kommentar, der direkt für unsere Diskussion relevant ist:

*Yānimāni, bhante, bhagavatā cattāri sandiṭṭhikāni dāna-
phalāni akkhātāni, nāhaṃ ettha bhagavato saddhāya
gacchāmi, ahaṃ petāni jānāmi. Yañca kho maṃ, bhante,
bhagavā evamaṃha 'dāyako, sīha, dānapati kāyassa bhedaṃ
paraṃ maraṇā sugatiṃ saggamaṃ lokaṃ upapajjati'ti, etāhaṃ
na jānāmi, ettha ca panāhaṃ bhagavato saddhāya
gacchāmi.*

„Jene vier Früchte des Gebens, hier und jetzt sichtbar, die der Ehrwürdige gepredigt hat, was sie anbetrifft, glaube ich nicht aus Vertrauen in den Erhabenen daran, sondern weil ich selbst weiß, dass es sich so verhält. Aber bezogen auf die Aussage des Erhabenen: ‚Sīha, ein wohltätiger Spender wird, wenn er seinen Körper aufgeben muss, nach dem Tod in einer glücklichen himmlischen Welt wiedererscheinen,‘ dieses weiß ich nicht. Hinsichtlich dessen glaube ich es jedoch aus Vertrauen in den Erhabenen.“

Die ersten vier Vorteile des Gebens betreffend, sagt Sīha: „Ich glaube nicht daran aus Vertrauen in den Erhabenen, sondern weil ich selbst weiß, dass es sich so verhält“, *nāhaṃ ettha bhagavato saddhāya gacchāmi, ahaṃ petāni jānāmi*. Dies geschieht, weil er aus seiner eigenen Erfahrung heraus weiß, dass es Tatsachen sind, er glaubt nicht aus Vertrauen in den Erhabenen daran. Da ist etwas Tiefes in dieser Aussage, das es wert ist, darüber zu reflektieren.

Dann hinsichtlich der zuletzt erwähnten Frucht des Gebens, das heißt jener, die das Jenseits betrifft, *samparāyika*, bekennt Sīha, dass er sie nicht als Tatsache kennt, aber dass er sie aus Vertrauen in den Erhabenen glaubt, *etāhaṃ na jānāmi, ettha ca panāhaṃ bhagavato saddhāya gacchāmi*. Weil er es nicht weiß, glaubt er aus Vertrauen in den Erhabenen daran.

Hier haben also wir ein gutes Beispiel für das erste Grundprinzip, das wir zuvor umrissen haben. Wo es das Wissen gibt, das von der persönlichen Erfahrung getragen wird, gibt es keine Notwendigkeit zum Vertrauen. Vertrauen wird durch das Wissen der Verwirklichung beiseite gedrängt. Dort, wo man kein solches erfahrungsmäßiges Wissen hat, kommt Vertrauen ins Spiel. Aus diesem Grund bekennt Sīha, dass er in Bezug auf die fünfte Frucht des Gebens Vertrauen hat. Hinsichtlich der ersten vier ist Vertrauen etwas, das für ihn überflüssig ist.

Nun, da wir uns selbst dieses erste Grundprinzip erklärt haben, gibt es eine bestimmte, interessante und rätselhafte Strophe im *Dhammapada*, an der wir es effektiv anwenden können, nicht aus einer Begeisterung für Rätsel, sondern weil es für unser Thema von Bedeutung ist.

*Assaddho akataññū ca,
sandhicchedo ca yo naro,
hatāvakāso vantāso,
sa ve uttamaporiso.*⁶⁷⁷

⁶⁷⁷ Dhp 97 Arahantavagga – Dh 97

Dieses ist eine Strophe, die dem Buddha zugeschrieben wird. Sie kommt im Heiligenkapitel (*Arahantavagga*) des *Dhammapada* vor und betreibt mit einigen Wörtern ein Wortspiel. Solche Rätsel-Verse folgen dem Muster einer „double entendre“ oder doppeldeutig genannten Redewendung, die Gebrauch von mehrdeutigen Wörtern macht. Die oben genannte Strophe klingt beim ersten Hören lästerlich. Dem Buddha wird nachgesagt, dieses Mittel eingesetzt zu haben, um die Aufmerksamkeit des Zuhörers festzuhalten. Die oberflächliche Bedeutung scheint der Lehre entgegenzustehen, aber sie fordert zu tieferem Nachdenken heraus.

Beispielsweise bedeutet *assaddho* vertrauenslos, *akataññū* heißt, undankbar zu sein, *sandhicchedo* ist eine Bezeichnung für einen Einbrecher, *hatāvakāso* ist ein hoffnungsloser Fall ohne Möglichkeiten, *vantāso* bedeutet Übelkeit durch Gefräßigkeit. So läuft die oberflächliche Bedeutung auf Folgendes hinaus:

„Dieser vertrauenslose, undankbare Mann,
 Der ein Einbrecher ist,
 Der hoffnungslos und gierig nach Ausgespienem ist,
 Er ist in der Tat der herausragendste Mann.“

Für die tiefere Bedeutung müssen die Wörter anders ausgelegt werden. *Assaddho* impliziert jenes Niveau der Durchdringung zur Wahrheit, wo das Vertrauen überflüssig wird. *Akata*, das Ungemachte, ist ein Beinamen für *Nibbāna* und *akataññū* ist einer, der das Ungemachte kennt. *Sandhicchedo* weist auf einen hin, der die an den Kreislauf der Wiedergeburten (*saṃsāra*) bindenden Verknüpfungen abgeschnitten hat. *Hatāvakāso* bezieht sich auf jene Beseitigung der Möglichkeiten für eine Wiedergeburt. *Vantāso* ist eine Bezeichnung für jemanden, der seine Wünsche ausgespien hat. Die zutreffende Bedeutung dieser Strophe kann deshalb wie folgt zusammengestellt werden:

„Dieser Mann, der über Vertrauen hinausgewachsen ist,
 da er ein Kenner des Ungemachten ist,
 Der alle Fesseln zum Dasein durchtrennt hat
 und alle Möglichkeiten zur Wiedergeburt zerstört hat,

Der alle Wünsche ausgespien hat,
Er ist in der Tat der herausragendste Mann.“

Damit verändert sich die Beschreibung in die eines Heiligen. *Assaddho* als ein Beinamen für den Heiligen folgt der gleichen Norm wie der Beiname *asekho*. *Sekha* bedeutet „Übender“ und ist eine Bezeichnung, die auf jene angewendet wird, die sich um die Erreichung der Heiligkeitsstufe bemühen, von der Gewinnung des Strom- eintritts *sotāpanna* aufwärts. Wörtlich könnte *asekha* als „ungeübt“ oder „ungeschult“ übertragen werden. Aber zweifellos wird ein Heiliger nicht in diesem Sinn als *asekha* bezeichnet. Er wird als *asekha* in dem Sinn angesehen, dass er jenes Training nicht mehr benötigt, das heißt, er ist ein Adept. *Assaddho* muss auch ähnlich analysiert werden.

Wie wir zuvor erwähnt haben, hat der Heilige bereits das Aufhören der Existenz mit seiner Einigung in der Frucht der Heiligkeit verwirklicht, wodurch das Wissen vom Ungemachten, *akata*, oder vom Unvorbereiteten, *asaṅkhata*, gesichert wird. Der Begriff *akataññū* hebt diese Tatsache der Verwirklichung hervor. Die außerordentlichste und erstaunlichste Sache hinsichtlich der Verwirklichung von *Nibbāna* ist, dass damit eine Versicherung sowohl der Angelegenheiten, die dieses Leben betreffen, *sandiṭṭhika*, gegeben ist als auch von dem, was nach dem Tod geschieht, *samparāyika* – mit anderen Worten, die Verwirklichung des Endens von Existenz.

Nibbāna als die Verwirklichung der Beendigung von Existenz, *bhava- nirodho Nibbānaṃ*, hier und jetzt, trägt die Versicherung mit sich, dass es kein Dasein mehr nach dem Tod gibt. So gibt es nur ein *asaṅkhatadhātu*. Auch die Strophe, die wir bereits zitiert haben, endet mit den Worten *pahaṃsu te sabbabhavāni tādino*, „Diese derart Gefestigten haben alle Formen von Existenz aufgegeben“⁶⁷⁸

Eine Sache sollte jetzt klar sein. Obwohl es zwei *Nibbāna*-Elemente gibt, genannt *sa-upādisesā Nibbānadhātu* und *anupādisesā Nibbānadhātu*, gibt es keine wie auch immer geartete Rechtfertigung dafür,

⁶⁷⁸ It 39 Nibbānadhātusutta – It 44; siehe Vortrag 18

anupādisesā Nibbānadhātu als einen Ort der ewigen Ruhe für die Heiligen nach dem Tod aufzufassen – als einen ewig unsterblichen Zustand. Die Todlosigkeit von *Nibbāna* muss genau in dieser Welt erfahren werden. Dies ist der Grund, warum vom Heiligen gesagt wird, dass er köstliche Todlosigkeit genießt, *amataṃ paribhuñjati*, wenn er in der Einigung der Frucht der Heiligkeit weilt. Wenn die Zeit des Todes da ist, bringt er seinen Geist in diesen *samādhi*, und während er an köstlicher Todlosigkeit teil hat, nimmt *Māra* ruhig seinen Körper mit.

Ein Heiliger mag sogar seinen eigenen Körper einäschern, so als ob es der eines anderen wäre. Jetzt sind wir an einem extrem tiefen Punkt in diesem *Dhamma*. Wir müssen insbesondere etwas zu den beiden Bezeichnungen *saṅkhata* und *asaṅkhata* sagen. In unserer letzten Darlegung gaben wir eine ziemlich ungewöhnliche Erklärung von solchen Begriffspaaren wie das „diesseitige Ufer“ und das „jenseitige Ufer“ sowie das „Weltliche“ und das „Überweltliche“. Von den beiden Bezeichnungen in jedem Paar wird im Allgemeinen angenommen, dass sie weit voneinander getrennt seien, und der Abstand zwischen ihnen wird in Begriffen von Zeit und Raum ausgedrückt. Aber wir verglichen diesen Abstand mit jenem zwischen dem Lotusblatt und dem Tropfen Wasser auf ihm und machten uns ein vom Buddha selbst gegebenes Gleichnis zu Nutze.

Der Abstand zwischen dem Lotusblatt und dem Tropfen Wasser auf ihm ist der gleiche wie der zwischen dem diesseitigen Ufer und dem jenseitigen Ufer, zwischen dem Weltlichen und dem Überweltlichen. Dieses ist keine leere Sophistik, sondern eine Herausforderung zur tieferen Reflexion.

Die zuvor zitierte *Dhammapada* Strophe beginnend wie folgt: *yassa pāraṃ apāraṃ vā, pārāpāraṃ na vijjati*,⁶⁷⁹ „Für wen es weder ein jenseitiges noch ein diesseitiges Ufer noch beides gibt“, ist verwirrend genug. Aber was ausgesagt wird, ist, dass der Heilige beide, das diesseitige Ufer und das jenseitige Ufer, überschritten hat. Es ist, als ob er

⁶⁷⁹ Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385; siehe Vortrag 18

über dieses Ufer und ebenso über das andere Ufer hinausgegangen sei, das heißt, er hat die Zweiteilung überschritten.

Wir müssen hinsichtlich der beiden Bezeichnungen *saṅkhata* und *asaṅkhata* etwas Ähnliches sagen. *Saṅkhata* oder das Vorbereitete ist wie ein Blumengesteck. Dieses vorbereitete Blumengesteck, das *bhava* oder Existenz ist, wird sozusagen mithilfe des Klebstoffes aus Verlangen, der Verwicklung von Ansichten und den Knoten der Eindrücke zusammengefügt. Wenn man den Kleber entfernt, die Verwicklung entwirrt und die Knoten löst, wird das *saṅkhata* oder Vorbereitete selbst zu *asaṅkhata*, dem Unvorbereiteten, hier und jetzt. Das gleiche Blumengesteck, das *saṅkhata* war, ist jetzt das *asaṅkhata* geworden. Genau dies ist die Beendigung der Existenz, *bhavanirodho*. Wenn man sich selbst überzeugen kann, an *Nibbāna* als ein Erlöschen zu denken, kann der Begriff *parinibbāna* gut als „vollkommenes Erlöschen“ verstanden werden.

Über das *parinibbāna* des Heiligen Dabba Mallaputta wird im *Udāna* als eine besondere Begebenheit berichtet, zu deren Anlass der Buddha eine Lobrede der Freude äußerte. Der Ehrwürdige Dabba Mallaputta war ein Heiliger, ausgestattet mit erstaunlichen übersinnlichen Fähigkeiten, spezialisiert auf die Ausführung von beeindruckenden Künsten in der Beherrschung des Feuer-Elementes, *tejo dhātu*. Sein *parinibbāna* war auch ein Wunder an sich.

Als er sich am Ende seiner Lebensspanne befand, näherte er sich dem Buddha und informierte ihn darüber, so als ob er ihn mit den Worten um Erlaubnis bitten würde: *parinibbāna kālo me dāni, sugata*,⁶⁸⁰ „Es ist Zeit für mich, *parinibbāna* zu erreichen, o Wohl-Gegangener“. Und auch der Buddha gab ihm die Erlaubnis mit den Worten: *yassa dāni tvam, Dabba, kālaṃ maññasi*, „Dabba, du magst tun, wofür die Zeit gekommen ist.“

Sobald der Buddha diese Worte geäußert hatte, erhob sich der Ehrwürdige Dabba Mallaputta von seinem Sitz, verneigte sich vor dem Buddha, ging um ihn herum, stieg in den Himmel auf und mit

⁶⁸⁰ Ud 92 Paṭhamadabbasutta – Ud VIII:9

gekreuzten Beinen dasitzend erweckte er die Sammlung in das Feuer-Element und ging, sich daraus erhebend, ins *parinibbāna* ein. Bei dieser wundersamen Selbstverbrennung des Körpers im Himmel hinterließ er keinerlei Asche oder Ruß.

Es handelte sich um ein bedeutendes Ereignis, das zu der bis hierher gegebenen Definition von *Nibbāna* passt. Vermutlich wird aus diesem Grund vom Buddha gesagt, er habe eine spezielle Strophe der Erhebung oder eine Lobrede der Freude geäußert, anlässlich dieser in jeder Hinsicht vollkommenen Erlöschung.

*Abhedī kāyo, nirodhi saññā,
vedanā sītirahaṃsu sabbā,
vūpasamiṃsu saṅkhārā,
viññānaṃ attham agamā.*

„Der Körper zerfallen, Wahrnehmungen aufgehört,
Alle Gefühle abgekühlt,
Vorbereitungen beruhigt,
Kam Bewusstsein zu einem Ende.“

Obwohl dieses Ereignis im *Veḷuvana ārāma* in *Rājagaha* stattfand, war es von solch großer Wichtigkeit, dass sich der Buddha vor der Versammlung der Mönche darauf bezog, als er nach *Sāvattḥī* zurückkam. Es war keine beiläufige Erwähnung in Beantwortung einer bestimmten Frage, sondern eine spezielle Zusammenfassung, die von dem Geschehnis berichtete und mit den folgenden zwei *Udāna* Strophen gewürdigt wurde, die das großartige Finale unseres *Udāna* Textes so passend begründeten.

*Ayoghanahatass'eva,
jalato jātavedaso,
anupubbūpasantassa,
yathā na ñāyate gati.*

*Evaṃ sammāvimuttānaṃ,
kāma-bandhoghatāriṇaṃ,*

*paññāpetuṃ gatī n'atthi,
pattānaṃ acalaṃ sukhaṃ.*⁶⁸¹

„So wie ein loderndes Feuer,
Kompakt erscheint wie ein Eisenblock,
Doch wenn es sich allmählich beruhigt,
Lässt sich kein Pfad aufspüren, den es genommen hat.

So auch bei völlig Erlösten,
Die die Fluten der Fesseln der Sinnlichkeit gekreuzt
Und unerschütterliches Glück erreicht haben:
Da gibt es keinen Pfad, der aufgezeigt werden kann.“

In unserer Übertragung der ersten beiden Zeilen der Strophen sind wir von der kommentariellen Deutung abgewichen. Der Kommentar bietet zwei alternative Bedeutungen an, vermutlich weil er im Zweifel hinsichtlich der korrekten ist. Als Erstes bietet er die Idee eines Bronzekessels an, der am Schmiedeofen mit einem Eisenhammer geschlagen wird und damit ergibt sich die Wahl, das in der Strophe erwähnte stufenweise Absenken entweder auf die Flammen oder auf das Echo des Tones vom Kessel anzuwenden.⁶⁸² Als zweite Möglichkeit, sozusagen als eine allgemeine Sichtweise, *kecidvāda*, bietet er eine alternative Bedeutung an, die mit der Eisenkugel verbunden ist, die am Schmiedeofen bearbeitet wird.

In unserer Wiedergabe mussten wir jedoch einer vollständig anderen Richtung der Deutung folgen und den Ausdruck *ayoghanahatassa* als Vergleich, *ayoghanahatassa + iva*, für das flammende Feuer nehmen, *jalato jātavedaso*. Beim Sehen eines Feuers, das lodernd brennt, erhält man den Eindruck von Kompaktheit, wie beim Sehen eines roten heißen Blockes aus festem Eisen.

In der *Dhammapada* Strophe, die mit *seyyo ayogulo bhutto, tatto aggisikhūpamo* anfängt,⁶⁸³ „Besser ist es, eine rote heiße Eisenkugel zu schlucken, die einer Flamme des Feuers ähnelt“, ist ein verwand-

⁶⁸¹ Ud 93 Dutiyadabbasutta – Ud VIII:10

⁶⁸² Ud-a 435

⁶⁸³ Dhp 308 Nirayavagga – Dh 308

tes, ein wenig anders eingesetztes Gleichnis. Dort wird die Kugel des Eisens mit einer Flamme des Feuers verglichen. Hier wird die Flamme des Feuers mit einem Block aus Eisen verglichen.

Alles in allem ist es in hohem Maße bedeutend, dass der Buddha drei Strophen der Erhebung im Zusammenhang mit dem *parinibbāna* des Heiligen *Dabba Mallaputta* äußerte. Der wichtigste Punkt, der aus dieser Besprechung auftaucht, ist, dass *Nibbāna* im Wesentlichen ein Erlöschen oder eine Auslöschung ist.

Ein ausgelöschtes Feuer geht nirgendwo hin. Im Fall anderer Heiliger, die nach ihrem *parinibbāna* eingeäschert wurden, gibt es einen Überrest als Asche, damit man zumindest das Andenken an ihre Existenz verewigt. Aber hier, als ob der Ehrwürdige Dabba Mallaputta einen Punkt ganz deutlich machen wolle, sorgte durch seine auf dem Feuer-Element basierenden, übersinnlichen Fähigkeiten dafür, dass weder Asche noch Ruß seine vollkommene Auslöschung in den Augen der Welt trüben sollten. Aus diesem Grund feierte der Buddha es mit diesen speziellen Äußerungen der Freude.

Somit ist also das Enden der Existenz selbst *Nibbāna*. Es gibt kein ewig unsterbliches *Nibbāna*, das die Heiligen bei ihrem *parinibbāna* erwartet.

Jene Art des Arguments, die die Kommentare manchmal hervorbrachten, wird zuweilen auch von den modernen Autoren und Predigern in ihren Erklärungen unterstützt. Was *Nibbāna* anbelangt, greifen sie auf zwei Tierparabeln neueren Ursprungs zurück, die Parabel von der Schildkröte und die Parabel vom Frosch.

In der ersten taucht eine Schildkröte ins Wasser und die Fische fragen sie, wo sie hergekommen ist. Die Schildkröte antwortet, dass sie vom Land kam. In der Absicht herauszubekommen, um was es sich bei einer Sache namens „Land“ handelt, fahren die Fische fort, der Schildkröte eine Menge von Fragen zu stellen, die auf den verschiedenen Qualitäten von Wasser beruhen. Auf jede Frage muss die Schildkröte mit einer Negation antworten, da Land keine der Qualitäten des Wassers hat.

Die Parabel des Frosches ist fast genauso. Wenn er ins Wasser geht, muss er „nein, nein“ zu jeder gestellten Frage der Kröte sagen, die noch nicht mit Land vertraut ist. Um die Parabeln überzeugend zu machen, werden jene negativen Antworten, die „Nein-neins“ mit den Zeichenketten der negativen Bezeichnungen verglichen, die in den *Sutta* Abschnitten gefunden werden, die sich mit der Einigung der Frucht der Heiligkeit beschäftigen, *arahattaphalasamādhī*, welche wir bereits zitiert haben.

Um zum Beispiel ihren Standpunkt zu beweisen, würden jene Verfasser und Lehrer auf die berühmte *Udāna* Passage zurückgreifen, die wie folgt beginnt:

*'Atthi, bhikkhave, tad āyatanam, yattha n'eva pathavī na āpo na tejo na vāyo na ākāsañācāyatanam na viññāṇaṇcāyatanam na ākiñcaññāyatanam na nevasaññānāsaññāyatanam na ayaṃ loko na paraloko na ubho candimasūriyā ...'*⁶⁸⁴

„Es gibt, ihr Mönche, jene Sphäre, worin es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt; weder die Sphäre des unendlichen Raumes, noch die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, noch die Sphäre der Nichtsheit, noch die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung; weder diese Welt noch eine jenseitige Welt, weder Sonne und Mond ...“.

Aber wir haben angemessen herausgearbeitet, dass sich jene Abschnitte nicht in jeder Hinsicht auf ein undefinierbares Reich beziehen, in das die Heiligen nach ihrem Ende hineinkommen, ein Reich, das die Schildkröte und der Frosch nicht beschreiben können. Solche leichtfertigen Erklärungen widersprechen den tieferen Unterweisungen über die Beendigung von Existenz, über das abhängige Entstehen und das Nicht-Selbst. Sie verursachen eine Menge Missverständnisse im Hinblick auf *Nibbāna* als dem höchsten Ziel.

⁶⁸⁴ Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1; siehe Vortrag 17

Der Zweck all jener Argumente liegt darin, zu versichern, dass *Nibbāna* definitiv keine Vernichtung ist. Das Ideal eines ewig anhaltenden *Nibbāna* wird aufrechterhalten, um nihilistische Vorstellungen zu verhindern. Aber der Buddha selbst hat erklärt, dass diejenigen, die der Ewigkeitsgläubigkeit anhängen, ihn fälschlicherweise als Vernichter beschuldigten, wenn er die Beendigung von Existenz darlegte – als jemanden, der die Vernichtung, die Zerstörung und die Nicht-Existenz eines wirklich vorhandenen Wesens lehre, *sato satassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*.⁶⁸⁵

Bei solchen Anlässen neigte sich der Buddha nicht in irgendeiner Weise in Richtung der Ewigkeitsansicht zum Zwecke seiner Verteidigung. Er holte nicht die Idee von einem ewigen *Nibbāna* hervor, um der Anklage zu widersprechen. Stattdessen lenkte er die Aufmerksamkeit auf die drei Merkmale und die vier edlen Wahrheiten und löste das ganze Problem. Er blieb dabei, dass der Vorwurf grundlos sei und äußert falsch gefolgert sei, und beendete den Vorgang mit der denkwürdigen Erklärung: *pubbe cāhaṃ, bhikkhave, etarahi ca dukkhañceva paññāpemi, dukkhassa ca nirodhaṃ*, „Früher so wie jetzt mache ich nur eines deutlich, ein Leiden und ein Aufhören jenes Leidens“.

Sogar die Bezeichnung *tathāgata* ist ihm gemäß nicht so zu verstehen, als sei ein Selbst inbegriffen. Es ist nur eine Masse an Leiden, das infolge der Unwissenheit durch den *samsāra* aufgekommen ist. Die sogenannte Existenz, *bhava*, ist ein Resultat des Ergreifens, *upādāna*. Wenn das Ergreifen aufhört, kommt Dasein zu einem Ende. Das selbst ist die Beendigung von Existenz, *bhavanirodha*, was gleichbedeutend mit *Nibbāna* ist.

Denn die Bezeichnung *anupādā parinibbāna* bedeutet, dass es kein Ergreifen bei der Erfahrung des Endens der Existenz gibt. Nur wenn man etwas ergreift, kann man damit identifiziert oder bemessen werden. Wenn man alles loslässt, wird Erfassbarkeit überschritten. Natürlich verwenden sogar die Kommentare manchmal den Aus-

⁶⁸⁵ M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

druck *apaññattikabhāvaṃ gatā*,⁶⁸⁶ „über den Zustand von Bestimmung hinausgegangen“, wenn sie auf das *parinibbāna* von Heiligen Bezug nehmen.

Dennoch gestehen sie stillschweigend einen Zielort zu, der sich ihrer Meinung nach der Definition widersetzt. Solche vagen Argumente werden durch Widersprüche rätselhaft. Sie verfinstern die tieferen Punkte des *Dhamma* in Bezug auf das abhängige Entstehen (*paṭicca samuppāda*) und Nicht-Selbst (*anattā*) und sie versuchen, die Auffassung von einer Persönlichkeit zu verewigen, indem sie zum Ewigkeitsglauben hinneigen. Wir wollten einige extrem subtile Aspekte des Problems von *Nibbāna* hervorheben, deshalb haben wir heute all diese Argumenten zur Sprache gebracht.

* * * * *

20. 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.*⁶⁸⁷

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

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

In unserem letzten Vortrag haben wir das besonders Erstaunliche im Zusammenhang mit dem Erreichen von *Nibbāna* beschrieben. Die Möglichkeit der Verwirklichung von *Nibbāna* in genau diesem Leben wird als *diṭṭhadhammika* bezeichnet, jemandes nachtodlicher Zustand wird *samparāyika* genannt. Der Ausdruck *diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā*, „hier und jetzt durch eigenes höheres Wissen verwirklicht habend“,⁶⁸⁸ erscheint so häufig in den Lehrreden, weil der Befreite seinen nachtodlichen Zustand feststellt, als würde er ihn mit seinen eigenen Augen sehen.

Natthi dāni punabbhavo, „Jetzt gibt es kein Neu-Entstehen“,⁶⁸⁹ *khīṇā jāti*, „versiegt ist die Geburt“,⁶⁹⁰ sind einige der freudvollen Äußerungen des Buddha und der *Ārahants*, die begeistert von der Verwirklichung der Beendigung des Daseins in genau diesem Leben sind. Durch jene Verwirklichung selbst erfahren sie ein Glück frei von Gefühlen, welches „die Abkühlung der Gefühle“ genannt wird.

⁶⁸⁷ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

⁶⁸⁸ Beispiel in M I 35 Ākaṅkheyya Sutta – M 6

⁶⁸⁹ Beispiel in M I 167 Ariyapariyesana Sutta – M 26

⁶⁹⁰ Beispiel in M I 23 Bhayabherava Sutta – M 4

Deshalb ist *Nibbāna* als solches bekannt als *avedayita sukha*, ein „Glück, das frei von Gefühlen ist“.⁶⁹¹

Wenn der Augenblick des Todes naht, bringen diese Befreiten, die Heiligen, am Ende ihres Lebens ihre unerschütterbare Befreiung des Geistes in den Vordergrund, *akuppā cetomivutti* (die auch im Angesicht des Todes unerschütterbar bleibt) und werden vor ihrem Tod todlos, nicht danach.

Bei vielen Gelegenheiten hat der Buddha diese unerschütterbare Befreiung des Geistes hervorgehoben, sie als das höchste Glück beschrieben, als das höchste Wissen und als die höchste Befreiung vom Tod. Zum Beispiel begegnen uns im Sechser-Buch des *Āṅgutara Nikāya* folgende zwei Strophen:

*Tassa sammā vimuttassa,
ñāṇaṃ ce hoti tādino,
'akuppā me vimuttī'ti,
bhavaṣaṃyojanakkhaye.*

*Etaṃ kho paramaṃ ñāṇaṃ,
etaṃ sukhamanuttaraṃ,
asokaṃ virajaṃ khemaṃ,
etaṃ āṇaṇyamuttamaṃ.*⁶⁹²

„Dem so Verwirklichten, der vollständig befreit ist,
Steigt das Wissen auf:
,Unerschütterbar ist meine Befreiung‘,
Das betrifft seine Auslöschung der Fesseln hinsichtlich der
Existenz.

Dies ist das höchste Wissen,
Dies ist das unübertroffene Glück,
Dies ist sorgen-freie, unbefleckte Sicherheit,
Ist die höchste Schuldenfreiheit.“

⁶⁹¹ Ps III 115, aṭṭhakathā zum Bahuvedanīyasutta

⁶⁹² A III 354 Īṇasutta – A VI:45

Heilige sind schuldenfrei, und zwar in Bezug auf die vier Bedarfsgegenstände, die ihnen von den Laienanhängern aus Vertrauen ange-reicht werden. Aber wenn *Nibbāna* als Schuldenfreiheit betrachtet wird, scheint es etwas Tieferes zu beinhalten.

Samsāra oder sich wiederholende Existenz ist in sich selbst eine Schuld, die niemals getilgt werden kann. Wenn man über das Wir-ken, *kamma*, und sein Ergebnis nachdenkt, ist es eine Schuld, die fortwährend ein unaufhörliches Interesse nach sich zieht, das nie getilgt werden kann.

Aber sogar von dieser Schuld haben die Heiligen Befreiung gewon-nen, indem sie die Samen des Wirkens, *kamma*, zerstört haben, indem sie sie unfruchtbar werden ließen. Sie sind nach diesem Leben wirkungslos, insofern als es keine Wiedergeburt gibt. Die be-deutungsvolle Zeile des *Ratanasutta*, *khīṇaṃ purāṇaṃ, navaṃ natthi sambhavaṃ*,⁶⁹³ „was auch immer an Altem vorhanden ist, ist erloschen und etwas Neues wird nicht entstehen“, muss in jenem Sinn verstanden werden. Die karmische Schuld ist bezahlt und es gibt keine Neuverschuldung.

All dieses geschieht in Würdigung dieser unerschütterlichen Befrei-ung des Geistes. Es ist eine Art außergewöhnliches Wissen, beinahe unvorstellbar, eine „Real“-isation des Zustandes nach dem eigenen Tod.

In nahezu allen ernsthaften Besprechungen über *Nibbāna* kommt die Frage nach dem Zustand eines Befreiten nach seinem Tod als subtilster, strittiger Punkt auf. Eine kurzgefasste Antwort, die der Buddha auf diese Frage gegeben hat, haben wir bereits in unserer letzten Darlegung vorgetragen, indem wir die beiden zusammen-fassenden Strophen aus dem *Udāna* zitierten, mit denen die Samm-lung der begeisterten Äußerungen mit einem Anklang von außer-ordentlicher Würde endet. Lasst sie uns wiederholen.

*Ayoghanahatass'eva,
jalato jātavedaso,*

⁶⁹³ Sn 235 Ratanasutta – Sn II:1, 235

*anupubbūpasantassa,
yathā na ñāyate gati.*

*Evaṃ sammāvimuttānaṃ,
kāma-bandhaghātāriṇaṃ,
paññāpetuṃ gati natthi,
pattānaṃ acaḷaṃ sukhaṃ.⁶⁹⁴*

„So wie ein loderndes Feuer,
Kompakt erscheint wie ein Eisenblock,
Doch wenn es sich allmählich beruhigt,
Lässt sich kein Pfad aufspüren, den es genommen hat.

So auch bei völlig Erlösten,
Die die Flut der Fesselung an die Sinnlichkeit gekreuzt
Und unerschütterbares Glück erreicht haben:
Da gibt es keinen Pfad, der aufgezeigt werden kann.“

Die letzten beiden Zeilen sind besonders interessant. Es gibt keinen Pfad, der aufgezeigt werden könnte, den jene gingen, die das unerschütterbare Glück erlangt haben. *Acaḷaṃ sukhaṃ* oder „unerschütterbares Glück“ ist nichts anderes als die unerschütterbare Befreiung des Geistes. *Akappa* bedeutet „unanfechtbar“ oder „unerschütterbar“. Deutlich genug sagt die Strophe aus, dass die Befreiten nach ihrem Tod keine Spur hinterlassen, gleich den Flammen eines tosenden Feuers.

Die Flamme mag infolge der Wahrnehmung ihrer Kompaktheit wie etwas wirklich Existierendes erscheinen, *ghanasaññā*, aber wenn sie heruntergeht und verschwindet, kann niemand mehr sagen, sie wäre in diese oder jene Richtung gegangen.

Obwohl dies die offensichtliche Bedeutung ist, versuchen einige, diese zur Diskussion stehende Strophe mit einer anderen Bedeutung zu belegen. Die Zeile *paññāpetuṃ gati natthi*, „Es gibt keinen Pfad, der aufgezeigt werden kann“, wird sogar von den Kommentatoren (sie nehmen das Wort *gati*, als bedeute es einen Zustand von Existenz) dahingehend interpretiert, als sei es eine Bestätigung, dass die

⁶⁹⁴ Ud 93 Dutiyadabbasutta – Ud VIII:10

Heiligen in ein nicht beschreibbares Reich entschwinden, obwohl eine solche Verfolgbarkeit nicht aufgezeigt werden kann.

Diese Art der Interpretation wird durch die Besorgnis vor dem Preis der Vernichtung angespornt. Ein klares Beispiel dieser Tendenz wird in den Kommentaren zu den folgenden Strophen des *Dhammapada* offengelegt:

*Ahimsakā ye munayo,
niccaṃ kāyena saṃvutā,
te yanti accutaṃ ṭhānaṃ,
yattha gantvā na socare.*⁶⁹⁵

„Unschuldig sind die Weisen,
Die immer selbstbeherrscht im Körper sind,
Sie gehen in jenen unerschütterbaren Zustand,
Worin sie nichts mehr bekümmert.“

Der Kommentator bringt zur Beschreibung das Wort *sassataṃ*, „ewig“, für *accutaṃ*, wodurch die Vorstellung vermittelt wird, dass die Heiligen zu einem ewigen Platz der Ruhe gehen.⁶⁹⁶ Weil das Verb *yanti*, „geht“, dort auftaucht, muss er gedacht haben, dass dieser Zustand der Unerschütterbarkeit, *accutaṃ*, etwas ist, dass nach dem Tod erreichbar ist.

Aber wir können ein weiteres Beispiel zur Unterstützung unserer Erklärung des Begriffs *accutaṃ* geben. Die folgende Strophe im *Hemakamānavapucchā* aus dem *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta* zeigt klar, was dieses *accutaṃ* bedeutet:

*Idha diṭṭhasutamutaviññātesu,
piyarūpesu Hemaka,
chandarāgavinodanaṃ,
Nibbānapadaṃ accutaṃ.*⁶⁹⁷

⁶⁹⁵ DhP 225 Kodhavagga – Dh 225

⁶⁹⁶ DhP-a III 321

⁶⁹⁷ Sn 1086 Hemakamānavapucchā – Sn V:8, 1086

„Die Beseitigung von Begehren und Lust hier in dieser Welt,
An vergnüglichen Dingen,
Im Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten,
Ist selbst *Nibbāna*, o Hemaka.“

Dies ist ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass auf die Heiligen dort kein ewiges, unvergängliches Reich der Ruhe nach ihrem Ableben wartet.

Der Grund für ein solches Postulat ist vermutlich die Furcht davor, der Ansicht der Vernichtungsgläubigkeit zu verfallen. Warum diese chronische Angst? Für die Weltlinge, überwältigt vom Verlangen nach Dasein, erscheint jegliche Belehrung entsetzlich, die zur Beendigung der Existenz führt.

Deshalb unterstützen sie zwei neue Parabeln und folgen damit dem gleichen kommentariellen Trend. Letztens erwähnten wir jene beiden Parabeln, die Parabel von der Schildkröte und die Parabel vom Frosch.⁶⁹⁸ Als der Fisch und die Kröte, deren Lebensraum das Wasser war, danach fragten, was für eine Art Ding das Land sei, waren die Schildkröte und der Frosch gezwungen jede Frage, die ihnen gestellt wurde, mit „nein, nein“ zu beantworten. In gleicher Weise, so wird argumentiert, sei der Buddha gezwungen gewesen, eine Aufreihung negativer Begriffe in seinen Darlegungen über *Nibbāna* zu geben.

Aber wir haben herausgearbeitet, dass dieses Argument trügerisch ist und dass diese Lehrreden unterschiedlich interpretiert werden müssen. Das Thema, das sich durch diese Reden zieht, ist kein anderes als die Beendigung der Existenz.

Im *Alagaddūpama Sutta* des *Majjhima Nikāya* erklärt der Buddha in unmissverständlichen Begriffen, dass einige Asketen und Priester ihm fälschlicherweise vorwerfen ein Vernichtungsgläubiger zu sein, wenn sie ihn die Lehre predigen hören, die von der Beendigung der Existenz handelt, *sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ*

⁶⁹⁸ Siehe Vortrag 19

paññāpeti, „Er lehrt die Vernichtung, Zerstörung und das Nicht-Dasein von einem wirklich existierenden Wesen“.⁶⁹⁹

Er stellt eindeutig fest, dass einige sogar stöhnen und jammern, in Verzweiflung geraten und beklagen: *ucchijjissāmi nāma su, vinassissāmi nāma su, na su nāma bhavissāmi*, „Also scheint es, dass ich vernichtet sein werde, dass ich untergehen werde, also scheint es, als würde ich dann nicht mehr sein“.⁷⁰⁰

Selbst zu Lebzeiten des Buddha gab es vielfältige Debatten und Kontroversen unter den Asketen und Priestern hinsichtlich des Zustandes eines Befreiten nach seinem Tod. Sie waren der Meinung, dass der Zustand eines Heiligen nach seinem Tod in jeder speziellen Religion nach einer bestimmten vierfachen Logik, einem sogenannten Tetralemma, erklärt werden müsste. Ein Muster jenes Tetralemmas taucht recht häufig in den Lehrreden auf. Es enthält die folgenden vier Fallbeispiele:

- 1) *hoti tathāgato paraṃ marañā*
- 2) *na hoti tathāgato paraṃ marañā*
- 3) *hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ marañā*
- 4) *n'eva hoti na na hoti tathāgato paraṃ marañā*

- 1) „Der Vollendete besteht nach dem Tod“
- 2) „Der Vollendete besteht nicht nach dem Tod“
- 3) „Der Vollendete besteht und besteht nicht nach dem Tod“
- 4) „Weder besteht der Vollendete nach dem Tod noch besteht er nicht“.⁷⁰¹

Diese vierfache Logik behauptet, alle der vier möglichen Alternativen in jeder Situation abzudecken oder vier mögliche Antworten auf jedwede Frage zu haben.

Das Dilemma ist allseits gut bekannt, wenn sich jemand zwischen zwei Alternativen gefangen sieht. Von dem Tetralemma mit seinen vier Alternativen wird angenommen, den gesamten Raum einer

⁶⁹⁹ M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

⁷⁰⁰ M I 137 Alagaddūpamasutta – M 22

⁷⁰¹ Beispiel in M I 484 AggīVacchagottasutta – M 72

Diskussion derart erschöpfend abzudecken, dass man außerstande sei, sich darüber hinwegzusetzen.

Wenn es zu einem Standpunkt hinsichtlich eines bestimmten Themas kommt, ist man gezwungen, „ja“ oder „nein“ zu sagen oder zumindest beide Standpunkte gelten zu lassen oder alle insgesamt zu negieren. Die zeitgenössischen Asketen und Priester hielten an der Ansicht fest, dass die Vollendeten nach dem Tode in Übereinstimmung mit einer der vierfachen Logik zu bestimmen seien.

Wenn wir den Begriff *Tathāgata* hören, denken wir sofort an den Buddha. Aber für die zeitgenössische Gesellschaft handelte es sich um eine Art Fachausdruck mit einer weitergefassten Bedeutung. Jene Asketen und Priester benutzten den Begriff *Tathāgata*, um ein vollendetes Wesen gleich welcher Religion zu bestimmen. Dessen Qualifikationen wurden in dem entsprechenden Ausdruck zusammengefasst: *uttamapuriso*, *paramapuriso*, *paramapattipatto*,⁷⁰² „das größte Wesen, das höchste Wesen, der Eine, der den höchsten Zustand erreicht hat.“

Dieser Umstand wird im *Kutūhalasālāsutta* des *Avyākata Saṃyutta*⁷⁰³ aus dem *Saṃyutta Nikāya* klar zum Ausdruck gebracht. In der Lehrrede finden wir den Wanderasketen Vacchagotta, der mit dem folgenden Bericht zum Buddha kommt.

Kürzlich war ein Zusammentreffen von Asketen, Priestern und Wanderasketen in der Redehalle. In dieser Versammlung ergab sich bei der Gelegenheit folgendes Gespräch: „Derzeit gibt es den Lehrer, Pūraṇa Kassapa, der weitreichend bekannt ist und der eine große Anhängerschaft hat. Wenn ein gewöhnlicher Schüler aus seinem Gefolge stirbt, macht er Aussagen über dessen Schicksal. Ebenso auch im Falle eines Schülers, der den höchsten Zustand der Vollkommenheit nach seinem religiösen System erreicht hat. Andere berühmte Lehrer wie Makkhali Gosāla, Nigaṇṭha Nātaputta, Sañjaya Belaṭṭhiputta, Pakudha Kaccāyana und Ajita Kesakambali verhalten

⁷⁰² S III 116 Anurādhasutta – S 22:86

⁷⁰³ AÜ S 44:9

sich ebenso. Sie alle erklären eindeutig den nachtodlichen Zustand von beiden Arten ihrer Schüler.

Aber der Askete Gotama, der ebenfalls ein berühmter Lehrer mit einer großen Gefolgschaft ist, nimmt die Position ein, dass er zwar den nachtodlichen Zustand eines seiner gewöhnlichen Schüler klar benennt, aber im Fall eines Schülers, der den höchsten Zustand der Vollkommenheit verwirklicht hat, macht er keine Schicksals-Vorhersage in Entsprechung mit den zuvor genannten vier Möglichkeiten. Stattdessen gibt er über ihn solche Erklärungen wie folgende:

*Acchecchi taṇhaṃ, vāvattayi saññojanaṃ,
sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa,*⁷⁰⁴

„Er hat Verlangen abgeschnitten, die Fessel durchschnitten und durch richtiges Verständnis dessen, was Einbildung ist, hat er dem Leiden ein Ende gemacht.“

Vacchagotta schließt seinen Bericht mit dem Bekenntnis ab, dass er selbst verwirrt und im Unklaren war, wie die Lehre des Asketen Gotama verstanden werden sollte. Der Buddha gesteht zu, dass Vacchagottas Zweifel begründet ist, seine Worten lauten:

*alañhi te, Vaccha, kaṅkhituṃ, alaṃ vicikicchituṃ, kaṅkhaniye
ca pana te thāne vicikicchā uppannā,*

„Es steht dir zu, zu zweifeln, Vaccha, es steht dir zu, irritiert zu sein, weil dir Zweifel in einem zweideutigen Punkt aufgestiegen ist.“

Dann legt der Buddha den korrekten Standpunkt dar, um Vacchagottas Zweifel zu zerstreuen.

*Sa-upādānassa kvāhaṃ, Vaccha, upapattiṃ paññāpemi, no
anupādānassa,*

„In Bezug auf jemanden mit Ergreifen, Vaccha, erkläre ich, das Auftreten von Geburt, nicht für jemanden ohne Ergreifen.“

Zur Veranschaulichung gibt er das folgende Gleichnis.

⁷⁰⁴ S IV 399 Kutūhalasālāsutta – S 44:9

Seyyathāpi, Vaccha, aggi sa-upādāno jalati no anupādāno, evam eva kvāhaṃ, Vaccha, sa-upādānassa upapattiṃ paññāpemi, no anupādānassa,

„Genau wie ein Feuer brennt, wenn es Nährstoff hat, den es ergreift, und nicht, wenn es keinen Nährstoff hat, ebenso, Vaccha, erkläre ich, dass es Geburt gibt für jemanden mit Ergreifen, nicht für jemanden ohne Ergreifen.“

Wie wir zuvor erwähnt haben, hat das Wort *upādāna* zwei Bedeutungen; es bedeutet sowohl Ergreifen als auch Nährstoff. In der Tat ist es genau der Nährstoff, den das Feuer „ergreift.“ Genau wie das Feuer vom Ergreifen in Form von Nährstoff abhängig ist, ganz genauso hängt das Individuum vom Ergreifen für seine erneute Geburt ab.

Im Zusammenhang mit diesem Vergleich äußert Vacchagotta nun eine Frage, die einige tiefere Implikationen enthält:

Yasmiṃ pana, bho Gotama, samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati, imassa pana bhavaṃ Gotamo kim upādānasmīṃ paññāpeti,

„Meister Gotama, zu einer Zeit, wenn eine Flamme vom Wind ergriffen und weit fortgetragen wird, wie erklärt Meister Gotama dann, was das Objekt des Ergreifens oder des Nährstoffes ist?“

Auf diese Frage lautet die Antwort des Buddha folgendermaßen:

Yasmiṃ kho, Vaccha, samaye acci vātena khittā dūrampi gacchati, tamahaṃ vātupādānaṃ vadāmi; vāto hissa, Vaccha, tasmīṃ samaye upādānaṃ hoti,

„Zu einer solchen Zeit, Vaccha, wenn die Flamme vom Wind ergriffen und weit fortgetragen wird, sage ich, dient der Wind selbst als das Objekt des Ergreifens.“

Nun, dies ist nur eine Analogie. *Vaccha* stellt die passende Frage nur im Hinblick auf diesen Punkt:

Yasmiñca pana, bho Gotama, samaye imañca kāyaṃ nikkhipati satto ca aññataraṃ kāyaṃ anuppatto hoti, imassa pana bhavaṃ Gotamo kim upādānasmim paññāpeti,

„Zu der Zeit, Meister Gotama, wenn ein Wesen diesen Körper verlässt und einen bestimmten Körper erlangt hat, was sagt Meister Gotama, ist das Ergreifen in seinem Fall?“

Der Buddha erwidert:

Yasmiñca pana, Vaccha, samaye imañca kāyaṃ nikkhipati satto ca aññataraṃ kāyaṃ anuppatto hoti, tam ahaṃ tañhupādānaṃ vadāmi; tañhā hissa, Vaccha, tasmim samaye upādānaṃ hoti,

„Zu der Zeit, Vaccha, wenn ein Wesen den Körper verlässt und einen bestimmten Körper erlangt hat, sage ich, hat es Verlangen als sein Ergreifen. Zu einer solchen Zeit, Vaccha, ist es das Verlangen, das ihm als Ergreifen dient.“

Mit diesem Satz endet die Darlegung abrupt, aber es gibt einen ver-zwickten Punkt in den beiden oben zitierten Teilstücken. In diesen beiden Teilen haben wir die Lesart *anuppatto* angenommen, „hat erlangt“, als plausiblere Ausarbeitung des Ausdrucks *aññataraṃ kāyaṃ anuppatto*, „hat einen bestimmten Körper erlangt“.⁷⁰⁵ Der Kommentar versucht jedoch die Lesart *anupapanno*, „wird nicht wiedergeboren“, zu rechtfertigen, was einen ziemlich gegenteiligen Sinn ergibt. Er gibt dazu folgende Erklärung: *cutikkhaṇeyeva paṭisandhiccittassa anuppannattā anupapanno hoti*,⁷⁰⁶ „Weil im Todesaugenblick selbst, das Wiedergeburtsbewusstsein noch nicht aufgestiegen ist, wird von ihm ausgesagt, dass er noch nicht neu geboren ist“.

⁷⁰⁵ Dieser Vorschlag findet in der chinesischen Parallele zum Kutūhalasālāsutta, Saṃyukta Āgama discourse 957 (Taish⁹ II 244b2) Unterstützung, die von einem Wesen spricht, das sich beim Sterben einen durch den Geist erschaffenen Körper zu Nutzen machte. (Anālayo)

⁷⁰⁶ Spk III 114

Einige Herausgeber haben Zweifel, ob die korrekte Lesart *anupatto* sein sollte.⁷⁰⁷ Der Zweifel scheint begründet genug, denn sogar syntaktisch lässt sich zeigen, dass *anupatto* besser in den Kontext passt als *anuppanno*. Das Wort *aññataram* versorgt uns mit dem unterstützenden Kriterium. Es hat einen selektiven Sinn wie „ein bestimmter“ und trägt festgelegte positive Implikationen. Um etwas Negatives auszudrücken, müsste ein Wort wie *aññaṃ*, „ein anderer“, benutzt werden, anstatt des selektiven *aññataram*, „ein bestimmter“.

Auf der anderen Seite vermeidet die vorgeschlagene Lesart *anupatto* jene syntaktischen Schwierigkeiten. Ein Wesen legt seinen Körper ab und hat einen bestimmten Körper erlangt. Sogar das veranschaulichende Gleichnis passt besser zu unserer Interpretation. Die ursprüngliche Frage von Vaccha nach der Flamme, die vom Wind fortgerissen wird, erinnert uns an die Art eines Waldbrandes, beispielsweise wie sich das Feuer von einem Baum zu einem anderen, in einiger Entfernung befindlichen Baum ausbreitet. Es ist der Wind, der die Flamme antreibt, Halt an einem anderen Baum zu finden.

Die kommentarielle Erklärung fasst jedoch die Situation ins Auge, in der ein Wesen seinen Körper ablegt und noch nicht in einem neuen Körper wiedergeboren ist. Es wird angenommen, dass in diesem Übergangsstadium das Verlangen als das Ergreifen oder als ein Nährstoff dient. Einige Gelehrte haben diese kommentarielle Erklärung ausgenutzt, um eine Theorie von *antarābhava* oder Zwischenexistenz zu postulieren, die vor der eigentlichen Wiedergeburt liegt.

Unsere Interpretation, die sich auf die Lesart *anupatto* stützt, schließt selbst die Möglichkeit von einer Zwischenexistenz, *antarābhava*, aus. Es ist offensichtlich genug, dass Vacchagottas Frage einfach und geradeheraus ist. Er ist interessiert zu erfahren, welche Art von Ergreifen ein Wesen, das seinen Körper ablegt, mit dem Wesen verbindet, das in einem anderen Körper erstet. Das heißt, wie die offenkundige Kluft überbrückt werden könnte.

⁷⁰⁷ Feer, D. (ed.): *Samyutta Nikāya*, PTS 1990 (1894), p 400 n 2.

Die vom Buddha gegebene Antwort stimmt mit der Analogie der ins Auge gefassten Prämisse gänzlich überein. Genauso wie der Wind im Falle der Flamme die Arbeit des Ergreifens erledigt, so erfüllt das Verlangen selbst im Augenblick des Todes die Funktion des Ergreifens, um einem Wesen zu einem anderen Körper zu verhelfen. Das genau ist der Grund, warum Verlangen, *bhavanetti*, „der Führer beim Werden“, genannt wird.⁷⁰⁸ Wie ein Vorsprung ragt es hinaus in den Ozean des *samsāra*. Wenn es zur Wiedergeburt kommt, ist es Verlangen, das die offenkundige Kluft überbrückt. Es ist der unsichtbare brennbare Nährstoff, der den tosenden *samsarischen* Waldbrand am Leben erhält.

Alles in allem stellte sich in der Redehalle (*Kutūhalasālā*) eine wichtige Tatsache heraus, nämlich dass die Weigerung des Buddha, eine seiner Lehre entsprechende kategorische Antwort hinsichtlich des Befreiungszustandes des Befreiten nach dem Tod zu geben, die Neugier bei jenen Asketen und Priestern hervorbrachte.

Dennoch war es nicht der Fall, dass er sich geweigert hat, überhaupt irgendetwas zu diesem Punkt zu äußern. Nur der Kommentar, den er gemacht hatte, erschien ihnen sehr befremdlich, wie wir dem Bericht über Vacchagottas Diskussion in der Redehalle gut entnehmen können.

Die Erklärung des Buddha zu diesem Punkt, den sie zitiert hatten, stützte sich nicht auf das Tetralemma. Es war eine komplett neue Formulierung. *Acchecchi taṇhaṃ, vāvattayi saññojanaṃ, sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa*, „Er hat das Verlangen abgeschnitten, die Fessel durchschnitten und durch richtiges Verständnis dessen, was Einbildung ist, hat er dem Leiden ein Ende gemacht.“

Somit ist dies die richtige Antwort und keine einzige von denen, die das vierfache Tetralemma vorgibt. Diese kurze Formel ist von herausragender Bedeutung. Wenn Verlangen abgeschnitten ist, ist der „Führer des Werdens“ beseitigt, der für die Wiedergeburt verantwortlich ist. Es ist, als ob die Fessel, die an ein neues Dasein

⁷⁰⁸ Beispiel in S III 190 Bhavanettisutta – S 23:3

bindet, ausgehakt wurde. Der Begriff *bhavasamyojanakkhaya*, „Zerstörung der Fessel ans Dasein“, der uns schon früher begegnete, übermittelt den gleichen Sinn.⁷⁰⁹

Auch der Ausdruck *sammā mānābhisamaya* ist von hoher Wichtigkeit. Mit der Vertreibung der Unwissenheit wird die Einbildung „bin“, *asmimāna*, als das Gesehene, was sie ist. Sie verschwindet, wenn sie durch das Licht des Verständnisses bloßgelegt wird, und das ist auch das Ende des Leidens. Der abschließende Ausdruck *antam akāsi dukkhassa*, „hat dem Leiden ein Ende gemacht“, ist überzeugend genug. Das Problem, das die ganze Zeit bestand, war das Problem des Leidens, deshalb ist das Ende des Leidens gleichbedeutend mit dem Ende des ganzen Problems.

Im *AggiVacchagottasutta* des *Majjhima Nikāya* wird die Antwort des Buddha hinsichtlich der Frage nach dem Zustand des Heiligen in mehr Einzelheiten beleuchtet. Die Frage präsentiert sich dort in Form des Tetralemmas, beginnend mit: *hoti tathāgato paraṃ maraṇā*, „Besteht der Vollendete nach dem Tod?“⁷¹⁰

Während all die anderen Asketen und Brahmanen daran festhielten, dass die Antwort notwendigerweise in einer der vier Alternativen liegen müsste, tat der Buddha alle beiseite, *ṭhapitāni*, verwarf diese, *patikkhittāni*, und weigerte sich, seine Ansicht in einer dieser Kategorien auszudrücken, *avyākatāni*. Diese Haltung des Buddha verwirrte nicht nur die Asketen anderer Sekten, sondern sogar einige Mönche, wie z. B. Māluṅkyāputta. Äußerst nachdrücklich forderte Māluṅkyāputta den Buddha auf, eine kategorische Antwort zu geben oder andernfalls seine Unwissenheit zuzugeben.⁷¹¹

Tatsächlich handelt es sich insgesamt um zehn solcher Fragen, die der Buddha beiseitelegte, ablehnte und sich weigerte, diese kategorisch zu beantworten. Die ersten sechs haben die Art von drei Dilemmas, während die letzten vier das bereits erwähnte Tetralemma

⁷⁰⁹ It 53, Indriyasutta – It 62; siehe Vortrag 16

⁷¹⁰ M I 484 AggiVacchagottasutta – M 72

⁷¹¹ M I 427 Cūḷa-Māluṅkyāputtasutta – M 63

betreffen. Weil eine Untersuchung jener drei Dilemmas einige wichtige Faktoren zum Vorschein bringen könnten, wollen wir ihre Bedeutung ebenfalls in Kürze betrachten.

Die drei Gruppierungen von Ansichten drücken sich thematisch folgendermaßen aus:

- | | |
|---|---|
| 1) <i>sassato loko</i> , | „Die Welt ist ewig“, |
| 2) <i>asassato loko</i> , | „Die Welt ist nicht ewig“, |
| 3) <i>antavā loko</i> , | „Die Welt ist begrenzt“, |
| 4) <i>anantavā loko</i> , | „Die Welt ist unbegrenzt“, |
| 5) <i>taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ</i> , | „Die Seele und der Körper
sind dasselbe“, |
| 6) <i>aññaṃ jīvaṃ aññaṃ
sarīraṃ</i> . | „Die Seele ist eine Sache
und der Körper ist eine andere“. |

Diese drei Dilemmas sind zusammen mit dem Tetralemma als die zehn nicht erklärten Punkte bekannt, *abyākatavathūni*.⁷¹² Viele Asketen und Brahmanen ebenso auch König Pasenadi von Kosala stellten dem Buddha diese zehn Fragen, in der Hoffnung darauf eine kategorische Antwort zu erhalten.

Warum der Buddha nicht auf sie einging, ist ein großes Problem für viele Gelehrte. Einige, wie Mālunkyāputta, wollten es auf Agnostizismus herunterstufen. Andere wollten darauf bestehen, dass der Buddha sie beiseitelegte, weil sie unbedeutend für das unmittelbare Problem der Befreiung sind, obwohl er sie hätte beantworten können. Jener Teilabschnitt findet sich im *Siṃspāvanasutta* des *Sacca-saṃyutta* im *Samyutta Nikāya*.⁷¹³

Während der Buddha im *siṃsapā* Hain weilte, nahm er einmal einige *siṃsapā* Blätter in seine Hände und fragte die Mönche: „Was meint ihr, ihr Mönche, was ist mehr, diese Blätter in meiner Hand oder die des *siṃsapā* Hains?“ Die Mönche erwiderten, dass die Blätter in der Hand wenige seien im Verhältnis zu der Menge im *siṃsapā* Hain.

⁷¹² Der Ausdruck *abyākatavathu* findet sich beispielsweise in A IV 68
Abyākatasutta – A VII:51

⁷¹³ S V 437 Siṃspāvanasutta - S 56:31

Dann machte der Erhabene eine Äußerung zu folgender Auswirkung: „Ebenso, ihr Mönche, ist das, was ich durch höheres Wissen verstanden und euch nicht gelehrt habe, bei weitem mehr als das, was ich euch gelehrt habe.“

Wenn wir uns auf dieses Gleichnis stützten, würden wir zugestehen müssen, dass diese Fragen prinzipiell beantwortbar wären, dass der Buddha es aber vorzog, ihnen aus dem Weg zu gehen, weil er sie für unwichtig hielt. Aber dies ist auch nicht der Grund.

Alle diese zehn Fragen gründen sich auf falsche Voraussetzungen. Sie ernst zu nehmen und zu beantworten, würde heißen, die Richtigkeit jener Voraussetzungen zu bestätigen. Die Dilemmas und das Tetralemma versuchen rücksichtslos, jemanden in die Enge zu treiben, der versucht, sie zu beantworten. Der Buddha weigerte sich, sich in dieser Weise einengen zu lassen.

Die ersten beiden Alternativen, die in Form eines Dilemmas vorgestellt werden, sind *sassato loko*, „Die Welt ist ewig“, und *asassato loko*, „Die Welt ist nicht ewig“. Dies ist ein Versuch, die Welt mit zeitlichen Begriffen zu bestimmen. Der nächste Satz an Alternativen versucht, die Welt mittels räumlicher Begriffe zu bestimmen.

Warum weigerte sich der Buddha, diese Fragen von Raum und Zeit zu beantworten? Dies geschieht, weil dem Konzept von „der Welt“ in dieser Lehre eine ziemlich neue Definition gegeben wurde.

Wann immer der Erhabene ein Wort im allgemeinen Sprachgebrauch neu definierte, leitete er dieses mit dem Ausdruck *ariyassa vinaye*, „in der Schulung der Edlen“ ein.

Wir haben bereits bei früherer Gelegenheit erwähnt, dass gemäß der Schulung der Edlen „die Welt“ als etwas betrachtet wird, das durch die sechs Sinnesbereiche entstanden ist, *chasu loko samuppanno*.⁷¹⁴ Kurz gesagt, die Welt wird in Begriffen der sechs Bereiche der Sinne neu definiert. Dies ist von so ungeheurer Wichtigkeit, dass im *Salāyatanasaṃyutta* des *Samyutta Nikāya* das Thema immer und immer wieder behandelt wird.

⁷¹⁴ S I 41 Lokasutta – S 1:70; siehe Vortrag 4

Zum Beispiel richtet der Ehrwürdige Samiddhi im *Samiddhisutta* die folgende Frage an den Buddha:

*'Loko, loko'ti, bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, loko vā assa lokapaññatti vā?'*⁷¹⁵

„Die Welt, die Welt', so sagt man, Ehrwürdiger Herr, aber wie weit, Ehrwürdiger Herr, reicht diese Welt oder das Konzept von der Welt?“

Der Buddha gibt die folgende Antwort:

Yattha kho, Samiddhi, atthi cakkhu, atthi rūpā, atthi cakkhuvīññāṇaṃ, atthi cakkhuvīññāṇaviññātabbā dhammā, atthi tattha loko vā lokapaññatti vā,

„Wo es ein Auge gibt, Samiddhi, wo es Formen gibt, wo es Seh-Bewusstsein gibt, wo Dinge durch das Seh-Bewusstsein erkennbar sind, dort existiert die Welt oder das Konzept von der Welt“.

Eine gleiche Aussage wird in Bezug auf die anderen Sinnesbereiche gemacht, der Geist inbegriffen. Dort ist es, wo gemäß dem Buddha die Welt existiert. Dann gibt er eine Erklärung, die das Gegenteil betrifft:

Yattha ca kho, Samiddhi, natthi cakkhu, natthi rūpā, natthi cakkhuvīññāṇaṃ, natthi cakkhuvīññāṇaviññātabbā dhammā, natthi tattha loko vā lokapaññatti vā,

„Wo es kein Auge gibt, Samiddhi, wo es keine Formen gibt, wo es kein Seh-Bewusstsein gibt, wo keine Dinge durch das Seh-Bewusstsein erkannt werden, dort gibt es weder die Welt noch irgendein Konzept von der Welt“.

Aus dem Gesagten können wir folgerichtig schließen, dass jeder Versuch festzulegen, ob die Welt ein Ende hat, sei es mit zeitlichen oder räumlichen Begriffen, ein Irrweg ist. Es ist das Ergebnis einer falschen Ansicht, denn es gibt eine Welt, solange es die Gebiete der

⁷¹⁵ S IV 39 Samiddhisutta – S 35:68

sechs Sinne gibt. Aus diesem Grund verweigerte der Buddha konsequent die Beantwortung jener Fragen hinsichtlich der Welt.

Es gibt zahlreiche Definitionen in Bezug auf die Welt seitens des Buddha. Wir wollen zwei davon zitieren. Ein bestimmter Mönch fragte den Erhabenen direkt nach einer Definition von der Welt: *Loko, loko'ti bhante, vuccati. Kittāvatā nu kho, bhante, loko'ti vuccati?* „Die Welt, die Welt‘, sagt man. In welcher Hinsicht, Ehrwürdiger Herr, spricht man von einer Welt?“

Daraufhin gibt der Buddha folgende signifikante Erklärung:

*Lujjati'ti kho, bhikkhu, tasmā loko'ti vuccati. Kiñca lujjati? Cakkhu kho, bhikkhu, lujjati, rūpā lujjanti, cakkhuvīññāṇaṃ lujjati, cakkhusamphasso lujjati, yampidaṃ cakkhusamphassa-paccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi lujjati. Lujjati'ti kho, bhikkhu, tasmā loko'ti vuccati.*⁷¹⁶

„Es zerfällt, Mönch, darum wird es ‚die Welt‘ genannt. Und was zerfällt? Das Auge, Mönch, zerfällt, Formen zerfallen, Seh-Bewusstsein zerfällt, Seh-Kontakt zerfällt, und was auch immer für Gefühle bedingt durch Seh-Kontakt entstehen, seien es angenehme oder unangenehme oder weder-angenehme-noch-unangenehme, auch diese zerfallen. Es zerfällt, Mönch, deshalb wird es ‚die Welt‘ genannt.

Der Buddha definiert hier das Konzept von Welt neu, indem er mit dem Wort *lujjati* spielt, was „auseinanderbrechen“ oder „zerfallen“ bedeutet. Um eine radikale Änderung in Übereinstimmung mit der Lehre zum Vorschein zu bringen, führt der Buddha manchmal eine neue Wortherleitung im Vorzug gegenüber der alten ein. Diese Definition von „die Welt“ beabsichtigt die gleiche Wirkung.

Auch der Ehrwürdige Ānanda bringt die gleiche Frage hervor, eindringlich um eine Neudefinition des gängigen Konzeptes von Welt bittend, und der Erwachte antwortet wie folgt: *Yaṃ kho, Ānanda,*

⁷¹⁶ S IV 52 Lokapañhāsutta – S 35:82

*palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.*⁷¹⁷ „Was auch immer, Ānanda, Gegenstand des Zerfalls ist, das wird in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘ genannt“.

Um das zu untermauern, legt er diese Aussage sogar ausführlich dar:

Kiñca, Ānanda, palokadhammaṃ? Cakkhuṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, rūpā palokadhammā, cakkhuvīññāṇaṃ palokadhammaṃ, cakkhusamphasso palokadhammo, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi palokadhammaṃ. Yaṃ kho, Ānanda, palokadhammaṃ, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.

„Und was, Ānanda, ist Gegenstand des Zerfalls? Das Auge, Ānanda, ist Gegenstand des Zerfalls, Formen sind Gegenstand des Zerfalls, Seh-Bewusstsein ist Gegenstand des Zerfalls, Seh-Kontakt ist Gegenstand des Zerfalls, und welche Gefühle auch immer bedingt durch Seh-Kontakt entstehen, seien es angenehme oder unangenehme oder weder-angenehme-noch-unangenehme, auch diese sind Gegenstand des Zerfalls. Was auch immer Gegenstand des Zerfalls ist, Ānanda, das wird in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘ genannt.“

In diesem Fall ist das Spiel mit dem Wort *loka* lebendig und passend, da es die Transzendenz der Welt aufzeigt. Wenn die Welt per Definition als flüchtig betrachtet wird, kann sie nicht als substantielle Einheit aufgefasst werden.

Wie also kann ihr Ewigkeit oder Unendlichkeit vorhergesagt werden? Wenn alle so- genannten Dinge in der Welt, die oben aufgelistet wurden, immer nur zerfallen, ist jegliches Konzept von Einheit über die Welt irreführend.

Wenn der Buddha diese falsch aufgefassten Fragen beantwortet hätte, hätte er damit dem falschen Konzept von Welt, das unter den

⁷¹⁷ S IV 53 Palokadhammasutta – S 35:84

anderen religiösen Gruppen herrschte, zugestimmt. Somit können wir verstehen, warum sich der Buddha weigerte, diese ersten vier Fragen zu beantworten.

Lasst uns nun das nächste Dilemma untersuchen, *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*, „Die Seele und der Körper sind dasselbe, die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere“. Auch hinsichtlich dieser beiden Fragen bestanden die anderen religiösen Anhänger auf einer kategorischen Antwort, entweder mit „ja“ oder „nein“.

Da gibt es einen „Haken“ in der Art, wie diese Fragen eingerahmt sind. Der Buddha lehnte es ab, sich durch sie fangen zu lassen. Diese beiden Fragen sind von solcher Art, wie sie heutzutage clevere Anwälte den Beklagten stellen. Manchmal beharren sie strikt auf einem „Ja“ oder „Nein“ als Antwort und stellen eine Frage, wie z. B. „Haben sie jetzt das Trinken aufgegeben?“ Wenn der Angeklagte nun generell ein Anti-Alkoholiker wäre, befände er sich in einer verzwickten Lage, denn beide Antworten würden dazu tendieren, einen falschen Eindruck zu vermitteln.

So verhält es sich auch im Fall dieser beiden Alternativen, „Die Seele und der Körper sind dasselbe, die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere“. Beide Wege sind eine Vorweg-Annahme von einer Seele, die der Buddha nicht unterstützte. Der Erhabene hatte eindeutig erklärt, dass die Vorstellung einer Seele das Ergebnis einer ganz und gar dummen Ansicht ist, *kevalo paripūro bāladhammo*.⁷¹⁸ Aus diesem Grund lehnte der Buddha beide Standpunkte ab.

Einem gleichen „Haken“, einem gleichen Missverständnis unterliegt das Tetralemma, das den nachtodlichen Zustand des *Tathāgata* betrifft. Das sollte schon durch das, was wir bis hierher besprochen haben, hinreichend klar geworden sein.

Für den Buddha hatte der Begriff *Tathāgata* eine andere Bedeutung, als er für diejenigen anderer Sekten hatte. Die Letzteren hielten an der Ansicht fest, dass sowohl der gewöhnliche Schüler als auch das

⁷¹⁸ M I 138 Alagaddūpamasutta – M 22

vollkommene Individuum in ihren Systemen eine irgendwie geartete Seele haben würden.

Der Buddha hat eine solche Ansicht niemals bestätigt. Auf der anderen Seite belegte er den Begriff *Tathāgata* mit einer außerordentlich tiefen und subtilen Bedeutung. Seine Definition des Begriffs wird deutlich im *AggiVacchagottasutta* herauskommen, was wir nun besprechen wollen.

In dieser Abhandlung finden wir den Wanderasketen, wie er versucht, eine kategorische Antwort auf den Fragenkatalog zu bekommen, indem er jede einzelne Frage mit gesetzmäßiger Präzision nacheinander stellt, so wie es ein Anwalt bei Gericht tun würde.

*Kim nu kho, bho Gotamo, 'sassato loko, idam eva saccam, mogham aññan'ti, evaṃ diṭṭhi bhavaṃ Gotamo?'*⁷¹⁹

„Nun, Meister Gotama, ‚Die Welt ist ewig, dieses nur ist wahr, alles andere ist falsch‘, vertrittst du diese Ansicht, Meister Gotama?“

Der Buddha antwortet: *na kho ahaṃ, Vaccha, evaṃ diṭṭhi*, „Nein, Vaccha, ich vertrete diese Ansicht nicht“.

Dann trägt Vacchagotta den entgegengesetzten Standpunkt vor, den der Buddha ebenfalls verneint. Auf alle zehn Fragen antwortet der Erhabene mit „nein“, womit er den Fragenkatalog vollständig ablehnt. Dann fragt Vacchagotta nach dem Grund, da er die Gefahr ahnt, wenn der Buddha sich weigert, auch nur eine einzige jener Ansichten anzunehmen. Der Buddha gibt die folgende Erklärung:

'Sassato loko'ti kho, Vaccha, diṭṭhigatam etaṃ diṭṭhigahanam diṭṭhikantāram diṭṭhivisūkam diṭṭhivipphanditam diṭṭhisamyojanam sadukkham savighātam sa-upāyāsam sapariḷāham, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati.

⁷¹⁹ M I 484 Aggivačchagottasutta – M 72

„Vaccha, diese spekulative Ansicht, dass die Welt ewig ist, ist ein Dschungel der Ansichten, eine Wüste der Ansichten, eine Verzerrung der Ansichten, eine Verirrung der Ansichten, eine Fessel der Ansichten, sie ist mit Leiden verbunden, mit Verdruss, mit Verzweiflung, mit Wahn, sie führt nicht zur Ernüchterung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Beendigung, zur Ruhe, zu höherem Wissen, zur Erleuchtung, zu *Nibbāna*.“

Ebenso verfährt er mit den neun anderen Ansichten.

Nun finden wir hier beide der oben erwähnten Gründe wieder. Nicht nur, dass die Fragen für die Erreichung von *Nibbāna* nicht relevant sind, sondern auch, dass etwas falsch in eben genau der Formulierung der Probleme ist. Welche Gefahren sieht er im Festhalten an irgendeiner dieser Ansichten?

Jede einzelne von ihnen ist lediglich eine spekulative Ansicht, *diṭṭhi-gatam*, ein Dschungel von Ansichten, *diṭṭhigahanam*, eine trockene Wüste der Ansichten, *diṭṭhikantāram*, eine Nachahmung oder Verzerrung der Ansichten, *diṭṭhivīsūkam*, eine Verirrung der Ansichten, *diṭṭhivipphanḍitam*, eine Fessel der Ansichten, *diṭṭhisamyojanam*. Sie bringen Leiden hervor, *sadukkham*, Verdruss, *savighātam*, Verzweiflung, *sa-upāyāsam*, Wahn, *sapariḷāham*. Sie führen nicht zu Ernüchterung, *na nibbidāya*, zur Leidenschaftslosigkeit, *na virāgāya*, zur Beendigung, *na nirodhāya*, zur Beruhigung, *na upasamāya*, zu höherem Wissen, *na abhiññāya*, zur Erleuchtung, *na sambodhāya*, zum Erlöschen, *na nibbānāya*.

Aus dieser Erklärung geht hervor, dass diese Fragen schlecht begründet und falsch aufgefasst sind. Sie sind ein Gewirr von falschen Ansichten, so sehr, dass der Buddha sogar erklärt, dass diese Fragen für den edlen Schüler, der die Lehre gehört hat, nicht einmal existieren. Sie existieren als wirkliche Probleme nur für den unbelehrten Weltling. Warum ist das so?

Wer auch immer ein tiefes Verständnis von den vier edlen Wahrheiten hat, würde diese Fragen nicht einmal haben. Diese Erklärung

sollte einem genügen, um zu verstehen, warum der Buddha es ablehnte, sie zu beantworten.

Erklärend, dass es wegen dieser Gefahren geschieht, weshalb er sie alle ablehnt, macht der Buddha nun seine eigene Haltung klar. Anstatt an irgendeiner dieser spekulativen Ansichten festzuhalten, hat er selbst das Entstehen, *samudaya*, und das Vergehen, *atthagama*, der fünf Daseinsgruppen als eine Angelegenheit der unmittelbaren Erfahrung gesehen, wodurch er alles „Ich-Machen“ und „Mein-Machen“ und die latenten Neigungen zu Einbildungen überwand, indem er die höchste Freiheit gewann.

Sogar nach dieser Erklärung greift *Vacchagotta* auf die vierfache Logik zurück, um seine Neugier in Bezug auf den nachtodlichen Zustand eines derart befreiten Mönchs zu befriedigen.

*Evam vimuttacitto pana, bho Gotamo, bhikkhu kuhiṃ
uppajjati?*

„Wenn ein Mönch so in seinem Geist befreit ist, Meister Gotama, wo wird er wiedergeboren?“

Der Buddha erwidert:

Uppajjati'ti kho, Vaccha, na upeti,

„Zu sagen, er wird wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit“.

Dann fragt *Vacchagotta*:

Tena hi, bho Gotama, na uppajjati?

„Wenn das so ist, Meister Gotama, wird er nicht wiedergeboren?“ –

Na uppajjati'ti kho, Vaccha, na upeti,

„Zu sagen, er wird nicht wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit“.

Tena hi, bho Gotama, uppajjati ca na ca uppajjati?

„Wenn das so ist, Meister Gotama, wird er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren?“ –

Uppajjati ca na ca uppajjati'ti kho, Vaccha, na upeti,

„Zu sagen, er wird sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit“.

Tena hi, bho Gotama, neva uppajjati na na uppajjati?

„Wenn das so ist, Meister Gotama, wird er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren?“ –

Neva uppajjati na na uppajjati'ti kho, Vaccha, na upeti,

„Zu sagen, er wird weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren, Vaccha, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit“.

Bei dieser unerwarteten Antwort des Buddha auf seine vier Fragen, gesteht Vacchagotta nun, dass er völlig verwirrt und durcheinander ist. Der Buddha gesteht ihm zu, dass seine Verwirrung und sein Durcheinander verständlich sind, denn die Lehre ist so tief und subtil, dass sie nicht durch Logik zu ergründen ist, *atakkāvacarō*.

Um ihm dennoch einen Schlüssel zum Verständnis des Lehrstandpunktes zu geben, gibt er ihm ein Beispiel in Form eines Katechismus.

Taṃ kiṃ maññasi, Vaccha, sace te purato aggī jaleyya, jāneyyāsi tvaṃ 'ayaṃ me purato aggī jalatī'ti?

„Was meinst du, Vaccha, angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen, würdest du dann wissen, ‚Dieses Feuer brennt vor mir?‘“ –

Sace me, bho Gotama, purato aggī jaleyya, jāneyyāhaṃ 'ayaṃ me purato aggī jalatī'ti.

„Wenn, Meister Gotama, ein Feuer vor mir brennen würde, würde ich wissen ‚Dieses Feuer brennt vor mir‘“

Sace pana taṃ, Vaccha, evaṃ puccheyya 'yo te ayaṃ purato aggi jalati, ayaṃ aggi kiṃ paṭicca jalatī'ti, evaṃ puṭṭho tvam, Vaccha, kinti byākareyyāsi?

„Wenn dich jemand fragen würde, *Vaccha*, ‚in Abhängigkeit von was, brennt dieses Feuer vor dir‘, so befragt, *Vaccha*, was würdest du antworten?“ –

Evaṃ puṭṭho ahaṃ, bho Gotama, evaṃ byākareyyaṃ 'yo me ayaṃ purato aggi jalati, ayaṃ aggi tiṇakatṭhupādānaṃ paṭicca jalatī'ti.

„So befragt, Meister Gotama, würde ich antworten ‚Dieses Feuer vor mir brennt in Abhängigkeit von Gras und Stöcken.“

Sace te, Vaccha, purato so aggi nibbāyeyya, jāneyyāsi tvam 'ayaṃ me purato aggi nibbuto'ti?

Wenn jenes Feuer vor dir erlöschen würde, *Vaccha*, würdest du dann wissen, ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen?“ –

Sace me, bho Gotamo, purato so aggi nibbāyeyya, jāneyyāhaṃ 'ayaṃ me purato aggi nibbuto'ti.

„Wenn jenes Feuer vor mir erlöschen würde, Meister Gotama, würde ich wissen ‚Dieses Feuer vor mir ist erloschen.“

Sace pana taṃ, Vaccha, evaṃ puccheyya 'yo te ayaṃ purato aggi nibbuto, so aggi ito katamaṃ disaṃ gato, puratthimaṃ vā dakkhiṇaṃ vā pacchimaṃ vā uttaraṃ vā'ti, evaṃ puṭṭho tvam, Vaccha, kinti byākareyyāsi? "

„Wenn dich jemand fragen würde, *Vaccha*, als dieses Feuer vor dir erloschen war, ‚in welche Richtung ist es gegangen, nach Osten, Westen, Norden oder Süden‘, so gefragt, was würdest du antworten?“ –

Na upeti, bho Gotama, yañhi so, bho Gotama, aggi tiṇakatṭhupādānaṃ paṭicca jalati, tassa ca pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati.

„Eine solche Antwort wäre nicht angebracht, Meister Gotama, denn das Feuer brannte in Abhängigkeit von seinem Nährstoff aus Gras und Stöckchen. Nachdem diese verzehrt sind und es keine weiteren Nährstoffe erhalten hat, wenn es ohne Nährstoff ist, wird es als erloschen aufgefasst.“

An diesem Punkt kommt ein sehr wichtiger Ausdruck hinzu, den wir bereits früher schon besprochen haben, nämlich *saṅkhaṃ gacchati*.⁷²⁰ Es bedeutet „erfasst werden als“ oder „bekannt sein als“ oder „bestimmt sein als“. So muss die korrekte Art der Bestimmung in diesem Fall lauten, dass das Feuer als „erloschen“ aufzufassen ist, und nicht zu sagen, dass es irgendwo hingegangen sei.

Wenn jemand geringen Nutzen aus dem Ausdruck das „Feuer ist ausgegangen“ zieht und darauf besteht, es zu lokalisieren, wäre das nur ein Fehleinsatz oder Missbrauch gegenüber dem Umgang mit Sprache. Es enthüllt eine pervertierte Tendenz zum Missverstehen und Fehldeuten. Deshalb ist alles, was gesagt werden kann, um eine solche Situation abzuschätzen, *nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchati*, „es wird als ‚erloschen‘ aufgefasst“.

Nun kommt zum richtigen Zeitpunkt eine Erklärung, in welcher der Buddha das ganze Gespräch zu einem Höhepunkt und Ende führt. Er beginnt dort, wo er *Vacchagotta* zurückgelassen hatte.

Evameva kho, Vaccha, yena rūpena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ rūpaṃ tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālavatthukataṃ anabhāvakataṃ āyatim anuppādadhammaṃ. Rūpasaṅkhavimutto kho, Vaccha, tathāgato, gambhīro appameyyo duppariyogāho, seyyathāpi mahāsamuddo. Uppajjati'ti na upeti, na uppajjati'ti na upeti, uppajjati ca na ca uppajjati'ti na upeti, neva uppajjati na na uppajjati'ti na upeti.

„Ebenso auch, Vaccha, ist jene Form, mit der einer den *Tathāgata* anhand von Bestimmung bestimmen wollte, durch ihn aufgegeben worden, sie wurde von ihm wie ein

⁷²⁰ Siehe Vortrag 1, 12 und 13

Palmstumpf an der Wurzel abgeschnitten und entwurzelt, nicht existent gemacht und es ist kein neues Entstehen mehr möglich. Der *Tathāgata* ist frei von der Zuordnung durch Begriffe der Form, *Vaccha*, er ist tiefgründig, unermesslich und schwer zu ergründen, so wie der große Ozean. Zu sagen, dass er wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit, zu sagen, dass er nicht wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit, zu sagen, dass er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit, zu sagen, dass er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit.“

Diese Erklärung, die ein vollkommen überzeugter *Vacchagotta* nun von ganzem Herzen freudig begrüßte und mit dem echten Kernholz eines Sälabaumes verglich, birgt ein extrem tiefes Gesetz der Lehre.

Nachdem *Vacchagotta* der Tatsache zugestimmt hatte, dass es unangemessen sei, danach zu fragen, in welche Richtung ein erloschenes Feuer gegangen ist, und dass die einzig zutreffende sprachliche Anwendung darin liegt, einfach zu sagen, „es ist erloschen“, trug der Buddha seine tiefe Verkündung über die fünf Daseinsgruppen vor.

Im Falle eines *Tathāgata* ist zum Beispiel die Daseinsgruppe der Form aufgegeben, *pahīnaṃ*, an der Wurzel abgeschnitten, *ucchinna-mūlaṃ*, wie ein abgeschnittener Palmstumpf, der von seinem Platz getrennt wurde, *tālāvattthukatāṃ*, nicht existent gemacht, *anabhavakatāṃ*, und außerstande wiederaufzukeimen, *āyatiṃ anuppāda-dhammaṃ*.

Dadurch wird der *Tathāgata* von der Zuordnung durch Begriffe der Form befreit, *rūpaṇkhāvimutto kho tathāgato*. Genau wegen dieser Freiheit wird er tief, unermesslich und unergründlich wie der große Ozean. Deshalb kann von ihm nicht gesagt werden, dass er wiedererscheint oder nicht wiedererscheint oder beides oder weder das eine noch das andere. Das Aufgeben von Form, auf die hier Bezug

genommen wird, geschieht nicht durch Tod oder Zerstörung, sondern durch das Aufgeben des Verlangens.

Die Tatsache, dass durch das Aufgeben des Verlangens selbst die Form aufgegeben oder entwurzelt wird, wird durch das folgende Zitat aus dem *Rādhasaṃyutta* des *Samyutta Nikāya* erhellt.

*Rūpe kho, Rādha, yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā, taṃ pajahatha. Evaṃ taṃ rūpaṃ pahīnaṃ bhavissati ucchinna-mūlaṃ tālāvattthukataṃ anabhāvakataṃ āyatiṃ anuppāda-dhammaṃ.*⁷²¹

„Rādha, gib jenes Wünschen auf, jene Lust, jenes Vergnügen, jenes Verlangen nach Form. Auf solche Weise wird Form aufgegeben, an der Wurzel abgeschnitten, entwurzelt wie ein Palmstumpf, nicht existent gemacht und außerstande-gesetzt, wiederaufzukeimen.“

Weltlinge unterliegen der Vorstellung, dass die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens eines Heiligen beim Tod zerstört werden. Aber gemäß dieser Erklärung ist ein Heiliger wie eine abgeschnittene Palme. Eine von den Wurzeln abgeschnittene Palme, die noch steht, aber von ihrem vom Stumpf getrennt ist, mag für einen, der sie aus einiger Entfernung sieht, noch wie eine echte Palme wirken. Genauso denkt ein unbelehrter Weltling, dass es wirklich und wahrhaftig ein Wesen oder eine Person gibt, wenn er den Begriff *Tathāgata* hört, selbst noch in diesem Kontext.

Dies ist die unterschwellige Anspielung in der oben zitierten Aussage. Sie hat einige sehr tiefe Implikationen, aber heute erlaubt uns die Zeit nicht, darauf näher einzugehen.

* * * * *

⁷²¹ S III 193 Chandarāgasutta – S 23:9 bzw. S 22:111-112

