

# NIBBĀNA

## DER VOLLKOMMENE FRIEDE

*Die »Nibbāna Sermons«*

*33 Vorträge*

Teil I

Vortrag 1-5

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda



# ***Nibbāna –***

## **The Mind Stilled**

In deutscher Übersetzung

### ***NIBBĀNA –***

#### **DER VOLLKOMMENE FRIEDE**

##### **Teil I**

##### **Vortrag 1-5**

von 33 Vorträgen über *Nibbāna*

von

**Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda**

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

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

Copyright © Kaṭukurunde Ñāṇananda

**Der Dhamma ist kostenlos.**

**Diese Publikation und weitere Werke von K. Ñāṇananda stehen zum freien Download zur Verfügung unter:**

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

Die englische Originalausgabe erschien 2003-2011 unter dem Titel:

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

Neuaufgabe der gebundenen Ausgabe: 2015

Herausgeber: Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya  
(K.N.S.S.B), Sri Lanka.

ISBN 978-955-3962-40-9

Verantwortlich für die deutsche Übersetzung, Juli 2020:

Hedwig Kren und Susann Poppenberg

Titelfoto: Silke Krohn

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

**Alle Rechte vorbehalten.**

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

## Vorbemerkungen zur deutschen Übersetzung

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

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

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

### Zu der Übersetzung von „mind“:

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

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

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

---

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

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

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

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

Eine Übersetzungs-Ausnahme bilden die Textstellen „deliverance of the mind and deliverance by wisdom“, die wir mit Erlösung des Gemütes (*cetovimutti*) und Erlösung durch Weisheit (*paññavimutti*) wiedergegeben haben. Mit diesen beiden, in den Lehrreden häufig vorkommenden und kennzeichnenden Pāli-Ausdrücken wird klargestellt, dass die Verwirklichung von *Nibbāna* sowohl die Befreiung von den gemütsmäßigen als auch von den geistigen Trübungen beinhaltet.

#### Zum Pāli:

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

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

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

### Zu den Fußnoten:

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

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

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

### Danksagung:

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



Gewidmet  
meinem geistigen Lehrer,  
dem Ehrwürdigen  
Mātara Sri Ñāṇārāma Mahāthera,  
aus Meetirigala Nissarana Vanaya  
Sri Lanka



# ***Inhalt***

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

## Über die K.N.S.S.B.

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

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

<https://www.seeingthroughthenet.net/>

und eine Seite im sozialen Netzwerk:

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

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

Alle Anfragen richten Sie bitte an folgende Adresse:

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

*Phone: 0777127454*

*email: [knssb@seeingthroughthenet.net](mailto:knssb@seeingthroughthenet.net)*

*K.N.S.S.B.*

*Acc. No. 007060000241,*

*Sampath Bank, SWIFT: BSAMLKLX*

*Branch Code: 070*

*Branch: R.G. Senanayake Mawatha, Colombo – 07,*

*Sri Lanka.*

## Abkürzungen

A	Aṅguttara Nikāya (Angereihte Sammlung)
As	Atthasālinī (Kommentar zum Dhammasaṅgaṇi)
It	Itivuttaka (Aphorismen)
Ud.	Udāna (Feierliche Aussprüche)
Ud-a	Paramatthadīpanī (Kommentar zum Ud)
Ja	Jātaka (Wiedergeburtsgeschichten)
Th	Theragāthā (Lieder der Mönche)
Th-a	Theragāthā-aṭṭhakathā (Kommentar zum Th)
Thī	Therīgāthā (Lieder der Nonnen)
D	Dīgha Nikāya (Längere Sammlung)
Dhp	Dhammapada (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	Sāratthappakāsini (Kommentar zum S)
Sv	Sumaṅgalavilāsini (Kommentar zum D)

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

## ***Über den Autor...***

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

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

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

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

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

## **„Die Gabe des Dhamma übertrifft alle anderen Gaben!“**

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

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

<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/personen/analayo.html>

Das Pali Glossar befindet sich unter Books, Nr. 21 Satipaṭṭhāna. German trsl.: Der Direkte Weg der Achtsamkeit, Satipaṭṭhāna, Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte, 2010. (PDF) (S. 339-343)

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

[https://www.palikanon.com/wtb/wtb\\_idx.html](https://www.palikanon.com/wtb/wtb_idx.html) (Nyanatiloka)

## ***Einleitung***

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Frau Yuki Sirimane, die diese Übersetzung und unsere anderen Veröffentlichungen der Welt mit Hilfe des Internets auf der besonderen Website [www.beyondthenet.net](http://www.beyondthenet.net) zur Verfügung gestellt hat.

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

*„Nibbānam paramam sukham“*

*„Nibbāna ist das höchste Glück“*

– Bhikkhu K. Ñāṇananda

Pothgulgala Aranyaya

„Pahankanuwa“

Kandegedara

Devalegama

Sri Lanka

August 2002 (B.E. 2546)





# 1. Vortrag über *Nibbāna*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*<sup>1</sup>

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

Mit der Zustimmung des Höchst Ehrwürdigen Großen Präzeptors<sup>2</sup> und der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche.

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

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

---

<sup>1</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>2</sup> AÜ spiritueller Lehrer, Klostervorsteher, Abt

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭṭhissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*

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

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

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

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

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

---

<sup>3</sup> D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16

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

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

*Ye te suttantā tathāgatabhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatappaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūssisanti na sotam odahissanti na aññā cittaṃ upaṭṭhāpessanti na te dhamme uggahetabbaṃ pariyāpuṇitabbaṃ maññissanti.*<sup>4</sup>

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

---

<sup>4</sup> S II 267 *Āṇisutta* – S 20:7

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

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

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

*Dve nāma kiṃ?*

*Nāmañca rūpañca.*<sup>6</sup>

„Was sind die zwei?“

„Name und Form.“

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

---

<sup>5</sup> Mp I 92

<sup>6</sup> Khp 2

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

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

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

*Nāmaṃ sabbam anvabhavi,  
nāmā bhīyyo na vijjati  
nāmassa ekadhammassa,  
sabbeva vasamanvagū.*<sup>8</sup>

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

---

<sup>7</sup> Pj I 78

<sup>8</sup> S I 39 Nāmasutta – S 1:61

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

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

*Akkheyyasaññino sattā,  
akkheyyasmiṃ patiṭṭhitā,  
akkheyyaṃ apariññāya,  
yogam āyanti maccuno.*<sup>9</sup>

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

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

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

*Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro – idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ – idaṃ vuccatāvuso, rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ idañca rūpaṃ – idam vuccatāvuso nāma-rūpaṃ.*<sup>10</sup>

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

<sup>9</sup> S I 11 Samiddhisutta – S 1:20

<sup>10</sup> M I 53 Sammādiṭṭhisutta – M 9

dies ‚Name‘ und dies ‚Form‘ – dies, Freund, wird ‚Name-und-Form‘ genannt.“

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

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

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

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

---

<sup>11</sup> Spk I 95 Kommentar zu SI 39

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

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

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

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

---

<sup>12</sup> S I 12 Samiddhisutta – S 1:20

<sup>13</sup> Sn 560 Selasutta – Sn III:7, 560

<sup>14</sup> S I 192 Pavāraṇāsutta – S 8:7

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

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

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

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

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

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

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

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

Dies sind Strophen aus dem *Jaṭāsutta* des *Samyutta Nikāya*<sup>15</sup>. In jenem *Sutta* fordert eine Gottheit den Buddha auf, ein Rätsel zu lösen:

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

---

<sup>15</sup> S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23

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

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

*Sīle patitṭhāya naro sapañño,  
cittaṃ paññañca bhāvayaṃ,  
ātāpī nipako bhikkhu,  
so imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>16</sup> AÜ „Weltling“ ist eine Person, die noch keine der 4 Nachfolger-Stufen verwirklicht hat.

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

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

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

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

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

---

<sup>17</sup> Abhidh-s VI n 30

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

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

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

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

*Nibbāna* ist als ein Begriff für das höchste Ziel des *Dhamma* aufgrund seiner Anspielung auf das Verlöschen eines Feuers in gleichem Maße bedeutungsvoll. Im *Asaṅkhatasamyutta* des *Samyutta Nikāya* werden nicht weniger als dreiunddreißig Begriffe aufgeführt, um dieses höchste Ziel<sup>22</sup> zu kennzeichnen. Aber von allen diesen Beinamen ist *Nibbāna* der am meisten verwendete; wahrscheinlich wegen seiner

---

<sup>18</sup> 235 Ratanasutta – Sn II:1, 237

<sup>19</sup> M III 245 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

<sup>20</sup> D II 157 MahāParinibbānasutta – D 16

<sup>21</sup> M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

<sup>22</sup> S IV 368-373 – S 43:1-12

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

Wie so viele andere beschuldigte auch der Wanderasket *Vacchagotta* den Buddha, eine Lehre der Vernichtung zu lehren: *Sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti*.<sup>23</sup> Sie warfen dem Buddha vor, dass er die Vernichtung, die Zerstörung und die Nicht-Existenz eines Lebewesens proklamiere, das existiert.<sup>24</sup>

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

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

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

---

<sup>23</sup> M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

<sup>24</sup> AÜ Gemäß der Absprache mit Ven. Ñāṇananda (Okt. 2014) wurde der Folgesatz im Zuge des Korrekturvorganges und der Optimierung der Übersetzung entfernt und der anschließende Absatz vollständig nach seiner Vorgabe ausgetauscht.

<sup>25</sup> D II 57 MahāNidānasutta – D 15

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

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

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

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

---

<sup>26</sup> Chāndogya-Upaniṣad 6.2.1, 2

<sup>27</sup> Ṛgveda X.129 Nāsadiya Sūkta

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

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

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

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

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

*Accī yathā vātavegena khitto,  
atthaṃ paleti na upeti saṅkham,*  
„Gleich der Flamme, die ausgeweht durch die Kraft des Windes  
Ihr Ende erreicht und nicht mehr erfasst werden kann.“<sup>30</sup>

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

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

<sup>29</sup> M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

<sup>30</sup> Sn 1074 Upasīvamāṇavapucchā – Sn V:6, 1074

überall sei. Mit übertriebenem grammatischen Nachdruck behaupteten sie, dass beim Erreichen dieses *Nibbāna* diese Gier und andere Befleckungen aufgegeben seien: *Nibbānaṃ āgamma rāgādayo khīṇāti ekameva nibbānaṃ rāgakkhaya dosakkhaya mohakkhaya ti vuccati*.<sup>31</sup>

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

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

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

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

---

<sup>31</sup> Vibh-a 53

<sup>32</sup> AÜ Mönche, die mindestens 10 Jahre im Orden sind

<sup>33</sup> AÜ Nonnen, die mindestens 10 Jahre im Orden sind

<sup>34</sup> Th 298 Rahula Thera

<sup>35</sup> Sn 228 Ratanasutta – Sn II:1, 228

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

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

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

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

*Yañca kāmasukhaṃ loke,  
yaṃ c'idaṃ diviyaṃ sukhaṃ,  
taṇhakkhaya sukhass'ete,  
kalaṃ n'agghanti soḷasiṃ*.<sup>40</sup>

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

---

<sup>36</sup> Beispiel in D I 194 Poṭṭhapādasutta – D 9

<sup>37</sup> Beispiel in S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

<sup>38</sup> Beispiel in It 88 Aggappasādasutta – It V:90

<sup>39</sup> Abhidh-av 138

<sup>40</sup> Ud II Rājasutta – Ud II:2

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

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

*Kiṃ kayirā udapānena,  
āpā ce sabbadā siyuṃ,  
taṇhāya mūlato chetvā,  
kissa pariyesaṇaṃ care.*<sup>41</sup>

„Was ist der Nutzen eines Brunnens,  
Wenn es immerzu Wasser gibt,  
Ist des Verlangens Wurzel durchtrennt,  
Wonach suchend sollte man dann noch wandern?“

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

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

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

---

<sup>41</sup> Ud 79 Udapānasutta – Ud VII:9

<sup>42</sup> A II 34 Aggappasādasutta – A IV:34

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

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

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

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

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

---

<sup>43</sup> Vism 508; Spk III 88; Vibh-a 51

<sup>44</sup> S IV 371 Nibbānasutta – S 38:1

würden.<sup>45</sup> Dieses Argument ignoriert den tieferen Sinn des Wortes Erlöschen, wie er in der Lehre gefunden wird.

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

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

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

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

---

<sup>45</sup> Vibh-a 53

<sup>46</sup> M I 507 *Māgaṇḍīyasutta* – M 75

<sup>47</sup> M I 523 *Sanḍakasutta* – M 76

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

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

Im *Rādhasaṃyutta* des *Samyutta Nikāya* begegnen wir dem Ehrwürdigen Rādha, der dem Buddha eine Reihe von Fragen stellt, um eine Erklärung zu bekommen.<sup>48</sup> Zuerst fragt er:

*Sammādasanaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ?*  
„Wozu dient rechte Erkenntnis?“

Und der Buddha antwortet:

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

D.h. Abscheu gegenüber dem Kreislauf der Wiedergeburten.

Die nächste Frage lautet:

„Welchem Zweck dient Abscheu?“

Und der Buddha antwortet:

„Abscheu dient der Leidenschaftslosigkeit.  
Was ist der Zweck von Leidenschaftslosigkeit?  
Der Zweck von Leidenschaftslosigkeit ist Loslösung.  
Was ist der Zweck von Loslösung?  
Der Zweck von Loslösung ist *Nibbāna*.“

Zuallerletzt stellt der Ehrwürdige Rādha diese Frage:

*Nibbānaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ?*

---

<sup>48</sup> S III 189 Mārasutta – S 23:1

„Wozu aber ist *Nibbāna*?“

Und der Buddha gibt diese Antwort:

*Accasarā, Rādha, pañhaṃ, nāsakki pañhassa pariyantaṃ gahetuṃ. Nibbānogadhañhi, Rādha, brahmacariyaṃ vussati, Nibbānaparāyanam Nibbānapariyosānam.*

„Rādha, du hast den Gültigkeitsbereich deiner Fragen überschritten, du bist unfähig, die Grenze deiner Fragen zu erfassen. Denn, Rādha, das heilige Leben geht in *Nibbāna* auf, seine Vollendung ist *Nibbāna*, *Nibbāna* ist sein Gipfel.“

Dies zeigt, dass das heilige Leben in *Nibbāna* einmündet, ebenso wie Flüsse ins Meer einmünden. Anders gesagt, wo das heilige Leben vollendet ist, genau dort ist *Nibbāna*. Deshalb erreichte der Ehrwürdige *Nanda*, der – ermutigt durch das Versprechen des Buddha mit himmlischen Nymphen zusammenzukommen – das heilige Leben ernsthaft aufnahm, die Heiligkeit beinahe im Widerspruch zu sich selbst. Schließlich hat er Buddha aufgesucht und darum gebeten, ihn von der Last seines Versprechens zu entbinden. Dies zeigt, wenn die Übung im heiligen Leben vollendet ist, dass man *Nibbāna* bereits erreicht hat. Nur wenn die Ausbildung unvollständig geblieben ist, gelangt man in die Himmelswelten.

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

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

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

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

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

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

---

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

<sup>50</sup> D I 84 Sāmaññaphalasutta – D 2

<sup>51</sup> D II 90 MahāParinibbānasutta – D 16

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

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

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

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

\* \* \* \* \*





## 2. Vortrag über *Nibbāna*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*<sup>53</sup>

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

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

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

Tatsächlich finden wir an einigen Stellen im Kanon den Ausdruck *anuttara brahmacariyapariyosāna*, der sich auf *Nibbāna*<sup>55</sup> bezieht. Er bedeutet, dass *Nibbāna* die höchste Vollendung des heiligen Lebens ist. Die folgende Standardformel, mit der angezeigt wird, dass jemand die Heiligkeit neu erlangt hat, ist in den *Suttas* sehr häufig zu finden:

---

<sup>53</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>54</sup> D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16; siehe Vortrag 1

<sup>55</sup> D I 203 Poṭṭhapādasutta – D 9

*Yassatthāya kulaputtā sammadeva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tadanuttaraṃ brahmcariyapariyosānaṃ diṭṭheva dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi.*<sup>56</sup>

„In diesem Leben hat er durch seine eigenes höheres Wissen jene höchste Vollendung des heiligen Lebens verwirklicht und erlangt, zu deren Zweck Söhne aus guter Familie zu Recht vom Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen.“

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

*Sekhassa sikkhamānassa,  
ujumaggānusārino,  
khayasmiṃ paṭhamaṃ ñāṇaṃ,  
tato aññā anantarā.*<sup>58</sup>

„Dem Lernenden, im Befolgen  
Des geraden Weges sich ühend,  
Kommt zuerst das Wissen über die Vernichtung  
Und gleich darauf die Gewissheit.“

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

Hier ist das Wort *anantarā* benutzt worden. Jene Sammlung, die die Frucht der Heiligkeit ausmacht, wird *ānantarikā samādhī*<sup>59</sup> genannt. Das bedeutet, dass die Frucht unverzüglich erlangt wird.

Obwohl dies für den Heiligen zutreffen mag, könnte man sich fragen, ob das auch für den Stromeingetretenen gilt, den *sotāpanna*. Es gibt

---

<sup>56</sup> D I 177 Kassapasihanādasutta – D 8

<sup>57</sup> S I 33 Accharāsutta – S 1:46

<sup>58</sup> It 53 Indriyasutta – It 3:62

<sup>59</sup> Peṭ 188

einen weit verbreiteten Glauben in Bezug auf den *sotāpanna* und zwar, dass seine Sicht von *Nibbāna* wie das flüchtige Aufleuchten einer entfernten Lampe an einer Straße mit vielen Biegungen sei und der *sotapanna* gerade mal die erste Kurve hinter sich gelassen habe.

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

*Diṭṭhadhammo pattadhammo veditadhammo pariyogāḷhadhammo tiṇṇavicikiccho vigatakathaṃkatho vesārajjappatto aparappaccayo satthu-sāsane.*<sup>60</sup>

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

<sup>60</sup> D I 110 Ambaṭṭhasutta – D 3

<sup>61</sup> Sn 231 Ratanasutta – Sn II:1, 231

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

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

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

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

*Chinda sotaṃ parakkamma,  
kāme panuda brāhmaṇa,  
saṅkhārānaṃ khayam ṇātvā,  
akataññū'si brāhmaṇa.*<sup>62</sup>

„Bemühe dich weiter und durchschneide den Strom,  
Die Sinnesbegierden gib auf, o Brahmane,  
Kennst du die Zerstörung der Vorbereitungen,  
So werde zum Kenner des Un-Gemachten, o Brahmane.“

---

<sup>62</sup> Dhp 383 Brāhmaṇavagga – Dh 383

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

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

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

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

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

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

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

„Freust du dich, Mönch?“

Und der Buddha erwidert:

„Weil ich was erlangt habe, Freund?“

Dann fragt die Gottheit:

„Also bist du bekümmert, Mönch?“

Und gewitzt entgegnet der Buddha:

„Weil ich was verloren habe, Freund?“

Verhalten stellt die Gottheit nun fest:

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

Und der Buddha antwortet:

„So ist es, Freund.“

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

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

---

<sup>63</sup> S I 54 Kakudhosutta – S 2:18

<sup>64</sup> S IV 372 Dīpasuttāni – S 43:40

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

*Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhatam,  
oghe jāte mahabbhaye,  
jarāmaccuparetānaṃ,  
dīpaṃ pabrūhi mārisa,  
tvañca me dīpam akkhāhi,  
yathayidaṃ nāparaṃ siyā.*<sup>65</sup>

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

Und der Buddha antwortet mit zwei inspirierenden Strophen:

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

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

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

---

<sup>65</sup> Sn 1092 Kappamāṇavapucchā – Sn V:10, 1092

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

*Akiñcanam* bedeutet „nichts besitzen“, *anādānam* bedeutet „nichts ergreifen“. *Etaṃ dīpaṃ anāparam*, dies ist die Insel und nichts anderes daneben. *Nibbānam iti naṃ brūmi, jarāmaccuparikkhayaṃ*, „und das nenne ich *Nibbāna*, nämlich das Auslöschen von Verfall- und-Tod.“

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

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

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

Dem *Ariyapariyesanasutta* des *Majjhima Nikāya* zufolge reflektierte der Buddha kurz nach seiner Erleuchtung über die Tiefe des *Dhamma*, und er war eher abgeneigt, die Lehre zu verkünden. Er bemerkte zwei Punkte in der Lehre, die für die Welt sehr schwer zu erkennen oder zu begreifen sind. Ein Punkt war das abhängige Entstehen, *paṭicca samuppāda*:

*Duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ yadidaṃ idappaccayatā paṭicca-samuppādo.*<sup>66</sup>

„Dieser Sachverhalt ist schwer zu erkennen, nämlich das abhängige Entstehen, das eine Beziehung von diesem zu jenem ist.“

Und der zweite Punkt war *Nibbāna*:

*Idampi kho ṭhānaṃ duddasaṃ yadidaṃ sabbasaṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānaṃ.*

„Und auch dieser Punkt ist schwer zu erkennen, nämlich die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen.“

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

In mehreren Zusammenhängen, wie z. B. im *Bahudhātukasutta* des *Majjhima Nikāya* und im *Bodhivagga* des *Udāna*, beginnt die

---

<sup>66</sup> M I 167 Ariyapariyesanasutta – M 26

Beschreibung des Gesetzes von *paṭicca samuppāda* in der folgenden Art und Weise:

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

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

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

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

Und zwar:

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

Aber mit dem vollständigen Dahinschwinden und Enden der  
     Unwissenheit kommt es zum Enden der Vorbereitungen;  
 mit der Beendigung der Vorbereitungen zum Enden von  
     Bewusstsein;  
 mit der Beendigung von Bewusstsein zum Enden von  
     Name-und-Form;  
 mit der Beendigung von Name-und-Form zum Enden der  
     sechs Sinnesgrundlagen;  
 mit der Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen zum  
     Enden von Kontakt;  
 mit der Beendigung von Kontakt zum Enden von Gefühl;  
 mit der Beendigung von Gefühl zum Enden von Verlangen;  
 mit der Beendigung von Verlangen zum Enden von Ergreifen;  
 mit der Beendigung von Ergreifen zum Enden von Werden;  
 mit der Beendigung von Werden zum Enden von Geburt;  
 mit der Beendigung von Geburt zum Enden von

Verfall-und-Tod, von Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer  
und Verzweiflung.

So kommt es zum Enden dieser gesamten Leidensmasse.“

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

*Imasmiṃ sati idaṃ hoti,*  
„Wenn dieses ist – ist dieses,“

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

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

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

Das ähnelt einer algebraischen Formel.

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

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

*Paṭicasamuppādaṅca vo, bhikkhave, desessami paṭicca-samuppanne ca dhamme.*<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> S II 25 Paccayasutta – S 12:20

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

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

*Jātipaccayā, bhikkhave, jarāmarañam*,  
„Abhängig von Geburt ist Verfall-und-Tod, o Mönche“,

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

*Uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ*,  
„Gleichwohl ob *Tathāgatās* erscheinen oder sie nicht erscheinen“,

*Thitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*,  
„jene grundlegende Natur, diese Geordnetheit des *Dhamma*, dieses Gesetz des *Dhamma*, die Abhängigkeit von diesem zu jenem, steht unumstößlich fest.“

Daraus wird klar, dass das zugrunde liegende Prinzip sogar mithilfe von nur einem Paar der Glieder verstanden werden könnte. Der Kommentar scheint diese Tatsache aber bei seiner Definition von *idappaccayatā* ignoriert zu haben. Er sagt: *Imesaṃ jarāmarañādīnaṃ paccayā idappaccayā, idappaccayāva idappaccayatā*.<sup>69</sup> Das Wort *imesaṃ* ist im Plural und dies weist daraufhin, dass der Kommentator die Abhängigkeit in einem kollektiven Sinne aufgefasst hat. Aber gerade aufgrund der Tatsache, dass sogar nur zwei Glieder

<sup>69</sup> Spk II 40

genügen, um diese Gesetzmäßigkeit zu veranschaulichen, greift der Buddha es mit der Erklärung auf, dass dies das abhängige Entstehen (*paṭicca samuppāda*) sei. Und dann fährt er fort zu erklären, was mit „Dingen, die abhängig entstanden sind“, gemeint ist:

*Katame ca, bhikkhave, paṭicasamuppannā dhammā? Jarā-maraṇaṃ, bhikkhave, aniccaṃ saṅkhataṃ paṭicasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ ni-rodhadhammaṃ.*

„Was, ihr Mönche, sind Dinge, die abhängig entstanden sind?“

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

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

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

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

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

Wir wollen nun versuchen zu verstehen, wie z. B. Verfall-und-Tod selbst zerstört werden oder verschwinden kann. Wenn wir die *idappaccayatā* Formel als Richtlinie nehmen, können wir die

Beziehung zwischen den zwei Gliedern Geburt und Verfall-und-Tod veranschaulichen. Anstelle zu sagen: Wenn dieses ist – ist dieses (usw.), müssen wir jetzt sagen: Wenn Geburt ist, gibt es Verfall-und-Tod. Mit dem Entstehen von Geburt entsteht Verfall-und-Tod. Wenn Geburt nicht ist, gibt es Verfall-und-Tod nicht. Mit der Beendigung von Geburt endet Verfall-und-Tod.

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

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

*Ettāvatā kho, Ānanda, jāyetha vā jīyetha vā miyetha vā cavetha vā upapajjetha vā. Ettāvatā adhivacanapatho, ettāvatā niruttipatho, ettāvatā paññattipatho, ettāvatā paññāvacaraṃ, ettāvatā vaṭṭaṃ vattati itthattaṃ paññāpanāya yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena.*<sup>70</sup>

„Nur insofern, *Ānanda*, kann man geboren werden oder alt werden oder sterben oder dahinschwinden oder wiedererscheinen, nur insofern gibt es eine Bahn für sprachlichen Ausdruck, nur insofern gibt es eine Bahn für Begriffsdefinitionen, nur insofern gibt es eine Bahn für Bestimmungen, nur insofern gibt es den Bereich der Weisheit, nur insofern wird die Daseinsrunde in Gang gehalten, für eine Bestimmung als die Dies-heit, nämlich: Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein.“

70

D II 63 MahāNidānasutta – D 15

Den Terminus *itthatta* haben wir mit „Dies-heit“ wiedergegeben und was damit gemeint ist, wird im Folgenden klar werden. In dem eben angeführten Zitat hat das Wort *ettāvatā*, das soviel bedeutet wie „nur insofern“, seinen Bezugspunkt in der abschließenden Aussage *yadidaṃ nāmarūpaṃ saha viññāṇena*, „nämlich: Name-und-Form zusammen mit Bewusstsein“. So drückt diese Aussage, so wie sie da steht, ein in sich vollständiges Konzept aus. Aber einige Textausgaben fügen eine weitere Aussage hinzu: *aññamaññapaccayatā pavattati*, „existiert in wechselseitiger Beziehung“. Diese Aussage ist offensichtlich überflüssig und wahrscheinlich eine kommentarielle Ergänzung.

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

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

Bereits im ersten Vortrag haben wir versucht aufzuzeigen, dass Name in Name-und-Form etwas mit Namen und Konzepten zu tun

hat.<sup>71</sup> Aus diesem Zusammenhang wird nun klar, dass alle Bahnen für sprachlichen Ausdruck, Begriffsdefinition und Bestimmung in diesem Strudel zwischen Name-und-Form und Bewusstsein zusammenkommen.

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

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

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

---

<sup>71</sup> M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72; siehe Vortrag 1

Während dieser Vorgang in einem Fluss oder See stattfindet, eröffnet sich für uns die Möglichkeit, es als „diese Stelle“ oder „jene Stelle“ auszuweisen. Warum? Weil es eine anhaltende Aktivität gibt. Üblicherweise ist in der Welt der Ort, an dem eine Aktivität stattfindet, als eine „Einheit“, „ein Zentrum“ oder „eine Institution“ bekannt. Da der Strudel ebenfalls die Mitte einer Aktivität darstellt, können wir ihn durch ein „Hier“ oder „Dort“ bestimmen. Wir können ihn sogar personifizieren. In dieser Hinsicht öffnen sich uns damit weitere Bahnen für sprachlichen Ausdruck, Terminologie und Bestimmung.

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

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

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

Tatsächlich unterscheidet sich auch die Existenz in ihrer Gesamtheit nicht sehr von dem Konflikt zwischen jener hartnäckigen Teilströmung mit dem Hauptstrom. Dieser Charakter des Konflikts ist so durchdringend, dass er sogar in den grundlegenden Gesetzen, die in einer Gesellschaft herrschen, gesehen werden kann. In unserem sozialen Leben gehen Rechte und Verantwortlichkeiten Hand in Hand. Wir können bestimmte Privilegien genießen, vorausgesetzt, dass wir unsere Pflichten erfüllen. So haben wir auch hier ein inneres und ein äußeres Wirrwarr.<sup>72</sup>

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

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

Diese heikle Lage, die mit dem Schlangenkreis veranschaulicht wurde, treffen wir in unseren eigenen Körpern in Form von Atmung, Blutkreislauf und anderen Vorgängen an. Was als Stabilität in der Gesellschaft und Wirtschaft erscheint, ist in gleicher Weise unsicher.

---

<sup>72</sup> S I 13 Jaṭṭasutta – S 1:23

Wegen dieses Konfliktes, dieses Unbefriedigendem, kam der Buddha zu dem Schluss, dass die gesamte Existenz Leiden ist.

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

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

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

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

*Jāti maraṇa saṃsāraṃ,  
ye vajanti punappunaṃ,  
itthabhāvaññathābhāvaṃ,  
avijjāyeva sā gati.*<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Sn 729 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 732

*Taṇhā dutiyo puriso,  
dīgham addhāna saṃsāraṃ,  
itthabhāvaññathābhāvaṃ,  
saṃsāraṃ nātivattati.*<sup>74</sup>

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

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

Obwohl wir diesen beiden Begriffen *itthabhāva* und *aññathābhāva* soviel Bedeutung beigemessen haben, behandelt sie der Kommentar

<sup>74</sup> Sn 740 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 743

zum *Sutta Nipāta* ganz nebenbei. Er erklärt *itthabhāvaṃ* als *imaṃ manussabhāvaṃ*, was soviel wie „dieser Zustand als ein menschliches Wesen“ bedeutet, und *aññathābhāvaṃ* als *ito avasesa aññanikāyabhāvaṃ*, „jede beliebige andere Daseinsform“.<sup>75</sup> Diese Erklärung verfehlt die tiefere Bedeutung des Wortes *itthatta*.

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

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

*Aniccatā* oder Vergänglichkeit wird sehr oft mithilfe des Ausdrucks *vipariṇāmaññathābhāva*<sup>77</sup> erklärt. Auch hier treffen wir das Wort *aññathābhāva* an. Hier gibt das vorausgehende Wort einen Schlüssel für seine wahre Bedeutung. *Vipariṇāma* deutet gänzlich auf den Prozess von Entwicklung hin. Genauer gesagt, bedeutet *pariṇāma* Entwicklung und *pariṇata* ist der voll entwickelte oder ausgereifte

---

<sup>75</sup> Pj II 505

<sup>76</sup> D III 29 Pāṭikasutta – D 24

<sup>77</sup> Beispiel in M II 110 Piyātikasutta – M 87

Zustand. Die Vorsilbe *vi* steht für den Anti-Höhepunkt. Die Entwicklung ist vorüber, nun wird es anders. Ironischerweise wird dieser Zustand des „Anders-werdens“ als „Anders-heit“, *aññathābhāva*, bezeichnet. Und so berichtet uns dieses Zwillingsspaar, *itthabhāva* und *aññathābhāva*, von der Natur der Welt. Sie beide klären für uns unter sich das Gesetz der Vergänglichkeit.

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

*Uppādo paññāyati, vayo paññāyati, t̥hitassa aññathattaṃ paññāyati,*<sup>78</sup>

„Ein Entstehen zeigt sich, ein Vergehen zeigt sich und eine Anders-heit im Bestehenden zeigt sich.“

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

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

<sup>78</sup> A I 152 Saṅkhatalakkhaṇasutta – A 3:47-3:48

<sup>79</sup> Beispiel in Ps IV 88

<sup>80</sup> Beispiel in M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

traditionellen Pāli-Strophen mit Betrachtungen über den Tod enthält folgende bedeutungsvolle Zeilen:

*Uppattiyā sahevedaṃ, maraṇam āgataṃ sadā,*<sup>81</sup>  
„Stets kommt der Tod, sogar mit der Geburt selbst.“

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

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

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

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

Aber eine tiefere Analyse offenbart seine Natur des **Nicht-Selbst**. Was wir hier vorfinden, ist einfach nur ein Konflikt zwischen dem

---

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

Hauptstrom und einer abweichenden Nebenströmung. Es ist das Ergebnis des Konflikts zwischen zwei Kräften und nicht die Arbeit von nur einer Kraft. Es ist ein Fall der Bezogenheit von „Diesem-zu-Jenem“ oder *idappaccayatā*. So wie es eine Strophe im *Bālavagga* des *Dhammapada* ausdrückt:

*Atta hi attano natthi,*<sup>82</sup>

„Sogar man selbst gehört sich nicht.“

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

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

*Aññathābhāvī bhavasatto loko,  
bhavapareto bhavam evābhinandati,  
yad'abhinandati taṃ bhayaṃ,  
yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ,  
bhava vippahānāya kho panidaṃ brahmacariyaṃ vussati.*<sup>83</sup>

„Diese gepeinigte Welt, völlig dem Kontakt hingegeben,  
Was sie Selbst nennt, ist eine Krankheit.

In welcher Weise auch immer sie sich darüber  
Vorstellungen macht,

Gerade dadurch verändert es sich in etwas anderes.

Die Welt, anhaftend am Werden,

Ist völlig dem Werden hingegeben,

Obgleich anders-werdend,

Erfreut sie sich dennoch am Werden.

---

<sup>82</sup> Dh 62 Bālavagga – Dh 62

<sup>83</sup> Ud 32 Lokasutta – Ud III:10

Woran sie sich erfreut, ist an Furcht geknüpft,  
 Wovor sie sich fürchtet, ist ein Leiden.  
 Doch dieses heilige Leben  
 wird zum Aufgeben von eben jenem Werden geführt.“

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

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

*Yaṃ yañhi lokasmim upādiyanti,  
 teneva Māro anveti jantum.*<sup>84</sup>  
 „Was immer man in der Welt ergreift,  
 Durch genau das verfolgt *Māra* ein Wesen.“

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

---

<sup>84</sup> Sn 1103 Bhadrāvudhamāṇavapucchā – Sn V:12, 1103

als sei es existent. Somit ist die Anders-heit das Leiden und das ergriffene Ding eine Quelle der Angst.

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

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

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ  
sabbam taṃ nirohadhammaṃ.*<sup>85</sup>

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

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

---

<sup>85</sup> S V 423 Dhammacakkapavattanasutta – S 56:11

Jedes einzelne der zwölf Glieder in der Formel, einschließlich der Unwissenheit, ist abhängig entstanden. Sie sind alle aufgrund von Ursachen und Bedingungen entstanden, sind nicht dauerhaft, sie sind *aniccam*. Sie sind nur zusammengefügt oder zubereitet, *saṅkhatam*. Das Wort *saṅkhatam* wird auf verschiedene Art und Weise erklärt. Aber kurz gefasst bezieht es sich auf etwas, das absichtlich zusammengefügt, zubereitet oder zurechtgelegt ist. *Paṭicca samuppannam* bedeutet, dass es bedingt entstanden ist und daher seiner Natur nach der Zerstörung unterliegt, *khayadhamma*. Es ist seiner Natur nach dem Vergehen unterworfen, *vayadhamma*. Es ist seiner Natur nach dem Verblässen, *virāgadhamma*, und dem Enden unterworfen, *nirodhadhamma*.

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

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

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

*Acchecchi vaṭṭam byagā nirāsam,  
visukkhā saritā na sandati,*

---

<sup>86</sup> M I 141 Alagaddūpamasutta – M 22

*chinnam vaṭṭam na vattati,  
es' ev' anto dukkhassa.*<sup>87</sup>

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

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

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

*Kuto sarā nivattanti,  
kattha vaṭṭam na vattati,  
kattha nāmañca rūpañca  
asesam uparujjhati?*<sup>88</sup>

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

Und der Buddha antwortet mit der folgenden Strophe:

---

<sup>87</sup> Ud 75 DutiyaLakuṇḍakabhaddiyasutta – Ud 7:2

<sup>88</sup> S I 15 Sarasutta – S 1:27

*Yattha āpo ca paṭhavī,  
tejo vāyo na gādhati,  
ato sarā nivattanti,  
ettha vaṭṭaṃ na vattati  
ettha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati.*

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

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

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

Nehmen wir einmal an, jemand geht in der Dunkelheit der Nacht spazieren und hat die Wahnvorstellung, einen Dämon zu sehen. Dann läuft er davon, um ihm zu entkommen. Er denkt, dass er vor dem Dämon wegläuft, aber stattdessen nimmt er den Dämon mit

sich. Dieser Dämon ist in seinem Geist, er ist etwas Eingebildetes. Genauso ergriffen die Weltlinge, bevor der Buddha erschien, *arūpa*, um vor *rūpa* zu fliehen. Aber aufgrund der Gegensätzlichkeit zwischen *rūpa* und *arūpa* waren sie, selbst wenn sie sich in die höchsten formlosen Bereiche schwangen, immer noch in der Fessel der *saṅkhāras* oder Vorbereitungen. Sobald aber der Impuls ihres Schwunges von *saṅkhāras* völlig verbraucht war, fielen sie zurück zu *rūpa*. Auch hier sehen wir die Frage von Dualität und Gegensätzlichkeit wiederkehren.

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

\* \* \* \* \*



### 3. Vortrag über *Nibbāna*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*<sup>89</sup>

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

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

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

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

---

<sup>89</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>90</sup> Siehe Vortrag 2 – D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16

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

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

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

*Sārīrikānaṃ kho etaṃ bhikkhave dukkhānaṃ vedanānaṃ  
adhivacanaṃ, yadidaṃ pātālo'ti.*<sup>91</sup>

„Ihr Mönche, Abgrund ist ein Synonym für schmerzliche körperliche Gefühle.“

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

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

<sup>91</sup> S IV 206 Pātālasutta – S 36:4

<sup>92</sup> S IV 208 Sallattenasutta – S 36:6

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

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

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ  
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.*<sup>93</sup>

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

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

Demnach scheint es, dass das, was als „*Dhamma*-Auge“ bezeichnet wird, die Fähigkeit ist, diese *nibbānische* Lösung in eben diesem wirbelnden *samsārischen* Problem zu erkennen. Jene Art der Analyse, die *Samsāra* und *Nibbāna* sozusagen in zwei wasserdichte, eigenständige Teile zerlegt, lässt eine Unzahl von Problemen auftauchen. Hier jedoch sehen wir, dass gerade in dem Maße, wie man *Nibbāna*

---

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

<sup>94</sup> D II 33 – D 14  
S II 7 – S 12:4; S II 105 Nagarasuttaṃ – S 12:65

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

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

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

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

---

<sup>95</sup> Siehe Vortrag 2

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

Die Idee der Durchdringung ist schon in der Formel impliziert:

*yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,  
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ,  
„Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,  
all das hat die Eigenschaft zu vergehen.“*

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

*Ye dhammā hetuppabhavā,  
tesaṃ hetuṃ tathāgato āha.*<sup>97</sup>  
„Die Dinge, die durch Ursachen entstehen,  
deren Ursache hat der *Tathāgata* erklärt.“

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

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

---

<sup>96</sup> Beispiel in D III 237 Sangītisutta – D 33

<sup>97</sup> Vin I 40

wird.<sup>98</sup> Das impliziert deswegen, dass sie darüber hinaus keine Existenz haben. Das ist die Bedeutung des Begriffs *ettāvata*, „nur insofern“.

*Ettāvata jāyetha vā jīyetha vā mīyetha vā cavetha vā  
upapajjetha vā.*<sup>99</sup>

„Nur insofern kann man geboren werden oder altern oder sterben oder vergehen oder wiedererscheinen.“

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

*Yena naṃ vajju, taṃ tassa natthi,*<sup>100</sup>

„Das, wodurch sie von ihm sprechen könnten,  
das gibt es für ihn nicht.“

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

<sup>98</sup> Dh 383 Brāhmaṇavagga – Dh 383; siehe Vortrag 2

<sup>99</sup> D II 63 MahāNidānasutta – D 15

<sup>100</sup> Sn 1076 Upasīvamāṇavapucchā – Sn V:6, 1074

<sup>101</sup> AÜ Ein Wesen, das auf dem Weg ist, ein Buddha zu werden.

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

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

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

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

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

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

<sup>102</sup> D II 31 MahāPadānasutta – D 14

*viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanam, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

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

„Dieses Bewusstsein kehrt bei Name-und-Form wieder um, es geht nicht darüber hinaus. Insofern nur wird jemand geboren, altert oder stirbt oder vergeht oder erscheint wieder, insofern es dieses gibt, nämlich:

Bewusstsein ist abhängig von Name-und-Form und Name-

und-Form ist abhängig von Bewusstsein;

durch Name-und-Form bedingt sind die sechs Sinnesgrundlagen;

durch die sechs Sinnesgrundlagen bedingt ist Kontakt;

durch Kontakt bedingt ist Gefühl;

durch Gefühl bedingt ist Verlangen;

durch Verlangen bedingt ist Ergreifen;

durch Ergreifen bedingt ist Werden;

durch Werden bedingt ist Geburt;

durch Geburt bedingt ist Verfall-und-Tod, gehen Sorge und Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung hervor.

So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidensmasse.“

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

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

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

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

*Kimhi nu kho asati jarāmaṇaṃ na hoti,  
kissa nirodhā jarāmaṇaṃ nirodho?*

„Was darf nicht sein, damit Verfall-und-Tod nicht sind?  
Durch das Enden wovon sind Verfall-und-Tod nicht?“

Und als Antwort darauf kam ihm folgender Gedanke:

*Jātiyā kho asati jarāmaṇaṃ na hoti,  
jātinirodhā jarāmaṇaṃ nirodho.*

„In Abwesenheit von Geburt sind Verfall-und-Tod nicht,  
durch das Enden von Geburt endet Verfall-und-Tod.“

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

*Nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho,  
viññāṇanirodhā nāma-rūpanirodho.*

„Durch das Enden von Name-und-Form bedingt ist das  
Enden von Bewusstsein und bedingt durch das Enden von  
Bewusstsein ist das Enden von Name-und-Form.“

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>103</sup> Sv II 459

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

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

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

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

Erstere um: *Ekam ākaḍḍheyya, ekā papateyya, aparaṃ ce ākaḍḍheyya, aparā papateyya.*<sup>104</sup>

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

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

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

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

---

<sup>104</sup> S II 114 Naḷakalāpīsutta – S 12:67

*Aniccaṃ saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayo-dhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ.*<sup>105</sup>

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

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

*Yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati.*<sup>106</sup>

„Wer das Gesetz des abhängigen Entstehens sieht, sieht den *Dhamma*; wer den *Dhamma* sieht, sieht das Gesetz des abhängigen Entstehens.“

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

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

<sup>105</sup> S II 26 Paccayasutta – S 12:20

<sup>106</sup> M I 190 MahāHatthipadopamasutta – M 28

<sup>107</sup> D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16

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

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

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

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

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

---

<sup>108</sup> Vism 578

<sup>109</sup> S II 68 Pañcaverabhayāsutta – S 12:41

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

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

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

---

<sup>110</sup> Paṭis I 52 Vism 579

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

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

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

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

*Tvañca me dhammam akkhāhi,  
taṇhā nigghātaṇaṃ muni,  
yaṃ viditvā sato caraṃ,  
tare loke visattikaṃ.<sup>111</sup>*

---

<sup>111</sup> Sn 1084-1085 Hemakamaṇavapucchā – Sn V:8, 1084

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

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

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

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

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

---

112 M I 8 Sabbāsavasutta – M 2

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

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

Wir wissen, dass es für die Feststellung, ob eine Bananenstaude kernlos ist, nicht notwendig ist, den Stamm Schicht für Schicht von oben nach unten abzuschälen. Wir müssen nur ein scharfes Schwert nehmen und den Staudenstamm in der Mitte durchtrennen, so dass uns der Querschnitt die kernlose Natur enthüllen wird. Wenn wir in gleicher Weise den Bananenstamm der Vorbereitungen mit dem scharfen Schwert der Weisheit in der Mitte zerteilen, *paññāmayam tikhīṇamasim gahetvā*,<sup>113</sup> wird uns der Querschnitt ihre innere Struktur offenbaren und uns von der Wesenlosigkeit der Gruppe der Vorbereitungen überzeugen.

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

*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,  
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.*<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Th 1094 Tālapuṭa Thera

<sup>114</sup> Siehe oben Fußnote <sup>93</sup>

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>115</sup> Siehe Vortrag 1 – Sn 1074 Upasīvamāṇavapucchā – Sn V:6, 1074

<sup>116</sup> D II 63 MahāNidānasutta – D 15

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

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

Und die Antwort des Ehrwürdigen Ānanda ist:

*No h'etaṃ, bhante.*

„Wenn, Ānanda, Bewusstsein nicht in den Mutterleib herabsinken würde, würde dann Name-und-Form dort bleiben?“

„Das würde es nicht, o Herr.“

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

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

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

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

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

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

Dann fragt der Buddha:

*Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, mātukucchismiṃ okkamitvā vokkamissatha, api nu kho nāmarūpaṃ itthattāya abhinibbattissatha?*

„Wenn Bewusstsein, Ānanda, nachdem es sich in den Mutterleib hinabgesenkt hat, dann daraus entweiche, würde Name-und-Form in diese Existenz geboren werden?“

Die Antwort des Ehrwürdigen Ānanda ist wiederum:

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

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

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

---

<sup>117</sup> Beispiel in M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10; siehe Vortrag 2

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

*Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, daharasseva sato vocchijjissatha kumārakassa vā kumārikāya vā, api nu kho nāmarūpaṃ vuddhiṃ virūlhiṃ vepullaṃ āpajjissatha?*

„Wenn, Ānanda, das Bewusstsein eines Jungen oder Mädchens, solange er oder sie noch jung ist, abgetrennt würde, könnte Name-und-Form dann zu Wachstum und Reife gelangen?“

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

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

*TasmātiḥĀnanda, es' eva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo nāmarūpassa, yadidaṃ viññāṇaṃ.*

„Darum, Ānanda, ist dies selbst die Ursache, ist dies der Grund, der Ursprung und die Bedingung für Name-und-Form, nämlich Bewusstsein.“

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

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

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

*Viññāṇaṃ va hi, Ānanda, nāmarūpe patitthaṃ na labhissatha, api no kho āyatiṃ jātijarāmaṇaṃ dukkhasamudayasambhavo paññāyetha?*

„Wenn, Ānanda, das Bewusstsein keinen Halt in Name-und-Form fände, sich dort nicht niederlassen könnte, würde es in Zukunft ein Entstehen, einen Ursprung für Geburt, Verfall-und-Tod sowie für Leiden geben?“

„Gewiss nicht, o Herr,“ sagt der Ehrwürdige Ānanda.

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

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

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

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

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

Bewusstseinsstrom ist in dieser und der nächsten Welt verwurzelt: *Purisassa ca viññāṇasotaṃ pajānāti, ubhayato abbochinnaṃ idha loke patitṭhitaṅca para loke patitṭhitaṅca.*<sup>118</sup> Was hier impliziert wird, ist die niedergelassene Natur des Bewusstseins. Das Bewusstsein eines *samsārischen* Individuums ist sowohl in dieser und als auch in der nächsten Welt verwurzelt.

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

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

Der Buddha hingegen erklärte, dass der Ehrwürdige Godhika mit unverwurzeltem Bewusstsein verstorben sei: *Appatitṭhitena ca, bhikkhave, viññāṇena Godhiko kulaputto parinibbuto.*<sup>120</sup> „Ihr Mönche, Bruder Godhika ist mit einem unverwurzelten Bewusstsein verstorben.“

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

---

<sup>118</sup> D III 105 Sampasādanīyasutta – D 28

<sup>119</sup> Spk I 183 Kommentar zu S I 121

<sup>120</sup> S I 122 Godhikasutta – S 4:23

diese Welt und die jenseitige mit einem Knoten verbunden. In diesem Fall braucht man nur den Knoten zu lösen. Es ist unnötig, den Knoten neu zu binden, weil er schon da ist.

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

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

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

---

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

<sup>122</sup> M II 156 Ghoṭamukhasutta – M 94

<sup>123</sup> A II 133 Saṃyojanasutta – A4:131

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

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

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

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

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

---

<sup>124</sup> I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1

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

*Imasmiñca saviññāṇake kāye bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṃkāra mamaṃkāra mānānusayā na honti.*<sup>125</sup>

„In Bezug auf diesen bewussten Körper und alle äußeren Zeichen gibt es keine verborgenen Neigungen der Einbildung zum ‚Ich-Machen‘ und ‚Mein-Machen.‘“

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

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

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

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

---

<sup>125</sup> M III 18 MahāPuṇṇamasutta – M 109

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Yañca, bhikkhave, ceteti yañca pakappeti yañca anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa t̥hitiyā. Ārammaṇe sati patit̥thā viññāṇassa hoti. Tasmim̐ patit̥thite viññāṇe virūlhe nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā salāyatanam, salāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*<sup>126</sup>

„Ihr Mönche, was auch immer jemand beabsichtigt, was auch immer jemand geistig konstruiert, was auch immer in der Latenz liegt, das wird ein Gegenstand für die Verortung des Bewusstseins. Wenn ein Gegenstand vorhanden ist, kommt es zum Niederlassen des Bewusstseins. Wenn sich das Bewusstsein niedergelassen hat und gewachsen ist, gibt es das Hinabsteigen von Name-und-Form. Abhängig von Name-und-Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen; abhängig von den sechs Sinnesgrundlagen entsteht Kontakt; abhängig von Kontakt entsteht Gefühl; abhängig von Gefühl entsteht Verlangen; abhängig von Verlangen entsteht Ergreifen; abhängig von Ergreifen entsteht Werden;

<sup>126</sup> S II 66 Cetanāsutta – S 12:39

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

Dann kommt der zweite Fall:

*No ce, bhikkhave, ceteti no ce pakappeti, atha ce anuseti, ārammaṇam etaṃ hoti viññāṇassa ṭhītiyā. Ārammaṇe sati patitṭhā viññāṇassa hoti. Tasmīṃ patitṭhite viññāṇe virūlhe nāmarūpassa avakkanti hoti. Nāmarūpapaccayā saḷāyatanam, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam soka-paridevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

„Ihr Mönche, selbst wenn jemand nichts beabsichtigt oder geistig erschafft, aber eine latente Neigung hat, wird dies Gegenstand für die Verortung des Bewusstseins. Wenn ein Gegenstand vorhanden ist, kommt es zum Niederlassen des Bewusstseins. Wenn sich das Bewusstsein niedergelassen hat und gewachsen ist, gibt es das Hinabsteigen von Name-und-Form. Abhängig von Name-und-Form entstehen die sechs Sinnesgrundlagen; abhängig von den sechs Sinnesgrundlagen entsteht Kontakt; abhängig von Kontakt entsteht Gefühl; abhängig von Gefühl entsteht Verlangen; abhängig von Verlangen entsteht Ergreifen; abhängig von Ergreifen entsteht Werden; abhängig von Werden entsteht Geburt; abhängig von Geburt entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. So ist das Entstehen dieser ganzen Masse des Leidens.“

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

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

*Yato ca kho, bhikkhave, no ceva ceteti no ca pakappeti no ca anuseti, ārammaṇam etaṃ na hoti viññāṇassa ṭhitiyā. Ārammaṇe asati patitthā viññāṇassa na hoti. Tadappatitthite viññāṇe avirūlhe nāmarūpassa avakkanti na hoti. Nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmarañam sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti.*

„Aber, ihr Mönche, wenn jemand weder etwas beabsichtigt noch geistig konstruiert, und auch keine latente Neigung hat, dann gibt es keinen Gegenstand für die Verortung des Bewusstseins. Da kein Objekt vorhanden ist, tritt kein Niederlassen des Bewusstseins ein. Wenn sich das Bewusstsein nicht niedergelassen hat und nicht gewachsen ist, gibt es kein Herabsteigen von Name-und-Form. Und mit dem Enden von Name-und-Form hören die sechs Sinnesgrundlagen auf; mit dem Enden der sechs Sinnesgrundlagen hört Kontakt auf; mit dem Enden von Kontakt hört Gefühl auf; mit dem Enden von Gefühl hört Verlangen auf; mit dem Enden von Verlangen hört Ergreifen auf; mit dem Enden von Ergreifen hört Werden auf; mit dem Enden von Werden hört Geburt auf; mit dem Enden von Geburt hören Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung auf. So ist das Enden dieser ganzen Masse des Leidens.“

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

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

\* \* \* \* \*



## 4. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>127</sup>

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

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

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

*Taṇhā dutiyo puriso,  
dīghamaddhāna saṃsāraṃ,  
itthabhāvaññathābhāvaṃ,  
saṃsāraṃ nātivattati.*<sup>129</sup>

Sie bedeutet:

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

---

<sup>127</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>128</sup> D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16; siehe Vortrag 3

<sup>129</sup> Sn 740 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 740

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

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

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

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

---

<sup>130</sup> S IV 208 Sallattanasutta – S 36:6; siehe Vortrag 3

Ansicht, dass es ein und dasselbe Bewusstsein sei, das selbständig durch den Wiedergeburtskreislauf (*saṃsāra*) wandert, *tadevidam viññāṇaṃ sandhāvati saṃsarati, anaññaṃ*, als falsche Ansicht widerlegt wird.<sup>131</sup>

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

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

*Yathāpi mūle anupaddave dalhe  
chinno pi rukkho punareva rūhati  
evam pi taṇhānusaye anūhate  
nibbattati dukkham idaṃ punappaṇaṃ.*<sup>133</sup>

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

<sup>131</sup> M I 256 Mahātaṇhāsāṅkhasutta – M 38

<sup>132</sup> D II 33 – D 14; S II 7 – S 12:4; S II 105 – S 12:65; siehe Vortrag 3

<sup>133</sup> Dh 338 Taṇhāvagga – Dh 338

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

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

*Ken'idaṃ pakataṃ bimbaṃ,  
ko nu bimbassa kāraḷo,  
kvanna bimbaṃ samuppannaṃ,  
kvanna bimbaṃ nirujjhati?*<sup>135</sup>

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

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

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

*Yathā aññataraṃ bījaṃ,  
khette vuttaṃ virūhati,*

<sup>134</sup> A I 223 Paṭhamabhavasutta – A III:77

<sup>135</sup> S I 134 Selāsutta – S 5:9

*pathavīrasañcāgamma,  
sinehañca tadūbhayaṃ.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Saṅkhāya vatthūni pamāya bījaṃ,  
sineham assa nānuppavecche,  
sa ve munī jātikhayantadassī,  
takkaṃ pahāya na upeti saṅkhaṃ.*<sup>137</sup>

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

---

<sup>136</sup> Beispiel in Sv-pt I 513

<sup>137</sup> Sn 209 Munisutta – Sn I:12, 209

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

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

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

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

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

*Nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ natthi. Calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati na hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati nev'idha na huraṃ na ubhayamantare. Es' ev' anto dukhassa.*<sup>138</sup>

„Für jene mit Anhaftung gibt es Schwanken. Für jene ohne Anhaftung gibt es kein Schwanken. Wenn es kein Schwanken gibt, gibt es Ruhe. Wenn es Ruhe gibt, gibt es kein Geneigtsein. Wenn es kein Geneigtsein gibt, gibt es kein Kommen und Gehen. Wenn es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es keinen Tod und keine Geburt. Wenn es keinen Tod und keine Geburt gibt, gibt es weder ein ‚Hier‘ noch ein ‚Dort‘, noch ein ‚Dazwischen‘. Genau dies ist das Ende des Leidens“.

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

---

<sup>138</sup> M III 266 Channovādasutta – M 144

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

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

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

---

<sup>139</sup> S IV 400 Kuthūhalasālāsutta: „*taṇhupādāna*“ – S 44:9

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

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

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

*Tena kho pana samayena Bhagavā bhikkhū nibbānapaṭi-saṃyuttāya dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejeti sampahaṃseti.*<sup>140</sup>

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

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

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

---

<sup>140</sup> Ud 81 Catutthanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud 8:4

*na hoti. Lokanirodhaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti.*<sup>141</sup>

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

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

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

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

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

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

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

<sup>141</sup> S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15

*rujhamānaṃ nirujjhatī'ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā nāṇam ev' assa ettha hoti. Ettāvatā kho, Kaccāyana, sammā ditṭhi hoti.*

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

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

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

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

*„Sabbam atthī'ti kho, Kaccāyana, ayam eko anto. 'Sabbam natthī'ti ayam dutiyo anto. Ete te, Kaccāyana, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato Dhammaṃ deseti:*

*Avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyata-  
naṃ, saḷāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā,  
vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādāna-  
paccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmara-  
ṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti.  
Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*

*Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho,  
saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpa-  
nirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatana-  
nirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanā-  
nirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upā-  
dānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jāti-  
nirodhā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpā-  
yāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa  
nirodho hoti.*

„Alles existiert‘, Kaccāyana, ist ein Extrem. ‚Nichts existiert‘ ist das andere Extrem. Weder sich dem einen noch dem anderen dieser Extreme annähernd, Kaccāyana, legt der *Tathāgata* die Lehre in Form des mittleren Weges dar.

Durch Unwissenheit als Bedingung entstehen Vorbereitungen,  
durch Vorbereitungen als Bedingung entsteht Bewusstsein,  
durch Bewusstsein als Bedingung entsteht Name-und-Form,  
durch Name-und-Form als Bedingung entstehen die sechs  
Sinnesgrundlagen,  
durch die sechs Sinnesgrundlagen als Bedingung entsteht  
Kontakt,

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

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

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

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

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

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

*Chasu loko samuppanno,  
chasu kubbati santhavaṃ,  
channam eva upādāya,  
chasu loko vihaññati.*<sup>142</sup>

„In den sechs ist die Welt entstanden,  
In den sechs tritt sie in Verkehr,  
Von den sechs selbst abhängig,  
Hat sie in den sechs ihre Nöte.“

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

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

<sup>142</sup> S I 41 Lokasutta – S 1:70 Welt

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

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

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

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

---

<sup>143</sup> Spk I 96

*bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparideva-  
dukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa  
dukkhakkhandhassa samudayo hoti.*<sup>144</sup>

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

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

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

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

---

<sup>144</sup> S IV 86 Dukkhasutta – S 35:106

<sup>145</sup> S IV 95 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

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

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

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

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

---

<sup>146</sup> Beispiel in D III 237 Sangītisutta – D 33

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

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

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

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

---

<sup>147</sup> Siehe Vortrag 1

<sup>148</sup> D II 57 MahāNidānasutta – D 15; siehe Vortrag 3

*Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā. Ya tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā, ayaṃ vuccati, bhikkhave, paṭiccasamuppādo.*<sup>149</sup>

„Durch Unwissenheit als Bedingung kommt es zu Vorbereitungen. Jene Eigenheit darin, die Unabänderlichkeit, das Nicht-Anders-Sein, die Bezogenheit von diesem zu jenem, ihr Mönche, dies wird abhängiges Entstehen genannt.

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

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

---

<sup>149</sup> S II 26 Paccayasutta – S 12:20

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>150</sup> Dhp-a I 367

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

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

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

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

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

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

*Iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhatabhiddhā vā kāye kāyānupassī viharati; samudayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, vayadhammānupassī vā kāyasmim viharati, samudayavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati; 'atthi kāyo'ti vā pan'assa sati paccupaṭṭhitā hoti, yāvadeva ñānamattāya paṭissatimattāya; anissito ca viharati, na ca kiñci loke upādiyati.<sup>151</sup>*

„Auf diese Weise verweilt er, den Körper als Körper innerlich zu betrachten, oder er verweilt, den Körper als Körper äußerlich zu betrachten, oder er verweilt, den Körper als Körper sowohl innerlich als auch äußerlich zu betrachten.

---

<sup>151</sup> M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

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

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

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

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

---

<sup>152</sup> S V 183 Vibhaṅgasutta – S 47:40

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\* \* \* \* \*

---

<sup>153</sup> M I 134 Alagaddūpamasutta – M 22





## 5. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>154</sup>

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

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

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

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

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

---

<sup>154</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>155</sup> Siehe Vortrag 4

<sup>156</sup> M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

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

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

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

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

---

<sup>157</sup> S IV 208 Sallattanasutta – S 36:6; siehe Vortrag 4

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

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

Es gibt ein anderes *Sutta*, in dem der Buddha diesen gleichen Punkt im Besonderen berührt. Es ist das *Samudayasutta* im *Satipaṭṭhānasamyutta* des *Samyutta Nikāya*.<sup>159</sup> In jenem *Sutta* hat der Buddha das Entstehen und das Vergehen der vier Grundstützen der Achtsamkeit verkündet. Er beginnt mit der Äußerung:

*Catunnaṃ, bhikkhave, satipaṭṭhānānaṃ samudayañca atthagamañca desessāmi.*

„Ihr Mönche, ich werde Euch das Entstehen und das Vergehen der vier Grundstützen der Achtsamkeit lehren.“

Er fährt fort zu sagen:

*Ko ca, bhikkhave, kāyassa samudayo? Āhārasamudayā kāyassa samudayo, āhāranirodhā kāyassa atthagamo.*

„Was, ihr Mönche, ist das Entstehen des Körpers? Mit dem Entstehen von Nahrung entsteht der Körper und mit der Beendigung der Nahrung vergeht der Körper.“

Ebenso:

*Phassasamudayā vedanānaṃ samudayo, phassanirodhā vedanānaṃ atthagamo.*

---

<sup>158</sup> M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

<sup>159</sup> S V 184 Samudayasutta – S 47:42

„Mit dem Entstehen des Kontakts entsteht Gefühl und mit der Beendigung des Kontakts vergeht das Gefühl.“

Und weiter:

*Nāmarūpasamudayā cittassa samudayo, nāmarūpanirodhā cittassa atthagamo.*

„Mit dem Entstehen von Name-und-Form entsteht Geist und mit der Beendigung von Name-und-Form vergeht der Geist.“

Und schließlich:

*Manasikārasamudayā dhammānaṃ samudayo, manasikāra-  
nirodhā dhammānaṃ atthagamo.*

„Mit dem Entstehen der Aufmerksamkeit entstehen die Geistesobjekte und mit der Beendigung der Aufmerksamkeit vergehen die Geistesobjekte.“

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

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

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

Form ist. Es wird gesagt, dass Geist infolge von Name-und-Form entsteht, und es wird angenommen, dass er vergeht, wenn Name-und-Form zum Ende kommt.

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

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

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

*Anissito na calati,  
nissito ca upādiyam,*

*itthabhāvaññathābhāvaṃ,  
saṃsāraṃ nātivattati.*

*Etam ādīnaṃ nātvā,  
nissayesu mahabbhayaṃ,  
anissito anupādāno,  
sato bhikkhu paribbaje.<sup>160</sup>*

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

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

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

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

<sup>160</sup> Sn 752-753 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 752-753

<sup>161</sup> Sn 954 Attadaṇḍasutta – Sn IV:15, 954

„Dort ist nichts von ihm Aufgenommenes oder Aufgegebenes“, *attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi*.<sup>162</sup>

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

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

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

*Ayaṃ vuccati, bhikkhave, bhikkhu neva ācināti na apacināti, apacinitvā ʘhito neva pajahati na upādiyati, pajahitvā ʘhito neva viseneti na usseneti, visenetvā ʘhito neva vidhūpeti na sandhūpeti*.<sup>166</sup>

---

<sup>162</sup> Sn 787 Duṭṭhaṭṭhakasutta – Sn IV:3, 787

<sup>163</sup> Sn 795 Suddhaṭṭhakasutta – Sn IV:5, 795

<sup>164</sup> Sn 813 Jarāsutta – Sn IV:6, 813

<sup>165</sup> M III 266 Channovādasutta – M 144; siehe Vortrag 4

<sup>166</sup> S III 90 Khajjanīyasutta – S 22:79

Ihr Mönche, von einem solchen Mönch heißt es, dass er weder ansammelt noch vermindert; bereits gemindert, wie er ist, gibt er weder etwas auf noch ergreift er; bereits aufgegeben habend, wie er hat, löst er weder auf noch bindet er zusammen; bereits losgelöst, wie er ist, treibt er weder aus noch vereinnahmt er.“

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

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

*Yassa pāraṃ apāraṃ vā,  
pārāpāraṃ na vijjati,  
vītaddaraṃ viṣaṃyuttaṃ,  
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ.*<sup>167</sup>

„Für wen es weder ein jenseitiges Ufer,  
Noch ein diesseitiges Ufer gibt, noch beide,  
Wer unbedrängt und nicht gefesselt ist,  
Einen solchen nenne ich Brahmane.“

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

---

<sup>167</sup> Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385

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

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

*So bhikkhu jahāti orapāraṃ,  
urago jiṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.*<sup>168</sup>

„Ein solcher Mönch gibt das Diesseitige und das Jenseitige auf,  
So wie eine Schlange ihre abgenutzte Haut.“

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

*Yo nājjhagamā bhavesu sāraṃ,  
vicinaṃ pupphamiva udumbaresu,  
so bhikkhu jahāti orapāraṃ,  
urago jiṇṇamiva tacaṃ purāṇaṃ.*<sup>169</sup>

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

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

---

<sup>168</sup> Sn 1-17 Uragasutta – Sn I:1, 1-17

<sup>169</sup> Sn 5 Uragasutta – Sn I:1, 5

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

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

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

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

---

<sup>170</sup> A IV 377 Sihanādasutta – A IX:11

<sup>171</sup> S IV 86 Dukkhasutta – S 35:106; siehe Vortrag 4

<sup>172</sup> Beispiel in DIII 83 Aggaññasutta – D 27

<sup>173</sup> Beispiel in Dhp 253 Malavagga – Dh 253

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

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

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

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

---

<sup>174</sup> Beispiel in *pupphāsava*, *phalāsava*, *madhvāsava*, *guḷāsava* in Sv III 944

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

*Katham'hi nāma manussabhūto uttarimanussadhammā  
alamariyañāṇadassanavisesaṃ ñassati vā dakkhati vā sacchi  
vā karissati?*<sup>175</sup>

„Wie kann jemand als Mensch einen überweltlichen Zustand kennen oder sehen oder verwirklichen, ein außergewöhnliches Wissen und eine Sicht, wie es den Edlen entspricht?“

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

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

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

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

<sup>175</sup> M II 200 Subhasutta – M 99

<sup>176</sup> Beispiel in D I 84 Sāmaññaphalasutta – D 2

<sup>177</sup> A II 182 Sacchikaraṇīyasutta – A IV:189

„Ihr Mönche, es gibt diese vier verwirklichbaren Dinge.

Welche vier?

Es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch den Körper  
verwirklichbar sind;

es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch das Gedächtnis  
verwirklichbar sind;

es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch das Auge  
verwirklichbar sind;

es gibt Dinge, ihr Mönche, die durch Weisheit  
verwirklichbar sind.“

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

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

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

---

<sup>178</sup> A I 159 Nibbutasutta – A III:55

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

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

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

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

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

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

---

<sup>179</sup> A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

*Nikāya* scheint im Hinblick der Bedeutung dieses Begriffes ein Problem aufzuwerfen. An einer Stelle im Text wird gesagt, dass das Entstehen von Unwissenheit aufgrund des Entstehens von Einflüssen geschieht und dass die Beendigung der Unwissenheit infolge des Endens der Einflüsse erfolgt: *Āsavaśamudaya āvijjāśamudayo, Savannenregion avijjānirodho*.<sup>180</sup>

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

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

*Avijjāśamudayā āsavaśamudayo, avijjanirodhā āsavanirodho*,<sup>181</sup>  
 „Mit dem Entstehen von Unwissenheit entstehen die  
 Einflüsse, mit der Beendigung der Unwissenheit enden  
 die Einflüsse“.

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

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

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

---

<sup>180</sup> M I 54 Sammāditṭhisutta – M 9

<sup>181</sup> M I 55 Sammāditṭhisutta – M 9

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>183</sup> Spk II 327

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nun, auch in Bezug auf die Heiligen ist hier der gleiche Ablauf der Ereignisse gültig. Wenn ihre Unwissenheit ohne Überrest endet, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*, womit auch die Einflüsse gänzlich versiegen, hören ebenso die Vorbereitungen auf. Warum? Weil die Vorbereitungen infolge der Unwissenheit existieren. Sie haben die Fähigkeit vorzubereiten, so lange wie es Unwissenheit gibt.

*Saṅkhārā* bedeutet im Allgemeinen Vorbereitungen. Es ist das Make-up und das „Glauben-machen-wollen“, um für die Illusion herzuhalten. Die Dunkelheit der Unwissenheit stellt den Schauplatz dafür zur Verfügung. Wenn auf die eine oder andere Weise das Licht der Weisheit in die Szene hineinkommt, werden jene Vorbereitungen, *saṅkhārā*, zu Nicht-Vorbereitungen, *visaṅkhārā*, und das Vorbereitete, *saṅkhata*, wird zu einem Nicht-Vorbereitetem, *asaṅkhata*.

So zeigt sich, dass das, was hinsichtlich des Filmes zutreffend war, auch in einem tieferen Sinn wahr ist, und zwar für die zur Erlangung der Heiligkeit führenden Ereignisse. Mit dem Anbruch jenes Lichtes der Weisheit verlieren die Vorbereitungen oder *saṅkhārā* ihre Bedeutung und werden zu *visaṅkhārā*, Nicht-Vorbereitungen.

Obwohl sie für die Welt da draußen als Vorbereitungen erscheinen, sind sie für den Heiligen keine Vorbereitungen, weil sie kein Werden, *bhava* oder Existenz, für ihn vorbereiten. Sie wurden unwirksam gemacht. In gleicher Weise wird das Vorbereitete oder das Zusam-

mengesetzte, wenn es als etwas Vorbereitetes oder Zusammengesetztes verstanden wird, ein Nicht-Vorbereitetes oder ein Nicht-Zusammengesetztes. Dort ist ein feines Prinzip von Nicht-Handeln inbegriffen.

Manchmal könnte dies als eine modernistische Interpretation angesehen werden. Aber es gibt einen kanonischen Beweis als Stütze für solch eine Interpretation. Zum Beispiel begegnet uns im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* die folgende Strophe:

*Nivutānaṃ tamo hoti,  
andhakāro apassataṃ,  
satañca vivaṭaṃ hoti,  
āloko passatāmiva,  
santike na vijānanti,  
magā dhammassa akovidā.*<sup>184</sup>

„Finster ist es für die Eingehüllten,  
Wie Dunkelheit für jene, die nicht sehen.  
Den Guten aber ist es offenbar,  
Gleichwie den Sehenden das Licht.  
Obgleich so nahe, bleibt es den Toren fern,  
Den Unerfahrenen in der Lehre.“

Es ist alles finster für diejenigen, die von dem Hindernis der Unwissenheit eingehüllt sind, wie die Dunkelheit für diejenigen, die unfähig sind zu sehen. Aber für die Edlen ist es sichtbar wie ein offener Raum, gleich dem Licht für solche mit Sehvermögen. Obwohl es naheliegt, können Toren, die ungeübt in der Lehre sind, es nicht verstehen. Diese gleiche Aussage des Buddha kommt auch in der folgenden Strophe im *Udāna* vor:

*Mohasambandhano loko,  
bhabbarūpo va dissati,  
upadhibandhano bālo,  
tamasā parivārito,*

---

<sup>184</sup> Sn 763 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 763

*sassatoriva khāyati,  
passato n'atthi kiñcanam.*<sup>185</sup>

„Die in die Fesseln der Verblendung eingehüllte Welt,  
Erscheint nur so, als hätte sie viel zu bieten.  
Der Tor, gebunden an seine Besitztümer,  
Ist in Finsternis eingehüllt,  
Es scheint ihm als würde sie ewig währen,  
Aber für den Sehenden ist da nichts.“

Die Welt erscheint demjenigen als wirklich, der an Verblendung gefesselt ist. Er stellt sie sich als verlässlich vor. Und so wird der Tor, der sich auf seine Besitztümer verlässt, von Dunkelheit umgeben. Ihm erscheint die Welt als ewig. Aber derjenige, der das richtige Erkenntnisvermögen besitzt, weiß, dass es in Wirklichkeit nichts gibt.

Bei all diesem geht es darum aufzuzeigen, dass sich das Leben da draußen nicht viel von jenem innerhalb der vier Wände des Kinos und des Theaters unterscheidet. Ganz so, wie im letzteren Fall aus einer Menge von Szenen eine unterhaltsame Geschichte kreiert wird. Sie wird in variierenden Geschwindigkeitsstufen übermittelt und vom irreführendem Make-up der Darsteller und Darstellerinnen unterstützt, so dass man sich in einer Welt der Phantasie verlieren kann. Allerdings ist aus der Sicht des *Dhamma* der Lebensstil da draußen etwas Zusammengesetztes und Zusammengebräutes.

Die Dunkelheit innerhalb ist jedoch viel dichter als die Dunkelheit außerhalb. Die äußere Dunkelheit kann vertrieben werden, sogar von einer aufgeworfenen Tür, wie wir oben sahen. Aber nicht so leicht die innere Dunkelheit. Aus diesem Grund wird in den Strophen der Mönche (*Theras*) und Nonnen (*Therīs*) gesagt, dass sie die Masse der Täuschung spalteten oder entzweibrachen, *tamokkhandham padāliya, tamokkhandham padālayim*.<sup>186</sup> Die pechschwarze Dunkelheit der Unwissenheit in der Welt ist etwas, das dicht genug ist, um

---

<sup>185</sup> Ud 79 Udenasutta – Udana VII:10

<sup>186</sup> Th 627 Sunīto Thero; Thī 3 Puṇṇā Therī; Thī 28 Cittā Therī;  
Thī 44 Uttamā Therī; Thī 120 Tīṃsamattā Therī; Thī 173-174 Vijayā Therī; Thī  
180 Uttarā Therī

aufgespalten und entzweigebrochen zu werden. So scheint es, dass die innere Dunkelheit fast zum Greifen dicht ist. Aber der erste Einschnitt in diesen dichten Vorhang der Dunkelheit wird vom Strom-Eingetretenen mit dem Wissen vom Pfad gemacht.

Nebenbei können wir eine Episode aus den Leben des Ehrwürdigen Sāriputta und MahāMoggalāna heranziehen, den beiden Hauptjüngern des Buddha. Früher waren sie als junge Brahmanen Upatissa und Kolita bekannt. Diese zwei jungen Männer gingen einmal auf ein Bergfest, *giraggasamajja*<sup>187</sup> genannt. Da bis zu dem Zeitpunkt ihre urteilsfähige Weisheit schon gereift war, entwickelten sie plötzlich eine Niedergeschlagenheit über das laufende Unterhaltungsangebot. Das Bergfest verlor gewissermaßen seine Festlichkeit für sie. Sie verstanden seine Nichtigkeit und konnten es nicht mehr genauso wie zuvor genießen.

Wahrscheinlich hatten sie schon eine entfernte Ahnung von der Ähnlichkeit zwischen den beiden oben erwähnten Erfahrungsebenen. Aber sie waren aus sich selbst heraus nicht in der Lage, die zugrunde liegenden Prinzipien der Verblendung zu erfassen.

Viel später, als Upatissa als Wanderasket auf seinem Almosengang den Ehrwürdigen Assaji *Thera*, traf, bat er letzteren, ihm die Lehre vorzutragen. Der Ehrwürdige Assaji sagte: „Ich weiß nur ein bisschen“. Upatissa versicherte ihm: „Ich benötige nur ein wenig“. Der Ehrwürdige Assaji trug „ein bisschen“ vor und Upatissa hörte auch „ein bisschen“, aber da darin sehr viel Tiefe lag, erlangte letzterer die Frucht des Stromeintritts allein durch das Hören der ersten beiden Zeilen der folgenden Strophe:

*Ye dhammā hetuppabhavā,  
tesam hetuṃ Tathāgato āha,  
tesañca yo nirodho,  
evaṃ vādi mahāsamaṇo.*<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Dhṃp-a I 88

<sup>188</sup> Vin I 40

„Von Dingen, die sich durch eine Ursache bedingt fortsetzen,  
Ihre Ursache hat der *Tathāgata* genannt,  
Ebenso wie ihre Beendigung,  
Solches lehrt der bedeutende Asket.“

Die Strophe gibt kurz gesagt das Gesetz vom abhängigen Entstehen wieder. Durch sie erlangte Upatissa den Schlüssel zu seinem Rätsel des Lebens.

Einige interpretieren das Wort *hetu*, Ursache, in dieser Strophe als *avijjā* oder Unwissenheit, das erste Glied. Aber das ist nicht der Fall. Es bezieht sich auf das Grundprinzip, bekannt als *idappaccayatā*, die Bezogenheit von diesem zu jenem. *Hetuppabhavā dhammā* ist ein Bezug zu den bedingt entstandenen Dingen. In Wirklichkeit wird über einen Strom-Eingetretenen gesagt, dass er die Ursache gut gesehen hat und ebenso die durch eine Ursache bedingt entstanden Dinge: *Hetu ca sudiṭṭho, hetusamuppanā ca dhammā*.<sup>189</sup> Das bedeutet, dass er das Gesetz vom abhängigen Entstehen wie auch die abhängig entstandenen Phänomene gesehen hat.

Wir haben schon die Bedeutung von diesen beiden Begriffen besprochen.<sup>190</sup> Was *paṭicca samuppāda* genannt wird, ist das grundsätzliche Prinzip selbst. Es wird gesagt, dass der Wanderasket Upatissa den Pfad des Stromeintritts nur durch das Hören dieser beiden ersten Zeilen<sup>191</sup> gewonnen hat, und diese drücken das grundlegende Prinzip als solches aus.

Das Wort *tesaṃ*, Plural, impliziert deutlich, dass der Bezug zu allen zwölf Faktoren, inklusive Unwissenheit, geht. Die Beendigung betrifft auch jene zwölf, wie es zum Beispiel im *Udāna* gesagt wird: *Khayaṃ paccaṃyānaṃ avedi*,<sup>192</sup> „das Enden von Bedingungen verstanden habend“, denn alle zwölf sind Bedingungen.

---

<sup>189</sup> A III 440 CatutthaAbhabbatṭhānasutta – A VI:95

<sup>190</sup> Siehe Vortrag 2

<sup>191</sup> Sp-ṭ III 226 (Burmese ed.)

<sup>192</sup> Ud 2 DutiyaBodhisutta – Udāna 1:2

Um es zusammenzufassen: Welche Phänomene es auch immer sind, die durch eine Ursache entstehen, ihre Ursache ist *idappaccayatā* oder das Gesetz der Bezogenheit von diesem zu jenem.

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

Und dann ist das Enden von Dingen, die durch Ursachen entstanden sind, letztlich *Nibbāna* selbst. Das ist die Schlussfolgerung der oft wiederkehrenden Aussage *avijjāya tveva asesavirāganirodhā*,<sup>193</sup> „mit dem vollständigen Verschwinden und dem Enden genau jener Unwissenheit“.

Somit sollte durch dieses Gespräch klar geworden sein, dass unser Beispiel mit der Hilfe des Gleichnisses vom Kino und dem Theater von großer Bedeutung für das Verständnis des Gesetzes vom abhängigen Entstehen ist. Bei diesen gehaltvollen Betrachtungen wollen wir es für heute bewenden lassen.

\* \* \* \* \*

---

<sup>193</sup> M I 263 MahāTaṇhāsāṅkhasutta – M 38







