

NIBBĀNA

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Die »Nibbāna Sermons«

33 Vorträge

Teil V

Vortrag 21-25

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Nibbāna –

The Mind Stilled

In deutscher Übersetzung

NIBBĀNA –

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Teil V

Vortrag 21-25

von 33 Vorträgen über *Nibbāna*

von

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Diese Publikation ist ausschließlich zur freien Verteilung.

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

Copyright © Kaṭukurunde Ñāṇananda

Der Dhamma ist kostenlos.

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

www.seeingthroughthenet.net

Die englische Originalausgabe erschien 2003-2011 unter dem Titel:

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

Neuaufgabe der gebundenen Ausgabe: 2015

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

ISBN 978-955-3962-40-9

Verantwortlich für die deutsche Übersetzung, Juli 2020:

Hedwig Kren und Susann Poppenberg

Titelfoto: Silke Krohn

Diese Publikation ist ausschließlich zur freien Verteilung.

Alle Rechte vorbehalten.

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

Über die K.N.S.S.B.

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

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

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

und eine Seite im sozialen Netzwerk:

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

Alle Anfragen richten Sie bitte an folgende Adresse:

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

Phone: 0777127454

email: knssb@seeingthroughthenet.net

Abkürzungen

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

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

Inhalt

21. Vortrag über Nibbāna.....	589
22. Vortrag über Nibbāna.....	617
23. Vortrag über Nibbāna.....	649
24. Vortrag über Nibbāna.....	681
25. Vortrag über Nibbāna.....	707

21. 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.*⁷²²

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

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

Zuletzt beschäftigten wir uns in gewissem Umfang mit den zehn Fragen, die als die „zehn nicht näher erklärten Punkte“, *dasa avyākata-vatthūni*, bekannt sind; der Buddha ließ sie unberücksichtigt und lehnte es ab, eine kategorische Antwort wie „ja“ oder „nein“ zu geben. Wir zeigten auf, dass der Grund für seine Weigerung, sie zu beantworten, in der Tatsache lag, dass sie sich auf einige falsche Ansichten stützten, einige falsche vorgefasste Annahmen. Derartige Fragen kategorisch zu beantworten, würde auf eine Bestätigung jener Ansichten hinauslaufen. Deshalb nahm er davon Abstand, auf irgendeine dieser Fragen entsprechend zugeschnittene Antworten zu geben.

Eigentlich müsste schon aus unserem letzten Vortrag in einigem Umfang klar geworden sein, wie die Ewigkeits-Ansicht und die Vernichtungs-Ansicht durch sie hindurchscheinen. Das Tetralemma hinsichtlich des nachtodlichen Zustandes des *Tathāgata*, worum es sich bei diesem Thema unmittelbar handelt, geht ebenfalls von der Gültigkeit dieser beiden extremen Ansichten aus. Hätte der Buddha

⁷²² M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

in diesen Kategorien geantwortet, hätte er sich selbst auch diesen unerschwinglichen Voreingenommenheiten übergeben.

Der mittlere Weg, den er der Welt verkündete, ist einer, der diese beiden Extreme transzendiert. Es ist kein stückweiser Kompromiss zwischen ihnen. Er hätte eine Lösung auf halbem Wege anbieten können, indem er die eine oder die andere der beiden letzten Standpunkte aufgenommen hätte, nämlich „Sowohl existiert der *Tathāgata* als auch existiert er nicht nach dem Tod“ oder „Der *Tathāgata* existiert weder, noch existiert er nicht nach dem Tod.“ Aber anstatt sich auf jene Position herabzubegeben, lehnte er den Fragenkatalog in Gänze ab.

Auf der anderen Seite brachte er eine völlig neue Art der Analyse mit der Veranschaulichung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen hinein, das der Lehre von den vier edlen Wahrheiten zugrunde liegt, um den Trugschluss jener Fragen zu enthüllen.

Im vorangegangenen Vortrag haben wir bereits das *Aggīvacchagotta-sutta* des *Majjhima Nikāya* aufgenommen und die abschließende Antwort des Buddha erwähnt, die er dem Wanderasketen Vacchagotta auf die von ihm erhobene Frage über den Zustand nach dem Tode des *Tathāgata* gab. Aber wir hatten keine Zeit, sie ausführlich zu besprechen. Deshalb lasst sie uns wieder aufgreifen.

Als der Wanderasket Vacchagotta bestätigt hatte, dass alle Aussagen, nach denen das erloschene Feuer in diese oder jene Richtung gegangen sei, unzutreffend sind, und der Tatsache zustimmte, dass der Begriff *Nibbāna* nur eine Zuordnung oder sprachliche Vereinbarung ist, fährt der Buddha mit folgender Schlussfolgerung fort:

Evameva kho, Vaccha, yena rūpena Tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya, taṃ rūpaṃ Tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālavat-thukataṃ anabhāvakataṃ āyatim anuppādadhammaṃ. Rūpaṣaṅkhā-vimutto kho, Vaccha, tathāgato, gambhīro appameyyo duppariyogāho, seyyathāpi mahāsamuddo. Uppajjatī'ti na upeti, na uppajjatī'ti na upeti,

*uppajjati ca na ca uppajjati'ti na upeti, neva uppajjati na na uppajjati'ti na upeti.*⁷²³

„Ebenso auch, Vaccha, ist jene Form, mit der einer den *Tathāgata* anhand von Bestimmung bestimmen wollte, von ihm aufgegeben worden, sie wurde von ihm wie ein Palmstumpf an der Wurzel abgeschnitten und entwurzelt, nicht existent gemacht, und es ist kein neues Entstehen mehr möglich ist. Der *Tathāgata* ist frei von der Zuordnung durch Begriffe der Form, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich und schwer zu ergründen, so wie der große Ozean. Zu sagen, dass er wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit; zu sagen, dass er nicht nicht wiedererscheinen wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit; zu sagen, dass er sowohl wiedergeboren als auch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit; zu sagen, dass er weder wiedergeboren noch nicht wiedergeboren wird, entzieht sich der Beantwortungsmöglichkeit.“

Wie im Fall der Daseinsgruppe Form so auch in Bezug auf die Daseinsgruppen Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein, das heißt, in Bezug auf alle fünf Daseinsgruppen des Ergreifens gab der Buddha diese besondere Erklärung. Danach ist klar, dass der *Tathāgata* nach dieser Befreiungslehre nicht in Bezug auf eine der fünf Daseinsgruppen zugeordnet werden kann.

Die Gleichnisse zeigen uns den Zustand des *Tathāgata* – zum Beispiel mit dem Gleichnis vom entwurzeltten Baum. Beim Anblick einer entwurzeltten Palme, die aber irgendwie stehen geblieben ist, würde man sie fälschlicherweise für eine wachsende Palme halten. Der Weltling hat eine ähnliche Vorstellung vom *Tathāgata*. Das Gleichnis vom Baum erinnert uns an die *Isidattatheragāthā*, worin eine Anspielung darauf enthalten ist.

⁷²³ M I 487 Aggivacchagottasutta – M 72

*Pañcakkhandhā pariññātā,
tiṭṭhanti chinnamūlakā,
dukkhakkhayo anuppatto,
patto me āsavakkhayo.*⁷²⁴

„Fünf Daseinsgruppen, jetzt vollständig verstanden,
Stehen einfach da, an ihrer Wurzel abgeschnitten,
Erreicht ist das Ende des Leidens,
Erloschen sind für mich die Einflüsse.“

Beim Erreichen der Heiligkeit findet man sich in dieser seltsamen Situation. Das Vorkommen des Wortes *saṅkhā* in diesem Zusammenhang ist von besonderer Bedeutung. Dieses Wort kam in unserer Diskussion des Begriffs *papañca* in den Kontexten *papañcasāṅkhā* und *papañcasaññāsāṅkhā* vor.⁷²⁵ Dort hatten wir viel über das Wort zu sagen. Es ist gleichbedeutend mit *samaññā*, „Bezeichnung“, und *paññatti*, „Bestimmung“. Zuordnung, Bezeichnung und Bestimmung sind zu einem großen Teil Synonyme. So macht die bereits zitierte, abschließende Erklärung des Buddha deutlich, dass der *Tathāgata* in Bezug auf Form nicht zugeordnet oder bestimmt werden kann, obwohl er Form hat; er kann nicht durch Gefühl zugeordnet werden, obwohl er Gefühl erlebt, auch durch die Daseinsgruppen von Wahrnehmungen, Vorbereitungen oder Bewusstsein kann er nicht zugeordnet oder identifiziert werden.

Um eine Zuordnung oder eine Bestimmung zu machen, muss eine Dualität, eine Zweiteilung vorhanden sein. Wir hatten bereits Gelegenheit, diese normative Tendenz zur Zweiteilung zu berühren. Zur Veranschaulichung können wir uns auf die Tatsache beziehen, dass auch der Preis eines Artikels bestimmt werden kann, so lange es einen Wirbel zwischen Angebot und Nachfrage gibt. Es muss eine Art Wirbel zwischen zwei Dingen geben, damit es zu einer Bestimmung kommen kann. Ein Wirbel oder *vaṭṭa* ist ein Wechsel zwischen zwei Dingen, eine zyklische Wechselbeziehung. Eine Bestimmung ist

⁷²⁴ Th 120 Isidattatheragāthā

⁷²⁵ Siehe Vortrag 12

nur möglich, so lange es einen solchen zyklischen Prozess gibt. Nun, der *Tathāgata* ist von dieser Dualität frei.

Wir haben aufgezeigt, dass die Zweiteilung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form der *samsarische* Wirbel ist. Lasst uns unser Gedächtnis über diesen Wirbel auffrischen, indem wir uns auf ein Zitat aus dem *Udāna* besinnen, das wir bei einer früheren Gelegenheit herangezogen hatten.

*Chinnaṃ vaṭṭaṃ na vattati,
es' ev' anto dukkhassa.*⁷²⁶

Der abgetrennte Strudel wirbelt nicht mehr.

Dieses, genau dieses, ist das Ende des Leidens.“

Dies ist in der Tat ein Verweis auf den Heiligen. Der Wirbel besteht zwischen Bewusstsein und Name-und-Form. Durch Loslassen von Name-und-Form und der Verwirklichung des Zustandes von einem nicht-manifestierten Bewusstsein hat der Heilige in diesem Leben das Aufhören der Existenz verwirklicht, was ebenfalls in einem Enden des Leidens gipfelt. Obwohl er weiterlebt, ergreift er nicht hartnäckig irgendeine dieser Daseinsgruppen. Sein Bewusstsein wird nicht an Name-und-Form befestigt. Deshalb wird gesagt, dass sich der Wirbel nicht mehr dreht.

Zur Verdeutlichung dieser Figur des Wirbels bringen wir ein weiteres bedeutendes Zitat aus dem *Upādānaparivaṭṭasutta* und dem *Sattaṭṭhānasutta* des *Samyutta Nikāya*.

*Ye suvimuttā te kevalino, ye kevalino vaṭṭaṃ tesam n'atthi
paññāpa-nāya.*⁷²⁷

„Diejenigen, die in vollem Umfang befreit sind, sind wahrhaftig allein und für diejenigen, die wahrhaftig allein sind, gibt es kein Herumwirbeln zum Zwecke der Bezeichnung“.

⁷²⁶ Ud 75 Dutiyalakuṇṭakabhaddiyasutta; s. Vortrag 2.

⁷²⁷ S III 59 Upādānaparivaṭṭa Sutta – S 22:56 und
S III 63 Sattaṭṭhānasutta – S 22:57

Diese Aussage klingt eher seltsam. Der Begriff *kevalī* tritt nicht nur im *Samyutta Nikāya* auf, sondern auch im *Sutta Nipāta* mit Verweis auf den Heiligen. Der Kommentar zum *Sutta Nipāta*, *Paramatthajotikā*, gibt die folgende Definition für den Begriff, wenn es im *Kasibhāradvāja Sutta* darum geht: *sabbaguṇaparipuṇṇaṃ sabba-yogavisamṃyuttaṃ vā*.⁷²⁸ Nach dem Kommentator wird dieser Begriff für den Heiligen in dem Sinne verwendet, dass er perfekt in allen Tugenden ist, oder aber, dass er von allen Fesseln befreit ist.

Aber wenn wir nach den Implikationen des Wortes *vaṭṭa* gehen, die mit ihm verbunden sind, können wir sagen, dass der Begriff eine tiefere Bedeutung hat. Aus der Sicht der Etymologie steht das Wort *kevalī* für Einzigartigkeit, vollständige Integration, Distanziertheit und Einsamkeit. Wir sprachen über ein Loslassen von Name-und-Form. Das nicht-manifestierte Bewusstsein, befreit von Name-und-Form, ist in der Tat ein Symbol für die Einzigartigkeit des Heiligen, Ganzheit, Distanziertheit und Einsamkeit.

In der folgenden Strophe aus dem *Dhammapada*, auf die wir uns auch früher bezogen haben, wird diese Befreiung von Name-und-Form gut geschildert.

*Kodhaṃ jahe vippajaheyya mānaṃ,
saṃyojanaṃ sabbam atikkameyya,
taṃ nāmarūpasmim asajjamānaṃ,
akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā*.⁷²⁹

„Lasst uns Zorn ablegen und Einbildung aufgeben,
Und auch gut jenseits aller Fesseln gelangen,
Derjenige, der ungebunden durch Name-und-Form ist,
Mit nichts Eigenem, wird von keinem Schmerz getroffen.“

Uns begegnete ein weiterer wichtiger Hinweis über den gleichen Effekt im *Māghasutta* des *Sutta Nipāta*.

*Ye ve asattā vicaranti loke,
akiñcanā kevalino yatattā,*

⁷²⁸ Pj II 152 Kommentar zu Sn 82

⁷²⁹ Dh 221 Kodhavagga – Dh 221; siehe Vortrag 9

*kālena tesu havyaṃ pavecche,
yo brāhmaṇo puññapekho yajetha.*⁷³⁰

„Sie wandern ungebunden in der Welt,
Nichts besitzend, distanziert, zurückhaltend,
Ihnen mag der Brahmane zur rechten Zeit
Opfergabe reichen, wenn Verdienstgewinn sein Ziel ist.“

Diese Strophe macht auch deutlich, dass eine Freiheit von Besitz und Bindungen im Begriff *kevalī* enthalten ist. Er hat Nebenbedeutungen der vollständigen Integration und Distanziertheit. Der Begriff *kevala* erinnert daher an den Zustand der Befreiung von jenem Strudel.

Wenn zum Beispiel im Ozean ein Strudel zu Ende kommt, kann man fragen, wo der Strudel hingegangen ist? Das entspricht der Frage, wohin das erloschene Feuer verschwunden ist. Man könnte sagen, dass sich der Strudel mit dem Ozean „verbunden“ hat. Aber auch das wäre keine richtige Aussage. In Wirklichkeit war der große Ozean von Anfang an da; so kann man nicht sagen, dass der Strudel irgendwohin verschwunden ist, noch kann man sagen, dass er nicht verschwunden ist. Es ist auch falsch zu sagen, dass er sich mit dem Ozean verbunden hat. Das Ende eines Strudels lässt eine derart problematische Situation aufkommen. So wird dieser Zustand *kevalī* genannt. Worauf läuft das Ganze, kurz gesagt, hinaus? **Der Strudel ist nun selbst zum Ozean geworden. Das ist die Bedeutung des Vergleichs des Befreiten mit dem großen Ozean.**

Die Kommentatoren scheinen den Implikationen in diesem Gleichnis nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Aber wenn man das Verhältnis zwischen dem Strudel und dem Meer bedenkt, ist es, als ob der Heilige mit dem Ozean eins geworden sei. Aber dies ist nur eine Redewendung.

In Wirklichkeit ist der Strudel bloß ein bestimmter verdrehter Zustand des Ozeans an sich. Diese Verdrehung gibt es jetzt nicht mehr. Sie hat aufgehört. Wegen dieser Verdrehung gab es eine Manifestation des Leidens. **Die Beendigung des Leidens könnte daher**

⁷³⁰ Sn 490 Māghasutta – Sn 3:5, 490

mit der Beendigung des Wirbels verglichen werden, sodass lediglich der große Ozean, wie er ist, zurückbleibt.

Nur solange es einen wirbelnden Strudel gibt, können wir auf ein „Hier“ und ein „Dort“ hinweisen. In dem weiten Ozean, grenzenlos wie er ist, wo es einen Strudel oder einen Wirbel gibt, können wir auf ihn mit einem „Hier“ und einem „Dort“ hinweisen. So auch im Fall des *samsarischen* Individuums, solange die wirbelnde Runde in der Form des Strudels abläuft, gibt es die Möglichkeit der Bestimmung oder Bezeichnung als „so-und-so“. Aber sobald der Wirbel aufgehört hat, gibt es eigentlich nichts, mit dem man sich für die Zwecke der Bestimmung identifizieren kann. Allerhöchstens lässt sich darüber sagen, dass es sich um einen Ort handelt, wo ein Wirbel aufgehört hat.

Dies ist auch beim *Tathāgata* der Fall. Freiheit von der Dualität ist für ihn Befreiung aus dem Wirbel selbst. Wir haben bei einer früheren Gelegenheit erläutert, wie es zu einem Wirbel kommt.⁷³¹ Eine Wasserströmung versucht, sich gegen die Hauptströmung zu stemmen. Wenn dieser Versuch scheitert, entsteht eine Kollision mit der Hauptströmung, wird abgewehrt und zurückgedrängt, aber sie dreht sich herum, um zu wirbeln und zu wirbeln wie ein Strudel. Dies ist nicht die Norm. Dies ist etwas Abnormales. Hier ist eine Pervertierung, die aus einem Versuch entstand, das Unmögliche zu tun. So kommt ein Ding zustande, das „Wirbel“ genannt wird.

Der Zustand der *samsārischen* Wesen ist irgendwie ähnlich. Was uns als die vier „Pervertierungen“ oder „Verdrehungen“ im *Dhamma* gelehrt wird, beschreibt diese vier verdrehten Haltungen eines *samsarischen* Wesen.

1. Wahrnehmen von Dauerhaftigkeit im Unbeständigen
2. Wahrnehmen von Freude im Schmerzlichen
3. Wahrnehmen von Schönheit im Unreinen
4. Wahrnehmen eines Selbst im Nicht-Selbst.

Die *samsarischen* Individuen versuchen, in der Existenz festgeschmiedet fortzubestehen, getäuscht durch diese vier verdrehten Ansichten.

⁷³¹ Siehe Vortrag 3

Das Ergebnis jenes Versuchs ist der Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form, ein wiederkehrender Prozess des Wirbelns, Runde um Runde.

Aufgrund dieses Prozess des Herumwirbelns, wie in einem Strudel, gibt es eine Unwirklichkeit hinsichtlich dieser Welt. Was für uns als der wahre und wirkliche Zustand der Welt erscheint, erklärt der Buddha als falsch und unwirklich. Wir haben bereits bei einer früheren Gelegenheit die Strophe aus dem *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* zitiert, die diesen Punkt deutlich aufzeigt.

*Anattani attamāṇiṃ,
passa lokam sadevakam,
niviṭṭham nāmarūpasmīṃ,
idaṃ saccaṇ'ti maññati.*⁷³²

„Seht die Welt mit all ihren Göttern,
Sich ein Selbst einbildend, wo keines vorhanden ist,
Verschanzt in Name-und-Form unterhält sie
Die Einbildung, dass dies wirklich ist.“

Was die Welt in Name-und-Form verschanzt als wirklich annimmt, scheint nach diesem Vers unwirklich zu sein. Diese Idee wird durch den folgenden refrain-artigen Satz im *Uragasutta* des *Sutta Nipāta* bekräftigt: *Sabbaṃ vitatham idan'ti ñatvā loke*,⁷³³ „wissend, dass alles in dieser Welt nicht ‚Solches‘ ist“.

Wir haben auf die besondere Bedeutung des *Uragasutta* bei mehreren Gelegenheiten Bezug genommen.⁷³⁴ Jene Lehrrede gebietet ein Aufgeben von allem, wie die Abstoßung einer abgenutzten Haut von einer Schlange. Eine Schlange wirft ihre abgenutzte Haut in dem Verständnis ab, dass es nicht mehr die wirkliche Haut ist. Ebenso muss man verstehen, dass alles in der Welt nicht „Solches“ ist. *Tatha* ist „Solches“. Was auch immer ist „wie-es-ist“, ist *yathābhūta*. „Wie-es-ist“ zu sein, ist „Solches“ zu sein. Was nicht ist „wie-es-ist“, ist

⁷³² Sn 756 Dvayatānupassanāsutta – III:12, 756, siehe Vortrag 6

⁷³³ Sn 9 Uragasutta – Sn I:1, 9

⁷³⁴ Siehe Vortrag 5 und 18

ayathā oder *vitatha*, „kein Solches“ oder „nicht Solches“, daher unwirklich.

Es scheint deswegen, dass der drehende Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form im Falle der *samsarischen* Wesen nicht etwas „Solches“ ist. Es ist nicht die wahre Lage der Dinge in der Welt. Aus dieser Abirrung befreit zu sein, aus diesem unwirklichen Zustand der Dualität, heißt, ein Heiliger zu sein.

Die drei unzutraglichen mentalen Zustände von Gier, Hass und Verblendung sind das Ergebnis dieser Dualität selbst. Solange das Wirbeln weitergeht, gibt es sich selbst manifestierende Reibung, manchmal als Gier und manchmal als Hass. Verblendung drängt und treibt beide. Es ist nur ein Strom von Wasser, das herum und herum wirbelt, Reibung und Konflikt herbeiführend. Dieses Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form ist eigentlich ein pervertierter Zustand, abnormal und unwirklich. Ein *Tathāgata* zu sein, bedeutet eine Rückkehr zu Realität und So-sein von diesem unwirklichen, nicht-so-seienden, pervertierten Zustand.

Wie wir bereits früher erwähnt haben, war der Begriff *Tathāgata* bereits unter den damaligen Asketen anderer Sekten gängig. Aber es geschah nicht in dem gleichen Sinn, wie der Buddha diesen Begriff verwendete. Für diejenigen der anderen Sekten war der Begriff *Tathāgata* mit der vorgefassten Meinung von einer Seele oder einem Selbst behaftet, auch wenn es angeblich darum ging, das Ideal der Befreiung darzustellen.

Aber in dieser Befreiungslehre wird der *Tathāgata* anders definiert. *Tatha*, „eben so“, „somit“, ist das entsprechende Gegenstück von *yathā*, „gerade wie“, „in welcher Weise auch immer“. **Zu welchem Zeitpunkt auch immer, es möglich wird zu sagen, „so wie der Ozean ist, so ist der Strudel jetzt“, dann ist es der Zustand von *tathāgata*.**

Der Wirbel entstand durch einen abweichenden Verlauf von der Hauptströmung des Ozeans. Aber wenn ein sogenanntes Individuum diese verdrehte Haltung, wie das Sehen von Dauerhaftigkeit in dem, was vergänglich ist, aufgegeben hat, und durch das Wissen und die

Einsicht in die Dinge „wie-sie-sind“ von den vier Verdrehungen losgekommen ist, dann wird es als ein *Tathāgata* bekannt.

Er ist ein „So Gegangener“, in dem Sinn, wie es der Norm der Welt entspricht, „so“ ist er jetzt. Es ist auch eine andere etymologische Erklärung möglich. *Tathatā* ist ein Begriff für das Gesetz des abhängigen Entstehens.⁷³⁵ Es bedeutet „So-heit“ oder „So-sein“. Dieser bestimmte Begriff, ein so integraler Bestandteil für das Verständnis der Bedeutung von *paṭicca samuppāda* oder „abhängigem Entstehen“ ist in unserer Tradition fast in die Vorhölle verbannt.

Tathāgata könnte daher alternativ als eine Rückkehr zu jener „So-heit“ oder jenem „So-sein“ erklärt werden, indem sie/es vollständig begriffen wird. In diesem Sinne könnte die Ableitung des Begriffes analytisch als *tatha* + *āgata* erklärt werden. Auch die Kommentatoren gehen manchmal nach dieser Etymologie, wenn auch nicht genau in diesem Sinn.⁷³⁶

Gemäß dieser Idee von einer Rückkehr zu dem wahren Zustand des So-seins, können wir sagen, dass es **weder eine Zunahme noch eine Abnahme im Ozean gibt, wenn ein Strudel aufhört**. Warum? Denn das, was sowohl im Inneren des Strudels als auch außerhalb von ihm gefunden wurde, war einfach Wasser. Ebenso verhält es sich beim *samsarischen* Individuum.

Was wir ab hier, dieses *samsarische* Individuum betrachtend, weitergehend sagen wollen, ist unmittelbar wichtig für die Meditation. Wie wir bei einer früheren Gelegenheit erwähnten, werden die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft sowohl innerlich als auch äußerlich gefunden. Im *MahāHatthipadopama Sutta* des *Majjhima Nikāya* stoßen wir in der folgenden Anweisung auf eine Betrachtungsart, die zu Einsicht führt.

Yā c' eva kho pana ajjhattikā paṭhavidhātu, yā ca bāhirā paṭhavi-dhātu, paṭhavidhātur ev' esā. Taṃ n' etaṃ mama,

⁷³⁵ S II 26 Paccayasutta – S 12:20

⁷³⁶ Sv I 62: tathalakkhaṇaṃ āgatoti tathāgato

*n' eso 'haṃ asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ.*⁷³⁷

„Nun, was es auch immer an innerlichem Erd-Element gibt, und was es auch immer an äußerlichem Erd-Element gibt, beides ist einfach Erd-Element. Das sollte folgendermaßen mit der rechten Weisheit angesehen werden: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘“

Die Implikation ist, dass dieses sogenannte Individuum oder die Person in der Tat ein Wirbel ist, gebildet aus der gleichen Art von Hauptelementen, die außerhalb von ihr vorhanden sind. Also ist die ganze Idee über einen Einzelnen oder eine Person eine bloße Pervertierung. Der Begriff der Individualität in den *samsarischen* Wesen ist vergleichbar mit der scheinbaren Individualität eines Wirbels. Es ist nur eine Vorspiegelung. Deshalb wird sie auch *asmimāna*, die „Einbildung ‚bin‘“, genannt. Wirklich und wahrhaftig ist es nur eine Einbildung.

Dies sollte klar sein, wenn man darüber nachdenkt, wie die reine Luft in diesem Wirbel als Ein-Atmung ergriffen wird, nur um nach einer Weile als unreine Aus-Atmung ausgeworfen zu werden. Teile der Hauptelemente, überwiegend in Form von Erde und Wasser, werden mit diesem Wirbel als Essen und Trinken herangezogen, um ein paar Runden mitzumachen, nur um als schmutzige Exkreme und Urin abgesondert zu werden. Auf diese Weise kann man die Tatsache verstehen, dass das, was eigentlich da ist, nur eine gewisse Abgrenzung oder eine Bemessung als „innen“ und „außen“ ist.

Was diesen Prozess der Bemessung oder Zuordnung unterhält, ist die Dualität – die Vorstellung, dass es zwei Dinge gibt. Somit ist die höchste Erlösung in dieser Lehre die Befreiung von dieser Dualität. Befreiung von dieser Dualität ist gleichzeitig die Befreiung von Gier und Hass.

Unwissenheit ist eine Art von Umherkreisen in einem sich windenden Muster, so wie im Fall einer Spule. Jede Runde scheint so anders

⁷³⁷ M I 185 MahāHatthipadopamasutta – M 28

als die vorhergehende zu sein, eine eigenartige Neuheit, die aus der vergessenden oder ignorierenden Eigenschaft hervorgeht, die für Unwissenheit charakteristisch ist.

Wie viel auch immer man in einem Lebenszyklus leidet, wenn man mit einer neuen Geburt einen anderen Lebenszyklus beginnt, ist man in einer neuen Welt, in einer neuen Form der Existenz. Die Leiden in dem vorangegangenen Lebenszyklus sind fast vergessen. Der enorme Kreislauf des *samsāra*, diese unendlich sich ergehende Runde in Zeit und Raum, ist wie ein Wirbel.

Das wirbelnde Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form hat den gleichen Hintergrund der Unwissenheit. Tatsächlich ist es wie der Same des gesamten Prozesses. Eine Krankheit wird durch die Merkmale des Keims diagnostiziert. Genauso hat der Buddha darauf hingewiesen, dass das zugrunde liegende Prinzip des *samsarischen* Wirbels auf das wirbelnde Wechselspiel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form rückführbar ist, das sich in unseren Köpfen abspielt.

Dieser ursprüngliche Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form ist ein äußerst subtiler, der die Grenzen von Zeit und Raum verwischt. Dieses ist in der Tat das zeitlose Prinzip, das dem Gesetz des „abhängigen Entstehens“ oder *paṭicca samuppāda* innewohnt. Daher liegt die Lösung des ganzen Problems in dem Verständnis von diesem Gesetz des abhängigen Entstehens.

Wir haben bei einer früheren Gelegenheit erwähnt, dass *saṅkhata* oder das „Zubereitete“ zu *asaṅkhata* wird oder das „Unzubereitete“, genau durch das Verständnis der „zubereiteten“ Natur des *saṅkhata*.⁷³⁸ Der Grund dafür ist, dass das Zubereitete „so“ zu sein scheint, wegen des Mangels an Verständnis für seine zusammengesetzte und zubereitete Natur. Dies könnte gut wie ein Rätsel erscheinen.

Die vorgehende Runde im *samsāra* ist das Ergebnis von Unwissenheit. Deshalb wird von endgültiger Befreiung gesagt, dass sie über die **Weisheit** in diese Befreiungslehre eingebracht wird. Alles in

⁷³⁸ Siehe Vortrag 19

allem ergibt sich eine extrem wichtige Tatsache aus dieser Diskussion, nämlich die Tatsache, dass die Wortherkunft des Begriffs *Tathāgata*, die ihr durch den Buddha zugeschrieben wurde, von großer Bedeutsamkeit ist.

Sie erklärt wirksam, warum er auf das Tetralemma über den Zustand nach dem Tode des *Tathāgata* die Antwort verweigert. Wenn ein Strudel aufgehört hat, ist es problematisch, ob er irgendwo verschwunden ist oder sich mit dem großen Ozean vereint hat. Ebenso gibt es ein Problem der Identität im Falle eines *Tathāgata*, auch wenn er lebt. Das Gleichnis des Ozeans gibt uns einen Hinweis zu einer gewissen, sehr umstrittenen und rätselhaften Lehrrede über *Nibbāna*.

Viele jener Wissenschaftler, die Ansichten über *Nibbāna* mit einer Ewigkeits-Voreingenommenheit vorgebracht haben, setzen auf das *Pahārādasutta*, das im Achter-Buch des *Anguttara Nikāya* zu finden ist.⁷³⁹ Tatsächlich kommt jene Lehrrede auch im *Vinaya Cūlavagga* und im *Udāna* vor.⁷⁴⁰ Im *Pahārādasutta* gibt der Buddha ein nachhaltiges Gleichnis, während er dem Asura König Pahārāda acht wunderbare Qualitäten dieser Befreiungslehre erklärt, indem er diese mit acht wunderbaren Qualitäten des großen Ozeans vergleicht. Die fünfte wunderbare Qualität ist wie folgt dargelegt:

*Seyyathāpi, Pahārāda, yā kāci loke savantiyo mahāsamuddam appenti, yā kāci antalikkhā dhārā papatanti, na tena mahāsamuddassa ūnattaṃ vā pūrattaṃ vā paññāyati, evam eva kho, Pahārāda, bahū ce pi bhikkhū anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyanti, na tena Nibbānadhātuyā ūnattaṃ vā pūrattaṃ va paññāyati.*⁷⁴¹

„Ebenso, Pahārāda, wie viele Flüsse der Welt auch immer in den großen Ozean fließen mögen und egal wie viel sintflutartige Regenfälle vom Himmel herabströmen mögen, gibt es

⁷³⁹ A IV 197 Pahārādasutta – A VIII:19

⁷⁴⁰ Vin II 237 und Ud 53 Uposathasutta – Ud V:5

⁷⁴¹ A IV 202 Pahārādasutta – A VIII:19

keine ersichtliche Abnahme oder Zunahme für den großen Ozean, ebenso auch, Pahārāda, obwohl viele Mönche *parinibbāna* im *Nibbāna* Element ohne Überrest des Haftens erreichen mögen, gibt es dadurch keine ersichtliche Abnahme oder Zunahme im *Nibbāna* Element.“

Eine recht große Anzahl von Gelehrten bezieht sich auf diese Stelle, wenn sie die Ansicht vorbringen, dass Heilige nach ihrem Tod einen Zufluchtsort finden, der nie überfüllt ist. Es ist eine lächerliche Idee und völlig missverstanden. Es ist unvereinbar mit diesem *Dhamma*, der sowohl Ewigkeits-Ansichten als auch Vernichtungs-Ansichten ablehnt. In Bezug auf seine So-heit oder *tathatā* scheinen solche Vorstellungen infolge eines Mangels an Verständnis für die metaphorische Bedeutung dieser besonderen Lehrrede und für die Implikationen dieses Vergleichs des Heiligen mit dem großen Ozean vorgebracht worden zu sein.

Im Licht dieser Tatsachen müssen wir zu dem Schluss kommen, dass *Nibbāna* tatsächlich die Wahrheit ist und dass *samsāra* eine bloße Pervertierung ist. Deshalb ist das *Dvayatānupassanāsutta*, aus dem wir auch schon früher zitiert haben, grundlegend wichtig ist. Es besagt, dass das, was die Welt als die Wahrheit nimmt, die Edlen (*ariyans*) mit Weisheit als Unwahrheit gesehen haben.

*Yaṃ pare sukhato āhu,
tad ariyā āhu dukkhato,
yaṃ pare dukkhato āhu,
tad ariyā sukhato vidū.*⁷⁴²

„Was andere Glückseligkeit nennen mögen,
Dass machen die Edlen als Schmerzen bekannt.
Was andere Schmerzen nennen mögen,
Dass machen die Edlen als Glückseligkeit bekannt.“

Und es kommt wirkungsvoll zu dem Schluss:

⁷⁴² Sn 762 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 762

*Passa dhammaṃ durājānaṃ,
sampamūḷh' ettha aviddasū.*

„Siehe, eine Norm war daher zu begreifen,
Verwirrt sind hierin die Unwissenden.“

Die Wahrheit dieser gewichtigen Erklärung des Buddha könnte in diesen tieferen Dimensionen des Sinnes von *tathatā* gesehen werden. Im Zuge der weiteren Klärung dessen, was wir bereits über den *Tathāgata* und die Art der Beantwortung dieser Fragen zu seinem Zustand nach dem Tod gesagt haben, können wir nun das *Anurādhasutta* des *Samyutta Nikāya* aufnehmen, das für dieses Thema von herausragender Bedeutung ist.

Gemäß dieser Rede weilte der Buddha einst in der Satteldach-Halle in *Vesalī*, als ein Mönch namens Anurādha in einer Hütte im Dschungel in der Nähe lebte. Eines Tages war er mit einer Situation konfrontiert, die zeigt, dass sogar ein im Wald lebender Mönch es sich nicht leisten kann, Fragen wie diese zu ignorieren. Eine Gruppe von wandernden Asketen anderer Sekten näherte sich ihm und machten vor ihm sitzend diese Äußerung, als wollten sie seine Reaktion sehen.

Yo so, āvuso Anurādha, tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto, taṃ Tathāgata ṃ imesu catūsu thānesu paññāpaya-māno paññāpeti: 'Hoti tathāgato paraṃ marañā 'ti vā 'na hoti tathāgato paraṃ marañā 'ti vā 'hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ marañā 'ti vā 'neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ marañā 'ti vā.⁷⁴³

„Freund Anurādha, bezogen auf jenen *Tathāgata*, das höchste Wesen, das erhabenste Wesen, demjenigen, der den höchsten Zustand erreicht hat, um ihn zu bestimmen, macht man dies mit Begriffen im Rahmen dieser vier Feststellungen: ‚Der *Tathāgata* existiert nach dem Tod‘, ‚Der *Tathāgata* existiert nicht nach dem Tod‘, ‚Sowohl existiert der *Tathāgata* nach dem Tod als auch nicht‘, und ‚Weder existiert der *Tathāgata* noch existiert er nicht nach dem Tod““

Was jene Asketen anderer Sekten übermitteln wollten, war, dass der Zustand des *Tathāgata* nach dem Tod nur durch eine dieser vier Sätze vorhergesagt werden könnte, als Bestandteil des Tetralemmas. Aber dann gab der Ehrwürdige Anurādha folgende Erklärung ab, als ob er diese Ansicht zurückweisen wollte:

Yo so, āvuso, tathāgato uttamapuriso paramapuriso parama-pattipatto, taṃ Tathāgataṃ aññatr'imehi catūhi ṭhānehi paññāpayamāno paññāpeti.

„Freunde, bezogen auf jenen *Tathāgata*, das höchste Wesen, das erhabenste Wesen, demjenigen, der den höchsten Zustand erreicht hat, um ihn zu bestimmen, macht man dies mit Begriffen außerhalb dieser vier Feststellungen.“

Sobald er diese Aussage gemacht hatte, machten die Asketen der anderen Sekten die abfällige Bemerkung: „Dies muss entweder ein gerade in die Hauslosigkeit gezogener Neuling im Orden sein oder ein törichter inkompetenter Älterer.“ Mit dieser Beleidigung erhoben sie sich und gingen fort, und der Ehrwürdige Anurādha begann nachzudenken: „Wenn die wandernden Asketen anderer Sekten mir weitere Fragen stellen sollten, wie soll ich ihnen angemessen antworten, gemäß dem, was vom Erhabenen gesagt worden ist, und um ihn nicht falsch darzustellen. Wie soll ich das in Einklang mit der Norm des *Dhamma* erklären, so dass es keinen Anlass für berechtigte Anklage geben wird.“ Mit diesem Zweifel im Geist näherte er sich dem Buddha und erzählte die ganze Episode. Aber anstelle einer kurzen Antwort führte der Buddha den Ehrwürdigen Anurādha Schritt für Schritt mittels Frage und Antwort zu einem Verständnis des *Dhamma*, und zwar mithilfe eines wunderbaren Stufenweges. Zunächst überzeugte er den Ehrwürdigen Anurādha von den drei Merkmalen des Daseins.

'Taṃ kiṃ maññasi, Anurādha, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā 'ti. 'Aniccaṃ bhante.'

'Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā 'ti.

'Dukkhaṃ bhante.'

'Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ kallaṃ nu

taṃ samanupassitum: 'etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā 'ti.

'No h'etaṃ bhante'.

„Was meinst du, Anurādha, ist Form unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, Ehrwürdiger Herr.“

„Ist das, was vergänglich ist, Leiden oder Glück?“

„Leiden, Ehrwürdiger Herr.“

„Ist das, was vergänglich ist, Leiden und der Veränderung unterworfen, passend, um so betrachtet zu werden:

„Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst?“

„Nein, wirklich nicht, Ehrwürdiger Herr.“

So führte der Buddha auch in Bezug auf die anderen Daseinsgruppen den Ehrwürdigen Anurādha zum richtigen Standpunkt des *Dhamma*, in diesem Fall durch drei Schritte und dies ist der erste Schritt. Er legte das Problem des *Tathāgata* für einen Moment beiseite und betonte das Charakteristische von Nicht-Selbst mit den drei Merkmalen und überzeugte damit Anurādha, dass das, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, nicht geeignet ist, als Selbst angesehen zu werden. Jetzt kommt der zweite Schritt, der mehr oder weniger eine Reflexion ist, die zur Einsicht führt.

Tasmā ti ha, Anurādha, yaṃ kiñci rūpam atītānāgata-paccuppannam ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumam vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, sabbam rūpaṃ 'n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam. Yā kāci vedanā atītānāgatapaccuppannā ... yā kāci saññā ... ye keci saṅkhāra... yaṃ kiñci viññāṇam atītānāgatapaccuppannam ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumam vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, sabbam viññāṇam 'n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam.

Evaṃ passaṃ, Anurādha, sutavā ariyasāvako rūpasmiṃ pi nibbindati, vedanāya pi nibbindati, saññāya pi nibbindati, saṅkhāresu pi nibbindati, viññāṇasmim pi nibbindati. Nibbindaṃ virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam iti ñāṇaṃ hoti: 'khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparam itthattāyā'ti pajānāti.

„Deshalb, Anurādha, welche Art von Form auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alle Form sollte so gesehen werden, wie sie wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘ Welche Art von Gefühl auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ... Welche Art von Wahrnehmung ... Welche Art von Vorbereitungen ... Welche Art von Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alles Bewusstsein sollte so gesehen werden, wie es wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘

Derart sehend, Anurādha, wird der belehrte edle Jünger von Form angewidert, von Gefühl angewidert, von Wahrnehmung angewidert, von Vorbereitungen angewidert, von Bewusstsein angewidert. Angewidert wird er leidenschaftslos, durch Leidenschaftslosigkeit wird sein Geist befreit, wenn er befreit ist, kommt das Wissen „Er ist befreit“ und er versteht: „Ausgelöscht ist die Geburt, gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was zu tun war; es gibt kein weiteres Dasein mehr.“

Hier präsentiert der Buddha eine Vorgehensweise der Reflexion, die in Heiligkeit gipfelt. Wenn man bereit ist, den Nicht-Selbst Standpunkt zu akzeptieren, dann ist das, was man zu tun hat, mit richtiger Weisheit alle der fünf Daseinsgruppen als Nicht-Selbst in einer so umfassenden Weise wie möglich zu sehen. Dies ist der zweite Schritt.

Als dritten Schritt richtet der Buddha nun gezielt eine Reihe von Fragen an den Ehrwürdigen Anurādhā, um zu beurteilen, wie er das Verhältnis des *Tathāgata*, oder des Befreiten, in Bezug auf die fünf Daseinsgruppen bestimmt.

- „Was meinst du, Anurādhā, betrachtest du Form als den *Tathāgata*?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein als den *Tathāgata* ?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Was meinst du, Anurādhā, betrachtest du den *Tathāgata* als in Form?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Form?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als im Gefühl?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Gefühl?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als in Wahrnehmung?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Wahrnehmung?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als in Vorbereitungen?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Vorbereitungen?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als im Bewusstsein?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Bewusstsein?“
- „Nein, Ehrwürdiger Herr.“
- „Was meinst du, Anurādhā, betrachtest du den *Tathāgata*

als einen, der ohne Form, ohne Gefühl, ohne Wahrnehmung, ohne Vorbereitungen und ohne Bewusstsein ist?“
 „Nein, Ehrwürdiger Herr.“

Als der Ehrwürdige Anurādha verneinende Antworten auf alle diese vier Modi von Fragen gibt, zieht der Buddha den unvermeidlichen Schluss, der mit dem *Dhamma* übereinstimmt.

'Ettha ca te, Anurādha, diṭṭheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhiyamāne, kallaṃ nu te taṃ veyyākaraṇaṃ: 'Yo so, āvuso, tathāgato uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto, taṃ Tathāgataṃ aññatr'imehi catūhi ṭhānehi paññāpayamāno paññāpeti?' 'No hetam bhante.'

„Daher also, Anurādha, wenn für dich ein *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig nicht hier in diesem Leben gefunden werden kann, ist es dann passend für dich zu erklären, wie du es getan hast: ‚Freunde, der *Tathāgata*, das höchste Wesen, das erhabenste Wesen, derjenige, der den höchsten Zustand erreicht hat, um ihn zu bestimmen, macht man dies mit Begriffen außerhalb dieser vier Feststellungen?‘“

„Nein, Ehrwürdiger Herr.“

Diese Schlussfolgerung nämlich, dass der *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig noch nicht einmal in diesem Leben zu finden ist, ist eine, die schreckliche Furcht in viele treibt, die im Verlangen nach Dasein versunken sind. Aber dies, so scheint es, ist das Ergebnis des Katechismus. Der Vorwurf der wandernden Asketen ist gerechtfertigt, weil das Tetralema das Universum der Lehrrede ausschöpft und es keine andere Möglichkeit gibt.

Der Tadel Buddhas gegenüber Anurādha läuft auf das Eingeständnis hinaus, dass **der *Tathāgata* nicht einmal hier und jetzt wirklich und wahrhaftig existiert, geschweigen denn, was seinen nachtodlichen Zustand betrifft.** Als Anurādha diese Position akzeptiert, drückt der Buddha seine Zustimmung mit den Worten aus:

Sādhu, sādhu, Anurādha, pubbe cāham Anurādha etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodham.

„Gut, gut, Anurādha, **früher wie heute mache ich nur Leiden und die Beendigung des Leidens bekannt.**“

Diese Erklärung macht deutlich, dass die vier edlen Wahrheiten die richtige Lehre sind und dass Begriffe wie *Tathāgata*, *satta* und *puggala* bloße Konzepte sind. Kein Zweifel, dies ist eine beunruhigende Offenbarung. Also lasst uns sehen, ob es eine Möglichkeit zur Rettung des *Tathāgata* gibt.

Nun, es gibt das Wort *upalabbhati*, das in diesem Zusammenhang vorkommt und das angeblich eher zweideutig ist. In der Tat ziehen es einige vor, es so wiederzugeben, als hieße es, dass der *Tathāgata* existiert, nur kann seine Fährte nicht gefunden werden.

Der *Tathāgata*, so scheint es, existiert wirklich und wahrhaftig, aber man kann ihn nicht finden. Dies ist die Art, wie sie die Schwierigkeit umgehen. Aber lasst uns daher einige der Kontexte untersuchen, in denen das Wort vorkommt, um zu sehen, ob sich ein Fall für eine solche Auslegung findet.

Ein klares Beispiel der Verwendung dieses Ausdrucks kommt im *Vajira Sutta* des *Samyutta Nikāya* vor. Die heilige Nonne Vajira stellt *Māra* vor die folgende herausfordernde Frage:

*Kinnu 'satto 'ti paccesi,
Māra ditṭhigatannu te,
suddhasaṅkhārapuñjo, yaṃ,
nayidha sattūpalabbhati.*⁷⁴⁴

„Was meinst du mit einem ‚Wesen‘, o *Māra*,
Ist es nicht eine engstirnige Ansicht deinerseits,
Bemerke, dies ist lediglich ein Haufen von Vorbereitungen,
Ein Wesen ist hier überhaupt nicht auffindbar.“

⁷⁴⁴ S I 135 Vajirāsutta – S 5:10

Der Kontext wie auch der Ton machen deutlich, dass das Wort *upalabbhati* definitiv „nicht auffindbar sein“ bedeutet, nicht, dass es ein Wesen gibt, man es aber nicht finden kann.

Wir können ein anderes Beispiel aus dem *Purābhedasutta* des *Sutta Nipāta* aufnehmen, wo das Thema der Heilige ist.

*Na tassa puttā pasavo vā,
khettaṃ vatthūṃ na vijjati,
attaṃ vāpi nirattaṃ vā,
na tasmim upalabbhati.*⁷⁴⁵

„Nicht für ihn sind Söhne und Vieh,
Er hat kein Feld oder Platz zu bebauen,
In ihm ist nichts auffindbar,
Was ergriffen oder aufgegeben wird.“

Die Worte *attaṃ* und *nirattaṃ* lassen auf die Zweiteilung schließen, von der der Heilige frei ist. Der Kontext beweist eindeutig, dass der Ausdruck *na upalabbhati* „nicht auffindbar“ bedeutet.

All das macht deutlich, dass der Buddha die vier, das Tetralemma bildenden Fragen beiseitelegte – nicht, weil sie aus der Sicht von *Nibbāna* irrelevant sind, ungeachtet der Tatsache, dass er sie hätte beantworten können. Das heißt nicht, dass er es nicht konnte, sondern dass er es nicht wollte. Wie kann man sagen, dass die Frage nach dem Zustand eines Heiligen nach seinem Tode völlig irrelevant ist? Das ist also nicht der Grund.

Der Grund dafür ist, dass die Fragen irreführend sind. Diejenigen, die diese Fragen gestellt haben, hatten die Vermutung, dass das Wort *Tathāgata* ein wirklich existierendes Wesen oder eine Person impliziert. Aber der Buddha wies darauf hin, dass der Begriff eines Wesens oder einer Person trügerisch ist.

Obwohl er trügerisch ist, denn der Weltling lebt in einer unwirklichen Scheinwelt, hat er seinen Platz als eine relative Wirklichkeit. Aufgrund der Tatsache, dass sie ergriffen wird, ist sie für ihn bin-

⁷⁴⁵ Sn 858 Purābhedasutta – Sn IV:10, 858

dend. Wenn ein Weltling deshalb solche Begriffe wie „ich“ und „mein“ oder ein „Wesen“ und eine „Person“ verwendet, ist es nicht eine bloße Art und Weise des Ausdrucks. Es ist eine Ebene der Wirklichkeit, die den Wertmaßstäben des Weltlings entspricht.

Aber für die Heiligen, die den Zustand des So-seins erreicht haben, ist es ein bloßes Konzept. In der Tat wird es ein bloßes Konzept in Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Strudel und vom Ozean. Das heißt, im Falle der Heiligen ähneln ihre fünf Daseinsgruppen dem Strandgut und Treibgut auf der Wasseroberfläche von einem Strudel, der in seiner Tiefe bereits aufgehört hat.

Beim Anblick des Buddha und der Heiligen könnte man noch als Redensart sagen, „Hier ist der Buddha“, „Hier sind die Heiligen“. Für den Buddha ist das Konzept eines „Wesens“ von Anfang bis Ende etwas Unvereinbares mit seiner Lehre. Aber für den momentanen Zweck musste er ihn benutzen, wie es viele Lehrreden belegen.

Der Ausdruck *aṭṭha ariyapuggalā*, „die acht edlen Personen“, schließt den Heiligen ebenso mit ein. Auch in solchen Kontexten wie dem *Aggappasādasutta* wird der Begriff *satta* unterschiedslos verwendet, um einer konventionellen Nutzung den Weg zu bahnen.

*Yāvatā, bhikkhave, sattā apadā va dipadā vā catuppadā vā bahuppadā vā rūpino vā arūpino vā saññino vā asaññino vā nevasaññināsaññino vā, tathāgato tesam aggamakkhāyati araham sammāsambuddho.*⁷⁴⁶

„Ihr Mönche, was es auch für Arten von Wesen gibt, ob fußlose, zweifüßige, vierfüßige oder vielfüßige, formhafte oder formlose, wahrnehmend oder nicht-wahrnehmend oder weder-wahrnehmend-noch-nicht-wahrnehmend, unter ihnen ist der *Tathāgata*, würdig und voll erwacht, ‚Höchster‘ genannt“.

Obwohl der Begriff *satta* hier auftaucht, ist es nur in der Art und Weise des weltlichen Sprachgebrauchs. Aber es gibt wirklich und wahrhaftig kein „Wesen“ als Solches. In einem früheren Vortrag

⁷⁴⁶ A II 34 Aggappasādasutta – A IV:34

erwähnten wir eine neue Etymologie, die der Buddha über den Begriff *loka* oder „Welt“ gab.⁷⁴⁷ In der gleichen Weise entwickelte er eine neue Etymologie für den Begriff *satta*. Wie im *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* erwähnt, richtete der Ehrwürdige Rādha einmal die folgende Frage an den Buddha:

*'Satto, satto 'ti, bhante, vuccati.. Kittāvatā nu kho, bhante, 'satto 'ti vuccati?'*⁷⁴⁸

„Ehrwürdiger, es heißt ‚ein Wesen‘, ‚ein Wesen‘. Inwieweit kann man ‚ein Wesen‘ genannt werden.“

Daraufhin erklärt der Buddha:

Rūpe ... vedanāya ... saññāya ... saṅkhāresu ... viññāṇe kho, Rādha, yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā, tatra satto, tatra visatto, tasmā 'satto 'ti vuccati.

„Rādha, jenes Wünschen, jene Lust, jenes Erfreuen, jenes Verlangen nach Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein, womit man sich verbunden hat und durch und durch verbunden ist, deswegen wird man ein ‚Wesen‘ genannt.“

Hier macht der Buddha ein Wortspiel mit dem Begriff *satta*, das zwei Bedeutungen hat, ein „Wesen“ und „einen, der anhaftet“. Die Etymologie, auf die der Buddha dieses Wort zurückführt, stellt auch sehr deutlich das Anhaften dar, während er in seiner Neudefinition des Begriffs *loka* einer Etymologie folgte, die die zerfallende Natur der Welt betont.⁷⁴⁹

Satto visatto, tasmā 'satto 'ti vuccati,

„Anhaftend, durch und durch anhaftend, deswegen wird man ein ‚Wesen‘ genannt.“

Nachdem er diese neue Definition gegeben hat, schließt der Buddha ein schillerndes Gleichnis an.

⁷⁴⁷ Siehe Vortrag 20

⁷⁴⁸ S III 190 Sattasutta – S 23:2

⁷⁴⁹ S IV 52 Lokapañhāsutta – S 35:82

„Angenommen, Rādha, einige Jungen und Mädchen spielen mit Sandburgen. Solange ihre Lust, ihr Wünschen, ihre Liebe, ihr Durst, ihre Leidenschaft und ihr Verlangen nach diesen Dingen nicht verschwunden sind, bleiben sie ihnen lieb, spielen sie mit ihnen, behandeln sie als ihr Eigentum und nennen es ihr Eigenes. Aber wenn, Rādha, jene kleinen Jungen und Mädchen jener Lust, jenem Wünschen, jener Liebe, jenem Durst, jener Leidenschaft und jenem Verlangen nach diesen Sandburgen entwachsen sind, zerschmettern sie sie mit ihren Händen und Füßen, zerstören sie, zerlegen sie und machen sie für das Spiel unbrauchbar.“

Nun folgt die Ermahnung des Buddha auf der Grundlage dieses Gleichnisses:

Evam eva kho, Rādha, tumhe rūpaṃ ... vedanaṃ ... saññaṃ ... saṅkhāre viññāṇaṃ vikiratha vidhamatha viddhaṃsetha vikīlanikaṃ karotha taṇhakkhayāya paṭipajjatha.

„Ebenso, Rādha, zerschmettere alle Form ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein, zerstöre sie, zerlege sie und mache sie unbrauchbar. Übe dich, um das Verlangen zu zerstören.“

Und dann endet er mit der höchst wichtigen, zusammenfassenden Bemerkung:

Taṇhakkhayo hi, Rādha, Nibbānaṃ.

„Denn die Zerstörung des Verlangens, Rādha, ist *Nibbāna*.“

* * * * *

22. Vortrag über Nibbāna

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*⁷⁵⁰

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

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

In unserem letzten Vortrag machten wir den Versuch zu erklären, dass in dieser Befreiungslehre der Vergleich des Befreiten mit dem großen Ozean eine besonders tiefe Bedeutsamkeit hat. Als Erklärungsmethode nahmen wir das Gleichnis vom Wirbel wieder auf. Die Befreiung aus dem Wirbel des *saṃsāra* oder die Durchbrechung des *saṃsāra*-Wirbels lässt sich mit dem Beenden eines Strudels vergleichen. Es kann dem Anhalten des Strudels von *saṃsāra* gleichgesetzt werden.

Generell ist das, was als ein Wirbel oder ein Strudel bekannt ist, eine gewisse verdrehte, ungewöhnliche oder abnorme Aktivität, die eine Täuschung aufrechterhält, die Vortäuschung einer individuellen Existenz im großen Ozean mit einer bohrenden Drehung und Aufgewühltheit als Zentrum. Es handelt sich um eine Abweichung, die einer Dualität entsprechend funktioniert, indem eine Vorstellung von zwei Dingen aufrechterhalten wird. Solange sie existiert, gibt es die Zweiteilung zwischen einem „Hier“ und „Dort“, sich selbst und anderen. Ein Wirbel spiegelt einen Konflikt zwischen einem

⁷⁵⁰ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

„Inneren“ und einem „Äußeren“ wider – einem „inneren Durcheinander“ und einem „äußeren Durcheinander“. Das Enden des Wirbels ist die Freiheit von dieser Dualität. Es ist ein Eins-sein, geboren aus vollständiger Integration.

Wir haben die Bedeutung des Begriffs *kevalī* in unserem letzten Vortrag besprochen. Die Beendigung eines Wirbels ist die sofortige Lösung des Konflikts zwischen einem Inneren und einem Äußeren, des inneren und äußeren Durcheinanders. Wenn ein Wirbel endet, flauen all diese Konflikte ab, und es herrscht ein Zustand des Friedens. Was bleibt, ist der grenzenlose große Ozean, ohne Begrenzungen eines „Hier“ und eines „Dort“. So wie der große Ozean ist, genauso ist der Wirbel jetzt.

Dieses So-sein selbst weist auf den Stillstand hin, das Ende oder die Einstellung des Wirbels. Es gibt keine Möglichkeit mehr, auf ein „Hier“ und ein „Dort“ bezogen auf einen Wirbel hinzuweisen, der aufgehört hat. Seine „So-heit“ oder sein „So-sein“ beläuft sich auf eine Akzeptanz der Wirklichkeit des großen Ozean. Jener „zur So-heit Gegangene“ Wirbel oder der Wirbel, der jetzt „Solches“ geworden ist, ist in jeder Hinsicht würdig, *Tathāgata* genannt zu werden.

Der Begriff *tādī* steht auch semantisch mit diesem So-sein in Zusammenhang. Der *Tathāgata* wird manchmal als *tādī* oder *tādiso* bezeichnet, „derartig“. Die „derartige“ Qualität des *Tathāgata* ist mit seiner unerschütterbaren Befreiung des Geistes verbunden. Sein Geist bleibt angesichts der acht weltlichen Wechselfälle unerschüttert.

Warum der Buddha sich geweigert hat, eine Antwort auf das Tetralemma zu geben, das den Zustand des *Tathāgata* nach dem Tod betrifft, sollte nach den *Sutta* Zitaten, die wir in unserem letzten Vortrag brachten, zu einem großen Teil klar sein. Weil das Zitat *diṭṭheva dhamme saccato thetato tathāgate anupalabbhiyamāne*,⁷⁵¹ „Wenn ein *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig nicht hier in diesem Leben gefunden werden kann“, zu dem Rückschluss führt, dass ein *Tathāgata*

⁷⁵¹ S III 118 und S IV 384 Anurāhasutta – S 44:2

nicht einmal in der Wirklichkeit gefunden werden kann, selbst solange er lebt, waren wir gezwungen, daraus zu schließen, dass die Frage „Was geschieht mit dem *Tathāgata* nach seinem Tod?“ völlig sinnlos ist.

Aus der schlüssigen Erklärung, *pubbe cāhaṃ etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*, „Früher wie heute mache ich nur Leiden und die Beendigung des Leidens bekannt“, ist auch offensichtlich, dass der Buddha in der Beantwortung dieser Frage jene konventionellen Begriffe wie „Wesen“ und „Person“ vollkommen beiseite ließ und das Problem auf der Grundlage der vier edlen Wahrheiten löste, die die reine Quintessenz des *Dhamma*, so wie er ist, kennzeichnen.

Wir müssen ein wenig tiefer auf dieses Problem der konventionellen Begriffe wie „Wesen“ und „Person“ eingehen, weil die Aussage, dass der *Tathāgata* wahrhaftig und wirklich nicht existiert, wahrscheinlich Angst in den Köpfen der Allgemeinheit der Leute hervorruft. In unserem letzten Vortrag gaben wir einen Anhaltspunkt zum Verständnis des Sinnes, in dem diese Aussage gemacht wird, als wir eine neue, außergewöhnliche Etymologie zitierten, zu der der Buddha mit dem Begriff *satta* im *Rādhasamyutta* vorgedrungen war.

*Rūpe kho, Rādha, yo chando yo rāgo yā nandī yā taṇhā, tatra satto, tatra visatto, tasmā 'satto 'ti vuccati.*⁷⁵²

„Rādha, jenes Wünschen, jene Lust, jenes Erfreuen, jenes Verlangen nach Form, mit der man verbunden ist und sich durch und durch verbunden hat, deswegen wird es als ein ‚Wesen‘ bezeichnet.“

Der Buddha hat hier ein Wortspiel mit dem Begriff *satta* gemacht, um eine Neuorientierung über seine Bedeutung zu geben, und zwar, *rūpe satto visatto*, „verbunden, durch und durch verbunden mit Form“.

⁷⁵² S III 190 Sattasutta – S 23:2

Von prähistorischer Zeit an war das Wort *satta* mit der Vorstellung einer Art ursprünglicher Essenz, genannt „*sat*“, verknüpft, die die Idee einer dauerhaften Existenz in der Welt mit sich führte. Als Ableitungen aus dem Partizip Präsens *sant* und *sat* erhalten wir im Sanskrit die beiden Wörter *satya* und *sattva*. *Satya* bedeutet „Wahrheit“ oder was „wahr“ ist. *Sattva* bedeutet ein „Wesen“ oder den „Zustand des Seins“. Wir könnten sogar *sattva* als den Ort nehmen, von wo aus eine positive Antwort oder eine Bestätigung für einen Zustand des Seins stattfindet.

Durch die semantische Verwandtschaft zwischen *satya*, „Wahrheit“, und *sattva*, „Wesen“, war dem Begriff *sattva* aus alten Zeiten eine absolute Realität zugestanden worden. Aber nach der neuen Etymologie, zu der der Buddha vorangeschritten war, erhielt der Begriff *sattva* nur eine relative, eingegrenzte Wirklichkeit, das heißt, „real“ ist es nur in einem begrenzten und relativen Sinn. Das obige Zitat aus dem *Rādhasamyutta* macht deutlich, dass ein Wesen nur so lange existiert, wie jenes Wünschen, jene Lust, jenes Erfreuen und Verlangen bezüglich der fünf Daseinsgruppen da ist.

Wenn alternativ kein Wünschen oder Lust oder Erfreuen oder Verlangen nach irgendeiner der fünf Daseinsgruppen da ist, gibt es kein „Wesen“. Deswegen sagen wir, dass es nur in einem begrenzten und relativen Sinn real ist.

Wenn ein Ding von einem anderen abhängig ist, ist es relativ und eben deshalb hat es eine begrenzte Anwendbarkeit und ist nicht absolut. In diesem Fall hier liegt die Abhängigkeit in Wünschen oder Anhaftung. Solange es Wünschen oder Anhaftung gibt, gibt es ein „Wesen“, und wenn das nicht da ist, gibt es kein „Wesen“. So können wir auch hieraus gut schlussfolgern, dass der *Tathāgata* kein „Wesen“ ist, und zwar Kraft der Definition, die er dem Begriff *satta* gegeben hatte.

Vor kurzem haben wir ein bestimmtes Gleichnis aus dem *Rādhasutta* kurz zitiert, konnten es aber nicht ausreichend erklären. Der Buddha gibt dieses Gleichnis direkt, nachdem er zu der obigen neuen Definition vorangeschritten ist.

„Angenommen, Rādha, einige kleine Jungen und Mädchen sind dabei mit Sandburgen zu spielen. Solange ihre Lust, ihr Wünschen, ihre Liebe, ihr Durst, ihre Leidenschaft und ihr Verlangen nach diesen Dingen nicht verschwunden ist, bleiben sie ihnen lieb, spielen sie damit, behandeln sie als ihr Eigentum und nennen es ihr Eigenes. Aber wenn, Rādha, jene kleinen Jungen und Mädchen jener Lust, jenem Wünschen, jener Liebe, jenem Durst, jener Leidenschaft und jenem Verlangen nach diesen Sandburgen entwachsen sind, zerschmettern sie sie mit ihren Händen und Füßen, zerstören sie, zerlegen sie und machen sie für das Spiel unbrauchbar.“

Wenn wir über den Sinn dieses Gleichnisses aus der Sicht des *Dhamma* nachdenken, so scheint es, dass für jene kleinen Jungen und Mädchen Sandburgen wirkliche Dinge waren, solange sie Unwissenheit und Verlangen in Bezug auf sie hatten. Als sie klüger wurden und dem Verlangen entwachsen waren, wurden die Sandburgen unwirklich. Darum zerstörten sie diese.

Der unbelehrte Weltling befindet sich in einer ähnlichen Situation. Solange er an diesen fünf Daseinsgruppen haftet und ihre Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst Natur nicht versteht, sind sie real für ihn. Er ist durch sein eigenes Ergreifen gefesselt.

Die Realität des Gesetzes vom *kamma*, von Verdienst und Verlust, ergibt sich aus genau diesem Ergreifen. Der klare Ausspruch *upā-dānapaccayā bhavo*, „Bedingt durch Ergreifen ist Existenz“, bekommt in diesem Zusammenhang Bedeutsamkeit. Es gibt eine Existenz, weil Ergreifen da ist. Aber zu welchem Zeitpunkt auch immer die Weisheit aufgegangen und das Verlangen verblasst ist, neigen sich alle diese Dinge dahin, unwirklich zu werden; und es gibt nicht einmal ein „Wesen“, da es keinen wirklichen „Zustand des Seins“ gibt.

Diese Art der Auslegung wird durch das *Kaccāyanagottasutta* des *Saṃyutta Nikāya* unterstützt. Die Art und Weise, wie der Buddha die rechte Ansicht in jener Lehrrede definiert, ist hoch bedeutsam. Wir

haben dieses *Sutta* bereits bei einer früheren Gelegenheit diskutiert.⁷⁵³ Es genügt, uns an die grundlegende Maxime zu erinnern.

*'Dukkham eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ nirujjhamānaṃ nirujjhatī'ti na kaṅkhati na vicikicchati aparappaccayā ñāṇaṃ ev' assa ettha hoti. Ettāvatā kho, Kaccāyana, sammā ditṭhi hoti.'*⁷⁵⁴

Es ist nur Leiden, das entsteht, und Leiden, das vergeht. Das verstehend zweifelt man nicht, man schwankt nicht, und es gibt in ihm nur das Wissen, das von keinem anderem abhängig ist. Insoweit, Kaccāyana, sagt man, hat einer rechte Ansicht.“

Was mit *aparappaccayā ñāṇa* bezeichnet wird, ist das Wissen der Verwirklichung bei sich selbst, bei dem man nicht von irgendeinem anderen abhängig ist. Der edle Jünger gewinnt eine solche Kenntnis der Verwirklichung in Bezug auf diese Tatsache, nämlich, dass es nur eine Frage des Leidens und seiner Beendigung ist. Die in diesem Zusammenhang erwähnte rechte Ansicht ist die überweltliche, rechte Ansicht und nicht die rechte Ansicht, die *kamma* als zu einem Selbst gehörig nimmt, *kammassakatā sammā ditṭhi*, und die Begriffe von „ich“ und „mein“ einbezieht.

Diese überweltliche, rechte Ansicht bringt das Gesetz des *Dhamma*, so wie es ist, hervor. Unfähig, dieses Gesetz des *Dhamma* zu verstehen, warfen zeitgenössische Asketen und Brahmanen und sogar einige Mönche selbst dem Buddha vor, ein Vernichtungsgläubiger zu sein. Sie brachten haltlose Anschuldigungen hervor. Es gab auch die entgegengesetzte Reaktion, indem Zuflucht in einer Form des Ewigkeitsglaubens gesucht wurde, aus Angst davor, als Vernichtungsgläubiger gebrandmarkt zu werden.

Manchmal antwortete der Buddha auf solche unzutreffenden Beschuldigungen mit unmissverständlichen Begriffen. Wir begegnen einem solchen Fall im *Alagaddūpama Sutta*. Zunächst kennzeichnet

⁷⁵³ Siehe Vortrag 4

⁷⁵⁴ S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15 (siehe Vortrag 4)

der Buddha in seiner Unterweisung den Befreiten mit dem Ausdruck *ariyo pannaddhajo pannabhāro visaṃyutto*.⁷⁵⁵ Nachdem die Einbildung „bin“, *asmimāna*, aufgegeben ist, wird dieser Edle *pannaddhajo* genannt, „einer, der die Flagge der Einbildung niedergelegt hat“. Er hat „die Bürde abgelegt“, *pannabhāro*, und ist von den Fesseln des Daseins „abgetrennt“, *visaṃyutto*. Über diesen Befreiten gibt er dann folgende Erklärung:

Evaṃ vimuttacittaṃ kho, bhikkhave, bhikkhuṃ sa-indā devā sa-pajāpatikā sa-brahmakā anvesaṃ nādhigacchanti: idaṃ nissitaṃ Tathāgatassa viññāṇan'ti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhe vāhaṃ, bhikkhave, dhamme tathāgato ananuvejjo'ti vadāmi.

Evaṃvādiṃ kho maṃ, bhikkhave, evaṃ akkhāyiṃ eke samaṇa-brāhmaṇā asatā tucchā musā abhūtena abbhācikkhanti: venayiko samaṇo Gotamo, sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpeti.

„Ihr Mönche, einen derart im Geiste befreiten Mönch können die Götter, einschließlich Indra, Pajāpati und Brahmā, nicht nachverfolgen, um auf ihrer Suche über ihn sagen zu können: ‚Das Bewusstsein dieses zur So-heit Gegangenen ist von diesem abhängig‘. Und warum ist das so? Ihr Mönche, ich sage, nicht einmal hier und jetzt kann der *Tathāgata* gefunden werden.

Wenn ich solches sage, wenn ich solches lehre, beschuldigen mich einige Asketen und Brahmanen fälschlich und zu Unrecht mit folgender unbegründeten Behauptung: ‚Der Asket Gotama ist ein Vernichtungsgläubiger, er legt eine Lehre der Vernichtung dar, eine Zerstörung und Nicht-Existenz eines wirklich existierenden Wesens.“

Wie im *Anurādha Sutta* schließt der Buddha auch hier mit der höchst bemerkenswerten Aussage seiner Haltung, *pubbe cāhaṃ etarahi ca dukkhañceva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ*, „Früher wie heute mache ich nur Leiden und die Beendigung des Leidens bekannt“.

⁷⁵⁵ M I 139 Alagaddūpamasutta – M 22

Obwohl die Aussagen in den *Suttas* diesem Trend folgen, scheint es so, dass der Kommentator sich selbst davor fürchtete, die richtige Position in seinem Kommentar darzustellen. Die Tatsache, dass seine Darlegung von einer gewissen Beklommenheit begleitet ist, wird aus der Art und Weise offenkundig, wie er sich mit dem Begriff *Tathāgata* in seinem Kommentar zu der obigen Lehrrede im *Majjhima Nikāya* befasst. In seiner Stellungnahme zu dem Wort *Tathāgatassa* im relevanten Kontext macht er folgende Bemerkung:

*Tathāgatassā'ti ettha satto pi tathāgato'ti adhippeto, uttamapuggalo khīṇāsavo pi.*⁷⁵⁶

„*Tathāgata*‘s: hierbei ist mit dem Begriff *Tathāgata* sowohl ein Wesen als auch die höchste Person, der einfluss-freie Heilige, gemeint.“

So wie er dem Wort *Tathāgata* zwei Bedeutungen gibt, schreibt der Ehrwürdige *Buddhaghosa* auch dem Wort *anānvejjo* zwei Bedeutungen zu. *Anānvejjo'ti asaṃvijjamāno vā avindeyyo vā. Tathāgato'ti hi satte gahite asaṃvijjamāno'ti attho vaṭṭati, khīṇāsavo gahite avindeyyo'ti attho vaṭṭati.* „*Anānvejjo* – ‚nicht vorhanden‘ oder ‚un-auffindbar‘. Wenn mit dem Wort *Tathāgata* ein Wesen gemeint ist, ist die Bedeutung ‚nicht vorhanden‘ zutreffend, und wenn der Einfluss-freie gemeint ist, ist die Bedeutung ‚nicht auffindbar‘ passend.“

Nach dieser Auslegung ist der Begriff *Tathāgata* in Zusammenhängen, in denen es um ein „Wesen“ geht als nicht-existierend zu verstehen, *asaṃvijjamāno*, was dem Sinn nach dem Ausdruck *anupalabbhiyamāne* entspricht, den wir oben besprochen haben. Auf der anderen Seite ist die andere, ihm zugeschriebene Bedeutung *avindeyyo*, die irgendwie die Existenz zusichert, aber darauf verweist, dass er „nicht auffindbar“ ist. Mit anderen Worten existiert der *Tathāgata*, aber er kann nicht verfolgt oder gefunden werden.

Der Kommentator meint, dass der zur Diskussion stehende Begriff nach zwei verschiedenen Bedeutungen verstanden werden sollte, je

⁷⁵⁶ Ps II 117

nach Kontext. Um seine Ansicht zu untermauern, schreibt der Kommentator dem Buddha die folgende zweifelhafte Erklärung zu.

Bhikkhave, ahaṃ diṭṭheva dhamme dharamānaṃ yeva khīṇāsavaṃ viññāṇavasena indādīhi avindiyaṃ vadāmi. Na hi sa-indā devā sabrahmakā sapajāpatikā anvesantāpi khīṇāsavassa vipassanācittaṃ vā maggacittaṃ vā phala-cittaṃ vā, idaṃ nāma ārammaṇaṃ nissāya vattatī'ti jānituṃ sakkonti. Te appaṭisandhikassa parinibbutassa kiṃ jānis-santi?

„Ihr Mönche, ich sage, dass der Einfluss-Freie auch hier und jetzt, während er am Leben ist, hinsichtlich seines Bewusstseins für Indra und andere unauffindbar ist. Götter, einschließlich Indra, Brahmā und Pajāpati, sind in der Tat bei ihrer Suche nicht in der Lage, weder das Einsicht-Bewusstsein noch das Pfad-Bewusstsein noch das Frucht-Bewusstsein aufzufinden, um sagen zu können: ‚Es ist von diesem Objekt abhängig.‘ Wie erst sollten sie fähig sein, das Bewusstsein desjenigen zu erkennen, der *parinibbāna* erreicht hat, wo es keine Möglichkeit der Konzeptbildung gibt?“

Vermutlich geht es um folgende Argumentation: Weil die Götter das Bewusstsein des *Ārahant*, während er noch am Leben ist, nicht auffinden können, ist es umso schwieriger für sie, es aufzufinden, wenn er *parinibbāna* erreicht hat. Das heißt, der Heilige existiert irgendwie, sogar nach seinem *parinibbāna*, nur dass er nicht gefunden werden kann.

Aus diesem kommentariellen Trend wird offensichtlich, dass der Kommentator sich selbst in einer Zwickmühle wiederfindet, und zwar wegen seiner Unfähigkeit, eine extrem tiefe Dimension des Sprachgebrauchs zu erfassen. Des Buddhas kraftvolle und offene Deklaration war zu viel für ihn. Wahrscheinlich zögerte er aus übermäßigem Vertrauen, aber seine Haltung ist nicht im Einklang mit dem *Dhamma*. Sie bleibt hinter der rechten Ansicht zurück.

Lasst uns nun die richtige Position im Lichte der obigen *Sutta* Passage rekapitulieren. Der Buddha erklärt gleich zu Anfang, dass der befreite Mönch aufgrund der Tatsache, dass er die Einbildung „bin“ aufgegeben hat, eine bemerkenswerte Veränderung erfährt. Jener *Tathāgata*, jener befreite Mönch, der die Fahne der Einbildung abgelegt hat, die Last der fünf Daseinsgruppen niedergelegt und die Freiheit von den Fesseln der Existenz gewonnen hat, trotz der Definition und entzieht sich der Kategorisierung. Warum ist das so?

Wie wir bereits dargelegt habe, stellt das Wort *asmi* die eigentliche Grundlage der gesamten grammatischen Struktur dar.⁷⁵⁷ *Asmi* oder „bin“ ist der grundlegende Pflock, der für die erste Person steht. Die zweite Person und die dritte Person kommen später. So ist *asmi* die Grundlage für die grammatische Struktur. Wenn dieser grundlegende Pflock entwurzelt ist, erreicht der befreite Mönch jenen Zustand der Freiheit von dem Wirbel. Es gibt keine Zweiteilung, um einen Wirbel aufrechtzuerhalten, keine zwei Teams, die das wirbelnde Wechselspiel erhalten. Wo es keine Umdrehung gibt, gibt es keinen Raum für Bestimmung, und das ist die Implikation des Ausdrucks *vattam tesam n'atthi paññāpanāya*, den wir bei einer früheren Gelegenheit zitiert haben.⁷⁵⁸ Für die Heiligen gibt es keinen Wirbel, wonach sie bestimmt werden könnten.

Deshalb wird vom *Tathāgata* in diesem Leben gesagt, dass er den Zustand eines „Wesens“ transzendiert habe. Nur als eine Art des Sprechens im Hinblick auf den weltlichen Sprachgebrauch kommt man nicht umhin, auf ihn als ein „Wesen“ Bezug zu nehmen. Aber wirklich und wahrhaftig ist seine Lage anders.

Geht man nach dem weltlichen Gebrauch, könnte man undifferenziert denken, dass die vier Möglichkeiten des Tetralemmas ebenso auf den *Tathāgata* anzuwenden sind. Aber gerade in diesem Zusammenhang sind die Vorurteile des Fragestellers vollständig offengelegt. Die Tatsache, dass er die Implikationen der Begriffe *satta* und *Tathāgata* verfehlt hat, wird am besten durch die Frage, ob der

⁷⁵⁷ Siehe Vortrag 10 und 13

⁷⁵⁸ M I 141 Alagaddūpamasutta – M 22; siehe Vortrag 2 und Vortrag 21

Tathāgata nach seinem Tod existiert enthüllt. Es zeigt, dass er den *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig als bestehend annimmt, und wenn dem so ist, muss er entweder fortbestehen oder nach dem Tod vernichtet sein. Hier also haben wir eine extrem tiefe Dimension des Sprachgebrauchs.

Der Kommentar sagt, dass Götter und Brahmās den *Tathāgata* in Hinsicht auf dessen Bewusstsein nicht finden können. Der *Tathāgata* entzieht sich der Definition aufgrund seines Ablegens der Ausuferungen durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die Anhaftungen, Bindungen und Verstrickungen hineinbringen, um die Verwendung von Begriffen wie *satta*, „Wesen“, und *puggala*, „Person“, zu rechtfertigen, sind im *Tathāgata* erloschen. Deshalb ist er jenseits von Zuordnungen.

Im *Brahmajāla Sutta* des *Dīgha Nikāya* gibt der Buddha die folgende Erklärung über sich selbst, nachdem er die zweiundsechzig Ansichten widerlegt hat, indem er sie alle in einem Super-Netz einfängt.

*Ucchinnabhavanettiko, bhikkhave, Tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yav'assa kāyo ṭhassati tāva naṃ dakkhinti devamanussā. Kāyassa bhedā uddhaṃ jīvitapariyādānā na naṃ dakkhinti devamanussā.*⁷⁵⁹

„Ihr Mönche, der Leib des *Tathāgata* steht da als einer, der das zu Werden-Führende an der Wurzel abgeschnitten hat. Solange sein Körper da ist, werden ihn Götter und Menschen sehen. Mit dem Zerfallen seines Körpers, nach dem Verlöschen seines Lebens werden Götter und Menschen ihn nicht mehr sehen.“

Und dann lässt er dieser Verkündung ein Gleichnis folgen.

Seyyathā pi, bhikkhave, ambapiṇḍiyā vaṇṭacchinnāya yāni kānici ambāni vaṇṭūpanibandhanāni, sabbāni tāni tad anvayāni bhavanti, evam eva kho, bhikkhave, ucchinna-
bhavanettiko Tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yav'assa kāyo

⁷⁵⁹ D I 46 Brahmajāla Sutta – D 1

ṭhassati tāva naṃ dakkhinti devamanussā. Kāyassa bhedaṃ uddhaṃ jīvitapariyādānā na naṃ dakkhinti devamanussā.

„Ihr Mönche, genau wie im Fall eines Mangobündels, wenn seine Stängel abgeschnitten sind, würden all jene Mangos, die mit dem Stiel verbunden waren, ebenfalls abgeschnitten werden, ebenso auch, ihr Mönche, steht der Körper des *Tathāgata* da, als einer der das zu Werden-Führende an der Wurzel abgeschnitten hat. Solange sein Körper da ist, werden ihn Götter und Menschen sehen. Mit dem Zerfallen seines Körpers, nach dem Verlöschen seines Lebens werden Götter und Menschen ihn nicht mehr sehen.“

Das angeführte Gleichnis dient dazu, die Tatsache deutlich zu machen, dass der *Tathāgata* den Körper mit seinen zu Werden führenden Faktoren gänzlich ausgemerzt hat. Es heißt hier, dass Götter und Menschen den *Tathāgata* sehen, während er am Leben ist. Aber die Implikationen dieser Aussage sollte im Rahmen der gegebenen Gleichnisse verstanden werden.

Es handelt sich hier um einen entwurzelten Baum, einen, der einfach an der Wurzel abgeschnitten dasteht. In Bezug auf jede Daseinsgruppe des Buddha und anderer Befreiter ist klar ausgesagt, dass sie an der Wurzel abgeschnitten ist, *ucchinnaṃ*, das heißt, wie eine Palme, die von ihrem Standort entfernt wurde, *tālāvattukato*.⁷⁶⁰

Im Falle einer Palme, die von ihrem natürlichen Standort getrennt wurde, aber immer noch stehen geblieben ist, würde jemand, der sie von weitem sieht, sie irrtümlich immer noch für einen wachsenden Baum halten. Die gleiche Idee wird in dem Gleichnis von dem Mangobündel vorgebracht. Der *Tathāgata* ist vergleichbar mit einem Bündel von Mangos, das an seinem Strunk abgeschnitten wurde.

Was ist also mit der Aussage, dass ihn Götter und Menschen sehen, gemeint? Ihr Sehen ist begrenzt, es ist das Sehen seines Körpers. Für viele ist das Konzept vom Sehen des *Tathāgata* gerade dieses Sehen

⁷⁶⁰ M I 139 Alagaddūpamasutta – M 22

seines physischen Körpers. Natürlich finden wir in dieser Lehrrede keine Vorhersage, dass wir ihn nach fünftausend Jahren sehen können.

Was auch immer es sein mag, hier scheinen wir einige tiefe Gedanken zu haben, die dieser Rede zugrunde liegen. Ein äußerst wichtiger Anhaltspunkt für das richtige Verständnis dieses *Dhammas*, einer, der hilft die rechte Ansicht aufzubauen, liegt bei dem Problem der Weigerung des Buddha, das Tetralemma über den *Tathāgata* zu beantworten. Dieser Umstand kommt im *Yamaka Sutta* des *Khandhasamyutta* ans Licht.

Ein Mönch namens Yamaka vertrat die schlechte Ansicht, die verzerrte Ansicht:

*tathāhaṃ bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi, yathā khīṇāsavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati, na hoti paraṃ marañā.*⁷⁶¹

„So wie ich den *Dhamma*, den der Erhabene lehrt, verstehe, ist ein einfluss-freier Mönch mit dem Ablegen seines Körpers vernichtet und untergegangen, er besteht nicht mehr nach dem Tod.“

Es ging ihm darum zu sagen, dass der Buddha erklärt hatte, dass der befreite Mönch mit dem Tod vernichtet ist. Andere Mönche, die dies hörten, versuchten ihr Bestes, um seine falsche Ansicht zu zerstreuen, indem sie sagten, dass der Buddha Derartiges nie verkündet habe, aber es war vergeblich. Schließlich wandten sie sich an den Ehrwürdigen Sāriputta und baten ihn, die Angelegenheit zu regeln.

Dann begab sich der Ehrwürdige Sāriputta dorthin und nach Abklärung der Sachlage ging er im Weiteren daran, die falsche Ansicht des Ehrwürdigen Yamaka zu vertreiben, indem er ihn eine Reihe von Fragen beantworten ließ. Die erste Reihe von Fragen war identisch mit jener, die der Buddhas im Fall des Ehrwürdigen Anurādha vorgebracht hatte, nämlich ein Katechismus über die drei Merkmale. Wir haben sie bereits zur Erleichterung des Verständnisses Schritt

⁷⁶¹ S III 109 Yamakasutta – S 22:85

für Schritt zitiert.⁷⁶² Es genügt, kurz zu erwähnen, dass es dazu diente, den Ehrwürdigen Yamaka von der Tatsache zu überzeugen, dass alles, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, nicht geeignet ist, es als „Dies ist mein, dies bin ich und dies ist mein Selbst“ anzusehen.

Der erste Schritt bestand also in der Betonung der Nicht-Selbst-Charakteristik durch einen Katechismus über die drei Merkmale. Der nächste Schritt bestand darin, den Ehrwürdigen Yamaka dazu zu bringen, über diese Nicht-Selbst-Charakteristik auf elffache Weise gemäß der Standard-Formel nachzudenken.

Tasmātiha, āvuso Yamaka, yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgata-paccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ va sukhumaṃ vā hīnaṃ vā pañitaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ rūpaṃ n'etaṃ mama n'eso 'ham asmi, na me so attā'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammāpaññāya daṭṭhabbaṃ. Ya kāci vedanā ... ya kāci saññā ... ye keci saṅkhāra ... yaṃ kiñci viññānaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ va sukhumaṃ vā hīnaṃ vā pañitaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbaṃ viññānaṃ n'etaṃ mama n'eso 'ham asmi, na me so attā'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammāpaññāya daṭṭhabbaṃ.

Evam passaṃ, āvuso Yamaka, sutavā ariyasāvako rūpasmiṃ nibbindati, vedanāya nibbindati, saññāya nibbindati, saṅkhāresu nibbindati, viññānasmiṃ nibbindati. Nibbindam virajjati, virāgā vimuccati, vimuttasmiṃ vimuttam iti ñānaṃ hoti. Khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyā'ti pajānāti.

„Deshalb, Freund Yamaka, welche Art von Form auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alle Form sollte so gesehen werden, wie sie wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: „Dies ist nicht

⁷⁶² Siehe Vortrag 21

mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.' Welche Art von Gefühl auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ... Welche Art von Wahrnehmung ... Welche Art von Vorbereitungen ... Welche Art von Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, alles Bewusstsein sollte so gesehen werden, wie es wirklich ist, mit rechter Weisheit derart: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst‘.

Derart sehend, Freund Yamaka, wird der belehrte edle Jünger von Form angewidert, von Gefühl angewidert, von Wahrnehmung angewidert, von Vorbereitungen angewidert, von Bewusstsein angewidert. Angewidert wird er leidenschaftslos, durch Leidenschaftslosigkeit wird sein Geist befreit, wenn er befreit ist, kommt das Wissen ‚Er ist befreit‘ und er versteht: ‚Ausgelöscht ist die Geburt, gelebt ist das heilige Leben, getan ist, was getan werden musste; es gibt kein weiteres Dasein mehr.‘

Als dritten Schritt in seiner Befragung des Ehrwürdige Yamaka stellt der Ehrwürdige Sāriputta die gleichen Fragen, die der Buddha an den Ehrwürdigen Anurādha gerichtet hatte.

„Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du Form als den *Tathāgata*?“ „Nein, mein Freund.“ „Betrachtest du Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein als den *Tathāgata*?“ „Nein, mein Freund.“

„Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du den *Tathāgata* als in Form?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Form?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als im Gefühl?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Gefühl?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als in Wahrnehmung?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Wahrnehmung?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als in Vorbereitungen?“ „Nein,

Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Vorbereitungen?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als im Bewusstsein?“ „Nein, Freund.“ „Betrachtest du den *Tathāgata* als außerhalb von Bewusstsein?“ „Nein, Freund.“

„Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein als Bestandteile, die zusammen den *Tathāgata* bilden?“ „Nein, Freund.“ „Was meinst du, Freund Yamaka, betrachtest du den *Tathāgata* als einen, der ohne Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein ist?“ „Nein, Freund.“

An dieser Stelle stellte nun der Ehrwürdige Sāriputta dem Ehrwürdigen Yamaka die schlussfolgernde Frage, um die Sache wirklich klar zu machen.

„Aber dann, Freund Yamaka, wenn somit für dich ein *Tathāgata* wirklich und wahrhaftig hier in diesem Leben nicht aufzufinden ist, ist es für dich richtig zu erklären: ‚So wie ich den *Dhamma*, der vom Erhabenen gelehrt wird, verstehe, ist ein einfluss-freier Mönch mit dem Ablegen seines Körpers vernichtet und zerstört, und er besteht nicht mehr nach dem Tod?‘“

Zuletzt gesteht der Ehrwürdige Yamaka:

„Unwissend, wie ich war, Freund Sāriputta, hielt ich früher an jener schlechten Ansicht fest. Aber jetzt, da ich diese *Dhamma* Darlegung des Ehrwürdigen Sāriputta hörte, habe ich jene schlechte Ansicht aufgegeben und ein Verständnis des *Dhamma* gewonnen.“

Als ob er eine Bestätigung des gegenwärtigen Standpunktes des Ehrwürdigen Yamakas hören wolle, fährt der Ehrwürdige Sāriputta fort:

„Wenn man dich, Freund Yamaka, fragen würde: ‚Freund Yamaka, wie ist es bei jenem Mönch, dem einfluss-freien Heiligen, was geschieht mit ihm beim Zerfall des Körpers

nach dem Tod?’ Derart befragt, würdest du was antworten?’“

„Wenn man mir jene Frage stellen würden, Freund Sāriputta, würde ich auf diese Weise antworten: ‚Freunde, Form ist vergänglich, was vergänglich ist, ist Leiden, was Leiden ist, das ist beendet und verschwunden. Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein ist vergänglich, was vergänglich ist, ist Leiden, was Leiden ist, das ist beendet und verschwunden.‘ Auf die Frage würde ich auf solche Art antworten.“

Es sei darauf hingewiesen, dass in dieser abschließenden Antwort an keiner Stelle auf einen *Tathāgata*, *satta* (Wesen) oder *puggala* (Person) hingewiesen wird.

Bei dieser Antwort drückt nun der Ehrwürdige Sāriputta seine Zustimmung aus:

„Gut, gut, Freund Yamaka, dann, Freund Yamaka, will ich dir nun ein Gleichnis geben, damit du den Sinn umso deutlicher erfassen magst.

Angenommen, Freund Yamaka, es gäbe einen Haushälter oder den Sohn eines Haushälters, wohlhabend, mit viel Reichtum und Besitz, der von einem Leibwächter geschützt wird. Dann käme ein Mann herbei, der ihn zu ruinieren wünschte, ihm zu schaden wünschte, ihn in Gefahr bringen wollte, um ihn das Leben zu rauben. Und es käme in den Sinn dieses Mannes: „Dieser Haushälter oder Sohn des Haushälters ist wohlhabend, mit viel Reichtum und Besitz, er hat seine Leibwache, es ist nicht leicht, ihn durch Gewalt seines Lebens zu berauben. Wie wäre es, wenn ich nun versuchte, ihm nahezukommen, und ihm sein Leben nehmen würde?“

Dann würde er sich dem Haushälter oder dem Sohn des Haushälters nähern und zu ihm sagen: „Würden Sie mich als einen Diener einstellen, Herr?“ Dann würde der

Haushälter oder der Sohn des Haushälters ihn als Diener einstellen. Der Mann würde ihm dienen, sich vor ihm erheben, nach ihm ins Bett gehen, seinem Wink und Ruf folgen, angenehm in seinem Verhalten sein, liebenswert in seiner Rede. Der Haushälter oder der Sohn des Haushälters würde ihn als Freund ansehen, als nahestehenden Freund betrachten und würde Vertrauen in ihn setzen. Aber sobald der Mann festgestellt hätte, dass der Haushälter oder der Sohn des Haushälters Vertrauen in ihn hat, würde er auf eine Gelegenheit warten, wo er ihn alleine antreffen würde, und ihn mit einem scharfen Messer töten.“

Dies ist nun das Gleichnis. Basierend auf diesem tiefen Gleichnis richtet der Ehrwürdige Sāriputta folgende Fragen an den Ehrwürdigen Yamaka, um zu sehen, ob er die dahinterliegende Lehre begriffen hätte.

„Was meinst du, Freund Yamaka, als dieser Mann an den Haushälter oder den Sohn des Haushälters herantrat und sprach ‚Würden Sie mich als ihren Diener einstellen, Herr?‘, war er nicht dann schon ein Mörder, obwohl der Haushälter oder der Sohn des Haushälters ihn nicht als ‚mein Mörder‘ erkannten? Und als der Mann ihm diente, sich vor ihm erhob und nach ihm ins Bett ging, auf seinen Wink und Ruf gehorchte, angenehm in seinem Verhalten und liebenswert in seiner Rede war, war er nicht auch dann ein Mörder, obwohl ihn der Haushälter oder der Sohn des Haushälters nicht als ‚mein Mörder‘ erkannten. Und als der Mann ihn allein antraf, ihm mit einem scharfen Messer sein Leben nahm, war er nicht auch dann ein Mörder, obwohl die anderen ihn nicht als ‚mein Mörder‘ erkannten?“

Der Ehrwürdige Yamaka antwortete ‚Ja, mein Freund‘, indem er jeder dieser Fragen dem Sachverhalt gemäß seine Zustimmung gab.

Dann erst offenbarte der Ehrwürdige Sāriputta die volle Bedeutung dieses Gleichnisses, indem er den unbelehrten Weltling ins gleiche

Licht wie den naiven, ahnungslosen und unwissenden Haushälter oder Sohn eines Haushälters stellte.

„Ebenso, Freund Yamaka, verhält es sich mit dem unbelehrten Weltling, der keinen Blick für die Edlen hat und ungeschickt und ungeübt in ihrem *Dhamma* ist, der keinen Blick für gute Menschen hat und ungeschickt und ungeübt in ihrem *Dhamma* ist. Er sieht Form als Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in Form. Er sieht Gefühl als Selbst ... Wahrnehmung als Selbst ... Vorbereitungen als Selbst ... Bewusstsein als Selbst ...

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, unbeständige Form als ‚unbeständige Form‘, unbeständiges Gefühl als ‚unbeständiges Gefühl‘, unbeständige Wahrnehmung als ‚unbeständige Wahrnehmung‘, unbeständige Vorbereitungen als ‚unbeständige Vorbereitungen‘, unbeständiges Bewusstsein als ‚unbeständiges Bewusstsein‘.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, leidvolle Form als ‚leidvolle Form‘, leidvolles Gefühl als ‚leidvolles Gefühl‘, leidvolle Wahrnehmung als ‚leidvolle Wahrnehmung‘, leidvolle Vorbereitungen als ‚leidvolle Vorbereitungen‘, leidvolles Bewusstsein als ‚leidvolles Bewusstsein‘.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, selbstlose Form als ‚selbstlose Form‘, selbstloses Gefühl als ‚selbstloses Gefühl‘, selbstlose Wahrnehmung als ‚selbstlose Wahrnehmung‘, selbstlose Vorbereitungen als ‚selbstlose Vorbereitungen‘, selbstloses Bewusstsein als ‚selbstloses Bewusstsein‘.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, vorbereitete Form als ‚vorbereitete Form‘, vorbereitetes Gefühl als ‚vorbereitetes Gefühl‘, vorbereitete Wahrnehmung als ‚vorbereitete Wahrnehmung‘, vorbereitete Vorbereitungen als ‚vorbereitete Vorbereitungen‘, vorbereitetes Bewusstsein als ‚vorbereitetes Bewusstsein‘.

Er versteht nicht, wie es wirklich ist, mörderische Form als ‚mörderische Form‘, mörderisches Gefühl als ‚mörderisches Gefühl‘, mörderische Wahrnehmung als ‚mörderische Wahrnehmung‘, mörderische Vorbereitungen als ‚mörderische Vorbereitungen‘, mörderisches Bewusstsein als ‚mörderisches Bewusstsein‘.“

Dies ist es also, worauf die Haltung des unbelehrten Weltlings hinausläuft. Der Ehrwürdige Sāriputta fährt jetzt fort, die Folgen einer solchen Haltung für den Weltling zu beschreiben.

So rūpaṃ upeti upādiyati adhiṭṭhāti attā me 'ti, vedanaṃ ... saññaṃ ... saṅkhāre ... viññānaṃ upeti upādiyati adhiṭṭhāti attā me 'ti. Tassime pañcupādānakkhandhā upetā upādiṇṇā dīgharattaṃ ahitāya dukkhāya saṃvattanti.

„Er ist von Form eingenommen, ergreift sie und sieht sie als ‚mein Selbst‘ an. Von Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein ist er eingenommen, ergreift es und sieht es als ‚mein Selbst‘ an. Diese fünf Daseinsgruppen des Ergreifens, von denen er eingenommen ist und die er ergreift, führen zu seinem Schaden und Leiden für eine lange Zeit.“

Dem stellt dann der Ehrwürdige Sāriputta den Standpunkt des belehrten Schülers gegenüber:

„Aber, Freund, der belehrte edle Jünger, der die Edlen im Blick hat, der geschickt und geübt in ihrem *Dhamma* ist, der den Blick auf gute Menschen hat und geschickt und geübt in ihrem *Dhamma* ist, der betrachtet Form nicht als Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in Form. Er betrachtet nicht das Gefühl als Selbst ... Wahrnehmung als Selbst ... Vorbereitungen als Selbst ... Bewusstsein als Selbst oder das Selbst als Bewusstsein besitzend oder Bewusstsein als im Selbst oder das Selbst als im Bewusstsein.“

Er versteht, wie es wirklich ist, unbeständige Form als ‚unbeständige Form‘, unbeständiges Gefühl als ‚unbeständiges Gefühl‘, unbeständige Wahrnehmung als ‚unbeständige Wahrnehmung‘, unbeständige Vorbereitungen als ‚unbeständige Vorbereitungen‘, unbeständiges Bewusstsein als ‚unbeständiges Bewusstsein‘.

Er versteht, wie es wirklich ist, leidvolle Form als ‚leidvolle Form‘, leidvolles Gefühl als ‚leidvolles Gefühl‘, leidvolle Wahrnehmung als ‚leidvolle Wahrnehmung‘, leidvolle Vorbereitungen als ‚leidvolle Vorbereitungen‘, leidvolles Bewusstsein als ‚leidvolles Bewusstsein‘.

Er versteht, wie es wirklich ist, selbstlose Form als ‚selbstlose Form‘, selbstloses Gefühl als ‚selbstloses Gefühl‘, selbstlose Wahrnehmung als ‚selbstlose Wahrnehmung‘, selbstlose Vorbereitungen als ‚selbstlose Vorbereitungen‘, selbstloses Bewusstsein als ‚selbstloses Bewusstsein‘.

Er versteht, wie es wirklich ist, vorbereitete Form als ‚vorbereitete Form‘, vorbereitetes Gefühl als ‚vorbereitetes Gefühl‘, vorbereitete Wahrnehmung als ‚vorbereitete Wahrnehmung‘, vorbereitete Vorbereitungen als ‚vorbereitete Vorbereitungen‘, vorbereitetes Bewusstsein als ‚vorbereitetes Bewusstsein‘.

Er versteht, wie es wirklich ist, mörderische Form als ‚mörderische Form‘, mörderisches Gefühl als ‚mörderisches Gefühl‘, mörderische Wahrnehmung als ‚mörderische Wahrnehmung‘, mörderische Vorbereitungen als ‚mörderische Vorbereitungen‘, mörderisches Bewusstsein als ‚mörderisches Bewusstsein‘.“

„Er ist von Form nicht eingenommen, ergreift sie nicht und sieht sie nicht als ‚mein Selbst‘ an. Von Gefühl ... Wahrnehmung ... Vorbereitungen ... Bewusstsein ist er nicht eingenommen, ergreift es nicht und sieht es nicht als ‚mein Selbst‘ an. Diese fünf Daseinsgruppen des Ergreifens, von

denen er nicht eingenommen ist und die er nicht ergreift, führen zu seinem Wohl und Glück für eine lange Zeit.“

Was der Ehrwürdige Sāriputta beweisen wollte, war die Tatsache, dass jede der fünf Daseinsgruppen ein Mörder ist, obwohl die Weltlinge in Unkenntnis der wahren Verhältnisse sich mit einer jeden von ihnen brüsten, indem sie sagen: „Dies ist mein, dies bin ich und dieses ist mein Selbst“. Als krönender Abschluss dieser lehrreichen Rede kommt folgende wunderbare Erklärung vom Ehrwürdigen Yamaka.

„Freund Sāriputta, solche Dinge widerfahren jenen Ehrwürdigen die sympathisierende und wohlwollende Mitbrüder wie dich im heiligen Leben haben, um zu ermahnen und zu belehren, so dass mein Geist beim Hören dieser Lehrdarlegung des Ehrwürdigen Sāriputta von allen Einflüssen durch Nicht-Ergreifen befreit wurde.“

Das klingt vielleicht sehr merkwürdig in diesem Zeitalter des Skeptizismus in Bezug auf solche Eigenschaften des *Dhamma* wie *sanditṭhika*, „hier und jetzt sichtbar“, *akālika*, „zeitlos“, und *ehipassika* „einladend sich zu nähern und selbst zu sehen“. Aber gleichwohl können wir die Tatsache zugestehen, dass diese Lehrrede, die mit dem Ehrwürdigen Yamaka beginnt, der engstirnig eine derart giftige, schlechte Ansicht vertrat, die sogar für seine Mitbrüder schwer zu zerstreuen war, mit diesem großen Finale eines Ehrwürdigen Yamaka schließt, der freudig seine Verwirklichung der Heiligkeit verkündet.

Diese Episode bezeugt den Umstand, dass dem Tetralemma über den nachtodlichen Zustand des *Tathāgata* diesem *Dhamma* gemäß ein außerordentlich wichtiger Gesichtspunkt zugrunde liegt. Es gibt einige, die sogar Angst haben, dieses Thema zu diskutieren, vielleicht wegen ihres unausgewogenen Vertrauens – eines Vertrauens, das nicht durch Weisheit getragen wird. Das Tetralemma enthüllt jedoch mit der Analyse eine Fülle an wertvollem *Dhamma*-Material, das geeignet ist, die eigene rechte Ansicht zu reinigen. Deshalb endete der Ehrwürdige Yamaka als ein Heiliger.

So ist auch diese Rede ein weiterer Beweis für die Tatsache, dass die Lösung des Buddha für das Problem der unerklärten Punkte tatsächlich die Form einer Abhandlung über Leerheit annahm. Solche Darstellungen fallen in die Kategorie mit dem Namen *suññatapaṭi-samyuttā suttantā*, „Lehrreden, die die Leerheit behandeln“. Diese Kategorie von Lehrreden vermeidet die herkömmlichen weltlichen Verwendungen wie *satta*, „Wesen“, und *puggala*, „Person“, und hebt die Lehre von den vier edlen Wahrheiten hervor, die die Natur der Dinge „wie sie sind“ aufzeigt.

Im Allgemeinen rufen solche Lehrreden in den Köpfen der Weltlinge Angst hervor, so sehr, dass auch aus der Zeit des Buddha solche Fälle von Fehldeutung und Fehlinterpretation überliefert sind. In diesem Licht müssen wir die Vorhersage des Buddha würdigen, dass es in der Zukunft Mönche geben wird, die jenen tiefen und bedeutungsreichen Reden des Buddha, die zu Überweltlichem gehören und die Leerheit behandeln, nicht zuhören wollen oder ihnen Gehör schenken möchten.

*Puna ca paraṃ, bhikkhave, bhavissanti bhikkhū anāgatamaddhānaṃ abhāvitakāya abhāvitasilā abhāvitacittā abhāvitapaññā, te abhā-vitakāyā samānā abhāvitasilā abhāvitacittā abhāvitapaññā ye te suttantā Tathāgata-bhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatā-paṭi-samyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūsanti, na sotam odahissanti, na aññācittaṃ upaṭṭhapessanti, na ca te dhamme uggahetabbaṃ pariyāpunitabbaṃ maññissanti.*⁷⁶³

„Und überdies, ihr Mönche, wird es in der Zukunft solche Mönche geben, die unentwickelt im körperlichem Betragen sein werden, unentwickelt in der Tugend sein werden, unentwickelt in der Sammlung sein werden, unentwickelt in Weisheit sein werden, und sie werden nicht zuhören wollen, Gehör schenken wollen oder einen Versuch unternehmen wollen, die Unterweisungen zu verstehen. Sie

⁷⁶³ A III 107 Tatiya-anāgatabhayasutta – A V:79; vgl. auch S II 267 Āṇisutta – S 20:7

werden es nicht für wertvoll erachten, sie zu lernen, wenn jene Lehrreden vom *Tathāgata* gepredigt und rezitiert werden, die tief sind, tiefgründig in der Bedeutung sind, überweltlich und sich mit der Leerheit befassen.“

Dies bringt uns zu einer extrem tiefen Dimension dieses *Dhamma*. Zur Klarstellung können wir auf eine Art von Exorzismus anspielen, wie er von einigen traditionellen Teufelstänzern praktiziert wird. Am Ende einer die ganze Nacht währenden Vollzugs des Teufelstanzes macht der vermittelnde Priester die Runde und beschwört die Geister aus dem Haus mit einer Handvoll leicht entzündlichem Weihrauch-Pulver. Lodernde Flammen entstehen, wenn er das Pulver auf die brennende Fackel streut und die Flammen zu allen Ecken und Enden des Hauses lenkt. Einige Zuschauer haben sogar Angst, dass er versucht, das Haus in Brand zu setzen. Aber eigentlich wird nichts Böses getan.

Nun, auch der Buddha musste als vermittelnder Priester der drei Erfahrungsbereiche ein ähnliches Exorzismus-Ritual über sprachliche Konventionen heraufbeschwören, auf ein paar Worte im Besonderen abzielend. Es ist wahr, dass er die konventionelle Sprache eingesetzt hat, um seine Lehre zu übermitteln. Aber seine richtige Lehre war eine, die Logik überstiegen hatte, *atakkāvācaro*.⁷⁶⁴

Es handelt sich um ein *Dhamma*, der weit über die Grenzen der Grammatik und Logik hinausgeht, und deren exakte Struktur analytisch herausgearbeitet hat. Das Wunder des *Dhamma* liegt in seiner Unzugänglichkeit für die Logik. Deshalb trotzte er der viereckigen Logik des Tetralemmas. Er weigerte sich, in die Enge getrieben zu werden, und ging über die Vorstellungen von einem „Wesen“ oder einem „Selbst“ hinaus. Der *samsarische* Wirbel wurde durchbrochen und Konzepte als solche wurden überwunden.

Nun, dies ist der Exorzismus, den der Buddha in die Tat umsetzen musste. Er räucherte den Begriff *attā*, „Selbst“, aus, den die ganze Welt so liebt. Natürlich konnte er nicht umhin, dieses Wort als

⁷⁶⁴ M I 167 Ariyapariyesanasutta – M 26

solches zu nutzen. In der Tat gibt es ein ganzes Kapitel im *Dhammapada* mit dem Titel *Attavagga*.⁷⁶⁵ Aber es muss betont werden, dass der Begriff in diesem Zusammenhang nicht auf ein dauerhaftes Selbst verweist. Er steht für „einen selbst“. Einige, die ihn fälschlicherweise als „Selbst“ übersetzt haben, endeten in Schwierigkeiten. Nehmen wir zum Beispiel die folgende Strophe.

*Attā hi attano nātho,
ko hi nātho paro siyā,
attanā hi sudantena,
nāthaṃ labhati dullabhaṃ.*⁷⁶⁶

„Man selbst, fürwahr, ist der eigene Retter,
Welche anderen Retter könnte es geben?
Ausgeglichen in sich selbst, gut gezügelt,
Findet man, jenen Retter, der so schwer zu finden ist.“

Diejenigen, die mit einer Selbst-Voreingenommenheit die oben zitierte Strophe wörtlich nähmen, würden feststecken, wenn sie mit der folgenden Strophe im *Bālavagga*, dem „Narrenkapitel“ konfrontiert würden.

*Puttā m'atthi, dhanam m'atthi,
iti bālo vihaññati,
attā hi attano n'atthi,
kuto puttā, kuto dhanam?*⁷⁶⁷

„Ich habe Söhne, habe Reichtum,
So ist der Tor verwirrt,
Nicht mal man selbst hat ein eigenes Selbst,
Wo gibt's dann Söhne, wo Reichtum?“

Während die erste Strophe sagt *attā hi attano nātho*, finden wir hier die Aussage *attā hi attano n'atthi*. Wenn man den reflexiven Sinn ignoriert und die vorherige Zeile in etwa so übersetzt „Selbst ist der Herr des Selbst“, wird man auf verlorenem Posten stehen, wenn man

⁷⁶⁵ Dhp 157-166 bilden das 12. Kapitel des Dhp., das Attavagga – Dh 157-166

⁷⁶⁶ Dhp 160 Attavagga – Dh 160

⁷⁶⁷ Dhp 62 Bālavagga – Dh 62

die scheinbar widersprüchliche Aussage übersetzen will „Sogar das Selbst gehört einem nicht selbst“.

Zeitweise musste der Buddha in Bezug auf einige Worte einschneidend scharf sein, jene, bei denen die Weltlinge dazu neigen, sie falsch zu verstehen und falsch zu deuten. Wir haben bereits ausführlich die Bedeutung von Begriffen wie *satta* und *Tathāgata* mit Bezug auf ihren etymologischen Hintergrund besprochen. *Sakkāyadiṭṭhi* oder „Persönlichkeits-Ansicht“ versteckt sich sogar hinter dem Begriff *Tathāgata*, und das ist es, warum sie so schlecht begründete Fragen aufwerfen. Das ist auch der Grund, warum man abgeneigt ist, zu der tiefen Bedeutung dieser Lehrreden durchzudringen.

Wie der Begriff *Tathāgata* hat auch der Begriff *loka* Anspielungen von einer Selbst-Voreingenommenheit. Wie wir sahen, vollführte der Buddha das gleiche Ritual von Exorzismus, um jene Anspielungen auszuräuchern. Seine Definition der „Welt“ mit Bezug auf die sechs Sinnesgrundlagen ist ein Gegenmittel für jenes falsche Konzept⁷⁶⁸.

Unter den unerklärten Punkten finden wir auch Fragen bezüglich der Beschaffenheit der Welt, wie *sassato loko – asassato loko*, „Die Welt ist ewig – die Welt ist nicht ewig“, und *antavā loko – anantavā loko*, „Die Welt ist endlich – die Welt ist unendlich“.⁷⁶⁹ In all diesen Kontexten hatte der Fragesteller die vorgefasste Meinung der konventionellen Vorstellung von der Welt. Die Kommentare beziehen sich darauf als *cakkavāḷaloka*, dem allgemeinen Konzept über ein „Welt-System“.⁷⁷⁰ Aber der Buddha schritt zu einer tiefen Definition des Begriffs der Welt vor, indem er den Bezug zu den sechs Grundlagen des Sinnes-Kontakts herstellte.

In diesem Zusammenhang stoßen wir auf eine hoch bedeutsame Lehrrede im *Salāyatanavagga* des *Samyutta Nikāya*. Dort gibt der Buddha den Mönchen die folgende Erklärung.

⁷⁶⁸ S I 41 Lokasutta – S 1:70; siehe auch Vortrag 4; S IV:39 Samiddhisutta; siehe auch Vortrag 20

⁷⁶⁹ Beispiel in M I 426 MahāMālunkyasutta – M 64

⁷⁷⁰ Spk I 116

*Nāhaṃ, bhikkhave, gamanena lokassa antaṃ ñātayaṃ, daṭṭhayaṃ, patteyyan'ti vadāmi. Na ca panāhaṃ, bhikkhave, appatvā lokassa antaṃ dukkhassa antakiriyaṃ vadāmi.*⁷⁷¹

„Ihr Mönche, ich sage nicht, dass man durch Reisen das Ende der Welt kennenlernen oder sehen oder erreichen kann. Noch sage ich, dass man, ohne das Ende der Welt zu erreichen, dem Leiden ein Ende machen kann.“

Nach diesem rätselhaften Ausspruch, erhebt sich der Buddha und zieht sich in das Kloster zurück. Wir sind dieser Art einer problematischen Situation schon früher begegnet. Höchst wahrscheinlich ist dies eine Methode, die der Buddha als Lehrer anwendet, um seinen Jüngern die Möglichkeit zu geben, die Kunst der analytischen Darstellung des *Dhamma* zu üben. Nachdem der Buddha gegangen war, näherten sich jene Mönche, durch diese knappe und spannende Erklärung ratlos, dem Ehrwürdigen Ānanda und baten ihn, die Bedeutung ausführlich darzulegen. Mit dem üblichen bescheidenem Zögern willigte der Ehrwürdige Ānanda ein und trug die Erklärung des Buddha mit der Art, wie er selbst die Bedeutung verstanden hatte, in den folgenden Worten vor:

Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko. Kena c'āvuso lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī?

Cakkhunā kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, sotena ... ghānena ... jivhāya ... kāyena ... manena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī. Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.

„Freunde, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das wird in dieser Schulung der Edlen ‚die Welt‘ genannt. Wodurch, Freunde, hat man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt?

⁷⁷¹ S IV 93 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

Durch das Auge, Freunde, man hat eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt, durch das Ohr ... durch die Nase ... durch die Zunge ... durch den Körper ... durch den Geist, Freunde, hat man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt. Wodurch man, Freunde, eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das wird in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘ genannt.“

Es sieht so aus, als sei die Definition der Welt in der Schulung der Edlen eine, die mit radikaler Aufmerksamkeit, *yoniso manasikāra*, einhergeht, wohingegen das Konzept von der Welt, wie es in jenen unerklärten Punkten hochgehalten wird, infolge der falschen Aufmerksamkeit, *ayoniso manasikāra*, entsteht.

Auch in der heutigen Zeit, wenn Wissenschaftler von einem „Ende der Welt“ sprechen, unterhalten sie Vermutungen, die auf falscher Aufmerksamkeit beruhen.

Als jene Mönche, die die Darlegung des Ehrwürdige Ānandas gehört hatten, dem Buddha davon berichteten, pflichtete er vollständig bei. Diese Definition ist deshalb so authentisch, wie das Wort des Buddha selbst und schlüssig genug. Es geschieht auf der Grundlage der sechs Sinnesgrundlagen, dass die Welt eine Wahrnehmung von der „Welt“ und eine Einbildung von der „Welt“ hat.

Die Einbildung, die hier gemeint ist, ist nicht Stolz als solcher, sondern das Bemessen, das für weltliche Konzepte charakteristisch ist. Zum Beispiel gibt es diesen grundlegenden Maßstab zur Messung der Länge: der Zoll, die Spannweite, der Fuß, die Elle und das Lot. Diese Messungen setzen diesen Körper als einen Maßstab voraus. Tatsächlich beziehen sich alle Maßeinheiten zur Bemessung in der einen oder anderen Weise auf die eine oder andere der sechs Sinnesgrundlagen. Deshalb ist die obige Definition der Welt auf der Seite der radikalen Aufmerksamkeit.

Des Konzept des Weltlings von der Welt, das konventionell so genannt wird, ist das Produkt einer falschen oder nicht-radikalen Aufmerksamkeit. Es ist unwirklich, insoweit es auf die Auffassung

des Kompakten, *ghanasaññā*, gegründet wird. Die Existenz der Welt als Ganzes folgt der Norm von Entstehen und Vergehen. Durch das Ignorieren dieser Norm erhält der Begriff des Kompakten Akzeptanz.

Zwei Personen beobachten einen magischen Kessel auf dem Display in einer wissenschaftlichen Ausstellung. Das Wasser fließt endlos aus dem magischen Kessel in ein Becken. Jemand wartet, bis der Kessel leer ist, während der andere darauf wartet, zu sehen, wie das Becken überläuft. Keiner ihrer Wünsche erfüllt sich. Warum? Weil eine versteckte Röhre das Wasser aus dem Becken wieder zurück in den Kessel leitet. So wird der magische Kessel nie geleert und das Becken läuft nie über. Das ist das Geheimnis des magischen Kessels.

Die Welt ist auch solch ein magischer Kessel. Gigantische Weltssysteme ziehen sich nach zyklischer Art und Weise zusammen und dehnen sich aus. In der alten Bezeichnung für Weltsysteme, *cakkavāla*, ist diese zyklische Natur bereits angedeutet. Nimmt man das in einem weiteren Sinn, ist die Existenz oder Kontinuität der Welt zyklisch, wie es die beiden Begriffe *saṃvaṭṭa* und *vivaṭṭa*, „Kontraktion“ und „Expansion“, bezeugen. In diesen beiden Begriffen kann man das bedeutende Wort *vaṭṭa*, „herumdrehen“, hervortreten sehen. Man könnte genauso so gut sagen „Aufgang und Untergang“, *udayabbaya*.

Wenn ein Weltsystem zerstört wird, kristallisiert sich gewissermaßen ein anderes Weltsystem. Wir hören von *Brahmā*-Herrenhäusern, die auftauchen.⁷⁷² So ist die Existenz der Welt ein kontinuierlicher Prozess des Entstehens und Vergehens. Sie befindet sich in einem Kreislauf. Wie findet man einen Anfangspunkt in einem Zyklus? Kann man davon als „ewig“ oder „nicht-ewig“ sprechen? Die Frage ist als Ganzes trügerisch.

Auf der anderen Seite ist die Definition des Buddhas vom Begriff *loka*, der auf die Etymologie *lujjati*, *palujjati'ti loko* gegründet ist, durchaus treffend und aussagekräftig.⁷⁷³ Die Welt ist die ganze Zeit in

⁷⁷² D I 17 Brahmajālasutta – D 01

⁷⁷³ S IV 52 Lokapañhāsutta – S 35:82; siehe Vortrag 20

einem Prozess des Zerfallens. Infolge des Ignorierens dieser zerfallenden Natur und durch Überbetonung des Entstehungs-Aspekts spricht der gewöhnliche unbelehrte Weltling von einer „Welt“, wie sie konventionell verstanden wird. Die Welt wird durch diesen Prozess des Entstehens und Vergehens in jedem Augenblick ihrer Existenz gepeinigt.

Er wird auch in unserer Atmung vorgefunden. Unser ganzer Körper vibriert im Rhythmus dieses Aufgangs und Untergangs. Deshalb hat uns der Buddha eine Neudefinition der Welt angeboten. Nach der Terminologie der Edlen wird die Welt mit Verweis auf die sechs Grundlagen des Sinnes-Kontakts neu definiert. Darin inbegriffen sind Geist und Geist-Objekte. In der Tat umfasst das Spektrum der Grundlagen des Sinnes-Kontakts alles. Nichts liegt außerhalb davon.

* * * * *

23. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho
nibbānaṃ.*⁷⁷⁴

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

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

Vor ein paar Tagen haben wir Zitate angeführt, die belegen, dass *Nibbāna*, als die Beendigung des Werdens, keinerlei Implikationen einer nihilistischen oder Vernichtungs-Ansicht enthält, denn der *Tathāgata* hat das Konzept von einem Wesen überstiegen.

Aus diesen Zitaten zeigte es sich, dass es im Widerspruch zum Geist des *Dhamma* steht, wenn eine Voreingenommenheit wie die einer Ewigkeitsvorstellung mit der Behauptung, dass der *Tathāgata* nach dem Tod existiert, vertreten wird, nur weil in den Lehrreden auf ihn als ein Wesen oder eine Person Bezug genommen wird. Die Tatsache, dass der *Ārahant*, der die verborgenen Neigungen zu Einbildungen von „Ich“ und „Mein“ abgelegt hat, lediglich als ein Zugeständnis an weltliche Konventionen und gängigen Sprachgebrauch weiterhin fortfährt, sogar Worte wie „Ich“ und „Mein“ zu gebrauchen, kam im *Arahantasutta* des *Samyutta Nikāya* ans Licht, das bei einer früheren Gelegenheit zitiert wurde.

Um uns an den betreffenden Abschnitt jenes Zitats zu erinnern, können wir auf die folgenden Zeilen zurückkommen:

⁷⁷⁴ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

*'Ahaṃ vadāmī'ti pi so vadeyya,
 'Mamaṃ vadantī'ti pi so vadeyya,
 Loke samaññaṃ kusalo veditvā,
 Vohāramattena so vohareyya.'*⁷⁷⁵

„Er mag noch sagen: ‚Ich spreche‘,
 Er mag auch sagen: ‚Sie sprechen zu mir‘,
 Den weltlichen Sprachgebrauch kennend, geht er geschickt
 damit um,
 Er verwendet jene Begriffe lediglich auf konventionelle
 Weise.“

Die in jenen Lehrreden hervortretende Philosophie der Leerheit, die erklärt, dass es in Wirklichkeit keinen *Tathāgata* gibt, haben wir mit lodernen Flammen verglichen, die aus einer Handvoll leicht entzündlichem Weihrauch-Pulver aufsteigen und die das Ende einer die ganze Nacht andauernden Teufels-Tanz-Zeremonie bilden. Im Allgemeinen ist diese Feuerprobe für die Zuschauer angsteinflößend. Der Buddha musste auch eine ähnliche Feuerprobe durchstehen, im *Dhammayāga* oder dem „*Dhamma*-Opfer“ ordnete er an, die böseartige Persönlichkeits-Ansicht *sakkāyadiṭṭhi* auszutreiben, die tief im Geist der Weltlinge eingepägt ist.

Natürlich gibt es keinen expliziten Verweis auf eine solche Feuerprobe in den Lehrreden. Allerdings begegnen wir einem Wort, das auf diese Art von Exorzismus hinweist. Das Wort *vidhūpeti* ist von dem Wort *dhūpa*, „Weihrauch“, abgeleitet und weist auf „ausräuchern“ oder „Rauch ausblasen“ hin. Zum Beispiel finden wir die folgenden Strophen im *Bodhivagga* des *Udāna* mit Bezug auf die Stufen der Reflexion über das Gesetz des abhängigen Entstehens, in direkter und umgekehrter Reihenfolge, die der Buddha kurz nach seiner Erleuchtung durchschritten hatte.

*Yadā have pātubhavanti dhammā,
 Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa,*

⁷⁷⁵ S I 14 Arahantasutta – S 1:25, siehe Vortrag 13

*Vidhūpayam tittḥati Mārasenam,
Suriyo 'va obhāsayaṃ antalikkham.*⁷⁷⁶

„Wenn für den entschlossen selbstvertieften
Brahmanen die Phänomene offenbar werden,
Dann steht er da, *Māras* Horden ausräuchernd,
Der Sonne gleich, die den Himmel durchstrahlt.“

Die Vertreibung von *Māras* Horden deutet eher ein Ausräuchern an. In einigen anderen Lehrreden wird dieses Verb *vidhūpeti* dem Wort *sandhūpeti* gegenübergestellt. Die Bedeutung der beiden Verben, die das Element *dhūpa* gemeinsam haben, ist nicht ganz klar. Es ist wahrscheinlich, dass die beiden Wörter zwei Funktionen des mit Weihrauch verbundenen Rituals beinhalten. Während einige Arten von duftenden Räucherstäbchen dafür eingesetzt werden, um wohl-tätige Geister günstig zu stimmen, werden bestimmte ätzende Arten verwendet, um böse Geister auszutreiben.

Im *Khajjanīyasutta* des *Samyutta Nikāya* zum Beispiel taucht mit Bezug auf den edlen Jünger der Ausdruck *vidhūpeti na sandhūpeti* auf.⁷⁷⁷ Da die innewohnende Bezugnahme wieder zu den Horden von *Māra* geht, könnte der Satz mit „Er treibt aus und lässt sich nicht versöhnlich stimmen“ übersetzt werden.

Die Art und Weise, wie der gewöhnliche Weltling den *Tathāgata* erkennt, ist mit dem Erkennen eines Strudels vergleichbar, der bereits aufgehört hat, ersichtlich an Hand des Treib- und Strandgutes, das sich noch leicht im Kreise dreht. Auch nachdem der Strudel aufgehört hat, könnte es immer noch sich drehendes Treibgut geben, das den falschen Eindruck entstehen lassen kann, dass der Strudel immer noch da sei. Wenn man versteht, dass der Strudel tatsächlich tief unten in seiner Mitte aufgehört hat und dass das, was übrig bleibt, jetzt der große Ozean ist, unterschiedslos und einzigartig, kann man die unbegründete Angst loswerden, die aus der Aussage entsteht, dass es wirklich und wahrhaftig keinen *Tathāgata* gibt.

⁷⁷⁶ Ud 3 Bodhivagga – Ud I:3

⁷⁷⁷ S III 89 Khajjanīyasutta – S 22:79

Die Beendigung des kümmerlichen Zentrums des Wasserstrudels ist gleichbedeutend damit, einen ausgedehnten großen Ozean zu erben. Dort, wo ein Wirbel geendet hat, herrscht ungehindert der große Ozean. Die Beschränkungen eines Wirbels aufzugeben, heißt, einen grenzenlosen Ozean zu erben. Die Ironie, die aus diesen Aussagen hervorgeht, ist bereits in dem Begriff *Ārahant* enthalten. Wir verwenden diesen Begriff mit Bezug auf den Buddha wie auch auf die *Ārahants*. Obwohl die Kommentatoren dem Wort später verschiedene, andere Bedeutungen zugeschrieben haben, ist der grundlegende Sinn „würdig zu sein, Geschenke zu erhalten“. In der Tat heißt es, würdig zu sein, alles zu erhalten.

**Gerade durch den Verzicht auf alles,
ist man würdig, alles zu bekommen.**

Auch hier haben wir ein Paradoxon. Um ein Heiliger zu werden, ist alles loszulassen. Verlangen muss vollständig aufgegeben werden. Wenn alle Wünsche verschwunden sind, wenn alles aufgegeben ist, wird man würdig, alles zu erhalten. Dies ist die tiefere Seite der Bedeutung des Begriffs *Ārahant*.

In Übereinstimmung mit der Einbildung „bin“, *asmimāna*, gibt es sechs Arten der Bemessung. Was als *saḷāyatana* oder die sechs Sinnesgrundlagen bekannt ist, umfasst die sechs Bemessungsmaßstäbe, die zur Einbildung „bin“ beitragen. Zu welchem Zeitpunkt auch immer die Messung, Auswertung und Beurteilung durch die sechs Sinnesgrundlagen, wie Auge, Ohr, Nase etc., aufhört, wird die betroffene Person dadurch unermesslich, nicht einschätzbar und grenzenlos. An dieser Stelle wird das Gleichnis vom Strudel und dem Ozean bedeutungsvoll. Daher liegt der einzige Weg, unermesslich und grenzenlos zu werden, darin, alle jene Bemessungsmaßstäbe aufzugeben. Das mag sehr seltsam klingen.

Mit der Beendigung eines Strudels wendet sich die darauf gerichtete Aufmerksamkeit von jemandem nun auf die Tiefe, Unermesslichkeit und Grenzenlosigkeit des großen Ozeans. Diese Zeile der Reflexion könnte sogar jemandem dazu verhelfen, einen kurzen Blick auf eine überweltliche Schönheit in dieser Philosophie der Leerheit zu

werfen, die eine unbegründete Angst in den Köpfen der Weltlinge hervorruft.

Wir bekommen einen bestätigenden Beweis dieser Tatsache in derart betitelten Abschnitten des *Dhammapada*: Die Blumen, Die Würdigen, Der Buddha und Die Brahmanen sowie in einer Reihe von Lehrreden im *Sutta Nipāta*, wo uns einige ganz wunderbar schillernde Strophen begegnen. Dies ist verständlich, denn die Morgenröte jener Weisheit, die die Leerheit von einem Selbst und von allem, was zu einem Selbst gehören könnte, und die Verwirklichung der Früchte des Weges im Licht jener Weisheit sieht, hebt sowohl das Erblühen wie auch die Erfüllung der *samsarischen* Existenz eines Wesens hervor.

Diese Idee kommt beispielsweise im Abschnitt über die Blumen im *Dhammapada* zum Ausdruck.

*Yatha saṅkāradhānasmim,
Ujjhitasmim mahāpathe
Padumaṃ tattha jāyetha,
Sucigandhaṃ manoramaṃ.*

*Evam saṅkārabhūtesu,
andhabhūte puthujjane,
atirocāti paññāya,
sammāsambuddhasāvako.*⁷⁷⁸

„Wie auf der Spitze eines neben
Der Hauptstraße angehäuften Abfallhaufens,
Eine Lotusblume herausragen mag,
Rein im Duft und verzaubernd erblühend.

So überstrahlt inmitten der blinden Weltlinge,
Der Schüler des vollkommen Erwachten,
Im Hinblick auf seine strahlende Weisheit,
Jene anderen mit deutlichem Unterschied.“

⁷⁷⁸ Dhp 58-59 Pupphavagga – Dh 58-59

Daher ist also der Heilige jene zauberhafte Lotusblume, die sich aus der Kloake des *saṃsāra* erhebt. Sicherlich muss das keineswegs furchterregend sein. Es gibt nichts, weswegen man in Bezug auf dieses Aussicht Angst bekommen müsste.

In unserem letzten Vortrag haben wir aus einer Lehrrede zitiert, die einige neue Definitionen und neue Konzepte hinsichtlich der Welt liefert.⁷⁷⁹ Wir brachten zwei Aussagen aus dem *Lokakāmaguṇasutta* (Nr. 1) des *Salāyatanavagga* im *Samyutta Nikāya*. Die erste Aussage ist etwas rätselhaft. Der Buddha wendet sich an die Mönche und erklärt:

*Naham, bhikkhave, gamanena lokassa antam ñātayyaṃ, daṭṭhayaṃ, pattayyan'ti vadāmi. Na ca. panāhaṃ, bhikkhave, appatvā lokassa antam dukkhassa antakiriyaṃ vadāmi.*⁷⁸⁰

„Ihr Mönche, ich sage nicht, dass man durch Reisen das Ende der Welt kennenlernen oder sehen oder erreichen kann. Noch sage, dass man, ohne das Ende der Welt zu erreichen, dem Leiden ein Ende machen kann.“

Wir haben anderen Tages ebenfalls die Erklärung des Ehrwürdigen Ānanda behandelt, die er gegeben hatte, als er von den herangekommenen Mönchen um Klarstellung dieser kryptischen Aussage gebeten wurde. Diese Erklärung verleiht der Definition des Buddha Ausdruck, wie er den Begriff Welt verstand. Es ist nicht die gängige Vorstellung von der Welt.

Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī, ayam vuccati ariyassa vinaye loko. Kena c'āvuso lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī?

Cakkhunā kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī, sotena ... ghānena ... jivhāya ... kāyena ... manena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī. Yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī Hoti lokamānī, ayam vuccati ariyassa vinaye loko.

⁷⁷⁹ Siehe Vortrag 22

⁷⁸⁰ S IV 93 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

„Freunde, das, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt hat und eine Einbildung von der Welt, das nennt man in dieser Schulung der Edlen ‚die Welt‘. Durch was, Freunde, hat man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt?

Durch das Auge, Freunde, man hat eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt, durch das Ohr ... durch die Nase ... durch die Zunge ... durch den Körper ... durch den Geist ... Das, Freunde, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das nennt man in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘.“

Das, womit die Welt gemessen wird, das selbst wird „die Welt“ genannt. Die oben genannten Bemessungs-Maßstäbe, nämlich das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge, der Körper und der Geist, liefern uns eine Einbildung von der Welt und eine Wahrnehmung von der Welt. Außer diesen Sechs gibt es keine Möglichkeit, von einer Welt zu wissen. Alle Theorien über die Welt stützen sich auf diese sechs Sinnesgrundlagen.

Mittels einer einfachen Veranschaulichung haben wir auf die Tatsache angespielt, dass wir in Ermangelung eines Standard-Bemessungs-Maßstabes auf die ursprünglichen Maßeinheiten zurückgreifen, die sich auf unseren eigenen physischen Rahmen gründen, wie der Zoll, die Spanne, der Fuß und der Klafter⁷⁸¹. Die subtilste Ebene der Messung ist jedoch jene, die sich auf den Geist stützt. Innerhalb dieses Modus der Bemessung und des Erkennens leisten Konzepte und Bestimmungen ihren Beitrag. Aber die Philosophie der Leerheit des Buddha wendet sich gegen alle diese geistigen Regelwerke. Sein Exorzismus durch den Anblick der Leerheit räuchert alle Konzepte und Bestimmungen aus.

Daher sind die sechs Sinnesgrundlagen viele solche Maßeinheiten zur Bemessung. Mittels ihrer wird die Welt (ab-)gemessen. So bringt

⁷⁸¹ AÜ Ein Klafter entspricht der Spannweite der ausgestreckten Arme.

die obige Definition der Welt die „zubereitete“, *sāṅkhata*, Natur der Welt hervor. Es ist ein Gedanken-Konstrukt.

Dies soll nicht auf eine Verneinung der Rolle von Materialität hinauslaufen. Alles, was wir sagen wollen, ist, dass das Konzept der Welt tatsächlich ein Ergebnis dieser sechs Sinnesgrundlagen ist. In jenem Rahmen handelt es sich um etwas Zubereitetes, ein Gedanken-Konstrukt.

Als wir bei einer früheren Gelegenheit die zehn unbeantworteten Punkte besprachen, erwähnten wir, dass die ersten vier unter ihnen die Welt betreffen.⁷⁸²

1. „Die Welt ist ewig.“
2. „Die Welt ist nicht ewig.“
3. „Die Welt ist endlich.“
4. „Die Welt ist unendlich“.

Was jene Theoretiker mit dem Begriff Welt in diesem Zusammenhang meinten, ist keine andere als jene zubereitete Welt, die von den sechs Sinnesgrundlagen zusammengesetzt wird. Das heißt, es ist nur das Konzept von der Welt.

Sie waren sich jedoch der Tatsache nicht bewusst, dass ihr Konzept von der Welt ein Gedanken-Konstrukt ist, weil sie keinen Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens hatten. Sie verstanden nicht, dass es sich um bloße Zubereitungen handelt. Der hierin enthaltene Trugschluss ist die Unfähigkeit zu verstehen, dass ihr Konzept von der Welt das Ergebnis von falscher Aufmerksamkeit ist, wie wir es am Gleichnis vom magischen Kessel veranschaulicht haben.

In einer Ausstellung wird ein magischer Kessel vorgeführt, aus dem unablässig Wasser in ein Becken fließt. Ein neugieriger Zuschauer wartet darauf zu sehen, was geschieht wenn der Kessel leer ist, während ein anderer darauf wartet, dass das Becken überläuft. Beide wissen nichts davon, dass eine versteckte Röhre das Wasser wieder

⁷⁸² Siehe Vortrag 20

zurück in den Kessel führt, was durch das gleichbleibende Fließen des Wassers unsichtbar ist.

Das gewöhnliche Konzept von der Welt birgt den gleichen Trugschluss. Die Weltlinge haben unter der Herrschaft der Befleckungen, die auf der Wahrnehmung des Kompakten (*ghanasaññā*) gedeihen, die Angewohnheit, alles aufzugreifen. Der gewöhnliche Mensch der Welt, völlig überwältigt von Gier und Ergreifen, erhält eine Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit aufrecht, da er keinen Einblick hat. Aufgrund seiner Wahrnehmung von Kompaktheit sieht er die Welt als eine Einheit an, denn er nimmt nur den Aspekt des Entstehens zur Kenntnis und ignoriert den verfallenden Aspekt.

Ob eine solche Welt ewig ist oder nicht, ist der Punkt, um den es im Falle der ersten bereits erwähnten Gruppe von Fragen geht, während die nächste Gruppe das Dilemma aufzeigt, ob sie endlich oder unendlich ist. Was die Wurzel all dieser schlecht durchdachten Vorstellungen ist, ist die Prämisse, dass es möglich ist, eine absolute Existenz oder eine absolute Nicht-Existenz festzulegen – mit anderen Worten, die beiden extremen Ansichten „Alles existiert“ und „Nichts existiert“.

Das einzigartige Gesetz des abhängigen Entstehens, das der Buddha entdeckte, entlässt diese beiden extremen Ansichten. Es wird ausführlich im *Kaccāyanagottasutta* des *Nidānasamṃyutta* im *Samṃyutta Nikāya* behandelt, das wir auch früher zitiert haben.⁷⁸³ Wir sollten jedoch noch einmal den entsprechenden Abschnitt hervorholen, um diesen Punkt zu erhellen.

*Dvayanissito khvāyaṃ, Kaccāyana, loko yebhuyyena: atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti.*⁷⁸⁴

⁷⁸³ Siehe Vortrag 4 und 22

⁷⁸⁴ S II 17 *Kaccāyanagottasutta* – S 12:15 (siehe Vortrag 4)

„Diese Welt, Kaccāyana, stützt ihre Ansichten zum größten Teil auf zwei Dinge: auf Existenz und Nicht-Existenz. Nun, Kaccāyana, für denjenigen, der mit rechter Weisheit das Entstehen der Welt so sieht, wie es ist, für den kommt die Ansicht von Nicht-Existenz in Bezug auf die Welt nicht auf. Und derjenige, der mit rechter Weisheit die Beendigung der Welt sieht, wie es wirklich ist, für den kommt die Ansicht von Existenz in Bezug auf die Welt nicht auf.“

Hier ist es, wo unser Gleichnis vom magischen Kessel verständlich wird. Hätten beide Zuschauer verstanden, dass der magische Kessel immer zur gleichen Zeit gefüllt wird, wenn er geleert wird, und dass sich das Becken ebenfalls füllt, während es geleert wird, wären sie nicht neugierig gewesen, den Vorgang länger zu beobachten.

Im Gegensatz zu diesen beiden Gesichtspunkten werden diese durch das vom Buddha verkündete Gesetz des abhängigen Entstehens transzendiert, indem das Konzept als solches durchdrungen wird. Der Buddha erklärte die Entstehung der Welt in Form von zwölf Faktoren, beginnend mit „Bedingt durch Unwissenheit entstehen Vorbereitungen“, gerade weil das nicht mit einem Wort aufgezeigt werden kann.

Gewöhnlich endet die Formel des abhängigen Entstehens in der Zusammenfassung mit den Worten *ayam dukkhasamudayo*, „Dies ist die Entstehung des Leidens“, oder mit der mehr abschließenden Erklärung: *evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*, „So kommt es zum Entstehen dieser gesamten Leidens-masse“.

Es gibt auch Beispiele, die die Entstehung der Welt durch das dem Gesetz des abhängigen Entstehens zugrunde liegende Prinzip erklären. Die Welt entsteht in den sechs Sinnesgrundlagen. Zugleich entsteht damit das Leiden. Die Entstehung des Leidens ist fast gleichbedeutend mit dem Entstehen der Welt.

Das Gesetz des abhängigen Entstehens ist eine Erklärung über die Art und Weise, wie das Konzept von der Welt aufkommt. Dies ist ein äußerst subtiler Punkt. Denn das Konzept der Welt ist ein Produkt der falschen Reflexion, es ist *saṅkhata* oder „vorbereitet“. Es ist wie

etwas Eingebildetes. Das *sankhata* oder das „Vorbereitete“ bringt eine gewisse Kreisförmigkeit mit sich.

In der Tat beinhalten die beiden oben genannten Dilemmas die Frage nach Zeit und Raum. Die Frage, ob die Welt ewig oder nicht ewig ist, betrifft die Zeit, während die Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist, sich auf den Raum bezieht. Zeit und Raum beinhalten eine Kreisförmigkeit. Die äußerste Grenze des Vormittags ist die nächstliegende Grenze des Nachmittags, und die äußerste Grenze des Nachmittags ist die nächstliegende Grenze des Vormittags. Auf diese Weise dreht der Tages-Zyklus seine Runde. Wo der Vormittag endet, ist der Nachmittag, wo der Nachmittag endet, ist der Vormittag.

Eine ähnlicher Zeit-Zyklus kann sogar in einem einzigen Augenblick gefunden werden. Entstehen und Vergehen treten als Zyklus sogar innerhalb eines einzigen Augenblicks auf. Der gleiche Prozess vollzieht sich innerhalb eines Äons. Deshalb wird von einem Äon gesagt, dass es die zwei Aspekte *samvatta*, „Zusammenziehen“, und *vivaṭṭa*, „Ausdehnung“, hat. Immer wieder ziehen sich Welt-Systeme zusammen und dehnen sich aus.

Die sogenannte Existenz der Welt ist ein kontinuierlicher Prozess der Kontraktion und der Expansion. Daher ist es unmöglich, irgend einen Anfang oder ein Ende zu finden. Gerade die Frage nach einem ersten Anfang ist eine falsche Annahme. Es ist wie der Versuch, einen Anfangspunkt in einem Kreis zu finden. Es ist ein Problem, das durch Spekulation nicht behoben werden kann.

Aufgrund der kreisförmigen Natur der Existenz ist Entstehen und Vergehen charakteristisch für jeden einzelnen Moment. Indem der verfallende Aspekt, der jedem Augenblick innewohnt, ignoriert wird, kann falsche Überlegung zu der Schlussfolgerung führen, dass es ein absolutes Ende der Welt geben müsse.

Weil die sichtbare Welt zerstört wird, nimmt man ein absolutes Ende der Welt an. Aber wenn ein Weltsystem zerstört wird, kristallisiert sich irgendwo anders ein anderes Welt-System. Spekulative Ansichten und Standpunkte über das Universum, die derzeit von den Weltlingen unterhalten werden, sind von solch einem irreführenden Charak-

ter, sodass jede Beweisführung auf ihrer Grundlage zu einer sich im Kreise drehenden Argumentation führt, wie es aus dem *Lokāyatikā-brāhmaṇāsutta* im Neuner-Buch des *Aṅguttara Nikāya* belegt ist.

Diese Lehrrede handelt von zwei *Lokāyatikābrāhmins*. Der Begriff *Lokāyatika* ist eine Ableitung von *lokāyata*, die einen Zweig der Wissenschaft kennzeichnet, der sich mit der Länge und Breite der Welt befasst, vielleicht ein Prototyp der modernen Wissenschaft, obwohl er sich mehr auf Logik als auf Experiment verlässt. Die beiden Brahmanen waren vermutlich Schüler eines solchen Studienzweiges. Eines Tages kamen sie zu dem Buddha und stellten diese Frage:

„Herr Gotama, es gibt jetzt diesen Lehrer Pūraṇa Kassapa, der Allwissenheit beansprucht; er behauptet, dass er alles sieht und Wissen und Sicht von Allem hat, ob beim Gehen oder Stehen, ob schlafend oder wachend. In diesem Besitz der Allwissenheit gibt er die folgende Verkündigung:

*Ahaṃ anantena ñāṇena anantaṃ lokaṃ jānaṃ passaṃ viharāmi.*⁷⁸⁵

„Ich verweile im Wissen und der Schau einer unendlichen Welt mit einem unendlichen Wissen.“

„Aber dann ist da dieser Lehrer Niṅaṇṭha Nāthaputta, der ebenfalls ähnliche Ansprüche auf Allwissenheit stellt, aber erklärt:

Ahaṃ antavantena ñāṇena antavantaṃ lokaṃ jānaṃ passaṃ viharāmi.

„Ich weile im Wissen und der Schau einer endlichen Welt mit einem endlichen Wissen.“

Dann fragten die beiden Brahmanen den Buddha, welcher von den beiden Lehrern, die mit derartigen widersprüchlichen Behauptungen Allwissenheit beanspruchten, Recht habe. Aber die Antwort des Buddhas lautete:

⁷⁸⁵ A IV428 Lokāyatikābrāhmaṇāsutta – A IX:38

Alaṃ brāhmaṇā, tiṭṭhat' etaṃ ... Dhammaṃ vo desissāmi,

„Genug, Brahmanen, lasst diese Frage außer Acht ...

Ich werde euch den *Dhamma* darlegen.“

Der hier verwendete Ausdruck deutet die Tatsache an, dass die Frage zur Kategorie der unbeantworteten Punkte gehört. Begriffe wie *ṭhapita*, „außer Acht lassen“, und *ṭhapanīya*, „sollte außer Acht gelassen werden“, werden in Bezug auf nicht definierte Punkte gebraucht.

Warum hat der Buddha die Frage beiseite gelassen? Wir ahnen den Grund, obwohl er nicht als solcher angegeben wird. Nun ist der Standpunkt des Pūraṇa Kassapa: „Ich verweile im Wissen und der Schau einer unendlichen Welt mit einem unendlichen Wissen.“ Man kann der Gültigkeit seiner Behauptung mit dem Einwand begegnen: Du siehst eine unendliche Welt, weil dein Wissen nicht endlich ist, das heißt, unvollständig ist. Wenn es vollständig ist, muss es ein Ende geben. Daher kann man gemäß der Bedeutung von Unvollständigkeit in dem Wort *anantaṃ* die erstere Ansicht widerlegen. Der Grund, warum du die Welt für unendlich hältst, liegt daran, dass es deinem Wissen an Abgeschlossenheit mangelt.

Nigaṇṭha Nāthaputta auf der anderen Seite behauptet, dass er eine endliche Welt mit einem endlichen Wissen sieht. Aber die Anhänger des Pūraṇa Kassapa können den Einwand erheben: ‚Du siehst die Welt als endlich, weil dein Wissen begrenzt ist. Dein Wissen hat ein Ende, darum siehst du eine endliche Welt.‘ Also haben wir auch hier einen Kreis oder vielmehr eine Kreisförmigkeit der Argumentation. Die beiden Begriffe *anta* und *ananta* sind mehrdeutig. Das muss der Grund sein, warum der Buddha die beiden zur Diskussion stehenden Standpunkte zurückwies.

Dann erklärt er: „Ich werde euch den *Dhamma* darlegen“, und bringt als ein Gleichnis eine Illustration, die wie folgt zusammengefasst werden könnte. Vier Personen, die mit der höchsten Fähigkeit zu gehen, der höchsten Geschwindigkeit und höchst möglichen Schrittlänge ausgestattet sind, stehen in den vier Himmelsrichtungen. Ihre Geschwindigkeit gleicht der eines Pfeils und ihre Schrittlänge ist so groß wie der Abstand zwischen den östlichen und dem westlichen

Ozean. Jeder von ihnen sagt sich: „Ich werde durch Gehen das Ende der Welt erreichen“ und geht hundert Jahre zu Fuß, was seiner ganzen Lebenszeit entspricht, ruht nur, um zu essen, zu trinken, für die Entleerung von Kot und Harn und um zu schlafen oder auszuruhen, mit dem alleinigen Ergebnis auf dem Weg zu sterben, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben.

„Aber warum?“, fragt der Buddha rhetorisch und gibt folgende Erklärung. „Ich sage nicht, o Brahmanen, dass das Ende der Welt durch diese Art des Laufens kennengelernt, gesehen oder erreicht werden kann. Noch sage ich, dass es ein Ende des Leidens gibt, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben. Dann erklärt er: „Brahmanen, es sind diese fünf Stränge der Sinnesvergnügen, die in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘ genannt werden.“

In diesem speziellen Zusammenhang nennt der Buddha gemäß der Terminologie der Edlen diese fünf Arten von Sinnesvergnügen „die Welt“. Dies widerspricht nicht der früheren Definition der Welt in Bezug auf die sechs Sinnesgrundlagen, denn durch diese sechs Sinnesgrundlagen genießt man die fünf Stränge der sinnlichen Vergnügen. Jedoch als ein Mittel der Unterweisung definiert der Buddha die Welt in diesem Zusammenhang in Bezug auf die fünf Bereiche der Sinnesvergnügen.

Dann fährt er fort, den Weg der Überwindung dieser Welt der fünf Sinnesvergnügen zu verkünden und zwar in Bezug auf die Erreichung der Vertiefungen (*jhānas*). Wenn man die erste Vertiefung erreicht, ist man bereits von jener Welt der fünf Sinnesvergnügen weit entfernt. Aber der Buddha macht über denjenigen die folgende Aussage:

Aham pi, brāhmaṇā, evaṃ vadāmi: 'ayam pi lokapariyāpanno, ayam pi anissaṭo lokamhā'ti,

„Und auch ich, o Brahmanen, sage dazu: „Auch dieser gehört zur Welt, auch dieser ist nicht aus der Welt herausgetreten““.

Der Buddha macht die gleiche Aussage in Bezug auf diejenigen, die andere Vertiefungsstufen erreicht haben. Aber schließlich kommt er zu dem letzten Schritt mit diesen Worten:

Puna ca paraṃ, brāhmaṇā, bhikkhu sabbaso neva saññānāsaññāyatanaṃ samatikkama saññāvedayitanirodhaṃ upasampajja viharati, paññāya c' assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. Ayaṃ vuccati, brāhmaṇā, bhikkhu lokassa antam āgama lokassa ante viharati tiṇṇo loke visattikaṃ.

„Aber dann, o Brahmanen, nachdem ein Mönch vollständig den Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung überstiegen hat, erreicht er die Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen und verweilt darin, und in ihm erlöschen die Einflüsse, nachdem er dies mit Weisheit gesehen hat. Dieser, o Brahmanen, gilt als einer, der das Ende der Welt erreicht hat, er verweilt ganz an ihrem Ende, nachdem er das verklebende Verlangen überquert hat.“

Diese Lehrreden durchgehend, könnte man folgern, dass die Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen tatsächlich selbst *Nibbāna* ist. Aber der wichtigste Teil des obigen Zitates ist die Aussage *paññāya c' assa disvā āsavā parikkhīṇā honti*, „Mit Weisheit gesehen habend, erlöschen in ihm die Einflüsse“. Während in der Verwirklichung der Aufhebung von Wahrnehmung und Gefühl alle Vorbereitungen untergehen, geschieht es beim Erheben daraus, dass alle Einflüsse durch die Sicht der Weisheit zum Erlöschen kommen.

Dieser Umstand kommt in der folgenden Antwort der Ehrwürdigen Dhammadiṇṇā *Therī* auf die Frage des Laien-Anhängers Visākha, ihrem ehemaligen Ehemann, im *Cūḷavedalla Sutta* ans Licht.

*Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vutṭhitaṃ, kho āvuso Visākha, bhikkhuṃ tayo phassā phusanti: suññato phasso, animitta phasso, ap-pañihito phasso.*⁷⁸⁶

„Freund *Visākha*, wenn ein Mönch aus der Erreichung der Aufhebung der Wahrnehmungen und Gefühle aufgetaucht ist, begegnen ihm drei Arten von Kontakt: Leerheits-Kontakt, Zeichenlosigkeits-Kontakt und Wunschlosigkeits-Kontakt.“

In diesem Punkt gibt auch der Kommentar die Erklärung *suññatā nāma phalasamāpatti*,⁷⁸⁷ „ ‚Leerheit‘ bedeutet die Verwirklichung der Frucht der Heiligkeit“.

Als Antwort auf eine andere Frage sagt die Ehrwürdige *Dhamma-diṇṇā Therī*,

*Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitassa, kho āvuso
Visākha, bhikkhuno vivekaninnaṃ cittaṃ hoti vivekaṇaṃ
vivekapabbhāraṃ,*

„Freund *Visākha*, wenn ein Mönch aus der Erreichung der Aufhebung der Wahrnehmungen und Gefühle aufgetaucht ist, neigt sich sein Geist zur Abgeschiedenheit, wendet sich sein Geist der Abgeschiedenheit zu, strebt sein Geist nach Abgeschiedenheit“.

Hier erklärt der Kommentar *Nibbānaṃ viveko nāma*, „Was Abgeschiedenheit heißt, ist *Nibbāna*“.

Das heißt, beim Auftauchen aus der Erreichung der Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen, also in der Einigung der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhi*) – wir haben weiter oben die Referenzen zitiert⁷⁸⁸ – wird *Nibbāna* verwirklicht. An diesem Punkt sieht man also wirklich das Ende der Welt.

So können wir daraus gut folgern, dass bei der Annäherung an eine neue Definition der Welt, in der Einführung eines neuen Konzepts von der Welt, der Buddha nicht versuchte, von dem strittigen Punkt der Weltlinge abzulenken, indem er etwas völlig Irrelevantes hereingebracht hätte. Das Konzept der Welt, wie es die Weltlinge vertraten, lehnte er einfach aus gewissen vernünftigen Gründen ab, da es aus

⁷⁸⁷ Ps II 367

⁷⁸⁸ Siehe Vortrag 16 und 17

falscher Überlegung erzeugt wird. Gemäß radikaler Reflexion veranschaulichte er den richtigen Maßstab, das richtige Beurteilungskriterium in Bezug auf den Ursprung des Konzepts von der Welt.

Aus all den Lehrreden, die sich mit der Frage vom Ende der Welt und dem Ende des Leidens befassen, ist vielleicht das bedeutendste das *Rohitassa Sutta*, das im *Sagāthakasaṃyutta* des *Samyutta Nikāya* gefunden wird, ebenso wie im Vierer-Buch des *Aṅguttara Nikāya*. Einmal besuchte den Buddha in der Nacht eine Gottheit namens Rohitassa, als er sich im Jetavana Kloster in Sāvattthī aufhielt, und stellte ihm die folgende Frage:

„Wo, Ehrwürdiger Herr, wird man nicht geboren, noch alt, noch stirbt man, noch vergeht man, noch wird man wiedergeboren, ist man in der Lage, Herr, durch Reisen jenes Ende der Welt kennenzulernen oder es zu sehen oder dorthin zu gelangen?“

Der Buddha antwortet:

„Wo man, Freund, nicht geboren wird, noch alt wird, noch stirbt, noch vergeht, noch wiedergeboren wird, jenes Ende der Welt, sage ich, kann man nicht durch Reisen kennenlernen oder sehen oder erreichen.“

Als der Buddha diese kurze Antwort gab, lobte ihn die Gottheit Rohitassa mit folgenden Worten der Zustimmung:

*Acchariyaṃ bhante, abbhutaṃ bhante, yāva subhāsitaṃ idaṃ bhagavatā,*⁷⁸⁹

„Wunderbar, Herr, wunderbar, Herr, wie gut es vom Erhabenen gesagt ist.“

Warum hat er seine Zustimmung zum Ausdruck gebracht? Weil er die Wahrheit der Aussage Buddhas schon aufgrund seiner eigenen Erfahrung verwirklicht hatte. Dann fährt er fort die ganze Geschichte auf sein vergangenes Leben zu beziehen.

⁷⁸⁹ S I 61 und A II 49 Rohitassasutta – A IV:45

„In früheren Zeiten, Herr, ich war ein Seher, Rohitassa mit Namen, der Sohn des Bhoja, derart begabt, dass ich durch die Luft fliegen konnte und meine Geschwindigkeit, Herr, war so flink, dass ich genauso schnell fliegen konnte wie ein Meister im Bogenschießen, der gut ausgebildet ist, fachkundig, erfahren, ein Meister in seiner Kunst ist und mit einem starken Bogen bewaffnet, ohne Schwierigkeiten einen leichten Pfeil weit über das Gebiet senden könnte, das von dem Schatten einer Palme verdunkelt würde, und so groß, Herr, war meine Schrittlänge, dass ich mit einem Schritt vom östlichen zum westlichen Ozean gelangte. In mir, Herr, entstand ein derartiger Wunsch: „Ich werde das Ende der Welt durch Gehen erreichen.“ Und obwohl, Herr, meine Geschwindigkeit und meine Schrittlänge solcherart waren und obwohl meine Lebensdauer ein Jahrhundert dauerte und ich unablässig hundert Jahre ging, mit Ausnahme der Zeiten, die ich mit Essen, Trinken, Kauen oder Schmecken verbrachte oder der Verrichtung natürlicher Bedürfnisse, und der Zeit, die ich dem Schlaf oder der Müdigkeit nachgab, starb ich dennoch auf dem Weg, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben. Wunderbar ist es, o Herr, wunderbar ist es, Herr, wie gut es der Erhabene sagte:

„Wo man, Freund, nicht geboren wird, noch alt wird, noch stirbt, noch vergeht, noch wiedergeboren wird, jenes Ende der Welt, sage ich, kann man nicht durch Reisen kennenlernen oder sehen oder erreichen.““

An diesen Punkt gelangt, bringt der Buddha eine bedeutsame Erklärung hervor, während Rohitassa ihm zustimmt.

Yattha kho, āvuso, na jāyati na jīyati na mīyati na cavati na upapajjati, nāhaṃ taṃ 'gamanena lokassa antaṃ ñāteyyaṃ datṭheyyaṃ patteyyan'ti vadāmi. Na cāhaṃ, āvuso, appatvā lokassa antaṃ dukkhassantakiriyaṃ vadāmi. Api c'āhaṃ, āvuso, imasmiṃ yeva byāmamatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokañca paññāpemi lokasamudayañca lokanirodhañca lokanirodhagāminiñca paṭipadaṃ.

„Wo man, Freund, nicht geboren wird, noch alt wird, noch stirbt, noch vergeht, noch wiedergeboren wird, jenes Ende der Welt, sage ich, kann man nicht durch Reisen kennenlernen oder sehen oder erreichen. Aber ich sage auch nicht, dass es, ohne das Ende der Welt erreicht zu haben, ein Ende des Leidens geben könnte. In diesem klaftergroßen Körper mit seinen Wahrnehmungen und Geist ist die Welt enthalten, erkläre ich, das Entstehen und das Vergehen der Welt und der Pfad, der zum Ende der Welt führt.“

Diese bedeutsame Erklärung, die vergleichbar ist mit einem furchtlosen Löwenruf, der alle religiösen und philosophischen Systeme in die Flucht schlägt, wurde von einigen missverstanden, die seine wahre Bedeutung nicht begriffen haben. Sie sagen, dass nach dieser Rede die Beendigung der Welt nicht hier ist und dass nur die anderen drei in diesem klaftergroßen Körper gefunden werden.

Solche Fehlinterpretationen sind das Ergebnis, wenn verschiedene, weit hergeholte Spekulationen über *Nibbāna* späteren Ursprungs ernst genommen werden. Nach ihnen ist *Nibbāna* ein geheimnisvoller, nicht beschreibbarer Ort der Ruhe für die Heiligen nach ihrem Ableben. Einer, der diese Art der Spekulation verfolgt, ist nicht bereit, die Erklärung Buddhas zu akzeptieren, dass genau in diesem klaftergroßen Körper mit seinen Wahrnehmungen und dem Geist jenes Ende der Welt verwirklicht werden kann.

Der Kommentar weist in diesem Zusammenhang lediglich darauf hin, dass die vier edlen Wahrheiten nicht in Gras und Zweigen draußen zu finden sind, sondern in diesem Körper, bestehend aus den vier Elementen.⁷⁹⁰ Er hat nichts weiter hinzuzufügen. Eine gewisse moderne Gelehrte hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Kommentator eine große Chance für die Auslegung versäumt hat.⁷⁹¹ Der Grund für das mangelnde Interesse des Kommentators im Fall einer solchen Lehrrede von größter Wichtigkeit ist wohl seine Vorliebe für diese späteren Spekulationen über *Nibbāna*.

⁷⁹⁰ Spk I 118 und Mp III 89

⁷⁹¹ Mrs. Rhys Davids: *The Book of the Kindred Sayings*, PTS 1979, p 86 n 3

Alles, was wir bisher in der Erklärung der Bedeutung der Lehrreden im Umgang mit dem Thema *Nibbāna* festgestellt haben, könnte sogar als passender Kommentar zum *Rohitassasutta* behandelt werden.

Der bedeutende Punkt in der zur Diskussion stehenden Rede ist das Wörterpaar *sasaññimhi samanake*. Dieser klaftergroße physische Körper wird hier mit den Wahrnehmungen und dem Geist verbunden. Der Ausdruck, den der Buddha in diesem Zusammenhang verwendet, ist voller Bedeutsamkeit.

Wie wir oben gesehen haben, definiert der Ehrwürdige Ānanda den Begriff „Welt“ wie folgt:

yena kho, āvuso, lokasmiṃ lokasaññī hoti lokamānī, ayaṃ vuccati ariyassa vinaye loko.

„Freunde, wodurch man eine Wahrnehmung von der Welt und eine Einbildung von der Welt hat, das nennt man in der Schulung der Edlen ‚die Welt‘.“

Die Einbildung von der Welt ist eine Form der Bemessung mit dem Geist. Daher stehen die beiden Wörter *sasaññimhi samanake* stellvertretend für das Konzept von der Welt in der Schulung der Edlen.

Während der Erörterung der Bedeutsamkeit der Erreichung der Heiligkeit, *arahattaphalasamāpatti*, auch als *aññāphalasamādhī* und *aññāvimokkha* bekannt, hatten wir Gelegenheit, solche Zitate wie das Folgende zu bringen:

Siyā nu kho, bhante, bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭilābho yathā neva paṭhaviyaṃ paṭhavisaññī assa, na āpasmīṃ āposaññī assa, na tejasmīṃ tejasaññī assa, na vāyasmīṃ vāyosaññī assa, na ākāsaṇācāyatane ākāsaṇācāyatana-saññī assa, na viññāṇācāyatane viññāṇācāyatana-saññī assa, na ākiñcaññāyatane ākiñcaññāyatana-saññī assa, na nevasaññānāsaññāyatane nevasaññānāsaññāyatana-saññī assa, na idhaloke idhalokasaññī assa, na paraloke paralokasaññī assa, yam p'idaṃ diṭṭhaṃ suttaṃ mutaṃ viññātaṃ

*pattam pariyesitam anuvicaritam manasā tatrāpi na saññī
assa, saññī ca pana assa?*⁷⁹²

„Könnte es, Herr, für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben, in der er keine Bewusstheit hat (wörtlich ‚wahrnimmt‘) weder von der Erde angesichts der Erde, noch von Wasser angesichts des Wassers, noch von Feuer angesichts des Feuers, noch von Luft angesichts der Luft; noch wird er sich angesichts der Sphäre des unendlichen Raumes der Sphäre des unendlichen Raumes bewusst sein, noch angesichts der Sphäre des unendlichen Bewusstseins der Sphäre des unendlichen Bewusstseins, noch angesichts der Sphäre der Nichtsheit der Sphäre der Nichtsheit, noch angesichts der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-nicht-Wahrnehmung, noch von dieser Welt angesichts dieser Welt, noch von einer jenseitigen Welt angesichts einer jenseitigen Welt – und dennoch wird er bewusst sein?“

Die Einigung der Frucht der Heiligkeit (*arahattaphalasamādhī*) ist so außergewöhnlich, dass man, während man darin ist, keine Wahrnehmung von Erde, Wasser, Feuer und Luft hat oder von dieser Welt oder der anderen Welt, von was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird, dennoch nimmt man wahr oder ist bewusst, *saññī ca pana assa*.

Auf die Frage: „Worüber hat er Wahrnehmung?“ *kiṃ saññī?*, gab einmal der Ehrwürdige Sāriputta die Antwort, dass es die Wahrnehmung von *Nibbāna* als die Beendigung der Existenz ist, *bhavanirodho Nibbānaṃ*.⁷⁹³

In einer anderen von uns zitierten Lehrrede hat die Art der Fragestellung folgende Sequenz: „Könnte es, Herr, für einen Mönch eine solche Verwirklichung der Sammlung geben, in der er weder dem

⁷⁹² A V 318 Saññāsutta – A XI:7; siehe auch Vortrag 16

⁷⁹³ A V 9 Sāriputtasutta – A X:7; siehe auch Vortrag 17

Auge noch der Form, weder dem Ohr noch den Tönen“ usw. Aufmerksamkeit schenkt, aber mit der rätselhaften Aussage endet „und dennoch wird er aufmerksam sein“, *manasi ca pana kareyya*.⁷⁹⁴

Als der Buddha der Möglichkeit einer solchen Sammlung zustimmt, schließt der Ehrwürdige Ānanda wissbegierig daran an: „Wie kann das sein, Herr?“, und der Buddha erklärt, dass das, was ein Mönch beachtet, während er in einem solchen Erreichungszustand weilt, in der standardisierten Formel zusammengefasst werden könnte:

Etaṃ santam, etaṃ paṇītam, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānam.

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

Es ist also *Nibbāna*, was man beachtet, während man in jenem Erreichungszustand weilt. Daher finden wir sogar die Begriffe „Wahrnehmung“, *saññā*, und „Aufmerksamkeit“, *manasikāra*, die im Rahmen des *arahattaphalasamāpatti* oder der „Erreichung der Frucht der Heiligkeit“ verwendet werden.

Demnach ist *Nibbāna* keine Erfahrung, die so trocken wie ein Stück Holz ist, sondern ein Zustand klar-ruhiger Bewusstheit in seiner wahren Bedeutung. Es ist eine Transzendenz der Welt durch die Verwirklichung ihrer Beendigung. Aus diesem Grund wurden in der bedeutungsvollen Erklärung die beiden Wörter *sasaññimhi samanake*, „mit den Wahrnehmungen und Geist“, verwendet, um *kaḷevare*, den „physischen Rahmen“ oder „Körper“, zu kennzeichnen.

Es begegneten uns in den Lehrreden auch einige Fälle, in denen der Buddha die Beendigung der sechs Sinnesbereiche selbst als *Nibbāna* bezeichnet. Das bemerkenswerteste Beispiel ist vielleicht das *Kāma-guṇasutta*, das wir bereits zitiert haben.⁷⁹⁵ Wie wir gesehen hatten, ist sogar die Präsentation eher rätselhaft. Sie lautet:

⁷⁹⁴ A V 321 Manasikārasutta – A XI:9; siehe auch Vortrag 16

⁷⁹⁵ Siehe Vortrag 17

*Tasmātiha, bhikkhave, se āyatane veditabbe yattha cakkhuñca nirujjhati rūpasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha sotañca nirujjhati saddasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha ghānañca nirujjhati gandhasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha jivhā ca nirujjhati rasasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha kāyo ca nirujjhati phoṭṭabbasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe yattha mano ca nirujjhati dhammasaññā ca virajjati, se āyatane veditabbe.*⁷⁹⁶

„Daher, ihr Mönche, sollte jene Sphäre bekannt sein, worin das Auge aufhört und die Wahrnehmung von Formen verblasst, das Ohr aufhört und Wahrnehmung von Klängen verblasst, die Nase aufhört und die Wahrnehmung von Gerüchen verblasst, die Zunge aufhört und die Wahrnehmung von Geschmack verblasst, der Körper aufhört und die Wahrnehmung von tastbaren Objekten verblasst, der Geist aufhört und die Wahrnehmung der Vorstellungen verblasst, jene Sphäre sollte bekannt sein.“

Der Ehrwürdige Ānanda kommentiert diese rätselhafte Darlegung des Buddha schlussfolgernd, dass der Buddha hier auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche Bezug nimmt: *saḷāyatananirodhaṃ, āvuso, Bhagavatā sandhāya bhāsitaṃ*. „Freunde, in Bezug auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche hat der Erhabene diese Darlegung gegeben.“ Die Beendigung der sechs Sinnesbereiche ist *Nibbāna*.

All das macht deutlich, dass das Konzept von einer Welt das Produkt der sechs Sinnesbereiche ist. Jene sechs Maßstäbe haben eine Welt für uns abgemessen. **Da die Welt von den sechs Sinnesbereichen aufgebaut ist, muss sie auch durch die Beendigung jener sechs Sinnesbereiche aufhören.** Deshalb wird *Nibbāna* als die Beendigung der sechs Sinnesbereiche definiert, *saḷāyatananirodho Nibbānaṃ*. All diese Maßstäbe und Einteilungen verlieren ihre Geltung mit dem Enden der sechs Sinnesbereiche.

⁷⁹⁶ S IV 98 Kāmaguṇasutta – S 35:117

Wie kann es ein Erleben der Beendigung der sechs Sinnesbereiche geben? Die Beendigung, die hier gemeint ist, ist eigentlich die Beendigung der Bereiche des Kontakts. Ein Bereich des Kontakts setzt eine Dualität voraus. Kontakt ist immer zwischen zwei Dingen, zwischen Auge und Formen zum Beispiel. Aufgrund eines Kontakts zwischen zwei Dingen hegt man eine Wahrnehmung von Beständigkeit in jenen beiden Dingen. Abhängig von diesem Kontakt entstehen Gefühle und Wahrnehmungen und schaffen eine visuelle Welt. Die visuelle Welt der Menschen unterscheidet sich von der der Tiere. Einige Dinge, die für Tiere sichtbar sind, können Menschen nicht sehen. Das ist abhängig von der Beschaffenheit der Seh-Fähigkeit. Das Gleiche gilt in Bezug auf die Hör-Fähigkeit. Dies sind die Maßstäbe und Einteilungen, die eine Welt aufbauen.

Nun ist diese Welt, die ein Produkt der Bereiche des Sinnes-Kontakts ist, eine Welt von *papañca* oder „Ausbreitung“. *Nibbāna* heißt *nippapañca*, weil es diese Ausbreitung transzendiert, mit der Ausbreitung wird Schluss gemacht. Das Ende der Ausbreitung ist zugleich das Ende der sechs Sinnesbereiche.

Es gibt eine Lehrrede im Vierer-Buch des *Āṅguttara Nikāya*, die diesen Umstand deutlich aufzeigt. Dort richtet der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita zu diesem Punkt eine Frage an den Ehrwürdigen Sāriputta. Der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita und der Ehrwürdige Sāriputta finden sich oft im Gespräch über komplizierte Punkte im *Dhamma*, nicht weil sie im Zweifel sind, sondern um Dinge für uns zu klären. Sie diskutieren Probleme zu unserem Nutzen aus. In diesem besonderen Fall richtet der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita folgende Frage an den Ehrwürdigen Sāriputta:

*Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā atth'aññaṃ kiñci?*⁷⁹⁷

„Freund, bleibt mit dem rückstandslosen Verblässen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts da etwas übrig?“

⁷⁹⁷ A II 161 MahāKoṭṭhitasutta – A IV:174a

Die Antwort des Ehrwürdige Sāriputta lautete:

Mā hevaṃ āvuso,
„Sprich nicht so, Freund.“

Der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita lässt dem drei andere, mögliche Alternativen folgen, die alle vom Ehrwürdigen Sāriputta mit der gleichen kurzen Antwort abgewiesen werden. Die drei Alternativen sind:

Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā natth' aññaṃ kiñci?

„Freund, bleibt mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts nichts übrig?“

Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atthi ca natthi ca aññaṃ kiñci?

„Freund, verhält es sich so, dass mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts etwas übrig bleibt und nichts übrig bleibt?“

Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā nev'atthi no natth' aññaṃ kiñci?

„Freund, verhält es sich so, dass mit dem rückstandslosen Verblassen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts weder etwas übrig bleibt noch nichts übrig bleibt?“

Die Art des Fragens hat die Form eines Tetralemmas und der Ehrwürdige Sāriputta entlässt alle vier Alternativen als nicht anwendbar. Dann fragt der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita, warum alle diese vier Fragen ausgeschlossen wurden und der Ehrwürdige Sāriputta erklärt:

'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā atth' aññaṃ kiñci'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti.
'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā natth' aññaṃ kiñci'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti.
'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāgaṇirodhā

atthi ca natthi ca aññaṃ kiñcī'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti. 'Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā nev'atthi no natth'aññaṃ kiñcī'ti, iti vadaṃ appapañcaṃ papañceti.

Yāvatā, āvuso, channaṃ phassāyatanānaṃ gati tāvatā papañcassa gati, yāvatā papañcassa gati tāvatā channaṃ phassāyatanānaṃ gati. Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā papañ-canirodho papañcavūpasamo.

„Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblässen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt da etwas übrig‘, der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte. Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblässen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt nichts übrig‘, der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte. Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblässen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt etwas übrig und bleibt nichts übrig‘, der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte. Freund, wer sagt: ‚Mit dem rückstandslosen Verblässen und der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts bleibt weder etwas übrig noch bleibt nichts übrig‘, der breitet konzeptionell etwas aus, was nicht konzeptionell ausgebreitet werden sollte.“

Freund, was auch immer das Gebiet der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts betrifft, das ist selbst das Gebiet der konzeptionellen Ausbreitung, und was auch immer das Gebiet der konzeptionellen Ausbreitung ist, das ist selbst das Gebiet der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts. Durch das rückstandslose Verblässen und die Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts kommt die Beendigung und Stillung der konzeptionellen Ausbreitung zustande.“

Der Kommentator gibt die folgende Erklärung zu dem Ausdruck *atth' aññaṃ kiñci*, „Bleibt etwas übrig?": *'tato paraṃ koci appamattako pi kilesa atthī'ti pucchati*.⁷⁹⁸ Nach seiner Auffassung fragt der Ehrwürdige MahāKoṭṭhita, ob da ein kleiner Rest an Geistestrübung nach dem Enden der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts übrig bleibt. Aber die Frage bezieht sich offenbar nicht auf verbleibende Geistestrübungen, in diesem Fall wäre sogar eine kategorische Verneinung die richtige Antwort gewesen. Die aktuelle Frage betrifft eben die Verwendung der Ausdrücke „ist“ und „ist nicht“.

Mit der Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts verlieren alle vier Vorschläge des Tetralemmas, die auf den beiden Standpunkten „ist“ und „ist nicht“ basieren, ihre Anwendbarkeit. Sie werden in Gänze abgelehnt. Hier schließt *papañca* oder „konzeptionelle Ausbreitung“ genau die Unterscheidung zwischen „ist“ und „ist nicht“ mit ein.

Die ganze Welt ist auf die beiden Konzepte „ist“ und „ist nicht“ aufgebaut. In Unkenntnis über *saṅkhata* oder „Vorbereitetes“, der Eigenschaft dieser Konzepte, sind wir gewohnt zu sagen: „Das ist“, wie es die Gegebenheit verlangt. Dieses Tonbandgerät vor uns „ist da.“ So sind auch die Dinge, von denen wir annehmen, dass sie existieren. Wir selbst existieren, oder nicht? Man könnte sagen: „Ich bin“.

Von den beiden schnellen Prozessen, die in jedem Moment in uns vorgehen, nämlich Entstehen und Vergehen, halten wir uns die meiste Zeit auf der Seite des Entstehens auf. Die beiden Konzepte „ist“ und „ist nicht“ strukturieren sich nach den sechs Bereichen des Sinnes-Kontakts. Nicht nur „ist“ und „ist nicht“, sondern auch die gesamte logische Struktur der Verbindung dieser beiden Behauptungen ist auf diese sechs Bereiche gegründet. Hier sehen wir also die Hände voll mit brennbarem Weihrauch-Pulver, die der Buddha der Sprache und Logik entgegenrichtete, indem er all das in Flammen setzte.

⁷⁹⁸ Mp III 150

Was diese Lehrrede hervorhebt, ist die Tatsache, dass es genau durch die Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts zum Enden der konzeptionellen Ausbreitung kommt. In Bezug auf spekulative Ansichten, vor allem jene falschen Ansichten, die als unerklärte Punkte beiseite gelegt wurden, verwendet der Buddha den Begriff *diṭṭhipariḷāha*, „Wahn der Ansichten“.⁷⁹⁹ *Pariḷāha* bedeutet „wahnhaftes Fieber“.

Patienten im Fieberwahn schreien nach Wasser. Die Weltlinge befinden sich im Allgemeinen in hohem Fieberwahn. Sogar solche Lehrer wie Pūraṇa Kassapa und Nigaṇṭha Nātaputta, die versuchten, diese spekulativen Probleme über die Welt mithilfe der Logik zu lösen, waren auch im Wahn. Ihre Ansichten, die auf falschen Reflexionen beruhten, waren bloße Halluzinationen. Sie fuhren fort, solche Fragen aufzuwerfen, weil sie keine Einsicht in die Natur der *saṅkhāras* oder „Vorbereitungen“ hatten.

Die Weltlinge verbringen ihr ganzes Leben damit, das Ende der Welt zu suchen. All das ist *papañca*, konzeptionelle Ausbreitung. In der Tat ist der Begriff *papañca* so durchdringend in seiner Bedeutungs-Bandbreite, dass er die ganze Welt umfasst. In der Regel wird der Begriff vertuscht, indem er mit Verweis auf *taṇhā*, *māna* und *diṭṭhi* erklärt wird, und Verlangen, Einbildungen und Ansichten werden als Illustrationen von *papañca* hinzugenommen. Aber das läuft nicht auf eine richtige Erklärung hinaus. Es ist nur eine Definition in der Ausdehnung, indem drei Beispiele von *papañca* genannt werden. Die drei Beispiele herunterzubeten, ist keine angemessene Antwort auf die Frage „Was ist *papañca*?“.

Die vorrangige Bedeutung von *papañca* ist auf das Medium der Sprache zurückführbar. Wir haben bereits gezeigt, wie sich das Netzwerk der Grammatik ausbreitet, sobald sozusagen der Pflock „bin“ in die Erde getrieben ist.⁸⁰⁰ Die Realität der ersten Person in der Grammatik winkt eine zweite und eine dritte Person heran, um das Bild zu vervollständigen. Auch in der Logik findet ein ähnlicher Taschen-

⁷⁹⁹ A II 11 Yogasutta – A IV:10

⁸⁰⁰ Siehe Vortrag 13 und 15

spielertrick statt. Die endlosen Fragen von Identität und Unterschied führen den Logiker den Gartenweg entlang.

Die „Welt“ hat sich unsicher thronend auf einem fiktiven Netzwerk von Grammatik und Logik niedergelassen.

Als eine Lösung für all dies offenbarte der Buddha die außerordentliche Aussicht auf eine Beendigung der sechs Bereiche des Sinneskontakts. Dies ist also eine Erfahrungsebene, die hier und jetzt verwirklicht ist. Deshalb erklärte der Buddha, dass die Welt genau in diesem klaftergroßen Körper mit seinen Wahrnehmungen und Geist enthalten ist.

Nun, hinsichtlich der Fragen über die Welt haben wir bereits darauf hingewiesen, dass eine Kreisförmigkeit daran beteiligt ist. Obwohl man in etwas, das von zyklischer Natur ist, kein Ende finden kann, gibt es doch eine Lösung. Es gibt nur eine Lösung, und zwar den Kreislauf zu durchbrechen. Das ist es, was der Begriff *vaṭṭupaccheda* bedeutet. Man kann den Kreislauf durchbrechen. Der Kreislauf kann nicht durch Reisen entdeckt werden. Er ist nicht dort draußen, sondern genau in diesem Bewusstseinsstrom in uns. Wir haben ihn bereits als den Strudel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form beschrieben. Eine Anspielung auf das Durchbrechen des Strudels kann in der folgenden Strophe gefunden werden, die wir bereits im Zusammenhang mit *Nibbāna* besprochen haben.

*Viññāṇaṃ anidassanaṃ,
anantaṃ sabbaṭo paḥamaṃ,
ettha āpo ca paṭhavi,
tejo vāyo na gādhati.*

*Ettha dīghañca rassañca,
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,
ettha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
viññāṇassa nirodhena,
etth'etaṃ uparujjhati.⁸⁰¹*

⁸⁰¹ D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11; siehe auch Vortrag 6

„Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist,
Unendlich und strahlend nach allen Seiten,
Hier ist es, wo Wasser, Erde,
Feuer und Luft keinen Halt finden.“

Hier ist es, wo lang und kurz,
Fein und grob, angenehm, unangenehm,
Und Name-und-Form,
Ohne Ausnahme abgeschnitten sind,
Wenn das Bewusstsein davon abgesehen hat,
Sind diese hierdurch unter Kontrolle.“

Hier kann man sehen, wie Name-und-Form abgeschnitten sind. *Viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ*, „Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist, unendlich und strahlend nach allen Seiten“. In diesem Bewusstsein können nicht einmal die vier großen Hauptelemente Erde, Wasser, Feuer und Luft einen Halt finden. *Cakkavāla* oder ein Welt-System soll aus diesen vier Hauptelementen zusammengefügt sein. Selbst der Begriff *cakkavāla* impliziert etwas Zyklisches. Die Welt ist ein Produkt dieser Hauptelemente, diese gibt es jedoch nicht in jenem nicht-manifestierenden Bewusstsein.

Diese relativen Unterscheidungen wie lang und kurz, fein und grob haben in ihm keinen Platz. Name-und-Form endet dort und hinterlässt keinerlei Rückstände. Wie ein fachkundiger Arzt, der den Keim von einer Krankheit behandelt und den Patienten immunisiert, führte der Buddha einen Bruch im *samsarischen* Wirbel herbei, indem er die Sammlung auf das Hauptzentrum des Wirbels innerhalb dieses klaftergroßen Körpers richtete.

Der immer wiederkehrende Prozess der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form, der das Hauptzentrum des *samsarischen* Wirbels bildet, wurde durchtrennt. Mit dem Enden des Bewusstseins kommt es zum Enden von Name-und-Form. Mit dem Enden von Name-und-Form kommt es zum Enden des Bewusstseins. Das ist die klare Aussage des *Naḷakalāpīsutta*.⁸⁰²

⁸⁰² S II 114 Naḷakalāpīsutta; siehe auch Vortrag 3 – 1.7.7 – S 12:67

Für die beiden stehengebliebenen, sich gegenseitig stützenden Schilf-Bündel gilt, dass das andere umfällt, wenn man eines wegzieht. Ebenso kommt es mit dem Enden des Bewusstseins zum Enden von Name-und-Form. Mit dem Enden von Name-und-Form kommt es zum Enden des Bewusstseins. Auf diese Weise hat der Buddha dieses Problem gelöst.

* * * * *

24. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho
nibbānaṃ.*⁸⁰³

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

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

In unserem letzten Vortrag brachten wir ein Zitat aus dem *Rohitassa Sutta*, das eine wichtige Erklärung des Buddha in Bezug auf den Effekt bewahrt, dass die Welt, das Entstehen der Welt, das Aufhören der Welt und der Weg, der zum Aufhören der Welt führt, aufgezeigt werden könnte unter Bezugnahme auf eben diesen Körper mit seinen Wahrnehmungen und seinem Geist.⁸⁰⁴

Die sechs Sinnesbereiche oder die sechs Grundlagen des Sinneskontaktes, mittels welcher wir uns mit der Welt vertraut machen, so wie sie üblicherweise verstanden und bemessen wird, sind selbst das, was nach der Terminologie des Erhabenen „die Welt“ genannt wird.⁸⁰⁵ Daher kann man im Einklang mit dem *Dhamma* erklären, dass genau die Beendigung dieser sechs Sinnesbereiche das Aufhören der Welt ist. Es ist dieser Zustand des Endes von der Welt, der als *asaṅkhata dhātu* oder das „unzubereitete Element“ bekannt ist. Jener unzubereitete Zustand, der in Lehrreden über *Nibbāna* mit

⁸⁰³ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

⁸⁰⁴ S I 62 und A II 50 Rohitassasutta; siehe Vortrag 23. - S 2, 26; A IV:45

⁸⁰⁵ S IV 95 Lokakāmaguṇasutta – S 35:116

solchen Begriffen wie *atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkataṃ*⁸⁰⁶ beschrieben wird, „Ihr Mönche, es gibt ein Ungeborenes, ein Ungewordenes, ein Ungemachtes, ein Unzubereitetes“, ist diese Beendigung der sechs Sinnesbereiche, was gleichbedeutend ist mit dem Ende jener zubereiteten Welt.

Daher ist also dieses spezielle Ende der Welt, das Ende der Welt, wie es hier definiert wird, kein Ziel das durch Reisen erreichbar wäre. Der Weise *Rohitassa* ging mit der Schnelligkeit eines fliegenden Pfeils hundert Jahre auf der Suche nach diesem Ende der Welt, aber es gelang ihm nicht, das Ende der Welt zu entdecken. Und warum? Weil er „die Welt“ auf seiner Reise, ihr Ende kennenzulernen, mit sich nahm. Da dieser sechsfach gegründete Körper mit seinen Wahrnehmungen und Geist selbst die Welt ist, nahm er auf seiner Erkundung die Welt mit sich. Darum musste er auf dem Weg sterben, ohne das Ende der Welt gesehen zu haben.

Der Buddha wies in der Beendigung der sechs Sinnesbereiche genau auf jenes Ende der Welt hin, das man nicht sehen oder durch Reisen erreichen kann. Diese Tatsache wird in den Lehrreden, die sich mit *Nibbāna* im *Pāṭaligāmiyavagga* im *Udāna* befassen deutlich, das wir bereits besprochen haben.⁸⁰⁷ Zum Beispiel finden wir in der ersten Rede über *Nibbāna*, die mit den Worten beginnt: *atthi, bhikkhave, tad āyatanam*, „Es gibt, ihr Mönche, jene Sphäre“, gegen Ende folgende Erklärung:

*Tatra p'ahaṃ, bhikkhave, n'eva āgatiṃ vadāmi na gatiṃ na thitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ, appatitṭhaṃ appavattaṃ anāramaṇaṃ eva taṃ, es' ev' anto dukkhassa.*⁸⁰⁸

In jenem besonderen Zustand, der als eine „Sphäre“ beschrieben wird, in der es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft etc. gibt, „sage ich, gibt es weder ein Kommen, noch ein Gehen, noch ein Verbleiben, noch ein Vergehen, noch ein Wieder-geboren-werden;

⁸⁰⁶ Ud 80 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:1

⁸⁰⁷ Siehe Vortrag 7

⁸⁰⁸ Ud 80 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:1

jener Zustand, der nicht etabliert ist, sich nicht fortsetzt und ohne Objekt ist, ist selbst das Ende des Leidens.“ Somit zeigte der Buddha dieses Ende der Reise, das Ende der Reise, das nicht durch Verreisen erreicht werden kann, in der Beendigung der sechs Sinnesbereiche auf.

In der folgende Passage der vierten Lehrrede über *Nibbāna* im *Pāṭaligāmiyavagga* des *Udāna* begegnet uns:

*Nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ n' atthi, calite asati passaddhi, passaddhiyā sati nati no hoti, natiyā asati āgatigati na hoti, āgatigatiyā asati cutūpapāto na hoti, cutūpapāte asati n' ev' idha na huraṃ na ubhayamantare, es' ev' anto dukkhassa.*⁸⁰⁹

„Für den Gebundenen gibt es Schwanken, für den Ungebundenen gibt es kein Schwanken; wenn es kein Schwanken gibt, gibt es Ruhe; wenn es Ruhe gibt, gibt es keine Neigung; wenn es keine Neigung gibt, gibt es kein Kommen und Gehen; wenn es kein Kommen und Gehen gibt, gibt es kein Vergehen oder Wiederentstehen; wenn es kein Vergehen oder Wiederentstehen gibt, gibt es weder ein „Hier“ noch ein „Dort“ noch irgendetwas zwischen den beiden – dies ist das Ende des Leidens.“

In solch tiefen Begriffen hat der Buddha das Ende der Welt beschrieben. Man kann es nicht durch Verreisen erreichen. Es kann nur durch Weisheit gesehen werden. Tatsächlich muss sogar genau das Konzept des „Gehens“ transzendiert werden, um es zu sehen.

Es scheint also, dass Rohitassa auf seiner Reise das Ende der Welt zu sehen, die Welt mit sich genommen hatte. Er machte einen weiteren Fehler. Um dem Tod zu entkommen, war er auf der Suche nach einem Ort, wo es keinen Tod gibt. Selbst das, hatte der Buddha erklärt, kann nicht durch Reisen gesehen oder erreicht werden.

⁸⁰⁹ Ud 81 Pāṭaligāmiyavagga – Ud VIII:4

Rohitassa nahm *Māra* mit sich auf seiner Reise zu einem Ort, wo es keinen Tod gibt. Warum sagen wir das? Im *Rādhasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* richtet der Ehrwürdige Rādha folgende Frage an den Buddha:

*'Māro, māro 'ti, bhante, vuccati, kittāvatā nu kho, bhante, 'māro 'ti vuccati?'*⁸¹⁰

Māra, Māra, sagt man, Ehrwürdiger, in welchem Umfang wird *Māra* so genannt?“

Der Buddha beantwortet die Frage folgendermaßen:

Rūpe kho, Rādha, sati Māro vā assa māretā vā yo vā pana mīyati. Tasmātiha tvaṃ, Rādha, rūpaṃ 'Māro 'ti passa, 'māretā 'ti passa, 'mīyatī'ti passa, 'rogo 'ti passa, 'gaṇḍo 'ti passa, 'sallan'ti passa, 'aghan'ti passa, 'aghabhūtan'ti passa. Ye nam evaṃ passanti te sammā passanti.

„Wo es Form gibt, Rādha, kann es einen *Māra* oder einen, der tötet, oder einen, der stirbt geben. Daher, Rādha, betrachte in diesem Sinne Form als ‚*Māra*‘, als ‚Einen, der tötet‘, als ‚Einen, der stirbt‘, als eine Krankheit, als ein Geschwür, als ein Stachel, ein Elend, eine Erbärmlichkeit. Jene, die so darauf schauen, sind diejenigen, die das richtig sehen.“

Wie im Fall von Form, so wird auch in Bezug auf Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein die gleiche Art des richtigen Sehens empfohlen. Aus Sicht des Dhamma wird daher in diesem Kontext jede der fünf Daseinsgruppen als ein *Māra* angesehen. Deswegen sagen wir, dass Rohitassa auf der Suche nach einem Ort der Todlosigkeit den Tod mit sich nahm.

Nach dieser Definition ist klar, dass es *Māra*, einen Mörder und jemanden, der stirbt, gibt, solange man mit Begierde die Daseinsgruppen von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein ergreift. Aus diesem Grund ist einer, der die fünf

⁸¹⁰ S III 189 Mārosutta – S 23:1

Daseinsgruppen aufgegeben hat, von *Māra* befreit, vom Tod befreit und erreicht den todlosen Zustand. Deswegen haben wir gesagt, dass der *Arahant* den todlosen Zustand erreicht hat, hier und jetzt, in eben dieser Welt.⁸¹¹

Das hier beteiligte Prinzip haben wir bereits bei der Erörterung des Gesetzes des abhängigen Entstehens behandelt.⁸¹²

Erinnern wir uns an den betreffenden Abschnitt in einer Strophe im *Bhadrāvudhamāṇavappucchā* des *Pārāyanavagga* im *Sutta Nipāta*:

*Yaṃ yaṃ hi lokasmiṃ upādiyanti,
ten' eva Māro anveti jantum.*⁸¹³

„Welches Ding auch immer sie in dieser Welt ergreifen,
Genau durch dieses verfolgt sie *Māra*.“

Wegen des Ergreifens gibt es Werden oder Existenz und damit Geburt, Verfall, Tod usw. und das Nachfolgende, alles aufgrund des Verlangens. Das ist der tiefe Gedanke hinter der Definition des Buddha von den fünf Gruppen des Ergreifens in Bezug auf *Māra*.

Tatsächlich liegen diese sechs Sinnesbereiche, die sechs Grundlagen, innerhalb der Gerichtsbarkeit *Māras*. Dies geht aus *Māras* eigenen Worten im *Kassakasutta* des *Sagāthakavagga* im *Samyutta Nikāya* hervor:

Als der Buddha die Mönche einmal mit einer Darlegung über *Nibbāna* ermahnte, stieg in *Māra*, dem Bösen, auf: „Dieser Asket Gotama ermahnt gerade die Mönche und die Mönche hören aufmerksam zu. Ich muss hingehen und ihnen das Auge der Weisheit trüben.“ Mit dieser bösen Absicht erschien er dort in der Gestalt eines Bauern, einen Pflug auf der Schulter tragend, einen Treibstock in der Hand, mit zerzausten Haaren und schmutzigen Füßen, und fragte den Buddha: „Einsiedler, hast du meine Ochsen gesehen?“ Darauf erwiderte der Buddha: „Wozu brauchst du Ochsen, Böser?“ *Māra* verstand, dass der

⁸¹¹ Siehe Vortrag 14

⁸¹² Siehe Vortrag 3

⁸¹³ Sn 1103 Bhadrāvudhamāṇavappucchā – Sn V:12, 1103

Buddha ihn erkannt hatte und ließ folgende Prahlerei als Ausdruck seiner Überlegenheit verlauten:

*Mam eva, samaṇa, cakkhu, mama rūpā, mama cakkhusamphassaviññānāyatanaṃ, kuhiṃ me, samaṇa, gantvā mokkhasi?*⁸¹⁴

Mam eva, samaṇa, sotaṃ ... Mam eva, samaṇa, ghānaṃ ... Mam eva, samaṇa, jivhā ... Mam eva, samaṇa, kāyo ...

Mam eva, samaṇa, mano, mama dhammā, mama manosamphassaviññānāyatanaṃ, kuhiṃ me, samaṇa, gantvā mokkhasi?

„Mein, o Asket, ist das Auge, mein sind die Formen und mein ist der Bereich des Seh-Kontakts, wohin, Asket, wirst du gehen, um mir zu entkommen?“

Mein, o Asket, ist das Ohr ... Mein, o Asket, ist die Nase ... Mein, o Asket, ist die Zunge ... Mein, o Asket, ist der Körper ... Mein, o Asket, ist der Geist, mein sind die Geistes-Objekte und mein ist der Bereich des Geist-Kontakts, wohin, Asket, wirst du gehen, um mir zu entkommen?“

Der Buddha reagierte auf diese Herausforderung folgendermaßen:

Taveva, pāpima, cakkhu, tava rūpā, tava cakkhusamphassaviññānāyatanaṃ, yattha ca kho, pāpima, n' atthi cakkhu, n' atthi rūpā, n' atthi cakkhusamphassaviññānāyatanaṃ, agati tava tattha pāpima.

Taveva, pāpima, sotaṃ ... Taveva, pāpima, ghānaṃ ... Taveva, pāpima, jivhaṃ ... Taveva, pāpima, kāyaṃ ...

Taveva, pāpima, mano, tava dhammā, tava manosamphassaviññānāyatanaṃ, yattha ca kho, pāpima, n' atthi mano, n' atthi dhammā, n' atthi manosamphassaviññānāyatanaṃ, agati tava tattha pāpima.

⁸¹⁴ S I 115 Kassakasutta – S 4:19

„Dein, o Böser, ist das Auge, dein sind die Formen und dein ist der Bereich des Seh-Kontakts, aber wo es kein Auge, keine Formen und keinen Bereich des Seh-Kontakts gibt, dorthin kannst du nicht gehen, Böser.

„Dein, o Böser, ist das Ohr ... Dein, o Böser, ist die Nase ...
Dein, o Böser, ist die Zunge ... Dein, o Böser, ist der Körper ...
Dein, o Böser, ist der Geist, dein sind die Geistes-Objekte und dein ist der Bereich des Geist-Kontakts, aber wo es keinen Geist gibt, keine Geistes-Objekte und keinen Bereich des Geist-Kontakts, dorthin kannst du nicht gehen, Böser.“

Aus dem Vergeltungsschlag des Buddha auf *Māra*'s Herausforderung können wir deutlich schließen, dass es in der Tat einen Ort gibt, zu dem *Māra* keinen Zugang hat. Jener ist kein anderer als das Aufhören der sechs Sinnesbereiche. Da es etwas Realisierbares ist, wird auf ihn als „Sphäre“ Bezug genommen in solchen Kontexten wie zum Beispiel in der Lehrrede über *Nibbāna*, die mit den Worten beginnt *atthi, bhikkhave, tad āyatanam*,⁸¹⁵ „Es gibt, ihr Mönche, jene Sphäre“ usw.

Es ist dieselbe Beendigung der sechs Sinnesbereiche, die als *papañcanirodha* und *papañcavūpasama*, Beendigung oder Beruhigung der konzeptionellen Ausbreitung bezeichnet wird. Im *MahāKoṭṭhitasutta*, das wir im vorangegangenen Vortrag besprochen haben, machte der Ehrwürdige Sāriputta die folgende abschließende Erklärung in Bezug auf den gleichen Effekt:

*Channaṃ, āvuso, phassāyatanānaṃ asesavirāganirodhā
papañcanirodho papañcavūpasamo*,⁸¹⁶

„Freund, durch das rückstandslose Verblässen und die Beendigung der sechs Bereiche des Sinnes-Kontakts, kommt es zur Beendigung und Beruhigung der konzeptionellen Ausuferung.“

⁸¹⁵ Ud 80 Pāṭaliḡāmiyavagga – Ud VIII:1

⁸¹⁶ A II 162 MahāKoṭṭhitasutta – A IV:174a; siehe Vortrag 23

Das ist selbst der sich nicht ausbreitende Zustand. Alle Begriffe wie „gehen“, „kommen“, „geboren werden“, „alt werden“ und „sterben“ werden im Sich-Ausbreiten gefunden. Sie existieren einfach nicht in der Nicht-Ausbreitung. Deshalb ist sie unzugänglich für *Māra*. In ihr sind weder die Sinnesgrundlagen, wie das Auge, Ohr und Nase, noch ihre jeweiligen Objekte zu finden. Es ist also klar, dass die Beendigung der sechs Sinnesbereiche jener Zustand der Befreiung von *Māra* ist, erreichbar hier und jetzt.

Alle sechs Sinnesbereiche sind auf die Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit aufgebaut. Daher ist die Verwirklichung ihrer Beendigung nur durch die Wahrnehmung der Vergänglichkeit möglich. Die Betrachtung der Vergänglichkeit ist der Weg zu ihrer Verwirklichung.

Eine äußerst subtile Betrachtung über die Vergänglichkeit, die die Beendigung der sechs Sinnesbereiche hervorbringen kann, wird im *Dvayamsutta* Nummer Zwei des *Salāyatanavagga* im *Samyutta Nikāya* gefunden. *Dvayaṃ* bedeutet eine Dyade⁸¹⁷. Es gibt zwei Lehreden mit diesem Namen und dies ist die zweite. Eine auffallend tiefe Sicht des Bewusstseins entfaltet sich in dieser Rede wie folgt:

Dvayaṃ, bhikkhave, paṭicca viññāṇaṃ sambhoti. Kathañca, bhikkhave, dvayaṃ paṭicca viññāṇaṃ sambhoti? Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ. Cakkhu aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi. Rūpā aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino. Itthetaṃ dvayaṃ calañceva vyayañca aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi.

Cakkhuvīññāṇaṃ aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi. Yo pi hetu yo pi paccayo cakkhuvīññāṇassa uppādāya, so pi hetu so pi paccayo anicco vipariṇāmī aññathābhāvī. Aniccaṃ kho pana, bhikkhave, paccayaṃ paṭicca uppannaṃ cakkhuvīññāṇaṃ, kuto niccaṃ bhavissati?

Yā kho, bhikkhave, imesaṃ tiṇṇaṃ dhammānaṃ saṅgati sannipāto samavāyo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, cakkhusamphasso. Cakkhusamphasso pi anicco vipariṇāmī aññathā-

⁸¹⁷ AÜ Dyade = Zweiheit bzw. Zusammenfassung von zwei Einheiten.

bhāvī. Yo pi hetu yo pi paccayo cakkhusamphassassa uppādāya, so pi hetu so pi paccayo anicco vipariṇāmī aññathābhāvī. Aniccaṃ kho pana, bhikkhave, paccayaṃ paṭicca uppanno cakkhusamphasso, kuto nicco bhavissati?

*Phuṭṭho, bhikkhave, vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho sañjānāti. Itthete pi dhammā calā ceva vayā ca aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino.*⁸¹⁸

Selbst durch das Hören von ihr kann man leicht erraten, dass es eine Reihe von Begriffen gibt, die den Gedanken der Vergänglichkeit übermitteln. Lasst uns nun versuchen, sie zu übersetzen.

„Abhängig von einer Dyade, ihr Mönche, kommt das Bewusstsein zustande. Inwiefern nun, ihr Mönche, kommt das Bewusstsein abhängig von einer Dyade zustande? Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein. Das Auge ist vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Formen sind vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Insofern ist diese Dyade instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd, anders werdend.

Das Seh-Bewusstsein ist vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Welche Ursache und Bedingung es auch immer für die Entstehung des Seh-Bewusstseins gibt, jene Ursache, jene Bedingung ist ebenfalls vergänglich, sich wandelnd und anders werdend. Wie kann Seh-Bewusstsein, das in Abhängigkeit von einer vergänglichen Bedingung entstanden ist, von Dauer sein, ihr Mönche?

Das Zusammenkommen, das Treffen, das Miteinander von diesen drei Dingen, ihr Mönche, nennt man Seh-Kontakt. Sogar der Seh-Kontakt ist vergänglich, Mönche, sich wandelnd, anders werdend. Welche Ursache und Bedingung es auch immer für das Entstehen von Seh-Kontakt gibt, jene Ursache und Bedingung ist ebenfalls vergänglich, sich

⁸¹⁸ S IV 67 Dutiyadvayamsutta – S 35:93

wandelnd und anders werdend. Wie kann Seh-Kontakt, der in Abhängigkeit von einer vergänglichen Bedingung entstanden ist, von Dauer sein, ihr Mönche?

Durch Kontakt, ihr Mönche, fühlt man, durch Kontakt beabsichtigt man, durch Kontakt nimmt man wahr. Somit sind auch diese Dinge instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend.“

Das *Sutta* setzt sich in dieser Weise fort, genauso die Vergänglichkeit der anderen Sinnesbereiche betonend, das Ohr, die Nase, die Zunge, den Körper und den Geist. Die gesamte Rede schwingt in der Tonlage der Vergänglichkeit.

Es ist das Gesetz des abhängigen Entstehens, dass der Buddha hier mit Bezug auf die sechs Sinnesbereiche präsentiert; mit anderen Worten, wie die Welt aufgebaut wird. Sie ist nicht auf stabil existierende Dinge gegründet, sondern auf das, was vergänglich ist, instabil und sich wandelnd, deren Natur es ist, anders zu werden. Auf diese Weise baut sich die gesamte Wahrnehmung der Welt. Ihr Fundament ist immerzu brüchig, veränderlich und sich wandelnd.

Im Allgemeinen stößt man in den Lehrreden, die die Frage der Sinneszügelung behandeln, auf den Satz *na nimittaggāhi nānuvyañjanaggāhī*, „Er ergreift keine Zeichen, noch beschäftigt er sich näher mit den Details“.⁸¹⁹ Die Tendenz, ein Zeichen in Bezug auf die Objekte der sechs Sinne zu ergreifen, ist das Ergebnis der Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit. Wegen der Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit gibt es ein Ergreifen von Zeichen und aufgrund des Ergreifens von Zeichen strömen Einflüsse herein. Es werden Ausbreitungen durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten aufgehäuft. Dies ist es, wie unsere Welt aufgebaut ist. Dies ist die Art und Weise, wie die Daseinsgruppen des Anhaftens vermehrt werden. Auf der anderen Seite ist die Betrachtung der Vergänglichkeit, die zu der zeichenlosen Sammlung führt, hilfreich, um den Geist von diesen Zeichen zu befreien.

⁸¹⁹ Beispiel in D I 70 *Sāmaññaphalasutta* – D 2

Die Reflexion über ein Objekt kann von zweierlei Art sein. Wo es eine Wahrnehmung der Dauerhaftigkeit gibt, ist die Tendenz, hartnäckig das Objekt zu ergreifen und daran zu hängen. Diese pervertierte Tendenz ist als *parāmasana* bekannt. Sie wird von den dreifachen Ausbreitungen des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten getrieben. Unter ihrem Einfluss wird man von ausufernden Wahrnehmungen, *papañcasaññā*, davongetragen und durch die Herrschaft von weltlichen Konzepten und Bestimmungen unterjocht, die aus ausufernden Wahrnehmungen geboren sind (*papañcasaññāsankhā*).

Auf der anderen Seite fördert die Wahrnehmung der Vergänglichkeit eine losgelöste und beobachtende Haltung in der Reflexion, die als *sammasana* bekannt ist. Es ist die gesunde Einstellung, die schrittweise zur Befreiung des Geistes vom Einfluss der Zeichen führt und die sich ausbreitenden Tendenzen zu Verlangen, Einbildungen und Ansichten dämpft. Diese Art der Reflexion ist der Vorbote der Einsicht. Die Betrachtung der Vergänglichkeit auf diesen Strecken setzt dieser ganzen Masse von *samsarischen* Leiden effektiv ein Ende, wie es deutlich aus der folgenden kraftvollen Verkündung des Buddha im *Khandhasamyutta* hervorgeht.

*Aniccasañña, bhikkhave, bhāvitā bahulikatā sabbam kāmārāgam pariyādiyati, sabbam rūparāgam pariyādiyati, sabbam bhavarāgam pariyādiyati, sabbam avijjam pariyādiyati, sabbam asmimānaṃ pariyādiyati samūhanati.*⁸²⁰

„Die Wahrnehmung von der Vergänglichkeit, ihr Mönche, sobald sie entwickelt und intensiv geübt wird, beseitigt gänzlich alle Sinnenlust, beseitigt gänzlich alle Lust an Formen, beseitigt gänzlich alle Lust am Dasein, beseitigt gänzlich alle Unwissenheit und und beseitigt und entfernt die Einbildung ‚bin‘ an der Wurzel.“

Die Betrachtung der Vergänglichkeit setzt demnach die Axt genau an der Wurzel dieser ganzen Masse des *samsarischen* Leidens an. Die

820 S III 155 Aniccasaññāsutta – S 22:102

oben zitierte Lehrrede über die Zweiheit illustriert ausführlich diese Tatsache. Die wiederkehrenden Begriffe wie *cala*, „instabil“, und *vaya*, „flüchtig“, in dem Abschnitt zeigen, dass der gesamte Überbau der sensorischen Kenntnisse auf bestimmte, pervertierte Haltungen gegründet wird. Eine unmerkliche Vergänglichkeit liegt ihm zugrunde.

In einer Reihe von Vorträgen hatten wir das Gleichnis vom Wanderbild gebracht. Das Gleichnis ist nicht unser Eigenes, sondern nur eine Modernisierung von einem kanonischen Gleichnis, das der Buddha selbst verwendet hat. Der abweichende Punkt war die Frage, die der Buddha den Mönchen im *Gaddulasutta* gestellt hatte.

*Diṭṭhaṃ vo, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ?*⁸²¹

„Ihr Mönche, habt ihr ein Bild gesehen, das als Film bezeichnet wird?“

Die Mönche bejahen die Frage und so fährt der Buddha fort:

*Tampi kho, bhikkhave, caraṇaṃ nāma cittaṃ citteneva cintitaṃ.
Tena pi kho, bhikkhave, caraṇena cittaṃ cittaññeva citta-
taraṃ.*

„Ihr Mönche, jenes Bild, das man einen Film nennt, ist etwas vom Geist Erdachtes. Aber das Erdachte selbst, ihr Mönche, ist sogar malerischer als jenes Bild.“

Zu sagen, dass er malerischer ist, deutet auf seinen vielfältigen Charakter hin. Das Erdachte ist aus sich heraus mannigfach. Wir haben keine Ahnung, was für ein Film es damals war, aber der moderne Film hat eine Art, die Vergänglichkeit durch die Schnelligkeit der Projektionen der Serie von Bildern auf der Leinwand zu verheimlichen. Die Schnelligkeit selbst vermittelt einen Eindruck der Dauerhaftigkeit, was eine Verdrehung, *vipallāsa*, ist.

Der Film ist wegen dieser Verdrehung unterhaltsam. Aufgrund der Wahrnehmung von Dauer gibt es ein Ergreifen von Zeichen und im Gefolge davon fließen die Einflüsse herein, was die Ausbreitung ent-

⁸²¹ S III 150 Gaddulasutta – S 22:99; s. a. Vortrag 5 und 6

stehen lässt. Dadurch wird man von Zuordnungen überwältigt, die durch die Wahrnehmung konzeptueller Ausbreitung entstanden sind, *papañcasaññāsāṅkhā*. Auf diese Weise genießt man einen Film. All dies geschieht als Folge von Unwissenheit oder mangelndem Bewusstsein der kinematographischen Tricks, die den schnell vorbeiziehenden, flimmernden und flüchtigen Charakter der Szenen auf der Leinwand verdecken.

Obwohl wir auf solche künstlerischen Bildbeispiele mittels eines Gleichnisses zurückgreifen, erklärt der Buddha, dass es eigentlich unmöglich ist, ein passendes Gleichnis zu geben, um die Schnelligkeit eines Denkprozesses zu veranschaulichen. Einmal hat er verkündet:

*Upamā pi na sukarā yāva lahuparivattaṃ cittaṃ,*⁸²²

„Es ist nicht einmal leicht, ein Gleichnis zu geben, um zu zeigen, wie schnell die Veränderungen im Denken ablaufen.“

Manchmal greift der Buddha zur Doppeldeutigkeit, um einigen tiefen Gedanken einen pikanten Geschmack zu verleihen. Er spielt auf das Wort *citta*, „Gedanke“ oder „Bild“, an, um die „malerische“ oder bunte Natur des Denkens aufzuzeigen, wenn er behauptet, dass das Denken malerischer, *cittatara*, als das Bild sei. Wir können sehen, dass es im Licht des *Dvayamsuttas* durchaus angebracht ist. Es ist diese Reihe von malerischen Formationen, die uns eine Wahrnehmung der Dauerhaftigkeit gibt, die wiederum bewerkstelligt, eine Welt vor unseren Augen zu erschaffen.

Unser Auge verändert sich in jedem Bruchteil einer Sekunde. Es bebt, vibriert und verändert sich. So sind auch die Formen. Aber es gibt eine bösertige, pervertierte Idee, tief verwurzelt in *samsarischen* Wesen, die als Wahrnehmung von Beständigkeit in dem Vergänglichen bekannt ist, *anicce niccasaññā*, die sie daran hindert, die innewohnende Vergänglichkeit des Auges und der Formen zu sehen. Auf diese Weise kreieren die sechs Sinnesbereiche eine Welt vor uns.

Es ist der Unterbau dieser durch die Sinne geschaffenen Welt, den uns der Buddha in dieser Lehrrede über die Vergänglichkeit auf-

⁸²² A I 10 Paṇihita-acchavagga – A 1:10

gedeckt hat. In der Analyse offenbart der Unterbau eine Dualität, *dvayaṃ, bhikkhave, paṭicca viññāṇaṃ sambhoti*, „Abhängig von einer Zweierheit, ihr Mönche, entsteht Bewusstsein“.

Das Bewusstsein ist nicht etwas Substanzielles und Absolutes, wie die sogenannte Seele. Das ist genau der abweichende Punkt im Buddhismus, wenn er mit jenen religiösen Systemen verglichen wird, die sich auf Theorien von einer Seele stützen.

Im *Dhamma* ist die Rede von sechs Bewusstseinsarten, wie *cakkhu-viññāṇa, sotaviññāṇa, ghānaviññāṇa, jivhāviññāṇa, kāyaviññāṇa* und *manoviññāṇa*, Augen-, Ohr-, Nasen-, Zungen-, Körper- und Geist-Bewusstsein. Jede dieser Bewusstseinsarten basiert auf einer Dyade. Genau wie im Fall von Seh-Bewusstsein gilt die Formel beginnend mit *cakkhuṅca paṭicca rūpe ca*, „abhängig von Auge und Formen“, für Hör-Bewusstsein wird entsprechend gesagt *sotaṅca paṭicca sadde ca*, „abhängig vom Ohr und Tönen“ und so weiter. Selbst wenn wir zum Geist-Bewusstsein kommen, bleibt es thematisch das Gleiche, *manaṅca paṭicca dhamme ca*, „abhängig von Geist und Geistes-Objekten“. Der Geist vibriert ebenfalls, verändert und verwandelt sich jeden Augenblick mit extremer Schnelligkeit. Dergestalt sind die Objekte des Geistes.

Die ganze Welt erhält ihre Struktur durch diese pulsierenden vorübergehenden und dahinschwindenden Grundelemente. Das ist die Bürde dieser mächtigen Lehrrede des Buddha. Wenn jemand die Betrachtung der Vergänglichkeit auf dem höchsten Niveau entwickelt und seinen Geist in den zeichenlosen Zustand gebracht hat, nachdem er bei dem Zeichen selbst begonnen hatte, ist es daher selbstverständlich, dass er die Beendigung der Welt realisiert hat. Das heißt, die Erfahrung von *Nibbāna*.

Es ist zur gleichen Zeit die Beendigung der Ausbreitung, *papañca-nirodha*. Ausufernde Konzeptbildung stützt sich auf die Wahrnehmung der Dauerhaftigkeit, wobei man unter die Herrschaft der Zuordnungen gerät, die aus sich ausbreitenden Wahrnehmungen geboren werden, *papañcasaññāsāṅkhā*. Ausbreitung erschafft Dinge, die Anlass zum antinomistischen Konflikt geben. Dualität verbirgt sich dahinter.

Indem irrtümlich das vergängliche Auge und die vergängliche Form als beständig genommen wurden, ist die ganze Verwirrung entstanden. Man stellt sich das Auge und die Form als dauerhaft vor und wird dadurch blind für ihre augenblickliche Veränderung und Vergänglichkeit. Der Klebstoff der Begierde und der berauschenden Einflüsse entwerfen eine Fassade einer realen Welt vor ihm. Das ist die Welt, die wir mit unseren Händen berühren und mit unseren Augen sehen. All dies zeigt die substanzlose Natur dieser Welt auf.

Die Produkte der sechs Sinnesgrundlagen lässt sich mit vier Begriffen zusammenfassen: *diṭṭha*, *suta*, *muta* und *viññāta* – Dinge, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt werden. Das *Dvayamsutta* bringt die Tatsache ans Licht, dass alle diese vier substanzlos und kernlos sind. Genau wegen dieser Tatsache wurde der *Tathāgata*, der die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen verwirklicht hat, mit dem gewaltigen Problem der Vermittlung gegenüber der Welt konfrontiert, die sich nicht einmal die furchterregende Aussicht auf eine Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen vorstellen konnte. Das heißt, als er den Zustand der Nicht-Ausbreitung, *nippapañca*, erreichte, indem er durch die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen die Beendigung der Welt erfuhr, hatte sich der *Tathāgata* mit dem gewichtigen Problem von Wahrheit und Irrtum und seiner Vermittlung gegenüber der Welt herumzuschlagen.

Es gibt eine extrem wichtige Lehrrede, die sich mit der Idee der Leerheit, *suññatāpaṭisaṃyutta*, befasst, die diese epistemologische Krise widerspiegelt. Sie ist im Vierer-Buch des *Āṅguttara Nikāya* als *Kālakārāmasutta* betitelt. Dieses *Kālakārāmasutta* wurde vom Buddha an die Gemeinde der Mönche im Kāḷaka Kloster in der Stadt Sāketa verkündet. Obwohl die Lehrrede kurz ist, ist es eine extrem tiefe Darstellung über die Idee der Leerheit.

Bevor ich in Form der Skizzierung ihres historischen Hintergrundes auf einer Auslegung dieser Rede eingehe, können wir ein paar Dinge erwähnen. Abgesehen von der Erwähnung des Veranstaltungsort konnte hinsichtlich seines Entstehungsgrundes nicht viel aus der Lehrrede selbst entnommen werden. Die Kommentare beziehen sich jedoch auf die Episode von Cūlasubbhaddhā, der Tochter von Anātha-

piṇḍika, um den Kontext zu erklären, in dem die Rede verkündet wurde.

Cūḷasubhaddhā, die eine Strom-Eingetretene (*sotāpannā*) war, wurde mit dem Sohn des Millionärs Kāḷaka von Sāketa verheiratet, der wiederum ein gläubiger Anhänger der Nigaṇṭha Nātaputta war. Cūḷasubhaddhā schaffte es, Kalaka zu bekehren, indem sie den Buddha nach Sāketa einlud und ihren Ehemann dazu bekam, dem *Dhamma* zuzuhören. Nach seiner Bekehrung baute Kalaka ein Kloster in seinem Park und schenkte es dem Buddha.

Der Kommentar sagt, dass sich eine Gruppe von fünfhundert neu ordinierten Mönche aus Sāketa in diesem Kāḷaka Kloster versammelt hatten und sich lobend über den Buddha äußerten, seine außerordentliche Leistung der Bekehrung des Millionärs und der Bewohner von Sāketa bewundernd. Zu diesem Zeitpunkt kam der Buddha hinzu und richtete diese tiefe Darlegung an die Mönche. Dem Kommentar zufolge war die Lehrrede so tief, dass bei fünf Punkten der Darlegung auf wundersame Weise die Erde bebte und am Ende der Darlegung alle fünfhundert Mönche, die ihm zugehört hatten, die Heiligkeit erreichten.

Es ist in der Geschichte des Buddhismus festgehalten, dass während der großen missionarischen Bewegung, die durch den Kaiser Asoka eingeleitet wurde, der Ehrwürdige MahāRakkhita gesandt wurde, um das Land der Yonakas zu bekehren. Genau der erste, dort von ihm abgehaltene Vortrag stützte sich auf dieses *Kāḷakārāmasutta* – dies hörend, erreichten Siebenunddreißig-tausend die Früchte des edlen Pfades. Wenn die Identifikation der Yonakas mit den Griechen korrekt ist, ist die Wahl dieser tiefen philosophischen Lehrrede verständlich.

Nach den Chroniken und Kommentaren war ein weiterer wichtiger Anlass, bei dem das *Kāḷakārāmasutta* als Thema diente, als Kālabuddharakkhita *Thera* eine ganze Nacht hindurch, unter dem schwarzen Timbaru Baum bei Cetiya Pabbata in Sri Lanka sitzend, über die dunkle Nacht des Neumondes *Poya*-Tag (Feiertag) predigte. König Saddhātissa war auch im Publikum.

Die Tatsache, dass diese Rede hohes Ansehen genoss, wird aus seinem historischen Hintergrund deutlich. Wie im Falle vieler anderer, tiefer Lehrreden, sind wir auch hier mit dem Problem der Lesarten konfrontiert. Selbst der Kommentator kommt zu keinem abschließenden Fazit und die Redakteure gehen ihre eigenen Wege. Um aus der Lehrrede, so wie sie überliefert ist, einen Sinn herauszuholen, müssen wir uns durch die Lesarten arbeiten. Lasst uns nun die entsprechenden Abschnitte dieser schwer verständlichen Rede betrachten.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ sutam mutam viññātam pattam pariyesitam anuvicaritam manasā, tam aham jānāmi.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭham sutam mutam viññātam pattam pariyesitam anuvicaritam manasā, tam aham abhaññāsim. Tam tathāgatassa viditam, tam tathāgato na upatṭhāsi.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭham sutam mutam viññātam pattam pariyesitam anuvicaritam manasā, tam aham 'na jānāmī'ti vadeyyam, tam mama assa musā, tam aham 'jānāmi ca na ca jānāmī'ti vadeyyam, tam p' assa tādisam eva, tam aham 'neva jānāmi na na jānāmī'ti vadeyyam, tam mama assa kali.

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā datṭhabbam diṭṭham na maññati, adiṭṭham na maññati, datṭhabbam na maññati, datṭhāram na maññati. Sutā sotabbam sutam na maññati, asutam na maññati, sotabbam na maññati, sotāram na maññati. Mutā motabbam mutam na maññati, amutam na maññati, motabbam na maññati, motāram na maññati. Viññātā viññātabbam viññātam na maññati, aviññātam na maññati, viññātabbam na maññati, viññātāram na maññati.

*Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññā-
tabbesu dhammesu tādī, yeva tādī tamhā ca pana tādīmhā
añño tādī uttaritarovā pañītataro vā n' atthi'ti vadāmi.*

*Yaṃ kiñci diṭṭhaṃ va sutam mutaṃ vā,
ajjhositam saccamutaṃ paresam,
na tesu tādī saya samvutesu,
saccam musā vā pi param daheyyam.*

*Etañca sallaṃ paṭigacca disvā,
ajjhositā yattha pajā visattā,
jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhositam n' atthi tathāgatānam.⁸²³*

„Ihr Mönche, was auch immer in der Welt, mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Brahmanen, Götter und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, mit dem Geiste bewegt und erwogen wird, das weiß ich (alles).

„Ihr Mönche, was auch immer in der Welt, mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Brahmanen, Götter und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, mit dem Geiste bewegt und erwogen wird, das habe ich vollständig verstanden. All das ist dem *Tathāgata* bekannt, aber der *Tathāgata* hat keine Stellung dazu bezogen.

Wenn ich sage würde, ihr Mönche, was auch immer in der Welt, mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Brahmanen, Götter und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, mit dem Geiste bewegt und erwogen wird, all das weiß ich nicht, wäre es eine Falsch-Aussage von mir. Wenn ich sowohl sagen würde, ich weiß es, als auch, ich weiß es nicht, wäre auch das eine Falsch-Aussage von mir. Wenn ich

⁸²³ A II 25 Kāḷakārāmasutta – A IV:24

sagen würde, weder weiß ich es noch weiß ich es nicht, so wäre es ein Fehler von mir.

Daher, ihr Mönche, stellt sich ein *Tathāgata* kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen vor, er stellt sich nichts Ungeesehenes vor, er stellt sich nichts vor, das sehenswert wäre, er stellt sich keinen Sehenden vor. Er stellt sich kein hörbares Ding als getrennt vom Hören vor, er stellt sich nichts Ungehörtes vor, er stellt sich nichts vor, das hörens Wert wäre, er stellt sich keinen Hörenden vor. Er stellt sich kein empfundenes Ding als getrennt vom Empfinden vor, er stellt sich nichts Unempfundenes vor, er stellt sich nichts vor, das empfindenswert wäre, er stellt sich keinen Empfindenden vor. Er stellt sich kein erkennbares Ding als getrennt vom Erkennen vor, er stellt sich nichts Uerkanntes vor, er stellt sich nichts vor, das erkennenswert wäre, er stellt sich keinen Erkennenden vor.

„Somit, ihr Mönche, ist der *Tathāgata* ‚solcherart‘, während er dergestalt in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes ist.“ Über einem, der so ist, gibt es keinen anderen, der höher oder hervorragender ist, erkläre ich.

Was auch immer von anderen gesehen, gehört, empfunden wird,

Oder woran sie sich anklammern und es als Wahrheit hochhalten,

Inmitten jener, die sich hinter ihren eigenen Ansichten verschanzt haben,

Solcherart seiend, halte ich keine für richtig oder falsch.

Diese Widerhaken sah ich weit im Voraus,

Worauf die Menschheit festgenagelt, gepfählt ist,

Ich weiß, ich sehe, so wahrlich ist es,

Kein solches Anklammern gibt es für die *Tathāgatas*.“

In der ersten Aussage erklärt der Buddha, dass er weiß, *tam ahaṃ jānāmi*, was auch immer von allen Wesen in der Welt gesehen,

gehört, empfunden, erkannt, bedacht und erwogen wurde, und das ist die Gesamtsumme des durch die sechs Sinnesgrundlagen erworbenen Wissens.

In der zweiten Aussage bekräftigt er, dass das Wissen, das er hat, von einer höheren Ordnung ist, *tam ahaṃ abhaññāsim*, dass es auf ein Verständnis hinausläuft, *taṃ tathāgatassa veditaṃ*, dass er sich nicht in Bezug dazu positioniert, er keine Stellung dazu bezieht, *taṃ tathāgato na upatṭhāsi*.

Die dritte Aussage ergibt sich aus dieser losgelösten Perspektive. Es geht um den Effekt, dass der *Tathāgata* das Wissen trotz seiner distanzierten Haltung nicht verleugnet, weil es in den Augen der Welt einem Ausweichmanöver gleichkäme, *taṃ mama assa musā*.

Die vierte Aussage betont die gleiche Nicht-Übereinstimmung, weil der *Tathāgata*, der sich in dieser schwierigen Situation befindet, keinen Kompromiss machen kann, indem zur gleichen Zeit einerseits Wissen beansprucht, andererseits es leugnet, *tam ahaṃ 'jānāmi ca na ca jānāmī'ti vadeyyaṃ, taṃ p' assa tādisam eva*.

Wie es die fünfte Aussage deutlich macht, hält es der *Tathāgata* nicht für angemessen, sich herauszuwinden, indem er weder beansprucht, Wissen über die Sinnes-Daten zu besitzen, noch ohne Wissen darüber zu sein.

Dann folgt die Erklärung, wie der *Tathāgata* diesen Körper der sensorischen Erkenntnisse des Weltlings behandelt. „Daher, ihr Mönche, stellt sich ein *Tathāgata* kein sichtbares Ding als getrennt vom Gesehenen vor“, *iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*.

Die Begriffe *diṭṭha*, *suta*, *muta*, *viññāta* haben wir ziemlich oft besprochen, zum Beispiel in unserer Diskussion des *Bāhiyasutta* im Rahmen von

*diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati,
mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ
bhavissati,*

„In dem Gesehenen wird nur das Gesehene sein, im Gehörten wird nur das Gehörte sein, im Empfundene wird nur das Empfundene sein, im Erkannten wird nur das Erkannte sein.“⁸²⁴

Im allgemeinen Sprachgebrauch deutet das Wort „gesehen“ auf etwas Gesehenes. Aber hier haben wir etwas Radikaleres, das substantielle Anspielungen vermeidet. Es ist auch in diesem Kontext nur das Gesehene im Gesehenen, was durch *diṭṭha* ausgedrückt wird. Der *Tathāgata* nimmt es lediglich als Gesehenes, ohne sich vorzustellen, dass etwas substantiell Sehenswertes als getrennt davon da ist, *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*.

Wir sind schon vertraut mit dem Begriff *maññanā*, nachdem wir ihn im Zusammenhang mit solchen Lehrreden wie dem *Mūlapariyāyasutta* und dem *Bāhiyasutta* diskutiert haben.⁸²⁵ Er steht für Vorstellungen, die durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten ausgelöst werden. Der *Tathāgata* ist von solchen Vorstellungen frei. Er stellt sich nicht ein sehenswertes Ding als getrennt vom Gesehenen vor, noch macht er sich Vorstellungen über ein Ungesehenes, *adiṭṭhaṃ na maññati*. Das Phänomen des Sehens wird nicht geleugnet.

Der Ausdruck *daṭṭhabbaṃ na maññati* fördert den Gedanken, dass der *Tathāgata* sich nicht vorstellt, dass es etwas gibt, das sehenswert ist, dass es etwas Wesentliches darin gibt. *Daṭṭhāraṃ na maññati*, er stellt sich keinen Sehenden vor oder einen, der sieht. Weil die Subjekt-Objekt Beziehung bedeutungslos geworden ist, projiziert er keinen Handelnden in das Phänomen hinein.

Im Hinblick auf das Gehörte, *suta*, das Empfundene, *muta*, und das Erkannte, *viññāta*, hat der *Tathāgata* ebenfalls keine solchen Vorstellungen. Zusammenfassend wird dann gesagt:

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādi, yeva tādi,

⁸²⁴ Ud 8 Bāhiyasutta; siehe Vortrag 14

⁸²⁵ Siehe Vortrag 12-15

„Somit, ihr Mönche, ist der *Tathāgata* ‚solcherart‘, während er dergestalt in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes ist.“

Der Begriff *tādī* kam auch in einer Reihe unserer früheren Vorträge vor.⁸²⁶ Wir gaben ihn als „solcher“ wieder. Es steht für die Qualität der Standhaftigkeit des Heiligen, der in Bezug auf die acht weltlichen Wechselfälle unerschüttert bleibt. Seine Hauptstütze ist in dieser Hinsicht *atammayatā* oder Nicht-Identifikation. Er ist solcherart, weil er keines dieser Dinge als „mein“ ergreift. Daher ist er „solcherart“ in Bezug auf was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird. Es gibt niemanden, der höher oder hervorragender ist als ein zur So-heit Gegangener und zwar im Hinblick auf sein So-sein. Dann kommt ein Verspaar, das den Kernpunkt der Darlegung präsentiert.

Unsere Übersetzung der Darlegung bedarf weiterer Erläuterung. Obwohl es eine allgemeine Vorstellung gibt, haben einige Wörter und Ausdrücke im Original weitreichende Implikationen. Die grundlegende Idee hinter der Reihe der Erklärungen ist der außerordentliche Wechsel der Haltung gegenüber der Frage der spekulativen Ansichten, die den *Tathāgata* von allen seinen Zeitgenossen abhebt. Er schlug eine ganz andere Richtung ein und transzendierte die Extreme des Ewigkeitsglaubens und der Vernichtungsgläubigkeit. Dieser Unterschied der Haltung wird durch rätsel-ähnliche Aussagen im ersten Teil der Lehrrede aufgedeckt. Man gewinnt den Eindruck, dass der *Tathāgata* mit einer problematischen Situation der höchsten Ordnung konfrontiert wurde.

In der ersten Aussage geht es um den Effekt, dass der *Tathāgata* weiß, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung aus Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, gesehen, gehört, empfunden, erkannt, im Geiste bewegt und erwogen wird.

Die zweite Aussage bekräftigt, dass der *Tathāgata* ein höheres Verständnis von allem hat. Immerhin bezieht er keine Stellung in Bezug

⁸²⁶ Siehe Vortrag 17 und 22

auf das, was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt wurde ein.

Dies könnte wie ein Rätsel erscheinen. Normalerweise ist man geneigt, sich entsprechend zu positionieren, wenn man ein höheres Verständnis von etwas hat. Aber hier haben wir eine Verweigerung. Die Lehrrede hat einige Ähnlichkeit mit dem Tetralemma, das wir früher besprochen hatten.⁸²⁷ Aber es scheint hier einen Unterschied in der Formulierung des ersten Satzes des Tetralemmas zu geben.

Normalerweise läuft der erste Satz auf eine uneingeschränkte Feststellung des bestätigenden Standpunktes hinaus. In diesem Fall jedoch finden wir die Aussage, dass der *Tathāgata* nicht nur alles weiß, was die Welt weiß, sondern dass er ein höheres Verständnis davon hat, *abhaññāsim*. Gerade weil er ein höheres Verständnis hat, bezieht er im Hinblick auf sie keine Position.

Dies mag problematisch erscheinen, aber erinnern wir uns an die beiden erwähnten Ebenen des Verstehens im *Mūlapariyāyasutta*, die wir früher besprochen haben, nämlich *sañjānāti* und *abhijānāti*. Als ein Beispiel der ersten Ebene des Verstehens erhalten wir in dieser Lehrrede die folgende Passage in Bezug auf den unbelehrten gewöhnlichen Menschen, *assutavā puthujjano*:

*Paṭhaviṃ paṭhavito sañjānāti. Paṭhaviṃ paṭhavito saññatvā paṭhaviṃ maññati, paṭhaviyā maññati, paṭhavito maññati, 'paṭhaviṃ me'ti maññati, paṭhaviṃ abhinandati.*⁸²⁸

„Er nimmt Erde als ‚Erde‘ wahr. Erde als ‚Erde‘, wahrgenommen habend, stellt er sich ‚Erde‘ als solche vor, er macht sich Vorstellungen ‚auf der Erde‘, er macht sich Vorstellungen ‚über die Erde‘, er stellt sich vor ‚mein ist die Erde‘, er erfreut sich an der Erde.“

Der unbelehrte gewöhnliche Mensch hat ein wahrnehmendes Wissen von der Erde, *sañjānāti*. Auch das ist eine Ebene des Wissens. Es ist in der Tat die niedrigste Stufe des Wissens. Der unbelehrte

⁸²⁷ Siehe Vortrag 20

⁸²⁸ M I 1 Mūlapariyāyasutta – M 1

gewöhnliche Mensch vermag es nicht besser, als die Erde als Erde wahrzunehmen.

Nachdem er Erde als Erde wahrgenommen hat, nimmt er sie nach ihrem augenscheinlichen Wert ernst und macht sich, ihren Objekt-Status billigend, Vorstellungen in der Art von Verlangen, Einbildung und Ansichten. Er legt den grammatischen Überbau auf sie. Er macht sich Vorstellungen „auf der Erde“, er macht sich Vorstellungen „über die Erde“, er stellt sich vor „mein ist die Erde“ und er erfreut sich an der Erde. Dies ist somit die niedrigste Stufe des Wissens.

Im Gegensatz dazu wird im *Mūlapariyāyasutta* die Ebene des Verständnisses, wie es der *Tathāgata* hat, folgendermaßen beschrieben:

Paṭhaviṃ paṭhavito abhijānāti, paṭhaviṃ paṭhavito abhiññāya paṭhaviṃ na maññati, paṭhaviyā na maññati, paṭhavito na maññati, paṭhaviṃ me'ti na maññati, paṭhaviṃ nābhinandati.

„Er versteht durch höheres Wissen die Erde als ‚Erde‘, mit höherem Wissen die Erde als ‚Erde‘ verstanden habend, stellt er sich nicht Erde als ‚Erde seiend‘ vor, er macht sich keine Vorstellungen ‚auf der Erde‘, er macht er sich keine Vorstellungen ‚über die Erde‘, er stellt sich nicht vor ‚mein ist die Erde‘, er erfreut sich nicht an der Erde.“

Der *Tathāgata*, der ein höheres Wissen der Erde hat, wie es durch das Wort *abhijānāti* deutlich wird, unterhält keine Vorstellungen, indem er der Erde einen eigenständigen Wert zuschreibt. Er wird nicht von der grammatischen Struktur irregeleitet, um sich in solchem Sinne wie „auf der Erde“ und „über die Erde“ Vorstellungen zu machen.

Im vorliegenden Zusammenhang ist ebenfalls die gleiche Unterscheidung des Wissens offensichtlich. Erstens sagt der *Tathāgata*: „Alles, was ich weiß, dass habe ich vollkommen verstanden. All das ist dem *Tathāgata* bekannt.“ Gerade weil dieses vollkommene Verständnis da ist, hat er sich in Bezug darauf nicht positioniert. Er bezieht keine Stellung dazu. Dies ist die Hauptaussage des ersten Absatzes der Lehrrede und klingt mehr oder weniger wie ein Paradoxon. Es ist

wegen dieses scheinbar seltsamen Zustandes, dass der *Tathāgata* bekennt, dass es eine Falsch-Aussage seinerseits wäre, wenn er sagen würde: „Wahrlich, das alles, weiß ich nicht“.

Wenn jemand fragt, ob er keine Position bezieht, weil er es nicht weiß, kann er nicht sagen: „Ja“. Es ist tatsächlich gerade, weil er verstanden hat, dass er keine Position bezieht. Aber die Weltlinge sind der Meinung, dass das Wissen von einer Sache berechtigt, dogmatisch darauf zu bestehen.

Zu sagen, „Sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht“ oder „Weder weiß ich es noch weiß ich es nicht“ würde fälschlicherweise von der Welt auch als eine Ausflucht oder Zweideutigkeit aufgenommen werden. Der erste Absatz der Rede ist in diesem Licht zu verstehen.

Der Kommentar sagt, dass die Erde bei fünf Stellen in der Lehrrede erbehte. Gemäß den drei wichtigen Begriffen *jānāmi*, *abbhaññāsim* und *viditaṃ*, „Ich weiß“, „Ich habe vollkommen verstanden“, das alles ist dem *Tathāgata* „bekannt“, repräsentiert eine Stufe der Allwissenheit, *sabbaññutabhūmi*, eine einen Buddha auszeichnende Besonderheit.⁸²⁹ Sogar am Ende der Verkündigung der Allwissenheit heißt es, behte die Erde als ein Zeichen der Zustimmung.

Dann die Aussage *na upatṭhāsi*, „er positioniert sich nicht in Bezug darauf“, wird durch den Kommentar als Hinweis auf die Ebene eines von den Einflüssen Befreiten, *khīṇāsavabhūmi*, interpretiert. Es wird gesagt, der Grund dafür, warum der *Tathāgata* keinen Standpunkt in Bezug auf Sinneseindrücke einnähme, läge in seiner Freiheit von den Einflüssen. Er ergreift sie nicht in Form von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Er bezieht keine Stellung zu den Dingen, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt wurden. Er hat keine Neigung bzw. kein Festhalten ihnen gegenüber.

* * * * *

25. 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.*⁸³⁰

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

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

Vor einigen Tagen unternahmen wir anhand des *Kālakārāmasutta* einen Versuch, die aufgeklärte Haltung des *Tathāgata* zu verstehen, der die Beendigung der sechs Grundlagen des Sinnes-Kontakts verwirklicht hat, entgegen den Standpunkten der Weltlinge, die sich selbst als innerhalb dieser sechs Grundlagen eingeschlossen wiederfinden.

In jener Lehrrede erklärte der Buddha mit den Worten *tam ahaṃ jānāmi*, „(alles), das weiß ich“⁸³¹, die Tatsache, dass er alles verstanden hat, was die Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas* und der aus Asketen und Brahmanen bestehenden Bevölkerung, Göttern und Menschen gesehen, gehört, empfunden, erkannt, im Geiste bewegt und erwogen hat.

Mit seiner nächsten Behauptung *tam aham abbaññāsiṃ* verkündet der Buddha, dass er nicht nur das alles weiß, sondern es in einer besonderen, durchdringenden Art weiß. Mit den Worten *taṃ tathāgatassa viditaṃ* erklärt er, dass er aufgrund dieses besonderen

⁸³⁰ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

⁸³¹ A II 25 Kālakārāmasutta – A IV:24

Wissens alles verstanden hat, was die Welt zu wissen vorgibt. Trotz dieses speziellen Wissens und Verständnisses bezieht der *Tathāgata* keine Position dazu und hat keine Neigung oder Vorliebe für jene sensorischen Daten, wie es der Ausdruck *taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi* deutlich zeigt.

Weltlinge haben im Allgemeinen die Gewohnheit dogmatisch zu behaupten „Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es“, *jānāmi passāmi tath' eva etaṃ*⁸³², wenn sie ein spezielles Wissen oder Verständnis von dem einen oder anderen haben. Aber nach dieser Rede scheint es, dass der Buddha keine Position dazu bezieht und dass er keine Neigung oder Vorliebe für jene sensorischen Daten hat, gerade weil er ein besonderes Wissen und ein Verständnis hinsichtlich dessen hat. Diese Tatsache wird von der abschließenden Zusammenfassung in Versen hervorgehoben, insbesondere durch die folgenden Zeilen:

*Jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhositāṃ n' atthi tathāgatānaṃ.*

Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es.

Kein solches Anklammern gibt es für die *Tathāgatas*.

Um den seltsamen Unterschied dieser Haltung zu erklären, zitierten wir anderen Tages zwei wichtige Begriffe aus dem *Mūlapariyāyasutta* des *Majjhima Nikāya*, nämlich *sañjānāti* und *abhijānāti*. Sie repräsentieren zwei Ebenen des Wissens im Rahmen dieser speziellen Rede.

Sañjānāti steht für Wahrnehmungserkenntnis, während *abhijānāti* die Idee eines besonderen Verständnisses im Sinn einer höheren Ordnung vermittelt. Das Niveau des Wissens, das durch den Begriff *sañjānāti* impliziert wird, charakterisiert die Weltsicht des gewöhnlichen Weltlings. Er wird in seiner Sicht der Welt von der einer Luftspiegelung gleichenden Wahrnehmung getäuscht und setzt mit seiner Vorstellung, *maññanā*, von einer wirklichen Welt seine Verklavung in die Muster der grammatischen Struktur fort.

⁸³² Sn 908 Mahāvīyūhasutta – Sn IV:13, 908

Aber der *Tathāgata* ist zu der wahren Natur dieses Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und dergleichen durchgedrungen und mit seinem außergewöhnlichen Niveau des höheren Wissens, *abhiññā*, kam volles Verständnis zur Entfaltung. Deshalb positioniert er sich nicht in Bezug darauf. Er nimmt keinen Standpunkt dazu ein, der die Verwendung des Begriffs *upaṭṭhāsi* rechtfertigen könnte, denn er unterhält keine Vorstellungen, *maññanā*.

Was *maññanā* genannt wird, ist die egoistische Vorstellung, die trügerischen Dingen eine Wirklichkeit zuschreibt. Es ist dieses Prinzip der Zurückhaltung von vergeblichen Vorstellungen, das mit dem Begriff *na upaṭṭhāsi* transportiert wird, „positioniert sich nicht in Bezug darauf.“

Tathāgatas haben keine Anhaftung oder Verstrickung, *ajjhositam*, gerade weil sie keine Vorstellungen aufrechterhalten. In Bezug auf die Dinge, die gesehen, gehört etc. werden, haben die *Tathāgatas* kein Anklammern, keine Bindung oder Verstrickung in Form von Begierde, respektive Einbildung und Ansichten.

Wir haben anderntags erwähnt, dass diese eigenartige Erklärung, mit der das *Kālakārāmasutta* beginnt, einiges an Ähnlichkeit mit dem Tetralemma in sich trägt, das wir in unserer Behandlung der nicht festgelegten Punkte diskutiert haben.⁸³³

Der Satz von den vier alternativen Vorschlägen in Bezug auf den *Tathāgata* nach dessen Tod kann als Paradigma für das Tetralemma zitiert werden.

- 1) *Hoti tathāgato paraṃ maraṇā*,
„Der *Tathāgata* existiert nach dem Tod“;
- 2) *na hoti tathāgato paraṃ maraṇā*,
„Der *Tathāgata* existiert nicht nach dem Tod“;
- 3) *hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā*,
„Der *Tathāgata* existiert sowohl nach dem Tod als auch existiert er nicht nach dem Tod“;

⁸³³ Siehe insbesondere Vortrag 20

- 4) *n'eva hoti na na hoti tathāgato paraṃ marañā*,
 „Der *Tathāgata* existiert weder nach dem Tod noch existiert er nicht nach dem Tod.“⁸³⁴

Die in dieser Lehrrede gefunden Erklärungen beinhalten eine gewisse Affinität zu dem oben genannten Tetralemma. Allerdings finden wir hier, dass der Buddha die erste Erklärung in mehreren Etappen gibt. Erstens macht er die Aussage, dass er weiß, was auch immer von allen Wesen in der Welt gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird, worüber nachgedacht und was erwogen wird.

In der zweiten Feststellung versichert er, dass er ein höheres Wissen von all dem hat. Dann kommt ein Satz, der bekräftigt, dass der *Tathāgata* verstanden hat, aber mit der Aussage endet „Der *Tathāgata* positioniert sich nicht in Bezug darauf.“

Im Allgemeinen weist der Buddha insgesamt alle vier alternativen Vorschläge zurück, wenn er mit dem Tetralemma konfrontiert wird. Aber hier liegt die Besonderheit darin, dass die erste Behauptung nicht unverzüglich abgewiesen wird. Er erklärt, dass er es weiß, dass er ein höheres Wissen hat und dass er all das verstanden hat.

Anscheinend bestätigt er die erste Feststellung, indem er die Gültigkeit der sensorischen Daten zugesteht. Allerdings kommt dann die abschließende Erklärung mit der Wirkung, dass er sich nicht dazu positioniert, *na upatthāsi*, was auf eine Verneinung hinausläuft.

Das Geheimnis hinter dieser eigenartigen Präsentation wird deutlich werden, wenn wir die richtigen Gleichnisse und Parabeln hinzunehmen. Bis dahin kann aus dem Kontext nur entnommen werden, dass der *Tathāgata* keinen Standpunkt einnimmt, nicht weil er unwissend ist, sondern gerade aufgrund der Tatsache, dass er die Natur der Gesamtheit der sensorischen Daten sehr gut kennt und verstanden hat.

Die Weltlinge sind anfällig zu denken, dass man dann keinen solchen Standpunkt einnimmt, wenn überzeugendes Wissen fehlt. Aber der Buddha erklärt, dass er hier in Bezug auf das, was gesehen, gehört,

⁸³⁴ Beispiel in M I 484 Aggivacchagottasutta – M 72

empfunden etc. keinen Standpunkt einnimmt, eben weil er ein besonderes Verständnis, eine durchdringende Erkenntnis der Substanzlosigkeit der Daten hat, die durch die sechs Sinnesgrundlagen erlangt werden.

Daher scheint es, dass wir auch in diesem Zusammenhang die Verneinung der ersten Alternative haben, wie üblich im Fall eines Tetrammas, nur dass die Verneinung hier in sehr eigenartiger Weise zum Ausdruck gebracht wird. Lasst uns nun zur zweiten Erklärung kommen.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ suttaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anu-vicariṭaṃ manasā, taṃ ahaṃ 'na jānāmi'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā.

„Wenn ich sagen würde, ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, Maras und *Brahmas*, unter der Bevölkerung von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden und erkannt, im Geiste bewegt und erwogen wurde, all das weiß ich nicht, wäre es eine Falsch-Aussage von mir.“

Es gibt einige Meinungsverschiedenheiten über die richtige Lesart dieser zweiten Erklärung. Tiefe *Suttas* werfen des Öfteren Schwierigkeiten in Bezug auf die Bestimmung der richtigen Lesart auf und dies ist insbesondere beim *Kālakārāmasutta* der Fall.

In diesem Fall ist der Kommentar der Lesart *taṃ ahaṃ 'jānāmi'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā* gefolgt, „wenn ich sagen würde ‚Ich weiß es‘, wäre es eine Falsch-Aussage von mir.“ Aber wie wir bereits erwähnt haben, ergibt diese Lesart keinen Sinn.⁸³⁵ Aus diesem Grund ist wahrscheinlich die *Chaṭṭhasaṅgīti-Pitaka*-Ausgabe der Variante *taṃ ahaṃ 'na jānāmi'ti vadeyyaṃ* gefolgt, „wenn ich sagen würde, ‚dass ich es nicht weiß‘. Diese Abkehr von der kommentariellen

⁸³⁵ Siehe Vortrag 24

Tradition scheint gerechtfertigt, da der Buddha bereits erklärt hat, dass er all das weiß.

Es liegt daher nahe, dass er in der zweiten Erklärung klar macht, dass zu sagen „Ich weiß es nicht“ ein Widerspruch bzw. eine Falsch-Aussage wäre. Aber warum diese Klarstellung?

Im Allgemeinen erwarten die Weltlinge, dass jemand unmissverständlich für seinen grundsätzlichen Standpunkt einsteht und diesen bestätigt, wie es in dem klaren Ausspruch *idam eva saccaṃ, mogham aññaṃ* ausgedrückt wird: „Dies allein ist wahr, alles andere ist falsch“.⁸³⁶ Eine Unterlassung wird als ein Mangel an Wissen oder Präzision aufgefasst. Die zweite Erklärung soll einem solchen Einwand zuvorkommen, denn die erste Erklärung endet mit der Klausel *taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi*, aber „der *Tathāgata* positioniert sich nicht in Bezug darauf“. So läuft es auf eine Feststellung hinaus wie „nicht, weil ich es nicht weiß, nehme ich keinen Standpunkt ein“. In der gleichen Art können wir die darauf folgenden Verkündungen erklären.

Es scheint also, dass die zweite Erklärung *taṃ ahaṃ 'na jānāmi'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā*, „wenn ich sagen würde, ‚alles, das weiß ich nicht‘, wäre es eine Falsch-Aussage von mir“, auf die zweite Alternative des Tetralemmas hinausläuft.

Die nächste Erklärung folgt derselben Richtung. Ich zitiere die maßgeblichen Anteile *taṃ ahaṃ 'jānāmi ca na ca jānāmi'ti vadeyyaṃ, taṃ p' assa tādisam eva*, „wenn ich sagen würde, ‚sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht‘, wäre das ebenfalls eine Falsch-Aussage von mir.“

In Bezug auf das vorgenannte Gesehene, Gehörte, Empfundene etc. „wenn ich sagen würde, dass ich es weiß, nicht weiß oder sogar eine Kombination dieser beiden Aussagen wie „sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht“, wäre es eine Falsch-Aussage meinerseits. Warum? Weil die Welt daran gewöhnt ist, einer solchen Unschlüssigkeit einen Mangel an Gewissheit zuzuschreiben. Zu sagen, ‚sowohl weiß ich es als auch weiß ich es nicht‘ sieht aus wie ein Bekenntnis

⁸³⁶ Beispiel in M I 484 Aggivacchagottasutta – M 72

von Halbwissen, denn es kann heißen, dass Wissen und Unwissenheit sich die Waage halten. So sagt der Buddha auch in diesem Fall, dass es eine Falsch-Aussage wäre, *tam p'assa tādisam eva*.

Nun kommen wir zur vierten Aussage. Der Buddha erklärt, „wenn ich sagen würde: ‚Weder weiß ich es noch weiß ich es nicht‘, wäre das falsch von mir“, *tam ahaṃ 'neva jānāmi na na jānāmi'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa kali*.

Wir können diese Position ebenfalls verstehen. Im Allgemeinen denken die Weltlinge, dass die Weigerung, eine kategorische Aussage zu machen, entweder eine Folgeerscheinung von Teil-Wissen ist oder auf einer Haltung sich herauszuwinden beruht. Tatsächlich hatte diese Haltung sich herauszuwinden bereits in *Saṅjaya Belatṭhiputta*, einem Zeitgenossen des Buddha, den Status einer eigenen Philosophie angenommen.

Wenn er ausgefragt wurde, hätte er mit einer solchen Reihe von Verneinungen reagiert, wie „Ich sage nicht, es ist, ich sage nicht, es ist so, ich sage nicht, es ist anders, noch kann ich sagen, es ist weder das eine noch das andere“ etc.⁸³⁷ Hiermit wird versucht, dem Problem durch die Art sich wie ein „Aal zu winden“ zu entkommen. Jene Schule der Philosophie, die zu solch ausweichenden Taschenspielertricks griff, war als *amarā-vikkhepa-vāda* bekannt. Der Buddha weigert sich, solche taktischen Spitzfindigkeiten zu unterstützen, indem er die vierte Alternative ablehnt: „Weder weiß ich es noch weiß ich es nicht“.

Hier haben wir also das gleiche Tetralemma in einer anderen Verkleidung dargestellt. Es hat den Beigeschmack eines Rätsels, mit dem der Buddha konfrontiert wurde – das Rätsel, mit dem weltlichen Sprachgebrauch übereinzukommen. Wie wir bereits erwähnt haben, analysiert der Kommentar das Hauptthema der Rede in fünf Ebenen. Er berichtet auch, dass die Erde bei fünf Punkten der Unterweisung

⁸³⁷ D I 58 Sāmaññaphalasutta – D 2

erbebt, das heißt, jeweils am Ende der Verkündigung jeder einzelnen Ebene.⁸³⁸

Nach den Kommentaren ist die erste Ebene die Ebene der Allwissenheit, *sabbaññutabhūmi*. Die repräsentativen Aussagen dieser Ebene sollen sein: *tam ahaṃ jānāmi*, „Jenes weiß ich“, *tam aham abbhaññāsim*, „Jenes habe ich voll und ganz verstanden“, und *tam aham viditaṃ*, „Jenes ist dem *Tathāgata* bekannt“.

Dann kommt die Ebene des von den Einflüssen Befreiten, *khīṇāsava-bhūmi*, vertreten durch den Abschnitt, der mit dem Satz endet *na upaṭṭhāsi*, „positioniert sich nicht in Bezug darauf.“ Es wird so genannt, weil jener Satz das Charakteristische des Nicht-Bezugnehmens hinsichtlich Verlangen, Einbildungen und Ansichten im Falle eines von den Einflüssen Befreiten aufzeigt.

Die drei Sätze *taṃ mama assa musā*, „Es wäre eine Falsch-Aussage meinerseits“, *taṃ p' assa tādisam eva*, „Ebenso wäre auch das eine Falsch-Aussage von mir“, und *taṃ mama assa kali*, „Es wäre ein Fehler von mir“, werden durch den Kommentar als Vertreter der dritten Ebene der Wahrheit, *saccabhūmi*, interpretiert. Wir haben das jetzt ebenfalls behandelt.

Was als die nächste vierte Ebene kommt, ist die tiefste von allen. Der Kommentar nennt sie die Ebene der Leerheit, *suññatābhūmi*. Sie wird aus gutem Grund so genannt. Von dem folgenden Absatz wird gesagt, dass er diese Ebene darstellt; er lautet:

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati, adiṭṭhaṃ na maññati, daṭṭhabbaṃ na maññati, daṭṭhāraṃ na maññati. Sutā sotabbaṃ sutaṃ na maññati, asutaṃ na maññati, sotabbaṃ na maññati, sotāraṃ na maññati. Mutā motabbaṃ mutaṃ na maññati, amutaṃ na maññati, motabbaṃ na maññati, motāraṃ na maññati. Viññātā viññātappaṃ viññātaṃ na maññati, aviññātaṃ na maññati, viññātappaṃ na maññati, viññātāraṃ na maññati.

Auch hier sind wir mit der Frage der unterschiedlichen Lesarten konfrontiert. Zunächst haben wir hier den Satz *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ*, wohingegen der Kommentar es als *daṭṭha daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ* auffasst. Nach dem Kommentar ist *daṭṭhā* eine hypothetische Variante der absolutiven Form *disvā*, denn sie umschreibt „*daṭṭhā daṭṭhabban' ti disvā daṭṭhabbaṃ*,⁸³⁹ das heißt, *daṭṭhā daṭṭhabbaṃ* steht für *disvā daṭṭhabbaṃ*. So soll der ganze in Frage stehende Satz den Sinn vermitteln „Gesehen habend, macht er sich keine Vorstellungen von dem Gesehenen als sehenswert“. Aber die unterschiedliche Lesart *diṭṭha* wird zugestanden, obwohl der Kommentator die Lesart *daṭṭha* bevorzugt, da es für einen Absolutiv von *dr̥ṣṭvā* steht.

Dem Hinweis dieser kommentariellen Vorliebe folgend, geht die burmesische *Chaṭṭhasaṅgīti* Ausgabe einen Schritt weiter, indem *sutvā*, *mutvā* und *viññatvā* ziemlich willkürlich ersetzt werden, um eine absolute Wendung auf jene drei Folgeausdrücke als *sutvā sotabbaṃ sutam*, *mutvā motabbaṃ mutam* und *viññatvā viññātabbaṃ viññātam* zu machen. Wahrscheinlich haben die Redakteure gedacht, dass die Begriffe *diṭṭha suta muta* und *viññāta*, so wie sie sind, in diesem Zusammenhang nicht ausgelegt werden könnten.

Aber wir können darauf hinweisen, dass im Einklang mit der Interpretationslinie, die wir bisher verfolgt haben, von diesen drei Begriffen gesagt werden kann, dass sie für eine extrem tiefe Dimension dieser Unterweisung stehen, die sich mit der Leerheit befasst. Vor einigen Tagen gaben wir lediglich einen Überblick einer möglichen Übersetzung.

Die Aussage *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati* muss als eine Bestätigung interpretiert werden, „dass der *Tathāgata* sich nichts Sehenswertes als getrennt vom Gesehenen vorstellt“, dass es nichts Substanzielles in dem Gesehen gibt. So auch die anderen Aussagen, *sutā sotabbaṃ sutam na maññati*, „stellt sich nichts Hörenswertes als getrennt vom Gehörten vor“; *mutā motabbaṃ mutam na maññati*, „stellt sich nichts Empfindenswertes als getrennt vom Empfundenen

839 Mp III 39

vor“; *viññātā viññātabbaṃ viññātaṃ na maññati*, „stellt sich nichts Erkennenswertes als getrennt vom Erkannten vor“.

Für den Fall, dass unsere Interpretation immer noch problematisch erscheint, können wir auf das *Bāhiyasutta* zurückkommen, das wir bereits ausführlich besprochen haben.⁸⁴⁰ Die Philosophie hinter der Ermahnung des Buddha an den Asketen *Bāhiya* könnte in den Worten zusammengefasst werden: *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati*,⁸⁴¹ „Im Gesehenen wird es nur Gesehenes geben, im Gehörten wird es nur Gehörtes geben, im Empfundenen wird es nur Empfundenes geben, im Erkannten wird es nur Erkann-tes geben“.

Das bedeutet, dass man direkt beim Gesehenen innehalten soll, ohne sich abschweifende Vorstellungen zu machen, dass es ein „Ding“⁸⁴² gäbe, ein substanzielles „Ding“ hinter dem Gesehenen. Entsprechendes gilt in Bezug auf das Gehörte. Man soll es nur als ein Gehörtes nehmen, nicht als irgendein gehörtes „Ding“.

Im Fall des Satzes *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati* steht das Wort *diṭṭhā* im Ablativ. Wir können es wiedergeben als „stellt sich keinen sehenswerten Anblick als getrennt vom Gesehenen vor“. Im Zuge der weiteren Klärung dieses Punktes können wir auf das Gleichnis des Hundes auf dem Brett zurückgreifen, das wir in unserer Erklärung von *nāma-rūpa* verwendeten.⁸⁴³ Das Gleichnis ist natürlich nicht kanonischer Herkunft, sondern ursprünglich eine Fabel.

Wenn ein Hund bei der Überquerung eines Flusses auf halbem Wege auf dem Brett stoppt und mit dem Schwanz zu wedeln beginnt, um neugierig nach unten zu schauen, liegt der Grund dafür im Anblick des eigenen Bildes im Wasser. Er stellt sich dort einen Hund vor, einen „Wasser-Hund“. Der Hund glaubt, dass es abgesehen vom Gesehenen etwas Sehenswertes zu sehen gibt.

⁸⁴⁰ Siehe Vortrag 15

⁸⁴¹ Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

⁸⁴² AÜ In der engl. original Fassung Wortspiel: some-'thing'

⁸⁴³ Siehe Vortrag 6

Er ist der Tatsache nicht gewahr, dass er sieht, was er sieht, weil er hinschaut. Er denkt, dass er hinschaut, weil es da draußen etwas zu sehen gibt. In dem Augenblick, in dem ihm klar wird, dass er sieht, weil er hinschaut, wird er aufhören, auf sein eigenes Bild im Wasser zu blicken.

Wir haben hier einen sehr subtilen Punkt im Gesetz des abhängigen Entstehens, einen, der untrennbarer Bestandteil der Analyse von Name-und-Form ist. Genau aufgrund der Unkenntnis der Tatsache, dass er sieht, weil er hinschaut, stellt sich somit der Hund einen Hund vor, der dort im Wasser ist. Was *maññanā* genannt wird, ist ein derartiges Vorstellen.

Ein solches Vorstellen gibt es nicht im *Tathāgata, diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*, „Er stellt sich keinen sehenswerten Anblick als getrennt vom Gesehenen vor“. Kurz gesagt, ist für ihn das Gesehene „das Allumfassende“ und das Ende von allem.

Das Gesehene ist abhängig entstanden. Es kommt aufgrund einer Zusammenstellung von Bedingungen hervor, davon abgesehen hat es keine Existenz per se. Jeder Akt des Hinabblickens auf das Wasser ist eine neue Erfahrung und jedes Mal wird ein Bild von dem Hund im Wasser und von einem weiterem Schauen auf ihn erschaffen. Der Hund sieht sein eigenes Bild. Alles ist abhängig entstanden, *phassa-paccayā*, „abhängig von Kontakt“ heißt es im *Brahmajāla-Sutta*.⁸⁴⁴

Hier steckt etwas wirklich Tiefes. Es ist wegen der Persönlichkeits-Ansicht, *sakkāyadiṭṭhi*, dass die Welt von dieser Illusion fortgetragen wird. Man bleibt dabei hinzuschauen, mit der Begründung, dass es dort etwas zu sehen gäbe. Aber das Gesehene ist da, weil hingeschaut wird.

Dies ist also die Lehre hinter der Aussage *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati*, „stellt sich nichts Sehenswertes als getrennt vom Gesehenen selbst vor“. Dies ist ebenfalls die im *Bāhiya-Sutta* innewohnende kurze Belehrung, die durch das Gleichnis des Hundes auf der Planke

dargestellt werden könnte. Der *Tathāgata* stellt sich keinen Anblick als vom bloßen Akt des Sehens getrennt existierend vor.

Falls weitere Illustrationen benötigt werden, lasst uns den Fall des Hörens von Musik aus der Entfernung nehmen. Man stellt sich ein Ding namens „Musik“ vor und mit der Idee, diese gleiche Musik zu hören, suchen wir den Platz auf, wo die Musik gespielt wird. Man ist sich der Tatsache nicht bewusst, dass man bei jedem Schritt in diese Richtung eine andere Musik hört. Warum? Weil man unwissend über das Gesetz des abhängigen Entstehens ist. Genau wie im ersten Fall der gesehene Hund abhängig von dem Hund ist, der hinschaut, ist auch hier das Hör-Bewusstsein einer Musik das Ergebnis einer Abhängigkeit zwischen Ohr und Ton.

So verblendet wie er ist, geht er in die Musik-Halle, um die gleiche Musik besser zu hören. Er wird das Ausmaß seiner Verblindung erkennen, wenn er sein Ohr an das Musikinstrument legt. Wenn er das tut, wird er keine Musik hören, sondern eine Reihe von groben Erschütterungen. Aber das ist es genau, was in der Welt geschieht. Die Welt ist von dem Wahn durchtränkt, sich vorzustellen, dass es die gleiche Musik ist, die man hört, aber bei jedem Schritt in diese Richtung ändert sich die Musik. Dies ist so aufgrund der Tatsache, dass sie bedingt entstanden ist. Eigentlich gibt es keine Person, die hört, sondern nur ein vom Ohr und Ton abhängiger Zustand, ein bedingtes Entstehen abhängig von Kontakt. In dem vorliegenden textlichen Zusammenhang müssen die Begriffe *diṭṭha suta muta* und *viññāta*, gesehen, gehört, empfunden und erkannt, in diesem Licht verstanden werden.

So muss die Aussage *diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati* interpretiert werden. Aber der Kommentar scheint die Relevanz dieses Absatzes in Bezug auf die Lehren des Buddha über die Leerheit nicht zu würdigen. Während er *diṭṭhaṃ na maññati* kommentiert, erörtert er ausführlich *'ahaṃ mahājanena diṭṭhameva passāmi'ti taṇhāmāna-diṭṭhihi na maññati*. Danach ist das, was gemeint ist, dass der *Tathāgata* sich nichts im Sinne von Verlangen, Einbildungen und Ansichten vorstellt, er sieht nur, was das gemeine Volk gesehen hat. Dies ist eine starke Vereinfachung, eine eher flache Interpretation.

Der nächste Satz, *adiṭṭhaṃ na maññati*, ist ebenfalls erläutert, '*adiṭṭhaṃ na maññati*'ti '*ahaṃ mahājanena adiṭṭhameva etaṃ passāmī*' ti *evampi taṇhādihi maññanāhi na maññati* „er stellt sich nichts Ungesehenes vor“, bedeutet, dass sich der *Tathāgata* nichts vorstellt in Form von Vorstellungen durch Verlangen etc., dass er etwas sieht, was das gemeine Volk nicht sieht. Der Kommentar ist, wie es scheint, abgeglitten und hat den tieferen Sinn verfehlt.

Wir haben bereits die tiefere Bedeutung des Wortes, *diṭṭhaṃ na maññati* erklärt, „stellt sich nichts Gesehenes vor“. Was bedeutet nun *adiṭṭhaṃ na maññati*?

In Bezug auf unser Gleichnis des Hundes auf der Planke bedeutet *diṭṭhaṃ na maññati*, dass der *Tathāgata* sich keinen Hund im Wasser vorstellt. *Adiṭṭhaṃ na maññati* könnte daher bedeuten, dass der *Tathāgata* sich nicht vorstellt, dass der Hund nicht hingesehen hat. Warum er es nicht wie ein Ungesehenes behandelt, sollte aus der Erklärung klar sein, die wir bereits angeführt haben: sie endet mit *tam ahaṃ 'na jānāmī*'ti *vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā*, „wenn ich sagen würde, ‚dass ich es nicht weiß‘ wäre es eine Falsch-Aussage von mir.“

Die Tatsache des Sehens wird nicht geleugnet, aber was gesehen wird, wird nicht als ein Hund genommen, sondern nur als ein Bild eines solchen, das bedingt entstanden ist. Da das Verständnis darüber als ein bedingt entstandenes Phänomen vorhanden ist, stellt sich der *Tathāgata* auch kein Ungesehenes vor, *adiṭṭhaṃ na maññati*.

Der Ausdruck *daṭṭhabbaṃ na maññati* kann ebenso im Licht der vorangegangenen Ausführungen erklärt werden. Nun, der Hund auf der Planke sieht wieder und wieder auf das Wasser herunter, weil er denkt, dass es etwas Sehenswertes im Wasser gibt. Eine solche Verblendung gibt es im *Tathāgata* nicht. Er weiß, dass es sich bei jeder Hinwendung um ein Phänomen von bedingt entstandenem Gesehenen handelt, das abhängig von Kontakt ist, *phassapaccayā*.

Jedes Mal, wenn es geschieht, ist es ein frischer Anblick, eine neue Vorbereitung, *saṅkhāra*. Also gibt es nichts darin zu sehen. Nur ein Blick ist da, nichts darin, das es wert ist, betrachtet zu werden. Nur

ein Sehen ist da, nichts, was gesehen wird. Abgesehen von dem bloßen Akt des Hörens gibt es nichts, was gehört wird. Es ist die falsche Ansicht über ein Selbst, die eine Vorstellung von Substantialität gibt. Der obige Satz weist daher auf die Substanzlosigkeit, Wesenlosigkeit und Leerheit hin.

Musik ist lediglich ein Wort. Indem man das Konzept hinter diesem Wort ernst nimmt, stellt man sich eine „Musik“ genannte Sache vor. Das von einer Reihe von Musikinstrumenten erzeugte Klangzusammenspiel wird unter dem Wort „Musik“ subsumiert. Dann geht man den ganzen Weg, um sie anzuhören. Die gleiche Situation herrscht im Fall des Gesehenen. Weil der *Tathāgata* diese Tatsache verstanden hat, stellt er sich keine Sache vor, die es wert wäre, gesehen oder gehört zu werden. Das gleiche gilt für die anderen sensorischen Daten.

Dann kommt der Satz *daṭṭhāraṃ na maññati*, „Er stellt sich keinen Sehenden vor“. Hier haben wir den direkten Ausdruck von Leerheit – die Leerheit von einem Selbst oder etwas, das zu einem Selbst gehört. Nun, der Hund auf der Planke hat die Tatsache nicht verstanden, dass es eine wechselseitige Beziehung zwischen dem sehenden Hund und dem Hund, der gesehen wird, gibt. Eben infolge des hinschauenden Hundes wird der gesehene Hund gesehen. Es handelt sich um eine bedingte Beziehung zwischen den beiden.

Mit anderen Worten, abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein, *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ*.⁸⁴⁵ Die bloße Anwesenheit des Auges ist nicht genug, damit Seh-Bewusstsein entsteht, sondern abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein.

Obzwar so einfach festgestellt, hat es eine Tiefe, die nicht leicht zu ergründen ist. Zu sagen, dass es abhängig von Auge und Form ist, heißt zuzugestehen, dass es abhängig entstanden ist. Das Gesetz des abhängigen Entstehens ist bereits beteiligt. Es gibt daher dem *Tathāgata* gemäß keinen Sehenden abgesehen von dem Phänomen des Sehens. Er stellt sich keinen Sehenden vor, *daṭṭhāraṃ na maññati*.

⁸⁴⁵ Beispiel in M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18

Für den Weltling ist der bloßen Akt des Sehens mit einer Wahrnehmung von „einem, der sieht“ verbunden. Er hat eine Vorstellung von einem Selbst und einem etwas, das zu einem Selbst gehört.

Die gleiche Lehre findet sich im *Bāhiya-Sutta*. Nachdem er *Bāhiya* anwies, direkt beim Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten innezuhalten, fährt der Buddha fort das Endergebnis, dieser Übung zu skizzieren.

*Yato kho te, Bāhiya, diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati, tato tvaṃ Bāhiya na tena. Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha. Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev' idha na huram na ubhayamantarena. Es' ev' anto dukkhassa.*⁸⁴⁶

„Und wenn es für dich, *Bāhiya*, im Gesehenen nur das Gesehene geben wird, im Gehörten nur das Gehörte geben wird, im Empfundenen nur das Empfundene geben wird, im Erkannten nur das Erkannte geben wird, dann *Bāhiya*, bist du nicht durch dieses. Und wenn du, *Bāhiya*, nicht durch dieses bist, bist du nicht darin. Und wenn du, *Bāhiya*, nicht darin bist, dann *Bāhiya*, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens.“

Das heißt, wenn du, *Bāhiya*, durch diese Übung des Innehaltens direkt beim Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten hindurchgegangen bist, dann wirst du dir in diesem Sinne keine Vorstellungen machen. Die algebraischen Ausdrücke wie *na tena* und *na tattha* müssen als Formen des Ich-bezogenen Vorstellens, *maññanā*, verstanden werden.

Wenn du dir in diesem Sinn keine begrifflichen Vorstellungen machst, wärest du nicht in ihnen. Es gäbe im Hinblick auf sie kein inneres Verwickeltsein. Im Fall jener Musik wärest du zum Beispiel nicht im Orchester. Das egoistische Vorstellen, die innere Verwicklung mit der

846 Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

Musik, setzt einen Hörer voraus, *sotaraṃ*, der sich im Orchester befindet.

Wenn du Bāhiya, nicht darin bist, *yato tvaṃ Bāhiya na tattha*, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch zwischen den beiden, *tato tvaṃ Bāhiya nev' idha na huraṃ na ubhayamantarena*. Genau dies ist das Ende des Leidens. Mit anderen Worten, du hättest die Leerheit, *suññatā*, verwirklicht.

Die Ausdrücke *daṭṭhāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Sehenden vor“, *sotāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Hörenden vor“, *motāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Empfindenden vor“ und *viññātāraṃ na maññati*, *viññātāraṃ na maññati*, „stellt sich keinen Erkennenden vor“, sind in diesem Licht zu verstehen. Der *Tathāgata* stellt sich noch nicht einmal einen Denkenden abgesehen von Gedanken vor. Dies ist die Ebene der Leerheit, *suññatābhūmi*, die vollkommene Verwirklichung der Kernlosigkeit oder Wesenlosigkeit des Gesehenen, Gehörten, Empfundenen und Erkannten.

Gerade die Abwesenheit von *maññanā* oder „selbstbezogenem Vorstellen“ muss mittels *suññatābhūmi* oder „der Ebene der Leerheit“ verstanden werden. Der Weltling nimmt die Subjekt-Objekt-Beziehung in der grammatischen Struktur ernst, weil es die einfachste Erklärung der Erscheinungen zu sein scheint. Weil es etwas zu sehen gibt, gibt es jemanden, der sieht. Weil es jemanden gibt, der sieht, gibt es etwas zu sehen.

Zwischen diesen beiden besteht eine Dualität. Das Gesetz des abhängigen Entstehens zu verstehen, heißt, sich aus dieser Dualität zu befreien. Es ist die Fähigkeit, eine Verkettung von Bedingungen zu sehen, ein Konglomerat von ursächlichen Faktoren – einen Verbund statt einer Verzweigung.

Der Weg des Weltlings ist es jedoch, der Subjekt-Objekt-Beziehung zu folgen, eine naive Annahme der grammatischen Struktur, welche die einfachste Art ist, der Kommunikation von Gedankengängen zu folgen. Sie werden durch sie irregeführt, solche Begriffe wie „einer, der sieht“ und „ein gesehenes Ding“, „einer, der hört“ und „ein gehörtes Ding“ ernstzunehmen, aber der *Tathāgata* ist von jener

Verblendung befreit. Nun kommen wir zu dem fünften Abschnitt der Lehrrede, der als *tādibhūmi* bezeichnet wird, die „Ebene der So-heit“. Sie lautet:

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādī yeva tādī, tamhā ca pana tādīmā añño tādī uttaritaro vā pañītatara vā n' atthī'ti vadāmi.

„Deshalb, ihr Mönche, derartig in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes seiend, ist der *Tathāgata* ‚solcherart‘. Über einem, der so ist, gibt es darüber hinaus keinen anderen, der höher oder hervorragender ist, erkläre ich.“

Das schwierigste Wort ist hier *tādī*. Wir haben es bereits zum Teil erklärt. Es kann mit „derart“ oder „so“ wiedergegeben werden. Der Kommentar erläutert es mit dem Ausdruck *tādītā nāma ekasadisatā*,⁸⁴⁷ „So-sein bedeutet, immer gleich zu sein.“

Zur Veranschaulichung heißt es im Kommentar *Tathāgato ca yādiso lābhādīsu, tādīsova alābhādīsu*“, so wie er in Bezug auf Gewinn etc. ist, so ist der *Tathāgata* in Bezug auf Verlust etc.“. Die Anspielung bezieht sich hier auf die acht weltlichen Wechselfälle: Gewinn/Verlust, Ruhm/Schmach, Lob/Tadel und Freude/Schmerz.⁸⁴⁸

Aber diese Erklärung ist ziemlich irreführend, da sie eine bestimmte tiefe Dimension der Bedeutung des Begriffs *tādī* außer Acht lässt. Wenn gesagt wird, „Wie er in Bezug auf Gewinn ist, so ist er in Bezug auf Verlust“, kann man fragen: „Wie ist er in Bezug auf Gewinn?“ Dies ist als eine Erklärung der Bedeutung zu ungenau.

Allerdings zitiert der Kommentator aus dem *MahāNiddesa* eine andere Erklärung, die mehr auf den Punkt kommt. Kurzgefasst lautet sie: *iṭṭhāniṭṭhe tādī*, „derart in Bezug auf Erwünschtes und Unerwünschtes“, und erklärt es als *lābhēpi tādī, alābhēpi tādī, yasepi tādī*,⁸⁴⁹ *ayasepi tādī, nindāyapi tādī, pasamsāyapi tādī, sukhepi tādī*,

⁸⁴⁷ Mp III 40

⁸⁴⁸ A IV 157 Paṭhamalokadhammasutta – A VIII:5

⁸⁴⁹ Nid II 459

dukkhepi tādī, „Er ist derart bei Gewinn wie auch bei Verlust, er ist derart bei Ruhm wie auch bei Schmach ...“ etc. Das ist die richtige Erklärung. Anstatt zu sagen „Wie er bei Gewinn ist, so ist er bei Verlust“, haben wir hier eine kontinuierliche So-heit in Bezug auf alle Wechselfälle. Er ist derart bei Gewinn wie auch bei Verlust, er ist derart bei Ruhm wie auch bei Schmach, er ist derart bei Lob wie auch bei Tadel, er ist derart bei Freude wie auch bei Schmerz.

Den Grund für diese So-heit haben wir bei einer früheren Gelegenheit⁸⁵⁰ erklärt. In einem gewissen Sinn steht der Begriff *tādī* für das Verständnis der Norm, die *tathatā* genannt wird. Die andere Implikation ist die Zurückhaltung von der Tendenz zur Identifikation oder des Besitzergreifens, was mit *tammayatā* ausgedrückt wird. Diese beispielhafte Verhaltensweise wird *atammayatā* genannt. Dies ist ein äußerst wichtiger Begriff, der in den Lehrreden vorkommt, jedoch in der gegenwärtigen Zeit vernachlässigt wird.

Im Fall von Musik würde *tammayatā* zum Beispiel ein Anhängen daran implizieren, das auf eine Identifikation mit ihr hinausläuft. *Tammayo* bedeutet „aus dem gemacht“, wie in *suvaṇṇamaya*, „aus Gold gemacht“ und *rajatamaya* „aus Silber gemacht“. Von diesem *tammayatā* befreit zu sein, heißt *tādī* zu sein, „derart“, das heißt, nicht aus jenem Stoff zu sein, *atammayatā*. Damit ist die Haltung des Nicht-daran-Anlehns oder des Nicht-danach-Greifens gemeint.

Die Qualität, *tādī* zu sein oder „solcherart“, wird oft mit „Festigkeit“, „Standhaftigkeit“ und „Unbeweglichkeit“ wiedergegeben. Im Allgemeinen assoziiert man Festigkeit, Unbeweglichkeit oder Stabilität mit Festhalten oder Anlehn an. Aber hier haben wir genau das Gegenteil. Gerade nicht an irgendetwas festzuhalten, heißt „solcherart“ zu sein. Diese So-heit hat eine Flexibilität von einer höheren Ordnung oder eine Anpassungsfähigkeit. Die Anpassungsfähigkeit, die charakteristisch für den Weisen ist, der vom *piṇḍapāta* oder Almosen-Gang lebt, hebt die folgende Strophe hervor:

⁸⁵⁰ Siehe Vortrag 21

*Alatthaṃ yadidaṃ sādhu,
nālatthaṃ kusalāṃ iti,
ubhayeneva so tādī,
rukkaṃ va upanivattati.*⁸⁵¹

„Angenommen, ich bekam etwas, gut und schön,
Angenommen, ich bekam nichts, auch in Ordnung,
In beiden Fällen ist er solcherart,
Und kehrt zurück, wie einer der auf einen Baum zugeht.“

Diese Art der Anpassungsfähigkeit und Nachgiebigkeit ist ebenfalls in dem Begriff *tādī* einbegriffen. Obwohl der Begriff manchmal mit dem Wort „standfest“ wiedergegeben wird, steht es nicht für irgendeine Starrheit. Stattdessen trägt es Bedeutungsinhalte einer nicht-starren Nachgiebigkeit.

Dies ist eine wunderbare Qualität in *Tathāgatas* und *Ārahants*. Wir können sie mit einer schwingenden Schaukel auf einem Kinderspielfeld vergleichen. Einer, der auf einer schwingenden Schaukel sitzt, muss nicht fürchten herunterzufallen, wenn die Schaukel kopfüber nach oben geht. Die Sitze sind in einer Weise aufgehängt, dass sie sich mit der schwingenden Bewegung der Schaukel ebenso wenden. Wenn sie starr befestigt wären, könnte ein darauf Sitzender vom Sitz fallen, wenn es nach oben geht. Es ist diese Art der Nachgiebigkeit, die charakteristisch für die Qualität von *tādītā* oder „So-sein“ ist. Auf diese Weise sollten wir die berühmten Zeilen im *MahāMaṅgalasutta* verstehen.

*Phuṭṭhassa lokadhammehi,
cittam yassa na kampati.*⁸⁵²

„Wessen Geist unerschüttert bleibt,
Wenn er von weltlichen Wechselfällen berührt wird.“

Diese Qualität der Unerschütterbarkeit, diese Reglosigkeit ist das Ergebnis des Nichtergreifens. Sie kommt, wenn es kein hartnäckiges Festhalten gibt. Für denjenigen, der sich auf etwas stützt oder an

⁸⁵¹ Sn 712 Nālakasutta – Sn III:11, 712

⁸⁵² Sn 268 MahāMaṅgalasutta – II:4, 268

etwas anlehnt, kann es Verlust der Standfestigkeit oder Instabilität geben.

Jetzt lehne ich mich an die Wand, wenn jemand die Wand zerstört, würde ich erschüttert werden. Das ist es, was mit dem Axiom *nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ n'atthi* gesagt werden soll, „für einen, der anhaftet, gibt es einen Verlust der Standfestigkeit, für den, der nicht anhaftet, gibt es keinen Verlust der Standfestigkeit“.⁸⁵³ Andererseits glaubt der Weltling, dass ein Anlehnen oder sich auf etwas stützen zu können, ein Kennzeichen von Stabilität sei.

So scheint es, dass der Begriff *tādī* eine außerordentliche Bedeutungsdimension hat. In diesem besonderen Kontext bezieht sich das besprochene So-sein jedoch nicht auf die acht weltlichen Wechselfälle wie Gewinn und Verlust. Hier trägt es eine besondere Nuance, wie es die Erklärung offenkundig macht:

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭha-suta-muta-viññātabbesu dhammesu tādī yeva tādī.

„Deshalb, ihr Mönche, derartig in Bezug auf alle Phänomene, Gesehenes, Gehörtes, Empfundenes und Erkanntes seiend, ist der *Tathāgata* ‚solcherart‘.“

Das hier gemeinte So-sein bezieht sich auf die Ansichten, an die sich Weltlinge klammern. In Bezug auf Dinge, die gesehen, gehört, empfunden und erkannt werden, erhalten die Weltlinge solche Auffassungen wie *idam eva saccaṃ, mogham aññaṃ*, „Dies allein ist wahr, alles andere ist falsch“, aufrecht. Aber der *Tathāgata* hat keine solche dogmatische, innere Verwicklung. Er legt lediglich analytisch ihren Geltungsbereich dar.

Wie wir es mit dem Gleichnis des Hundes auf der Planke zu illustrieren versuchten, dringt der *Tathāgata* einfach zu ihrer abhängigen Natur vor und erklärt, dass alle jene Ansichten abhängig von Kontakt, *phassapaccayā*, sind. Das ist die *tādī* Qualität, die hier gemeint ist. Wenn wir die Ebene des So-seins, *tādībhūmi*, in einem tieferen Sinn verstehen möchten, müssen wir auf diese Weise

⁸⁵³ Ud 81 Cātutthanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:4

seine Bedeutung zu würdigen wissen. Nun kommen wir zu dem Zweizeiler, der das große Finale des *Kāḷakārāmasutta* bildet.

*Yaṃ kiñci diṭṭhaṃ va suttaṃ mutaṃ vā,
ajjhosiṭtaṃ saccamutaṃ paresaṃ,
na tesu tādī sayasaṃvutesu,
saccaṃ musā vā pi paraṃ daheyyaṃ.*

*Etañca sallaṃ paṭigacca disvā,
ajjhositā yattha pajā visattā,
jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhosiṭtaṃ n' atthi tathāgatānaṃ.*

In der ersten Strophe haben wir den schwierigen Begriff *sayasaṃvutesu*, den wir mit „mitten unter denjenigen, die in ihre eigenen Ansichten verschanzt sind“ wiedergegeben haben. Der Begriff trägt Andeutungen von philosophischer Inzucht, die oft dogmatisches Festhalten an Ansichten bedingt. Der *Tathāgata* erklärt, dass er aufgrund seines So-seins keines der Konzepte individueller Wahrheiten für wahr oder falsch hält, die sich auf das gründen, was von anderen gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird. So-seiend bezeichnet er keine jener Ansichten kategorisch als falsch oder richtig. Er dringt hindurch und analysiert den psychologischen Hintergrund all jener dogmatischen Ansichten und versteht sie als solche.

In der letzten Strophe erklärt er, dass er weit im Voraus „den Widerhaken, auf dem die Menschheit aufgespießt ist“ gesehen hat. Der Widerhaken ist nichts anderes als die dogmatische Behauptung, „Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es.“ Diesen Widerhaken weit im Voraus gesehen habend, unterhält der *Tathāgata* keine dogmatische Verwicklung von jener Art.

Die genaue Bedeutung einiger hier verwendeter Wörter und Sätze ist eine Angelegenheit der Meinungsverschiedenheit. Eine Erörterung wirft vielleicht mehr Licht auf ihre tiefere Nuancen. Der schwierigste Begriff scheint *sayasaṃvuta* zu sein. Die Kommentar gibt folgende Erklärung:

*'Sayasaṃvutesu'ti 'sayameva saṃvaritvā piyāyitvā gahita-gahaṇesu diṭṭhigatikesū'ti attho. Diṭṭhigatikā hi 'sayam saṃvutā'ti vuccanti.*⁸⁵⁴

„*Sayasaṃvutesu* bedeutet unter jenen dogmatischen Ansichts-Inhabern, die jene Ansichten ergriffen haben, die sie angesammelt und wertgeschätzt haben. Dogmatische Ansichts-Inhaber werden *sayasaṃvuta* genannt.“

Nach dem Kommentar bezieht sich der Begriff *sayasaṃvuta* auf Personen, die an dogmatischen Ansichten festhalten. Aber wir interpretieren sie als Referenz auf solche Ansichten an sich.

Im Zuge der Klarstellung können wir an einige Lehrreden im *Aṭṭhakavagga* des *Suttanipāta* erinnern, die eine Fülle von Material liefern, um die wichtigsten Punkte im *Kālakārāmasutta* zu untermauern, während sie mehr Licht auf die bestimmten, in Frage kommenden Begriffe werfen. Das *Aṭṭhakavagga* genannte Kapitel im *Suttanipāta* verkörpert insbesondere eine tiefe Analyse der Meinungsverschiedenheiten unter zeitgenössischen Dogmatikern.

Lasst uns zunächst zu einigen Strophen aus dem *Cūḷaviyūhasutta* Stellung nehmen, die mehr Licht auf die Bedeutung des Begriffs *sayasaṃvuta* werfen. Jene Lehrrede entfaltet sich selbst in Form von Frage und Antwort. Der Kommentar erläutert, dass dieses Mittel des Dialogs vom Buddha aufgegriffen wurde, um den Zusammenstoß der philosophischen Streitfragen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu lösen. Der Gesprächspartner sei ein vom Buddha aus eigener über-sinnlicher Fähigkeit erstelltes Duplikat seiner selbst.⁸⁵⁵ Wie es auch immer sei, die relevante Frage für den vorliegenden Zusammenhang wird wie folgt dargestellt.

*Kasmā nu saccāni vadanti nānā,
pavādiyāse kusalā vadānā,*

854 Mp III 41

855 Pj II 554

*saccāni su tāni bahūni nānā,
udāhu te takkam anussaranti.*⁸⁵⁶

„Warum verkünden sie verschiedenen Wahrheiten,
Jeder auf seinem Gebiet Expertentum beanspruchend,
Gibt es mehrere und verschiedene Wahrheiten,
Oder folgen sie bloß dem logischen Zusammenhalt?“

Die Antwort Buddhas darauf lautet wie folgt.

*Na h'eva saccāni bahūni nānā,
aññatra saññāya niccāni loke,
takkañ ca diṭṭhīsu pakappayitvā,
'saccaṃ musā 'ti dvayadhammam āhu.*

„Es gibt nicht mehrere und verschiedene Wahrheiten,
Die abgesehen von Wahrnehmung in der Welt von Dauer sind,
Infolge der manipulierten Logik in spekulativen Ansichten,
Sprechen sie von zwei Dingen genannt ‚Wahrheit und
Unwahrheit.“

Es gibt keine Pluralität in dem Konzept der Wahrheit, abgesehen von der Wahrnehmung, auf welche gegründet sie verschiedene spekulative Ansichten vertreten. Es scheint so, dass der Buddha die Möglichkeit verschiedener Ebenen der Wahrnehmung als eine zu allen Zeiten geltende Wahrheit zugesteht, aber er akzeptiert keine Pluralität von Wahrheiten, die gestützt auf eine Verschiedenartigkeit von spekulativen Ansichten daraus hervorgegangen sind.

Er versteht die Psychologie der Logik, da er den Wahrnehmungshintergrund einer jeden und aller Ansichten durchdringend gesehen hat. Er akzeptiert als psychologische Tatsache, dass sich eine so und so geartete Wahrnehmung in einer so und so gearteten Ansicht niederschlagen kann. Daher sind sie in einem begrenzten oder relativen Sinn „wahr“.

Die Gegensätzlichkeit zwischen Wahrheit und Unwahrheit ist in der Welt durch eine Manipulation der Logik auf einzelne Gesichtspunkte

⁸⁵⁶ Sn 885 CūḷaViyūhasutta – Sn IV:12, 889

entstanden. Diese Tatsache wird zur weiteren Erklärung im *Mahāvīyūhasutta* aufgenommen; er lautet:

*Sakaṃ hi dhammaṃ paripuṇṇam āhu,
aññassa dhammaṃ pana hīnaṃ āhu,
evam pi viggayha vivādiyanti,
sakaṃ sakaṃ sammutim āhu sacaṃ.*⁸⁵⁷

Diese Strophe beschreibt, wie debattierende Parteien fortwährend aneinandergeraten. Sie nennen ihre eigenes Denksystem perfekt und das andere Denksystem unterlegen. Daher streiten sie und setzen sich auseinander. Sie machen ihre eigene individuelle Sichtweise als wahr geltend. Die Aussage *sakaṃ sakaṃ sammutim*, „jedem seine eigene Sichtweise“, deutet etwas auf *sayasaṃvutesu* hin, den problematischen Begriff im *Kāḷakārāmasutta*.

Noch eine weitere Strophe aus dem *Pasūrasutta* im *Aṭṭhakavagga* deckt die Voreingenommenheiten und die Vorurteile auf, die unter diesen individuellen Wahrheiten liegen.

*'Idh' eva suddhi' iti vādiyanti,
nāññesu dhammesu visuddhim āhu,
yaṃ nissitā tattha subhaṃ vadānā,
paccekasaccesu puthū nivitṭhā.*⁸⁵⁸

„Hier in diesem System ist Reinheit“, versichern sie polemisch, Sie sind nicht bereit, den anderen Denksystemen Reinheit zuzugestehen.

Auf welche Ansicht auch immer sie sich stützen, darüber äußern sie sich lobend.

Sie sind einzeln in ihre eigenen individuellen Wahrheiten verschanzt.“

Die letzte Zeile ist besonders relevant, denn sie bringt das Konzept der *paccekasacca* herein. Ein *Paccekabuddha* zu sein, heißt, durch sich selbst erwacht zu sein. So kann der Begriff *paccekasacca* bedeuten, „Wahrheit für sich selbst“. Jene, die an widersprüchlichen

⁸⁵⁷ Sn 905 Mahāvīyūhasutta – Sn IV:13, 905

⁸⁵⁸ Sn 824 Pasūrasutta – Sn IV:8, 824

Ansichten festhalten, debattieren weiter, jeder hinter seinem eigenen Konzept von Wahrheit verschanzt.

Die drei Ausdrücke *pacekasacca*, *sakaṃ sakaṃ sammutim* und *saya-saṃvutesu* vermitteln mehr oder weniger die gleiche Idee. Die Wörter *tesu sayasaṃvutesu* beziehen sich auf jene engen Sichtweisen, auf die sie individuell beschränkt werden, oder sie bleiben hinter verschlossenen Türen. Der *Tathāgata* hält keine dieser Ansichten für wahr oder falsch, die durch die Selbst-Voreingenommenheit begrenzt sind.

Eine weitere Verfehlung im Kommentar zum *Kālakārāmasutta* ist dessen Erläuterung zu dem Ausdruck *paraṃ daheyyaṃ*. Er nimmt das Wort *paraṃ* im Sinne von „höchster“, *uttamaṃ katvā*, während es in diesem Zusammenhang „der andere“ bedeutet. Auch hier können wir zur Unterstützung unserer Interpretation auf die beiden folgenden Zeilen aus dem *Cūlavīyūhasutta* des *Suttanipāta* bauen.

*Yen' eva 'bālo 'ti paraṃ dahāti,
tenātumānaṃ 'kusalo 'ti cāha.*⁸⁵⁹

„Jenes, wodurch man den anderen als Narren herabstuft,
Genau dadurch bezeichnet man sich selbst als Experten“.

Daraus wird klar, dass der Ausdruck *paraṃ dahāti* „einen anderen herabsetzen“ bedeutet. Die letzten beiden Zeilen des *Kālakārāmasutta* sind von größter Bedeutung.

*Jānāmi passāmi tath' eva etaṃ,
ajjhositaṃ n' atthi tathāgatānaṃ.*

„Ich weiß, ich sehe, wahrlich so ist es,
Kein solches Anklammern gibt es für die *Tathāgatas*.“

Weltlinge halten dogmatisch an den Eindrücken fest, die durch ihre sechs Sinnesgrundlagen aufgehäuft wurden, aber die *Tathāgatas* haben keine solchen Verstrickungen in Bezug auf sensorisches Wissen. Warum ist das so? Das ist so, weil sie die Beendigung der sechs Sinnesgrundlagen gesehen haben.

⁸⁵⁹ Sn 888 Cūlavīyūhasutta – Sn IV:12, 888

Zur Veranschaulichung können wir dieses Sehen der Beendigung von den sechs Sinnesgrundlagen mit einer Offenlegung des inneren Mechanismus eines Hochgeschwindigkeits-Motors durch das Entfernen der Motorhaube vergleichen. Im *Dvayamsutta*, aus dem wir in unserem letzten Vortrag zitierten, zeigte der Buddha uns die Funktionsweise der gigantischen Maschine, die als die sechsfache Sinnesgrundlage bezeichnet wird, ihre Schwingungen, Umdrehungen, Taktschläge und Fahrwerke. Die Lehrrede analysiert die Mechanismen mit solchen Worten wie:

*Cakkhu aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi. Rūpā aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino. Itthetaṃ dvayaṃ calañceva vyayañca aniccaṃ vipariṇāmi aññathābhāvi.*⁸⁶⁰

„Das Auge ist vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Formen sind vergänglich, sich wandelnd, anders werdend. Insofern ist diese Zweiheit instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd, anders werdend.“

Die Lehrrede setzt sich in diesem Sinn fort und schließt mit den Worten:

Phuṭṭho, bhikkhave, vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho sañjānāti. Itthete pi dhammā calā ceva vayā ca aniccā vipariṇāmino aññathābhāvino.

„Durch Kontakt, ihr Mönche, fühlt man, durch Kontakt beabsichtigt man, durch Kontakt nimmt man wahr. Insofern sind auch diese Dinge instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend.“

Der abschließende Bezug richtet sich auf die Produkte der sechs Sinnesgrundlagen. Gefühle, Absichten und Wahrnehmungen, die aufgrund von Kontakt entstehen, sind ebenfalls instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend.

Die Gesamtsumme der Wahrnehmungen wird mit den Worten *diṭṭha suta muta* und *viññāta* angezeigt. Die Gesamtheit der Wahrneh-

⁸⁶⁰ S IV 67 Dutiyadvayamsutta – S 35:93

mungen ist zusammengefügt oder „zubereitet“, *saṅkhata*. Der Begriff *saṅkhata* deutet Nuancen von „Produktion“ an. Wenn wir die sechsfache Sinnesgrundlage als Wahrnehmungen produzierende Hochgeschwindigkeits-Maschine nehmen, hat der Buddha uns die Funktionsweise ihrer komplizierten Mechanik gezeigt. Jeder Teil dieser Maschine ist instabil, flüchtig, vergänglich, sich wandelnd und anders werdend.

Der Buddha verstand die zusammengefügte oder zubereitete Natur, *saṅkhata*, von alledem, wie auch die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, die darin enthalten sind. Deshalb hat der Buddha keine dogmatische, innere Verstrickung in Bezug auf die Produkte dieser Maschine, die Gesamtheit all dessen, was gesehen, gehört, empfunden und erkannt wird, *diṭṭha suta muta viññāta*. Keines von ihnen ist substanzial. Sie sind wesenlos und kernlos. Es gibt hier nichts, das als getrennt von den Aktivitäten oder Vorbereitungen, die eine eigene Dynamik haben, ergreifenswert wäre.

Bis hierher haben wir versucht, die Sachlage hinsichtlich der Dinge dieser Lehrrede zu verstehen. Aber jetzt lasst uns ein kanonisches Gleichnis nehmen, das unser Verständnis erleichtert. Der Buddha hat im *Phenapiṇḍūpamasutta* des *Khandhasaṃyutta* Bewusstsein mit einer Zaubervorführung verglichen; wir haben es bereits zitiert.⁸⁶¹

*Phenapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ,
vedanā bubbuḷūpamā,
marīcikūpamā saññā,
saṅkhārā kadalūpamā,
māyūpamañca viññāṇaṃ,
dīpitādiccabandhunā.*

„Form ist wie eine Masse von Schaum,
Und Gefühl nichts als eine Luftblase,
Wahrnehmung ist wie eine Luftspiegelung,
Und Vorbereitungen der Stamm einer Bananen-Staude,
Bewusstsein ist eine Zaubervorführung, [ganz und gar der

⁸⁶¹ S III 142 Phenapiṇḍūpamasutta – S 22:95; siehe Vortrag 11

Trick eines Gauklers]
 [Alle diese Gleichnisse] wurden von dem
 ‚Verwandten der Sonne‘ bekannt gemacht.“

Tatsächlich ist die Strophe selbst eine zusammengefasste Gedächtnisstütze einer bestimmten Darlegung, die der Buddha gegeben hat. Ihr gemäß hat der Buddha, der Verwandte der Sonne, Form darin mit einer Masse von Schaum verglichen, Gefühl mit einer Wasserblase, Wahrnehmung mit einer Luftspiegelung, Vorbereitungen mit dem Stamm einer Bananen-Staude und Bewusstsein mit einer Zaubervorführung.

Was für uns hier von Bedeutung ist, ist der Vergleich des Bewusstseins mit einer Zaubervorführung. Das Gleichnis von der Zaubervorführung wird in diesem *Sutta* mit folgenden Worten vorgestellt:

Seyyathāpi, bhikkhave, māyākāro vā māyākārantevāsī vā cātummahāpathe māyaṃ vidadṃseyya. Tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikkhēyya. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññeva khāyeyya tucchakaññeva khāyeyya asārakaññeva khāyeyya. Kiñhi siyā, bhikkhave, māyāya sāro?

Evam eva kho, bhikkhave, yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ, ajjhattaṃ vā bahiddhā vā, oḷārikaṃ vā sukhumāṃ vā, hīnaṃ vā paṇitaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, taṃ bhikkhu passati nijjhāyati yoniso upaparikkhati. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññeva khāyati tucchakaññeva khāyati asārakaññeva khāyati. Kiñhi siyā, bhikkhave, viññāṇe sāro?

„Angenommen, ihr Mönche, ein Zauberer oder ein Zauberlehrling würde an einer Kreuzung von vier Straßen eine Zaubervorführung abhalten und ein scharfsichtiger Mann würde sie sehen, darüber nachdenken und radikal darüber reflektieren. Selbst während er zusähe, darüber nachdächte und radikal darüber reflektierte, würde sie ihm leer erscheinen, würde sie ihm als hohl erscheinen, würde sie ihm als leer von einem Wesenskern erscheinen. Was für

einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es in einer Zaubervorführung geben?

Ebenso, ihr Mönche, welches Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah oder fern, ein Mönch sieht es, denkt darüber nach und reflektiert radikal darüber. Dabei erkennt er es als leer von einem Wesenskern. Was für einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es in einem Bewusstsein geben?“

* * * * *

