

NIBBĀNA

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Die »Nibbāna Sermons«

33 Vorträge

Teil VI

Vortrag 26-30

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Nibbāna –

The Mind Stilled

In deutscher Übersetzung

NIBBĀNA –

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Teil VI

Vortrag 26-30

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	Saṃyutta Nikāya (Gruppierte Sammlung)
Sn	Suttanipāta
Spk	Sāratthappakāsini (Kommentar zum S)
Sv	Sumaṅgalavilāsini (Kommentar zum D)

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

Inhalt

26. Vortrag über Nibbāna.....	737
27. Vortrag über Nibbāna.....	769
28. Vortrag über Nibbāna.....	793
29. Vortrag über Nibbāna.....	819
30. Vortrag über Nibbāna.....	847

26. 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.*⁸⁶²

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

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

Bereits aus dem, was wir bisher erklärt haben, sollte klar sein, dass das *Kālakārāmasutta* eine extrem tiefe Analyse der Konzepte von Wahrheit und Unwahrheit bewahrt, die von der Welt im Allgemeinen hingenommen werden. Wir hatten eine Menge Dickicht zu beseitigen, um uns dieser Darlegung zu nähern, die in einem solchen Ausmaß Vernachlässigung erfahren hat, dass es schwierig geworden ist, die richtige Lesart aus einem Labyrinth von Lesarten zu bestimmen. Aber wir haben jetzt die grundlegenden Gedanken dieser Lehrrede mittels semantischer und etymologischer Erläuterungen freigelegt, die sogar eher akademisch erscheinen mögen. Die vor uns liegende Aufgabe besteht nun darin, die tiefe Philosophie, die der Buddha der Welt mit dieser Rede darreicht, in einer Weise aufzunehmen, dass daraus eine Erkenntnis wird.

Der *Tathāgata*, der einen Einblick in den inneren Mechanismus der sechsfachen Sinnesgrundlage hatte, welche die Fabrik für die Herstellung von dogmatischen Ansichten ist, die auf dem Amboss der Logik gehämmert werden, *takkapariyāhata*, sah sich dem Problem

⁸⁶² M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

der Vermittlung an die Weltlinge gegenübergestellt, die nur das Äußere der sechsfachen Sinnesgrundlage sehen.

Um das Verständnis für das Gewicht des Problems zu erleichtern, zitierten wir beim letzten Mal einen Auszug aus dem *Phena-piṇḍūpamasutta* des *Khandhasamyutta*, worin das Bewusstsein mit einer magischen Illusion verglichen wird.

Seyyathāpi, bhikkhave, māyākāro vā māyākārantevāsī vā cātummahāpathe māyaṃ vidamseyya, tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikkheyya. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññ' eva khāyeyya tucchakaññ' eva khāyeyya asārakaññ' eva khāyeyya. Kiñhi siyā, bhikkhave, māyāya sāro.

Evam eva kho, bhikkhave, yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgata-paccuppannaṃ, ajjhattaṃ vā bahiddhā vā, oḷārikaṃ vā sukhumā vā, hīnaṃ vā pañītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, taṃ bhikkhu passati nijjhāyati yoniso upaparikkhati. Tassa taṃ passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññ' eva khāyati tucchakaññ' eva khāyati asārakaññ' eva khāyati. Kiñhi siyā, bhikkhave, viññāṇe sāro.⁸⁶³

„Angenommen, ihr Mönche, ein Zauberer oder ein Zauberlehrling würde an einer Kreuzung von vier Straßen eine Zaubervorführung abhalten und ein scharfsichtiger Mann würde sie sehen, darüber nachdenken und radikal darüber reflektieren. Selbst während er zusähe, darüber nachdächte und radikal darüber reflektierte, würde sie ihm leer erscheinen, würde sie ihm als hohl erscheinen, würde sie ihm als leer von einem Wesenskern erscheinen. Was für einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es in einer Zaubervorführung geben?

Ebenso, ihr Mönche, welches Bewusstsein auch immer, ob vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, innerlich oder äußerlich, grob oder fein, gewöhnlich oder erlesen, nah

⁸⁶³ S III 142 Phena-piṇḍūpamasutta – S 22:95

oder fern, ein Mönch sieht es, denkt darüber nach und reflektiert radikal darüber. Selbst während er es sieht, darüber nachdenkt und radikal darüber reflektiert, würde es ihm als leer von einem Wesenskern erscheinen. Was für einen Wesenskern, ihr Mönche, könnte es im Bewusstsein geben?“

Das heißt also, für den Buddha ist das Bewusstsein vergleichbar mit einer Zaubervorführung. Dies ist eine ganz außergewöhnliche Auslegung, die in keinem anderen philosophischen System gefunden wird, weil die Seelen-Theorie versucht, es sich auf dem Bewusstsein bequem zu machen, wenn alle anderen Stützen zertrümmert sind. Aber in dieser Lehrrede wird dann vom Buddha selbst diese Hochburg als kernlos und hohl beschrieben, als eine magische Illusion. Lasst uns nun versuchen, die volle Bedeutung dieses Gleichnis von der Zaubervorführung für uns selbst zu klären.

Ein gewisser Zauberer ist dabei, eine Zaubervorführung in einer Halle oder einem Theater abzuhalten. Unter den Zuschauern der Zaubervorführung ist eine findige Person. Ausgestattet mit dem Auge der Weisheit sagt sie zu sich selbst: „Heute muss ich die Zaubervorführung von innen nach außen kehren!“ Mit diesem Beschluss versteckt sie sich in einer Ecke der Bühne, ungesehen von den anderen. Als die Zaubervorführung beginnt, dauert es nicht lange, bis diese Person anfängt, die Geheimnisse des Zauberers zu entdecken, sein trügerisches Handwerkszeug – Fälschungen, versteckte Fäden und Knöpfe, geheime Taschen und doppelte Böden in seinen magischen Kisten. Sie beobachtet klar alle geheimen Tricks, die das Publikum nicht bemerkt. Mit dieser Sicht kommt sie zu dem Schluss, dass es keinen Zauber in irgendeinem dieser Tricks gibt.

Eine Art von Ernüchterung setzt ein. Diesmal hat der Zuschauer keine Neugier, Erstaunen, Schrecken oder Vergnügen, was er üblicherweise empfand, wann immer er solche Zaubervorführungen beobachtet hatte. Stattdessen breitet sich in ihm eine Stimmung des Gleichmuts aus. Weil es für ihn nichts mehr in der Zaubervorführung zu sehen gibt, richtet er milde gestimmt seine Aufmerksamkeit auf das Publikum. Dann bemerkt er den Unterschied. Die gesamte Halle

ist ein Meer von hochgereckten Hälsen, aufgerissenen Mündern und Stielaugen mit „Ahs“ und „Ohs“ und Pfiffen des sprachlosen Staunens. Bei diesem traurigen Anblick fühlt er sogar Reue, dass er sich vorher selbst in der gleichen bedauernswerten Lage befunden hatte. Auf diese Weise sieht er durch die Zaubervorführung hindurch – ein „Einblick“ anstelle eines „Anblicks“.

Als die Vorführung endet, verlässt er die Halle und versucht, sich unbemerkt wegzustehlen. Aber er läuft einem Freund in die Arme, der ebenfalls einer der Zuschauer war. Jetzt muss er sich einen lebhaften Kommentar über die Zaubervorführung anhören. Sein Freund möchte, dass er sich seiner Wertschätzung anschließt, aber er hört gleichmütig zu. Verwirrt durch diese seltsame Zurückhaltung fragt der Freund:

„Was ist? Du warst die ganze Zeit in derselben Halle, nicht wahr?“

„Ja, das war ich.“

„Dann hast du geschlafen?“

„Oh, nein.“

„Du hast nicht sehr genau hingesehen, nehme ich an.“

„Doch, doch, ich habe alles genau gesehen, vielleicht habe ich zu genau hingesehen.“

„Du sagst, du hast zugeschaut, aber du scheinst die Zaubervorführung nicht gesehen zu haben.“

„Nein, ich sah sie. In Wirklichkeit sah ich sie so gut, dass ich den Zauber verpasst habe.“

Der obige Dialog zwischen dem Mann, der die Vorführung mit Urteilsvermögen betrachtete, und demjenigen, der mit naiver Leichtgläubigkeit beobachtet hatte, sollte einen Hinweis auf die rätselhaften Verkündungen des Buddha im *Kāḷakārāmasutta* geben. Der Buddha sah sich nach seiner Erleuchtung der gleichen problematischen Situation gegenübergestellt, die ein Einblick in die Zaubervorführung des Bewusstseins war.

Jener Mann mit Urteilsvermögen versteckte sich in einer Ecke der Bühne, um einen Einblick zu bekommen. Der Buddha hatte sich zum

Zweck der Erleuchtung ebenfalls in irgendeinen Winkel der Welt-Bühne verzogen. Der Begriff *paṭisallāna*, „Einsamkeit“, hat eine Nuance, die auf einen Zufluchtsort verweist. Es war ein solcher Zufluchtsort, an dem der Buddha Zeuge des Inneren der sechsfachen Sinnesgrundlage wurde. Der Grund für seinen Gleichmut gegenüber widersprüchlichen Ansichten über Wahrheit und Unwahrheit in der Welt liegt, wie es diese Lehrrede belegt, genau in diesem Einblick in die sechs Sinnesgrundlagen.

Zunächst einmal wollen wir versuchen, unser Gleichnis angemessen mit der Rede zu vergleichen. Nun erklärt der Buddha:

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahma-kassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ suttaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvaritaṃ manasā, tam ahaṃ jānāmi.

Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahma-kassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṃ suttaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvaritaṃ manasā, tam ahaṃ abhaññāsiṃ. Taṃ tathāgataṃ viditaṃ, taṃ tathāgato na upaṭṭhāsi.⁸⁶⁴

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

Ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung von Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, ersehnt und im Geist erwogen wird, das habe ich vollständig verstanden. All das ist dem *Tathāgata* bekannt, doch der *Tathāgata* bezieht keine Stellung dazu.“

864 A II 25 Kālakārāmasutta – A IV:24

Hier hört der Buddha nicht auf, nachdem er bekundet hat, dass er all das weiß, sondern er fährt fort zu erklären, dass er all das vollständig verstanden hat und dass dem *Tathāgata* all das bekannt ist. Die Implikation ist, dass er all das durchschaut und seine Nichtigkeit, Hohlheit und Wesenlosigkeit entdeckt hat. Das heißt, er weiß das nicht nur, sondern er ist klüger geworden. Kurz gesagt, er hat die Zaubervorführung so gut durchschaut, dass er die magische Schau verpasst hat.

Im Gegensatz zu jenen weltlichen Zuschauern hat der befreite Geist des *Tathāgata* nichts Substanzielles in der Zaubervorführung des Bewusstseins gefunden. Deshalb lehnte er es ab, Stellung zu den Sinneseindrücken zu beziehen, *tam tathāgato na upatṭhāsi*, „der *Tathāgata* nimmt keine Stellung dazu ein.“ Im Gegensatz zu den weltlichen Philosophen haben die *Tathāgatas* keine Verstrickung mit all dem, *ajjhositam n' atthi tathāgatānaṃ*.

Der Dialog, den wir wiedergegeben haben, vermag wohl diese Unterscheidungen bezüglich der Ebenen des Wissens hervorzuheben. Vielleicht kann er gleichfalls mehr Klarheit in die abschließende Erklärung bringen, die den Kern der Lehrrede bildet.

Iti kho, bhikkhave, tathāgato diṭṭhā daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ na maññati, adiṭṭhaṃ na maññati, daṭṭhabbaṃ na maññati, daṭṭhāraṃ na maññati. Sutā sotabbaṃ sutam na maññati, asutam na maññati, sotabbaṃ na maññati, sotāraṃ na maññati. Mutā motabbaṃ mutam na maññati, amutam na maññati, motabbaṃ na maññati, motāraṃ na maññati. Viññātā viññātabbaṃ viññātaṃ na maññati, aviññātāṃ na maññati, viññātābbaṃ na maññati, viññātāraṃ na maññati.

Deshalb, ihr Mönche, fasst ein *Tathāgata* etwas Sichtbares nicht als etwas vom Sehen Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Ungesehenes und er erachtet kein gesehenes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Seher.

Er fasst etwas Gehörtes nicht als etwas vom Hören Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Ungehörtes und er erachtet kein gehörtes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Hörer.

Er fasst etwas Empfundenes nicht als etwas vom Empfundenes Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Unempfundenes und er erachtet kein empfundenes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Empfindenden.

Er fasst etwas Erkanntes nicht als etwas vom Erkannten Getrenntes auf, er macht sich keine Vorstellungen in Bezug auf Unerkanntes und er erachtet kein erkanntes Ding für lohnenswert, sich darüber Vorstellungen zu machen, noch macht er sich Vorstellungen über einen Erkennenden.“

Es ist wie das Zögern jenes Mannes mit Urteilsvermögen, der es schwierig fand, kategorisch zuzugeben, dass er die Zaubervorführung gesehen hatte, als er aus der Halle heraustrat. Weil der Vollendete einen Einblick in den Mechanismus der sechsfachen Sinnesgrundlagen hatte, das heißt, in ihre bedingte Natur, verstand er, dass es niemanden gibt, um zu sehen, und es nichts zu sehen gibt – es gibt nur ein Sehen.

Der klare Ausspruch des *Bāhiyasutta* „im Gesehenen ist nur Gesehenes“, *diṭṭhe diṭṭhamattam*,⁸⁶⁵ das wir anderen Tages zitiert haben, wird jetzt verständlicher. Es gibt nur ein Sehen. Abgesehen von der Tatsache gesehen zu haben, gibt es nichts Substanzielles zu sehen. Es gibt keinen Zauber zu sehen. *Diṭṭhā daṭṭhabbam diṭṭham na maññati*, abgesehen vom Gesehenen stellt er sich keinen Anblick vor, der es wert wäre, gesehen zu werden. Da ist kein Platz für eine Einbildung, eine Zauberschau gesehen zu haben.

⁸⁶⁵ Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

Auf der anderen Seite ist es nicht möglich, die Tatsache des Sehens zu leugnen, *adiṭṭham na maññati*. Er stellt sich kein Ungesehenes vor. Nun, jener Freund war neugierig, ob dieser während der Zauberschau eingeschlafen war, aber das war nicht der Fall.

Daṭṭhabbam na maññati, der *Tathāgata* stellt sich kein Ding vor, das es wert wäre, gesehen zu werden. Der Gleichmut des klugen Mannes war so stark, dass er sich von der falschen Zauberschau wegdrehte, um einen Blick auf das unten sitzende Publikum zu werfen. So können wir verstehen, wie der *Tathāgata* entdeckte, dass es nur ein Gesehenes, aber nichts Sehenswertes gibt.

Ebenso könnte der Satz *daṭṭhāraṃ na maññati*, er stellt sich keinen Sehenden vor, auch im Lichte dieses Gleichnis verstanden werden. All jene, die aus dieser Halle kamen, waren Zuschauer, außer dem Erkennenden. Er war keiner der Zuschauer, weil er aus seinem Versteck auf der Bühne einen Einblick in die Zaubervorführung hatte.

Die Aussage, *tam ahaṃ 'na jānāmi'ti vadeyyaṃ, taṃ mama assa musā*, „Wenn ich sagen würde, dass ich es nicht weiß, wäre es eine Falsch-Aussage von mir“, könnte in ähnlicher Weise in dem Licht des Dialogs nach der Zaubervorführung eingestuft werden. Der Erkennende kann nicht sagen, dass er nicht wusste, was vor sich ging, weil er während der Zaubervorführung ganz wachsam war. Noch kann er sagen, dass er im gewöhnlichen Sinne darüber bewusst war. Eine Bejahung oder Verneinung beider Standpunkte wäre fehl am Platz. Dies gibt uns einen Anhaltspunkt für das Verständnis der beiden Aussagen des *Tathāgata* in Bezug auf den Umstand, dass er nicht sagen kann, dass er es sowohl weiß als auch nicht weiß, *jānāmi ca na ca jānāmi*, und auch nicht, dass er weder weiß noch nicht weiß, *n' eva jānāmi na na jānāmi*.

All dies ist das Ergebnis seines höheren Verständnisses, das durch das Wort *abhaññāsīṃ* angezeigt wird. Der *Tathāgata* sah die Zauberschau des Bewusstseins so gut, als ob er aus der Sicht der Weltlinge die Schau verpasst hätte.

Nun kommen wir zu der abschließenden Erklärung:

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

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

Anderntags diskutierten wir die Implikationen des Begriffs *tādī*.⁸⁶⁶ Der Begriff wird meist so erklärt, dass damit die Fähigkeit gekennzeichnet wird, bei den acht weltlichen Wechselfällen unerschüttert zu bleiben. Aber in diesem Zusammenhang hat es eine besondere Bedeutung. Es impliziert eine gleichmütige Haltung gegenüber dogmatischen Ansichten und Ansichts-Vertretern. Diese Haltung verhindert die kategorische Bejahung oder Verneinung der Frage nach Wahrheit und Unwahrheit. Sie gewährt eine relative Wirklichkeit dieser Gesichtspunkte.

Dies ist die Lehre, die hinter dem Zögern liegt, klare Antworten auf jenen neugierigen Freund in unserem prägnanten Dialog zu geben. Es ist nicht das Ergebnis einer ausweichenden Haltung. Es ist etwas wirklich Tiefes. Es ist das Ergebnis eines Einblicks in die Zaubervorführung. Der Grund für diese So-heit ist die Einsicht in das Gesetz des abhängigen Entstehens, das als *tathatā* bekannt ist.

Aus den Darstellungen des Gesetzes des abhängigen Entstehens ist offensichtlich, dass es zwei enthaltene Aspekte gibt, nämlich *anuloma*, direkte Folge, und *paṭiloma*, indirekte Folge. Die direkte Abfolge kann in der ersten Hälfte der zwölf-gliedrigen verbundenen Formel gefunden werden, beginnend mit dem Wort *avijjāpaccayā saṅkhārā*, „Abhängig von Unwissenheit sind Vorbereitungen“, während die indirekte Abfolge in der zweiten Hälfte mit den Worten gegeben ist, *avijjāya tveva asesavirāganirodhā* etc., „mit dem rückstandslosen Schwinden und Aufhören der Unwissenheit“ etc.

⁸⁶⁶ Siehe Vortrag 25

Die Implikation ist, dass dort, wo es Unwissenheit gibt, die Daseinsgruppen des Ergreifens angesammelt werden, was mit anderen Worten, eine Anhäufung von Leiden ist. Das ist eine Tatsache. Aber wenn die Unwissenheit dann schwindet und aufhört, werden sie nicht angesammelt.

Mit dieser Zauberschau als Illustration können wir nun zu einer tieferen Analyse des Gesetzes des abhängigen Entstehens vordringen. In einer Reihe früherer Vorträge haben wir bereits einen Versuch unternommen, eine bestimmte tiefe Dimension dieses Gesetzes mithilfe von Beispielen aus dem Feld der Dramaturgie und des Films zu erklären. Die magische Schau, die wir jetzt angeführt haben, zeigt es als Illustration noch eindrucksvoller.

Im Falle des Kinos haben wir den Hintergrund der Dunkelheit mit der Dunkelheit der Unwissenheit verglichen. Aufgrund der umgebenden Dunkelheit nehmen diejenigen, die ins Kino gehen, was auch immer sie auf der Leinwand sehen als real und erschaffen für sich selbst verschiedene Stimmungen und Gefühle.

Im Fall der Zaubervorführung ist es genau die Unwissenheit über die Tricks des Zauberers, die den Grund für die scheinbare Realität der magischen Leistung liefert. Sobald das Leinentuch der Unwissenheit abgeworfen ist, verliert die magische Vorführung ihre Magie für das Publikum. Die geheimen Bestände von Zauber-Utensilien des Zauberers führten zu den *saṅkhāras* oder Vorbereitungen, mit deren Hilfe das Publikum für sich selbst eine magische Schau erschafft.

Für jenen erkennenden Mann, der die Vorführung aus seinem Versteck auf der Bühne gesehen hat, gab es keine solchen Vorbereitungen. Deshalb verpasste er sprichwörtlich die Schau.

Das gleiche Prinzip gilt im Falle der magischen Illusion, *māyā*, welche das Bewusstsein ist. Ein klares Beispiel dafür ist die Referenz im *MahāVedallasutta* des *Majjhima Nikāya* zu *viññāna*, Bewusstsein, und *paññā*, Weisheit, als zwei miteinander verbundene psychische Zustände. Sie können nicht voneinander getrennt werden, *samsatṭhā*,

nicht *visamsatṭhā*.⁸⁶⁷ Aber sie können funktional unterschieden werden. Von den beiden muss Weisheit entwickelt werden, während das Bewusstsein verstanden werden muss, *paññā bhāvetabbā, viññāṇaṃ pariññeyyaṃ*.

Die Entwicklung der Weisheit ist für den Zweck des Verstehens von Bewusstsein und verstandenes Bewusstsein erweist sich als leer, wesenlos und hohl. Es handelt sich um eine solche Verwandlung, die in der Person, die die Zaubervorführung mit Urteilsvermögen beobachtet hatte, stattgefunden hat. Sie beobachtete sie aus zu großer Nähe, so sehr, dass die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, in Form der geheimen Bestände von Utensilien des Zauberers unwirksam und nichtig wurden.

Dies macht die Verbindung zwischen Unwissenheit, *avijjā*, und Vorbereitungen, *saṅkhārā*, deutlich. Deshalb hat Unwissenheit den Vorrang in der Formel des abhängigen Entstehens. Die Vorbereitungen verdanken ihre Wirksamkeit der Unwissenheit. Sie sind abhängig von Unwissenheit. Um die Vorbereitungen als das zu verstehen, was sie sind, ist Wissen von Nöten. Gleichzeitig werden mit dem Entstehen von jenem Wissen die Vorbereitungen zu bloßen Vorbereitungen oder reinen Vorbereitungen, *suddha saṅkhārā*.

Dies gibt uns den Schlüssel, um die Bedeutung der zuvor zitierten Strophe im *Adhimutta Theragāthā* zu entwirren.

*Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ,
suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ,
passantassa yathābhūtaṃ,
na bhayaṃ hoti gāmani.*⁸⁶⁸

„Wer erkennt, wie es wirklich ist,
Das Entstehen reiner Phänomene,
Und die Abfolge reiner Vorbereitungen,
Für den gibt es keine Angst, o Hauptmann.“

⁸⁶⁷ M I 292 MahāVedallasutta – M 43

⁸⁶⁸ Th 716 Adhimutta Theragāthā; siehe auch Vortrag 8

In einem begrenzten Sinn können wir sagen, dass Ergriffenes im Zusammenhang mit einer Zauberschau nicht in den Geist jener erkennenden Person angesammelt werden, während sein Freund sie begierig einsammelte. Letzterer kam aus der Halle, als ob er aus der magischen Welt herauskäme. Passend zu einer magischen Welt hatte er infolge seiner Unwissenheit über die Vorbereitungen Ergriffenes aufgehäuft.

Daraus kann man auch folgern, wenn zu irgendeinem Zeitpunkt das Bewusstsein von der Weisheit verstanden wird, dass *sankhārā* zu bloßen Vorbereitungen oder reinen Vorbereitungen werden. Frei von Einflüssen führen sie nicht zum Aufbau von etwas Zubereitetem, *sankhata*. Sie lagern keine Anhäufung von Ergriffenem, *upādāna*, ab, um eine Existenz, *bhava*, hervorzubringen. Dies läuft auf ein Freiwerden von der Existenz hinaus.

Man scheint in der Welt zu sein, aber man ist nicht von der Welt. Jener Mann mit Urteilsvermögen war die ganze Zeit in der Halle, aber es war, als ob er nicht da war.

Lasst uns nun tiefer in die Implikationen des Begriffs *tādī*, „solches“, gehen, mit Bezug auf das Gesetz des abhängigen Entstehens, bekannt als *tathatā*, „So-heit“. Aus dem Dialog, der der Zauberschau folgte, ist es klar, dass es zwei Sichtweisen gibt. Wir haben hier eine Frage von zwei verschiedenen Blickwinkeln. Wenn wir diese beiden Standpunkte in Bezug auf das Gesetz des abhängigen Entstehens erklären wollen, können wir zum Beispiel auf die im *Nidāna Saṃyutta* gemachte Unterscheidung zwischen dem Grundprinzip des abhängigen Entstehens und den abhängig entstandenen Phänomenen verweisen. Wir haben bereits die entsprechende Erklärung zitiert.

*Paṭiccasamuppādañca vo, bhikkhave, desessāmi paṭicca-samuppanne ca dhamme.*⁸⁶⁹

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

⁸⁶⁹ S II 25 Paccayasutta – S 12:20; siehe Vortrag 2.

Manchmal werden zwei bedeutungsvolle Begriffe verwendet, um diese beiden Aspekte zu bezeichnen, nämlich *hetu* und *hetusam-uppannā dhammā*.

Von dem edlen Nachfolger, selbst von einem Strom-Eingetretenen wird gesagt, dass sein Verständnis des abhängigen Entstehens diese beiden Aspekte abdeckt, *hetu ca sudiṭṭho hetusamuppannā ca dhammā*.⁸⁷⁰ Die Ursache ebenso wie die Dinge, die aus einer Ursache entstanden sind, werden von ihm gut erkannt oder verstanden.

Wie wir bereits in unserer Diskussion über das Berg-Fest im Zusammenhang mit der Upatissa/Kolita Episode gezeigt haben,⁸⁷¹ diente die Ernüchterung über das Bergfest als Hintergrund für ihre Begegnung mit dem Ehrwürdigen Assaji. Sobald der Ehrwürdige Assaji die besonders prägnante Strophe gesprochen hatte –

*Ye dhammā hetuppabhavā,
tesaṃ hetuṃ tathāgato āha,
tesañca yo nirodho,
evaṃ vādī mahāsamaṇo.*⁸⁷²

„Die Dinge, die durch Ursachen bedingt hervorgehen,
Deren Ursache hat der *Tathāgata* dargelegt,
Und auch ihre Beendigung,
Lehrt der große Asket.“

– ergriff der wandernde Asket Upatissa, der später der Ehrwürdige Sāriputta genannt wurde, sogleich den Schlüssel für das gesamte *samsarische* Rätsel und enthüllte bereits mit den ersten beiden Zeilen das Geheimnis der Zaubervorführung des Bewusstseins. Dies war infolge seiner ausgezeichneten Weisheitsfähigkeit möglich.

Sobald er die Zeilen „von Dingen, die aus einer Ursache hervor- gebracht werden, deren Ursache hat der *Tathāgata* dargelegt“ hörte, verstand er das Grundprinzip des abhängigen Entstehens,

⁸⁷⁰ A III 440 Catuttha-abhabbatṭhānasutta – A VI:95

⁸⁷¹ Siehe Vortrag 5

⁸⁷² Vin I 40 Mahāvagga

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

Der wandernde Asket Kolita jedoch gewann erst nach dem Hören von allen vier Zeilen den Stromeintritt.

Diese prägnante Strophe ist unterschiedlich interpretiert worden. Aber in dieser Strophe muss das Wort *hetu* als Bezugnahme auf das Gesetz des abhängigen Entstehens verstanden werden. Auf die Frage, was *paṭicca samuppāda* ist, kommt die übliche Antwort in Form der hingeworfenen, zwölf-gliedrigen Formel in direkter und umgekehrter Reihenfolge einher. Die äußerst wichtige einleitende Erklärung, die die innewohnende Gesetzmäßigkeit aufzeigt, wird ignoriert:

*Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassa uppādā idaṃ upajjati,
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.*

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

Diese Erklärung des Grundprinzips des abhängigen Entstehens wird sehr oft übersehen. Es ist dieses Grundprinzip, das in dieser prägnanten Strophe zum Ausdruck kommt. Die Zeile *ye dhammā hetuppa-bhavā*, „von Dingen, die infolge einer Ursache entstehen“, wird allgemein als ein Hinweis auf das erste Glied *avijjā* (Unwissenheit) angesehen. Aber dies ist nicht der Fall. Alle zwölf Glieder sind abhängig entstanden und *avijjā* ist keine Ausnahme. Sogar Unwissenheit entsteht mit dem Entstehen der Einflüsse, *āsavasamudayā avijjāsamudayo*.⁸⁷³ Hier haben wir etwas sehr Tiefes.

Die Anspielung bezieht sich hier auf das Grundprinzip, das in dem Ausdruck *imasmiṃ sati idaṃ hoti* etc. eingebettet ist. In solchen

⁸⁷³ M I 54 Sammāditthisutta – M 9

Lehrreden wie dem *Bahudhātukasutta* wird die zwölf-gliedrige Formel mit einer Reihe dieser thematischen Ausdrücke eingeleitet, die dann passend zu der Formel mit dem verbindenden Wort „das heißt“, *yadidaṃ*, in Beziehung gesetzt wird.⁸⁷⁴ Dieses verbindende Wort zeigt deutlich, dass die zwölf-gliedrige Formel eine Veranschaulichung ist. Die zwölf Glieder sind daher Dinge, die bedingt entstanden sind, *paṭicca samuppannā dhammā*. Sie sind alle aus einer Ursache entstanden, *hetuppabhavā dhammā*.

Demnach ist sogar Unwissenheit nicht die Ursache. Die Ursache ist das zugrunde liegende Prinzip selbst. Wenn dieses ist – ist dieses. Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses. Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht. Mit dem Enden von diesem – endet dieses. Dies ist das Gesetz, die So-heit, *tathatā*, die der Buddha entdeckt hat.

In der Zaubervorführung blickte jener Mann mit Urteilsvermögen mit Anteilnahme auf das Publikum, er hatte ein ähnlich mitfühlendes Verständnis, geboren aus der Vergegenwärtigung: „Auch ich bin in der gleichen traurigen Lage gewesen“.

Durch Unwissenheit kommt es zu einer Reihe von Phänomenen, die eine Anhäufung von Ergriffenem auslösen. Mit dem Aufhören der Unwissenheit kommt all das zum Ende. Durch den Anblick dieses Aufhörens konnte diese bedeutsame innere Transformation stattfinden. Die Einsicht in diese Beendigung bringt die Erkenntnis hervor, dass alles, was die Weltlinge für absolut wahr halten, für dauerhaft oder ewig, lediglich aus dem Geist entstandene Phänomene sind. *Manopubbangamā dhammā*, der Geist ist der Vorläufer aller Geistes-Objekte.⁸⁷⁵ Man versteht, dass alles, was entstanden ist, unweigerlich enden muss und dass die Beendigung hier und jetzt eintreten kann.

In der Diskussion der Formel des abhängigen Entstehens (*paṭicca samuppāda*) wird das Entstehen der sechs Sinnesgrundlagen sehr oft mit Verweis auf einen Mutterleib erklärt. Es ist die übliche Praxis,

⁸⁷⁴ M III 63 Bahudhātukasutta – M 115

⁸⁷⁵ Dhp 1 Yamakavagga – Dh 1

solche Kategorien wie *nāma-rūpa*, Name-und-Form, und *saḷāyatana*, sechs Sinnesgrundlagen, in rein physiologischer Hinsicht zu interpretieren. Aber für den Buddha war das Entstehen der sechs Sinnesgrundlagen nicht eine Etappe in der Entwicklung eines Fötus in der Gebärmutter.

Mittels Weisheit sah er hier und jetzt das Entstehen der sechs Grundlagen des Sinnes-Kontaktes gemäß der Formel, beginnend mit *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ*, „Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein“ usw. Sie haben die Eigenschaft zu entstehen und zu enden, genauso wie die Zaubervorstellung. Alles in der Welt ist von der Art zu entstehen und zu enden.

Die Worte *ye dhammā hetuppabhavā*, „von Dingen, die aus einer Ursache hervorgehen“ etc., sind ein Ausdruck für jenes Gesetz. Jede Erklärung des Gesetzes des abhängigen Entstehens sollte richtigerweise mit dem Grundprinzip *imasmiṃ sati idaṃ hoti* beginnen, „Wenn dieses ist – ist dieses“ etc.

Diese Verwirrung in Bezug auf die Art und Weise *paṭicca samuppāda* zu erklären, ist ein Fall „den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen“. Es ist, als ob der Buddha seinen Arm ausstreckt und sagt: „Das ist ein Wald“, und man geht, hält sich an einem Baum fest und ruft aus: „Ah, dies ist der Wald“. Die zwölf Glieder herunterzurattern, in der Hoffnung das Gesetz des *paṭicca samuppāda* zu erfassen, ist wie das Zählen der Anzahl von Bäumen, um den Wald zu sehen.

Der subtilste Punkt hier ist das beteiligte Grundprinzip.

„Wenn dieses ist – ist dieses,

Mit dem Entstehen von diesem – entsteht dieses.

Wenn dieses nicht ist – ist dieses nicht,

Mit dem Enden von diesem – endet dieses.“

Untersuchen wir nun die Verbindung zwischen dem Gesetz des abhängigen Entstehens, *paṭicca samuppāda*, und den abhängig entstandenen Dingen, *paṭicasamuppānā dhammā*. Weltlinge verstehen nicht einmal abhängig entstanden als „abhängig entstanden“.

Sie sind völlig darin verstrickt. Genau das ist *saṃsāra*. Einer, der das Grundprinzip von *paṭicca samuppāda* gesehen hat, versteht den weisen Ausspruch, *avijjāya sati saṅkhārā honti*, Vorbereitungen gibt es nur, wenn es Unwissenheit gibt.⁸⁷⁶ So ergreift er weder Unwissenheit noch Vorbereitungen.

Tatsächlich ist das Verweilen bei dem Gesetz des abhängigen Entstehens der Weg, den Geist von der ganzen Ansammlung der abhängig entstandenen Dinge zu befreien. Nun, warum sagen wir das? Gemäß dem Buddha ist jedes dieser zwölf Glieder vergänglich, zubereitet, abhängig entstanden, wird seiner Natur nach allmählich vergehen, sich abnutzen, verblassen und enden, *aniccaṃ, saṅkhatam, paṭicca samuppannam, khayadhammam, vayadhammam, virāga-dhammam, nirodhadhammam*.⁸⁷⁷ Das erste Glied *avijjā* bildet keine Ausnahme. Sie sind vergänglich, weil sie zusammengefügt oder zubereitet, *saṅkhata*, wurden. Der Begriff *saṅkhatam* hat Nuancen von Künstlichkeit und Unechtheit. Alle Glieder sind daher im höchsten Sinne unwirklich. Sie sind abhängig von Kontakt, *phassa*, und daher abhängig entstanden. Es liegt in ihrer Natur allmählich zu vergehen, sich abzunutzen, zu verblassen und zu enden.

Wenn man dies als eine erfahrbare Tatsache verstanden hat, bringt man seinen Geist zur Ruhe, nicht hinsichtlich der Dinge, die bedingt entstanden sind, sondern hinsichtlich des Gesetzes des abhängigen Entstehens selbst.

Es gibt etwas Außergewöhnliches an dieser Tatsache. Man darf nicht versäumen, den Wald vor lauter Bäumen zu sehen. Wenn der Buddha seinen Arm ausstreckt und sagt: „Das ist ein Wald“, erwartet er nicht von uns, dass wir hingehen und einen der Bäume ergreifen oder sie zählen, um zu verstehen, was ein Wald ist. Es geht darum, genau von hier aus eine übergeordnete Sicht auf ihn zu bekommen. Eine solche Sichtweise berücksichtigt nicht nur die Bäume, sondern ebenfalls die Zwischenräume zwischen ihnen, alles zusammen in einem übergeordneten Blick.

⁸⁷⁶ S II 78 Ariyasāvakaṣutta – S 12: 50

⁸⁷⁷ S II 27 Paccayasutta – S 12:20

Um ein korrektes Verständnis des *paṭicca samuppāda* aus pragmatischer Sicht zu erhalten, muss man seinen Geist bei dem Gesetz zur Ruhe bringen, das jeweils zwischen zwei Verbindungsgliedern herrscht. Aber das ist etwas extrem Schwieriges, denn die Welt ist von der Vorstellung der Dualität durchtränkt. Sie ergreift entweder das eine oder das andere Ende. Es ist schwer für die Welt, die Haltung eines Heiligen zu verstehen, die in dem kryptischen Ausdruck eingebettet ist *nev' idha na huraṃ na ubhayam antare*, „weder hier noch dort noch zwischen den beiden.“⁸⁷⁸

Der Weltling ist gewohnt, entweder das eine oder das andere Ende zu ergreifen. Zum Beispiel kann man entweder Unwissenheit, *avijjā*, ergreifen oder Vorbereitungen, *saṅkhārā*. Aber hier geht es um weder noch. Wenn man bei der Wechselbeziehung zwischen ihnen verweilt, ist man zumindest kurzzeitig sowohl von Unwissenheit als auch von dem verblendenden Charakter der Vorbereitungen frei.

Die Zaubervorführung selbst als eine Illustration nehmend, wollen wir einmal annehmen, dass der Magier einen Trick vorführt, der zuvor wie ein Wunder erschien. Aber jetzt, wo man die Täuschungen, versteckten Fäden und geheimen Böden sieht, ist man sich der Tatsache bewusst, dass die magische Wirkung auf die eindrucksvolle Eigenschaft dieser Vorbereitungen zurückzuführen ist. Deshalb nimmt er jene Vorbereitungen nicht ernst. Dadurch ist seine Unwissenheit in gleichem Maße reduziert.

Auf diese Weise erschöpft sich jede dieser Verbindungen, worauf in dem Ausdruck *khayadhammaṃ, vayadhammaṃ, virāgadhammaṃ, nirodhadhammaṃ* hingewiesen wird. Alle Verbindungsglieder haben die Natur allmählich zu vergehen, sich abzunutzen, zu verblassen und zu enden. Daher gibt es also nur Vorbereitungen, wenn Unwissenheit da ist. Die Vorbereitungen sind nur wirksam, solange Unwissenheit da ist. Mit dem Entstehen der Unwissenheit entstehen die Vorbereitungen. Wenn Unwissenheit nicht da ist, verlieren die Vorbereitungen ihr Herkunftsgebiet. Mit dem vollständigen Abklingen und Enden der Unwissenheit verblassen ebenfalls die Vorbereitungen.

⁸⁷⁸ Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

gen und verschwinden ohne Überrest. Dies ist also die Beziehung zwischen diesen beiden Verbindungsgliedern.

Lasst uns nun einen anderen Fall nehmen, um diesen Punkt weiter zu veranschaulichen. *Saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ*, „Abhängig von Vorbereitungen ist Bewusstsein“. Im Allgemeinen sind die Weltlinge dafür anfällig, Bewusstsein als eine kompakte Einheit zu nehmen. Sie betrachten es als ihr Selbst oder ihre Seele. Wenn ihnen alles andere aus der Hand gleitet, ergreifen sie Bewusstsein als ihre Seele, weil es unsichtbar ist.

Wenn sich nun jemand immer vergegenwärtigt, dass Bewusstsein abhängig von Vorbereitungen entsteht, dass mit dem Entstehen der Vorbereitungen Bewusstsein entsteht – immer spezifisch und niemals abstrakt – dann hört das Bewusstsein auf, wie ein monolithisches Ganzes zu erscheinen. Dieses besondere Seh-Bewusstsein ist infolge des Auges und der Formen entstanden. Dieses besondere Hör-Bewusstsein ist infolge des Ohres und des Tons entstanden und so weiter. Diese Art von Reflexion und die ständige Bewusstheit über die Rolle, die die Vorbereitungen bei der Entstehung des Bewusstseins spielen, werden zur allmählichen Abnahme, zur Abnutzung und zum Verblässen des Bewusstseins führen. Ekel, Ernüchterung und Abwendung in Bezug auf das Bewusstsein ist es, was früher oder später für die vollständige Beendigung des Bewusstseins verantwortlich ist.

Bewusstsein ist abhängig von Vorbereitungen, und Name-und-Form, *nāma-rūpa*, ist abhängig von Bewusstsein. Der Weltling erkennt nicht einmal *nāma-rūpa* als Solches. Wir haben bereits die gegenseitige Beziehung zwischen Name-und-Form als eine Wechselwirkung zwischen nominaler Form und formalem Namen analysiert.⁸⁷⁹ Sie treten immer zusammen auf und erscheinen als eine Spiegelung im Bewusstsein. Hier haben wir den Fall einer inneren Verwicklung und einer äußeren Verwicklung *anto jaṭā bahi jaṭā*.⁸⁸⁰

⁸⁷⁹ Siehe Vortrag 1

⁸⁸⁰ S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23

Wir hatten das Gleichnis von einem Hund auf einer Planke angeführt, um die Beteiligung von Name-und-Form zu veranschaulichen. Wenn man versteht, dass dieses Name-und-Form, was die Welt als so real annimmt und als persönlichen Besitz beansprucht, eine bloße Spiegelung des Bewusstseins ist, muss man es auch nicht ergreifen.

Wenn man sich weiterhin der Tatsache widmet, dass die sechs Sinnesgrundlagen abhängig von Name-und-Form sind und dass sie nur solange da sind, wie Name-und-Form da ist, und dass mit der Beendigung von Name-und-Form auch die sechs Sinnesgrundlagen aufhören, stimmt man den eigenen Geist auf das Gesetz des abhängigen Entstehens ein. Damit entwöhnt man den eigenen Geist von seinem Festhalten an abhängig entstandenen Dingen.

Ähnlich entsteht Kontakt in Abhängigkeit von den sechs Sinnesgrundlagen. Im Allgemeinen ist die Welt durch den Kontakt verklavt. Im *Nandakovādasutta* des *Majjhima Nikāya* gibt es einen höchst bemerkenswerten, weisen Ausspruch, der den besonderen Charakter des Kontakts als solchen betont.

*Tajjaṃ tajjaṃ, bhante, paccayaṃ paṭicca tajiā tajiā vedanā uppajjanti; tajjassa tajjassa paccayassa nirodhā tajiā tajiā vedanā nirujjhanti.*⁸⁸¹

„Abhängig von jeder bestimmten Bedingung, Ehrwürdiger Herr, entstehen bestimmte Gefühle und mit dem Enden jeder bestimmten Bedingung, hören bestimmte Gefühle auf.“

Das Verständnis, dass Kontakt von den sechs Sinnesgrundlagen abhängt, ermöglicht es uns, die Verblendung, die durch Kontakt bedingt entsteht, zu überwinden. Weil er durch die sechs Sinnesgrundlagen bedingt und begrenzt ist, muss er mit deren Beendigung aufhören. In gleicher Weise gilt, dass die Ausrichtung auf einen bestimmten Kontakt als Ursache für Gefühl der Weg der Ernüchterung sowohl für Gefühl als auch für Kontakt ist.

⁸⁸¹ M III 273 Nandakovādasutta – M 146

Wenn man schließlich versteht, dass diese Existenz vom Ergreifen abhängig ist, das aus Verlangen heraus entsteht, wird man Existenz nicht ernst nehmen. Abhängig von der Existenz ist Geburt *bhava-paccayā jāti*. Während die Zauberschau im Gange war, fanden sich die Zuschauer in eine magische Welt versetzt, weil sie die Magie darin ergriffen haben. Genau so ist Existenz, *bhava*, abhängig von Ergreifen, *upādāna*.

Gerade so wie einer, der auf dieser Seite einer Brüstung sitzt vielleicht nicht sieht, was auf der anderen Seite ist, ist das, was wir als unsere Existenz in dieser Welt annehmen, begrenzt durch unsere Eltern aus der Sicht der Geburt. Was wir als Tod nehmen, ist das Ende dieses physischen Körpers. Wir sind in Unkenntnis der Tatsache, dass es ein Fluss der Vorbereitungen ist, *saṅkhārasantati*.⁸⁸² Existenz ist daher etwas Vorbereitetes oder Zusammengesetztes. Die Geburt ist abhängig von Existenz.

Irgendwann haben wir zufällig in einem Laden eine äußerst wacklige Maschine gekauft, getäuscht von ihrer Farbe und Politur, und wie eine brandneue Sache mit nach Hause genommen. Am nächsten Tag funktioniert sie nicht mehr. Das neu gekaufte Produkt war erst am Vortag geboren und jetzt funktioniert es zu unserer Enttäuschung schon nicht mehr.

Entsprechend ist es mit unserer Geburt mit ihren unberechenbaren Wechselfällen, die uns durch Verfall, Krankheit, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung begegnen. Dies ist der Preis, den wir für diesen brandneuen Körper bezahlen, der uns in diesem Leben beschert wurde.

Auf diese Weise können wir die Beziehung zwischen zwei beliebigen Gliedern der Formel des abhängigen Entstehens untersuchen. Es ist die Einsicht in diese Norm, die das Verständnis von *paṭicca sam-uppāda* konstituiert, und nicht die auswendig heruntergeleierte, papagei-ähnliche Rezitation der Formel in direkter und umgekehrter Reihenfolge.

⁸⁸² Th 716 Adhimutta Theragāthā

Natürlich hat die Formulierung in direkter und umgekehrter Reihenfolge ihre eigene besondere Bedeutung, denn sie hebt die Tatsache hervor, dass die Möglichkeit einer Beendigung dieser zwölf Glieder in ihrer Eigenschaft zu entstehen selbst liegt. „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen, all das hat die Eigenschaft zu vergehen,“ *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*. So gilt für den Heiligen, dass er dies in einer Weise verwirklicht hat, die zum Erlöschen der Einflüsse geführt hat.

Um weiter in die Bedeutung der Formel vorzudringen, können wir untersuchen, warum Unwissenheit, *avijjā*, darin die Vorreiterrolle einnimmt. Es ist nicht der Fall, weil es dauerhaft oder ohne Ursache ist. Der tiefste Punkt im Problem der Befreiung aus dem *samsāra* ist auf den Begriff *āsavā* oder Einflüsse zurückführbar. Die Einflüsse werden manchmal als vierfach zugeordnet, nämlich die der Sinnlichkeit, *kāmāsavā*, des Daseins, *bhavāsavā*, der Ansichten, *diṭṭhāsavā*, und der Unwissenheit, *avijjāsavā*.

Aber öfter bezieht sich in Kontexten der Bekanntgabe der Erreichung der Heiligkeit der Standard auf drei Arten von Einflüssen, *kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati, bhavāsavā pi cittaṃ vimuccati, avijjāsavā pi cittaṃ vimuccati*, der Geist ist befreit von den Einflüssen der Sinnlichkeit, des Daseins und der Unwissenheit; denn in die Einflüsse der Unwissenheit können auch leicht die der Ansichten eingeschlossen werden.

Der Begriff *āsavā* impliziert jene verderblichen Einflüsse, in welche die Wesen durch ihre *samsarischen* Gewohnheiten verwurzelt sind. Sie haben eine Tendenz hereinzuströmen und verleiten die Wesen zur Sinnlichkeit, zum Dasein und zur Unwissenheit.

Es mag schwierig sein, zu verstehen, warum sogar Unwissenheit als eine Art Einfluss aufzufassen ist, während sie als erstes Glied in der Kette des abhängigen Entstehens erkannt wird. Unwissenheit oder Ignoranz ist selbst eine Gewohnheit. Es gibt eine Tendenz in den *samsarischen* Wesen, in der Dunkelheit herumzutasten und eine Abneigung gegen das Licht zu empfinden. Sie haben eine Tendenz, vor dem Licht zu blinzeln und es zu ignorieren. Es ist leicht zu

ignorieren und zu vergessen. Dieser Charakterzug zu vergessen, ermöglicht es ihnen, sich lange im *samsāra* herumzudrücken.

Unwissenheit als eine Art Einfluss ist so mächtig, dass selbst die weisheitlich Aufgewecktesten nicht unverzüglich die Heiligkeit erreichen können. Das Rad des *Dhamma* muss sich viermal drehen, daher die vierfache Unterscheidung als Strom-Eingetretener, Einmal-Wiederkehrer, Nicht-Wiederkehrer und Heiliger. Die Schwierigkeit der Bekämpfung dieses Ansturm der Einflüsse ist bereits mit dem Begriff *sattakkhattuparama*, „höchstens sieben weitere Leben“,⁸⁸³ zur Bezeichnung eines Strom-Eingetretenen, und dem Begriff *sakadāgāmī*, „Einmal-Wiederkehrer“, angedeutet.

Die Art und Weise, wie diese Einflüsse abzuschneiden sind, liegt genau in der Einsicht in das Gesetz des abhängigen Entstehens. Manchmal wird der Weg als das Gesetz des abhängigen Entstehens selbst definiert. Das heißt nicht die Fähigkeit, die zwölf Glieder auswendig herunterzurattern, sondern die Aufgabe liegt darin, den Geist auf dem Gesetz von *paṭicca samuppāda* selbst niederzulassen.

*Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassa uppādā idaṃ upajjati,
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.*

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

Es ist eine äußerst schwierige Aufgabe, weil der Geist dazu neigt wegzugleiten. Die gewohnheitsmäßige Tendenz ist es, das eine oder andere zu ergreifen. Der Weltling stützt sich zum größten Teil auf eine Dualität. Sich nicht einmal in der Mitte festzuhalten, ist das Ideal eines Heiligen. Das ist die Implikation in der abschließenden Aus-

⁸⁸³ Beispiel in A V 120 Niṭṭhaṅgatasutta – A X:63

sage in der Empfehlung an Bāhiya, *nev' idha na huraṃ na ubhayam antarena*, „weder hier noch dort, noch zwischen den beiden.“⁸⁸⁴

Um der Klarheit Genüge zu tun, zitieren wir den entsprechenden Abschnitt in voller Länge:

Yato tvaṃ Bāhiya na tena, tato tvaṃ Bāhiya na tattha. Yato tvaṃ Bāhiya na tattha, tato tvaṃ Bāhiya nev' idha na huraṃ na ubhayamantarena. Es' ev' anto dukkhassa.

„Und wenn du, Bāhiya, nicht durch dieses bist, bist du, Bāhiya, nicht darin. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin bist, dann Bāhiya, bist du weder hier noch dort, noch dazwischen. Genau dies ist das Ende des Leidens.“

Daher klammert sich einer, der das Gesetz von *paṭicca samuppāda*, völlig verstanden hat, weder an Unwissenheit noch an Vorbereitungen, da er die Bezogenheit zwischen ihnen gesehen hat. Er klammert sich weder an Vorbereitungen noch an Bewusstsein, nachdem er die Bezogenheit zwischen ihnen gesehen hat. Die Einsicht in dieses abhängige Entstehen und Vergehen fördert eine derart abgelöste Haltung.

Es ist diese Einsicht, die eingepägt in den *Tathāgata* jene höchste und ausgezeichnete So-heit ausmacht. Seine neutrale Haltung war nicht das Ergebnis eines Mangels an Wissen oder taktischem Herauswindens wie bei einem Aal, so wie im Fall von *Sañjaya Belatṭhiputta*.

Warum hat der *Tathāgata* die Sinnes-Daten nicht kategorisch als wahr oder falsch erklärt? Er weiß, dass sie im Angesicht der Unwissenheit wahr sind, und dass sie nur dann, wenn die Unwissenheit verblasst, von einem, der das Ende sieht, als verfälscht gesehen werden können. Einer solchen Person erscheinen die Sinnesgrundlagen als falsch und Bewusstsein gleicht dem Trick eines Zauberkünstlers.

Ausgerüstet mit jenem Verständnis, bestätigt er weder die Sinnes-Daten kategorisch als wahr noch tadelt er jene, die sie als die Wahrheit geltend machen. Deshalb plädiert der Buddha für eine

⁸⁸⁴ Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

tolerante Haltung in dieser Lehrrede. Dies ist die typische Haltung eines verständnisvollen Älteren gegenüber den gestellten Fragen eines neugierigen Kleinkindes.

Im Allgemeinen verschanzen sich die Dogmatiker in der Welt vielfältig hinter ihren individuellen Blickwinkeln, wie es die Zeile *paccekasaccesu puthū nivitṭhā* ausdrückt.⁸⁸⁵ Wir erklärten den Begriff *sayaṣaṃvuta* als gleichwertig mit dem Ausdruck *paccekasaccesu*. Der problematische Begriff *sayaṣaṃvuta* deutet auf gefährliche Selbstüberschätzung hin. Warum sind sie durch ihre eigenen Ansichten festgelegt und beschränkt? Unser Zitat aus dem *Cūḷa-Viyūhasutta* enthält die Antwort.

*Na h' eva saccāni bahūni nānā,
aññatra saññāya niccāni loke,*⁸⁸⁶

„Es gibt nicht mehrere und verschiedene Wahrheiten,
die getrennt von Wahrnehmung,
in der Welt beständig sind“.

Entsprechend seiner Wahrnehmungsebene bildet man eine Vorstellung von der Wirklichkeit aus. Für diejenigen unter den Zuhörern sind die Tricks der Zauberer verborgen geblieben. Es ist jene Unwissenheit, die die Vorbereitungen, *sāṅkhārā*, in ihnen geweckt hat.

Ein typisches Beispiel für individuelle Wahrheiten, *paccekasacca*, findet sich im *Jaccandha* betitelten Kapitel, „von Geburt an blind“, im *Udāna*. Dort stellt der Buddha ein Gleichnis von den Blinden und dem Elefanten vor.⁸⁸⁷ Ein bestimmter König hat eine Menge von Geburt an blinder Männer versammelt, und nachdem er sie verschiedene Glieder eines Elefanten hatte berühren lassen, fragte er sie, wie ein Elefant aussieht. Diejenigen, die den Kopf des Elefanten berührt hatten, verglichen den Elefanten mit einem Topf, diejenigen, die seine Ohren berührt hatten, verglichen ihn mit einem

⁸⁸⁵ Sn 824 Pasūrasutta – Sn IV:8, 824; siehe Vortrag 25

⁸⁸⁶ Sn 886 CūḷaViyūhasutta – Sn IV:12, 886

⁸⁸⁷ Ud 67 Paṭhamanānātitthiyasutta – Ud VI:4

geschwungenen Korb, diejenigen, die den Stoßzahn berührt hatten verglichen ihn mit einer Pflugschar und so weiter.

Die dogmatischen Ansichten in der Welt folgen dem gleichen Trend. Alles das ist infolge von Kontakt, *phassapaccayā*, sagt der Buddha im *Brahmajālasutta* sogar in Bezug auf diejenigen, die besondere höhere Wissen, *abhiññā*, besitzen.⁸⁸⁸ Abhängig von Name-und-Form, das sie ergriffen haben, entwickelten sie auf ihre Wahrnehmungen gestützte, durch den Sinnes-Kontakt angetriebene, dogmatische Theorien. Ihre dogmatische Beteiligung offenbart sich in der thematischen Aussage: *idam eva saccaṃ, mogham aññaṃ*, „Dies allein ist wahr, alles andere falsch“.

Der Buddha hatte keine dogmatische Beteiligung, weil er die Beendigung des Bewusstseins gesehen hatte. Selbst der Geist hört auf und Geistes-Objekte verschwinden. Aus diesem Grund war der Buddha nachsichtig neutral. Auf viele dieser Fragen kann Stille die Antwort sein.

Dies bringt uns zu einer extrem tiefen Dimension dieses *Dhamma*. So wie der mit urteilsfähiger Weisheit ausgestattete Mensch bei der Zaubervorführung Schwierigkeiten hatte, die passende Ausdrucksweise für den naiven, von der Magie Begeisterten zu finden, so musste sich auch der Buddha mit Situationen, in denen Probleme der Kommunikation auftauchten, auseinandersetzen.

Wir begegnen einem solchen Fall im *MahāParinibbānasutta*. Auf seinem Weg nach Kusinārā, um dort ins *parinibbāna* einzugehen, machte der Buddha für eine Weile Rast unter einem Baum, um die Müdigkeit zu überwinden. Pukkusa aus Malla, ein Schüler von Āḷāra Kālāma, der aus Kusinārā kam und auf dem Weg nach Pāvā war, sah den Buddha dort sitzen und näherte sich ihm. Nach der Verehrung machte er die folgende freudige Äußerung:

Santena vata, bhante, pabbajitā vihārena viharanti.

„Ehrwürdiger, diejenigen, die in die Hauslosigkeit gezogen sind, leben wahrhaftig ein friedliches Leben.“⁸⁸⁹

Obwohl es offensichtlich ein Kompliment für den Buddha war, erzählte er eine Geschichte, die eher ein Lob auf seinen Lehrer Āḷāra Kālāma war, der das Gebiet der Nichtsheit, *ākīñcaññāyatana*, erreicht hatte.

„Im Zuge einer langen Reise setzte sich mein Lehrer Āḷāra Kālāma für die Mittagsruhe unter einen am Wegesrand stehenden Baum. Gerade dann zogen fünfhundert Karren vorbei. Nachdem die Karren an dem Ort vorbeigezogen waren, ging der Mann, der ihnen gefolgt war, zu Āḷāra Kālāma und fragte ihn:

„Ehrwürdiger Herr, hast du ungefähr fünfhundert Karren vorbeiziehen sehen?“

„Nein, Freund, ich habe sie nicht gesehen.“

„Aber, Ehrwürdiger Herr, hast du nicht einmal den Lärm gehört?“

„Nein, Freund, ich habe kein Geräusch gehört.“

„Ehrwürdiger Herr, dann hast du geschlafen?“

„Nein, Freund, ich habe nicht geschlafen.“

„Du warst also bei Bewusstsein, Ehrwürdiger Herr?“

„Ja, Freund.“

„Dann also, Ehrwürdiger Herr, während du bewusst und wach warst, hast du weder gesehen noch gehört, dass da nicht weniger als fünfhundert Karren vorbeigezogen sind. Immerhin ist eure zweifache Robe mit Schlamm bespritzt.“

„So ist es, Freund.“

Und dann, o Ehrwürdiger, war jener Mann sehr davon beeindruckt und richtete das folgende Kompliment an Āḷāra Kālāma:

„Es ist ein Wunder, es ist ein Wunder, was für ein friedliches Leben diejenigen führen, die in die Hauslosigkeit gegangen sind, so sehr, dass man bewusst und wach seiend

nicht weniger als fünfhundert vorbeiziehende Karren weder sieht noch hört.“

Als Pukkusa in seiner Lobpreisung von Āḷāra Kālāmas über dieses Ereignis berichtete, fragte ihn der Buddha:

„Was glaubst du, Pukkusa, welche dieser beiden Meisterleistungen ist schwieriger zu erreichen, dass man bewusst und wach seiend nicht weniger als fünfhundert vorbeiziehende Karren weder sieht noch hört, oder dass man, während man bewusst und wach ist, die Lichter der Blitze und das Grollen des Donners inmitten eines sintflutartigen Regens weder sehen noch hören würde?“

Als Pukkusa zugesteht, dass diese Meisterleistung bei weitem schwieriger zu erreichen ist, kommt der Buddha mit einer seiner Erfahrungen aus der Vergangenheit.

„Zu einer Zeit, Pukkusa, hielt ich mich in einer Scheune in Ātumā auf und es gab einen Platzregen mit vielen Blitzen und Donnerrollen, in dessen Verlauf zwei Bauern und vier Stiere erschlagen wurden. Eine große Menschenmenge hatte sich an der Stelle versammelt. Nachdem ich aus der Scheune getreten war, ging ich im Freien hin und her, als ein Mann aus der Menge auf mich zu kam, mich verehrte und sich respektvoll auf eine Seite stellte. Dann fragte ich ihn: ‚Freund, warum hat sich diese große Menschenmenge hier versammelt?‘

‚Gerade eben, Ehrwürdiger Herr, während es begleitet von vielen Blitzen und Donnerrollen in Strömen regnete, sind zwei Bauern und vier Stiere zu Tode gestreckt worden. Deshalb hat sich hier eine so große Menschenmenge versammelt. Aber wo warst du, Ehrwürdiger Herr?‘

‚Ich war genau hier, Freund.‘

‚Aber hast du es nicht gesehen, Ehrwürdiger Herr?‘

‚Nein, Freund, ich habe es nicht gesehen.‘

‚Aber hast du nicht das Geräusch gehört, Ehrwürdiger Herr?‘

‚Nein, Freund, ich habe kein Geräusch gehört.‘

„Aber dann hast du geschlafen, Ehrwürdiger Herr?“
 „Nein, Freund, ich habe nicht geschlafen.“
 „Aber, Ehrwürdiger Herr, warst du bei Bewusstsein (*saññī*)?“
 „Ja, Freund.“

Und dann, Pukkusa, drückte der Mensch seine Überraschung darüber in den Worten aus: „Es ist ein Wunder, es ist ein Wunder, was für ein friedliches Leben diejenigen führen, die in die Hauslosigkeit gegangen sind, so sehr, dass man bewusst und wach seiend die vielen Blitze und das Grollen des Donners inmitten eines sintflutartigen Regengusses weder sieht noch hört“. Damit drückte er sein inbrünstiges Vertrauen in mich aus, verehrte mich ehrfürchtig, umrundete mich und ging.“

Einige interpretieren dieses Ereignis als eine Darstellung der Erreichung von der Aufhebung von Wahrnehmungen und Gefühlen des Buddha. Aber wenn das der Fall gewesen wäre, wären die Worte *saññī samāno jāgaro*, „während ich bewusst und wach war“, fehl am Platz. Dieser Mann brachte sein Erstaunen über die Tatsache zum Ausdruck, dass der Buddha, während er bewusst und wach war, weder etwas gesehen noch gehört hatte, obwohl es mit vielen Blitzen und Donnerrollen in Strömen regnete. Ebenso wenig kann dieser Vorfall als ein Verweis auf die Sphäre der Nichtsheit, *ākiñcaññāyatana*, interpretiert werden, im Zusammenhang mit der Anspielung auf *Ālārā Kālāma* und seinen weniger beeindruckenden übersinnlichen Fähigkeiten.

Die wahre Bedeutung dieser außergewöhnlichen übersinnlichen Meisterleistung muss als Verweis auf die Einigung in der Frucht der Heiligkeit beurteilt werden, über die wir bereits gesprochen haben.⁸⁹⁰

Der Vorfall hatte sich ereignet, während der Buddha im *arahatta-phalasamādhī* saß und die Beendigung der sechs Sinnesbereiche erlebte, was gleichbedeutend mit dem Enden der Welt ist. Er hatte die Welt überwunden – deshalb sah oder hörte er nichts.

⁸⁹⁰ Siehe Vortrag 16-19

Wir sind jetzt in der Lage, die Bedeutung jener vielfach verwobenen rätselhaften Strophe wertschätzen zu können, die wir bereits früher aus dem *Kalahavivādasutta* zitiert hatten.

*Na saññasaññī, na visaññasaññī,
no pi asaññī na vibhūtasaññī,
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,
saññānidānā hi papañcasāṅkhā.*⁸⁹¹

„Er hat kein Bewusstsein von normaler Wahrnehmung,
noch ist er ohne Bewusstsein,
Er ist nicht ohne Wahrnehmung,
noch hat er Wahrnehmung aufgehoben,
In einem derart Aufgestellten hört Form auf zu existieren,
Denn Zuordnungen durch Ausuferung haben
Wahrnehmung als ihre Quelle“.

Wahrnehmung ist die Quelle aller sich ausbreitenden Zuordnungsvorgänge, so wie jene, auf die das Publikum bei der Zaubervorführung gezwungen war, mit „Ahs“ und „Ohs“ und Pfiffen zu reagieren. Man ist von dieser Wahrnehmung aufgrund von Ausbreitungen völlig frei, wenn man im *arahattaphalāsamādhī* ist und die Beendigung der sechs Sinnesbereiche erlebt.

Wie wir schon früher zitierten „... nimmt man weder Erde angesichts von Erde wahr, noch Wasser angesichts von Wasser, noch Feuer angesichts des Feuers, noch von Luft angesichts der Luft, noch ist man sich angesichts einer ‚diesseitigen Welt‘ einer diesseitigen Welt bewusst, noch angesichts einer ‚jenseitigen Welt‘ einer jenseitigen Welt ... “ und so weiter, aber dennoch „ist man bewusst‘, *saññī ca pana assa*.⁸⁹² Was nimmt er wahr oder worüber ist er sich bewusst? Es ist nichts anderes als das, was dem Titel dieser Reihe von Vorträgen entspricht, und zwar:

⁸⁹¹ Sn 874 *Kalahavivādasutta* – Sn IV:11, 874

⁸⁹² A V 318 *Saññāsutta*; siehe Vortrag 16

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo
nirodho Nibbānaṃ.*⁸⁹³

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

* * * * *

27. 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.*⁸⁹⁴

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

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

In unserem letzten Vortrag sprachen wir über einige Gleichnisse und Beispiele, um zu erklären, warum auf die „So-heit“ des *Tathāgata* im *Kālakārāmasutta* besonderes Gewicht gelegt wird.

Inspiriert von der Darlegung Buddhas, die das Bewusstsein mit einer Zaubervorführung vergleicht, unternahmen wir von einer verborgenen Ecke der Bühne aus einen Versuch, die Geheimnisse einer modernen Zauberschau zu enthüllen. Die Parabel von der Zaubervorführung enthüllt uns die Tatsache, dass die direkte und indirekte Formulierung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen, genannt *tathatā*, So-heit, oder *idappaccayatā*, spezifische Bedingtheit, genauso ist wie die exakte Beobachtung einer Zaubervorführung von zwei verschiedenen Blickwinkeln aus. Das heißt, einerseits ist es die verblendete Sicht des Zuschauers im Publikum und andererseits die erkennende Sicht des kritischen Auges der Weisheit von einer versteckten Ecke der Bühne aus.

Der Grund für das rätselhafte äußere Erscheinungsbild des *Kālakārāmasutta* liegt in dem Problem, den Konflikt zwischen diesen

⁸⁹⁴ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

beiden Sichtweisen zu lösen. Jedoch kommt die Tatsache, dass der *Tathāgata* diesen Konflikt auf einer überweltlichen Ebene gelöst hat und das Glück der Befreiung genossen hat, in den ersten drei Lehrreden des *Bodhivagga* im *Udāna* ans Licht.⁸⁹⁵

Diese drei Lehrreden berichten, dass der Buddha nach dem Erreichen der Erleuchtung die erste Woche in einer unveränderten Sitzhaltung unter dem Bodhi-Baum verbrachte und dass er in der letzten Nacht dieser Woche über das Gesetz des abhängigen Entstehens in der ersten Nachtwache nachsann, in der zweiten Nachtwache in umgekehrter Reihenfolge und über beide in direkter und umgekehrter Reihenfolge in der letzten Nachtwache.

Diese zuletzt genannte Reflexion, sowohl in direkter als auch in umgekehrter Reihenfolge, ist wie ein Kompromiss zwischen der oben erwähnten verblendeten Sicht und der verstehenden Sicht. In einer Zaubervorführung zu sehen, wie die Magie durchgeführt wird, heißt, dadurch entzaubert zu werden, sie verschwinden und aufhören zu lassen, den Geist aus dem Bann zu befreien. Indem man durchschaut, **wie** ein Zauberer arbeitet, wird man von dem **Was** seiner Vorführung angewidert. Ebenso ist das der Weg, wenn man das Entstehen der sechs Grundlagen von Sinnes-Kontakt sieht, um von ihnen entzaubert zu werden, sie verblassen und vergehen zu lassen, sie zu transzendieren und sich zu befreien.

Hinsichtlich der Befreiung des Geistes eines Heiligen kommen wir zu zwei sehr bedeutungsvollen Strophen im *Soṇasutta* im Sechser-Buch des *Āṅguttara Nikāya*.

*Nekkhammaṃ adhimuttassa,
pavivekañca cetaso,
abhyāpajjhādhimuttassa,
upādānakkhayassa ca,
taṇhakkhayādhimuttassa,
asammohañca cetaso,*

⁸⁹⁵ Ud 1-2 Bodhivagga – Ud I:1-3

*disvā āyatanuppādam,
sammā cittaṃ vimuccati.*⁸⁹⁶

„Der Geist eines Menschen, der vollständig
Auf Entsagung und geistige Einsamkeit eingestellt ist,
Der zur Friedfertigkeit geneigt ist,
Zum Ende des Ergreifens,
Zur Ausrottung der Begierde,
Und zur Nicht-Verblendung des Geistes,
Der ist, wenn er das Entstehen
Der Sinnesgrundlagen sieht, vollständig befreit.“

Um sehen zu können, wie die Sinnesgrundlagen entstehen, muss der Geist befreit sein. Dementsprechend können wir verstehen, wie die Magie im Bewusstsein eines Menschen, der eine Zaubervorführung genießt, zum Enden kommt, indem er sie durchschaut. Der Zauber im Bewusstsein verschwindet. Mit anderen Worten, es wird in ein nicht-manifestierendes Bewusstsein umgewandelt, in dem nicht länger irgendeine Magie erscheint. Das ist die mentale Transformation, die sich in dem Mann, der die Zauberschau von einer verborgenen Ecke der Bühne aus gesehen hat, vollzogen hat. Dies gibt uns einen Hinweis auf die Beendigung des Bewusstseins im Heiligen und auf das daraus resultierende, nicht-manifestierende Bewusstsein, das ihm zugeschrieben wird.

Das *Dvāyatanānupassanasutta* des *Sutta Nipāta* belegt diese Tatsache ebenfalls. Der Titel selbst bezeugt die Frage der Dualität, die das Thema dieser Lehrrede bildet. Wir finden das ganze *Sutta* hindurch eine sich refrainartig wiederholende Unterscheidung zwischen dem Entstehen und dem Aufhören der verschiedenen Phänomene. Es ist wie eine Illustration der beiden Aspekte des Problems, mit dem der Buddha konfrontiert wurde. Da wir uns jetzt mit der Frage der Beendigung des Bewusstseins beschäftigen, lasst uns das entsprechende Strophenpaar zitieren.

⁸⁹⁶ A III 378 Soṇasutta – A VI:55

*Yaṃ kiñci dukkhaṃ sambhoti,
sabbhaṃ viññāṇapaccayā,
viññāṇassa nirodhena
n'atthi dukkhassa sambhavo.*

*Etam ādīnavaṃ ñatvā,
'dukkhaṃ viññāṇapaccayā',
viññāṇūpasamā bhikkhu,
nicchāto parinibbuto.⁸⁹⁷*

„Was auch immer an Leiden entsteht,
All das ist aufgrund des Bewusstseins,
Mit dem Enden des Bewusstseins,
Gibt es kein Entstehen von Leiden.

Diese Gefahr kennend:
,Dieses Leiden ist abhängig von Bewusstsein',
Indem Bewusstsein beruhigt wird,
Ist ein Mönch hungerlos und vollkommen beschwichtigt.“

Der Vergleich zwischen der Zaubervorführung und dem Bewusstsein gewinnt im Zusammenhang mit dieser Lehrrede mehr an Bedeutung. So wie im Fall einer Zauberschau ist der täuschende Charakter der Magie des Bewusstseins auf die Wahrnehmung von Form zurückführbar. Wegen der Wahrnehmung von Form kommt es zu der Unmenge von Zuordnungen durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die eine Täuschung hervorbringen.

Daher muss ein Mönch, der beabsichtigt *Nibbāna* zu erreichen, den magischen Bann der Wahrnehmung von Form loswerden. Die Strophe, die wir letztens aus dem *Kalahavivādasutta* zitiert haben, macht eine Anspielung auf diese Forderung. Diese Strophe, die mit den Worten *na saññasaññī* beginnt, ist ein Versuch, die Frage, die in einer früheren Strophe in jenem *Sutta* gestellt wurde, zu beantworten; sie formuliert die Fragestellung: *Kathaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ,*⁸⁹⁸

⁸⁹⁷ Sn 734 Dvāyatanānupassanasutta – Sn III:12, 734-735

⁸⁹⁸ Sn 873 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 873

„Wie muss einer aufgestellt sein, dass Form aufhört zu existieren?“
Lasst uns jene Strophe noch einmal in Erinnerung rufen.

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

„Er hat kein Bewusstsein von normaler Wahrnehmung,
noch ist er ohne Bewusstsein,
Er ist nicht ohne Wahrnehmung,
noch hat er Wahrnehmung aufgehoben,
In einem derart Aufgestellten hört Form auf zu existieren,
Denn Zuordnungen durch Ausuferung haben
Wahrnehmung als ihre Quelle“.

Hier geht es in der letzten Zeile um eine entscheidende Tatsache. Zuordnungen, Bestimmungen und dergleichen, aus Ausuferung geboren, sind in der schlussendlichen Analyse auf Wahrnehmung zurückführbar. Sprich, all das ist aufgrund von Wahrnehmung.

Ein weiterer Grund, warum der Form hier besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, liegt in der Tatsache, dass sie eine Voraussetzung für Kontakt ist. Wenn es Form gibt, gibt es die Auffassung von Widerstand. Das ist schon in der Frage enthalten, die in einer Strophe am Anfang des *Kalahavivādasutta* steht: *Kismiṃ vibhūte na phusanti phassa*, „Wenn was nicht da ist, berühren Berührungen nicht?“⁸⁹⁹ Die Antwort auf diese Abfrage lautet: *Rūpe vibhūte na phusanti phassā*, „Wenn Form nicht da ist, berühren Berührungen nicht“.

Wir begegnen einem relevanten Satz in Bezug auf diesem Punkt im *Saṅgītisutta* des *Digha Nikāya*; dort heißt es *sanidassanasappaṭighaṃ rūpaṃ*.⁹⁰⁰ Stofflichkeit hat nach dieser Aussage zwei Merkmale. Sie hat die Qualität sich selbst zu manifestieren, *sanidassana*, und bietet auch Widerstand, *sappaṭigha*. Auf beide Aspekte wird in einer Strophe

⁸⁹⁹ Sn 871 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 871

⁹⁰⁰ D III 217 Saṅgītisutta – D 33

aus dem *Jaṭāsutta* hingedeutet, das wir ganz am Anfang dieser Vortragsreihe zitiert hatten.

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
etthasā chijjate jaṭā.*⁹⁰¹

Das *Jaṭāsutta* nennt uns den Ort, wo das Wirrwarr innerhalb und das Wirrwarr außerhalb *antojaṭā bahijaṭā* dieses gigantischen *samsarischen* Rätsels gelöst ist. Und hier ist die Antwort:

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

Der Ausdruck *paṭighaṃ rūpasaññā ca* ist von besonderer Bedeutung. Nicht nur der Begriff *paṭigha*, der „Widerstand“ bedeutet, sondern der Begriff *rūpasaññā* verdient ebenso unsere Aufmerksamkeit, denn er steht für die Verbindung zwischen Form und Wahrnehmung. Es ist Wahrnehmung, die ein Bild von Form hervorbringt. Wahrnehmung ist die Quelle der verschiedenen Zuordnungen und Bestimmungen.

Der Begriff *saññā* hat Nebenbedeutungen von einem „Merkmal“, einem „Zeichen“ oder einem „Symbol“, worauf wir bereits hingewiesen haben.⁹⁰² Es ist, als ob eine Horde durch den Wald ginge und für ihre Rückkehr eine Spur verbreitete, indem sie mit einer Axt Markierungskerben an die Bäume schlug. Die Auffassung von Dauerhaftigkeit ist daher in dem Begriff *saññā* impliziert.

Demnach ist es diese *saññā*, die *papañcasañkhā*, Zuordnungen durch Ausuferung, aufsteigen lässt. Der zusammengesetzte Begriff *papañca-saññāsāṅkhā*, der im *Madhupiṇḍika Sutta*⁹⁰³ auftritt, verweist auf diese Verbindung zwischen *saññā* und *saṅkhā*. Zuordnungen, Defini-

⁹⁰¹ S I 13 *Jaṭāsutta* – S 1:23; siehe Vortrag 1

⁹⁰² Siehe Vortrag 12

⁹⁰³ M I 109 *Madhupiṇḍikasutta* – M 18

tionen und Bestimmungen, die sich aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung ergeben, werden zusammengenommen als *papañcasaññā-saṅkhā* bezeichnet. Die mit *saññā* verbundene Bedeutung könnte leicht durch den folgenden Ausspruch im *Guhaṭṭhakasutta* des *Sutta Nipāta* erraten werden:

Saññāṃ pariññā vitareyya oghaṃ,⁹⁰⁴

„Begreife Wahrnehmung und überquere die Flut.“

Das vollständige Verständnis der Natur von Wahrnehmung ermöglicht es, die vier großen Fluten der Verunreinigungen im *saṃsāra* zu überqueren. Mit anderen Worten, das durchdringende Verständnis von Wahrnehmung ist der Weg zur Befreiung.

Lasst uns nun ein wenig tiefer in die Nebenbedeutungen des Begriffs *saññā* gehen. Im Sinn von „Zeichen“ oder „Symbol“ hat es etwas zu kennzeichnen oder zu symbolisieren. Ansonsten gibt es keine Möglichkeit der Bestimmung. Ein Zeichen kann nur bedeutungsvoll sein, wenn es etwas gibt, das zu kennzeichnen ist. Dies ist eine Feststellung, die möglicherweise etliche Betrachtungen erfordert, bevor sie bestätigt werden kann.

Ein Zeichen, das berechtigter Weise so genannt wird, ist etwas, das kennzeichnet, und wenn es nichts zu kennzeichnen gibt, hört es auf ein Zeichen zu sein. Ebenso verhält es sich mit dem Symbol. Dies ist eine Norm, die gut im *MahāVedallasutta* des *Majjhima Nikāya* erklärt wird. Im Zuge eines Dialogs zwischen dem Ehrwürdigen Mahā-Koṭṭhita und dem Ehrwürdigen Sāriputta finden wir in jenem *Sutta* den folgenden, vom Ehrwürdigen Sāriputta gemachten Ausspruch:

Rāgo kho, āvuso, kiñcano, doṣo kiñcano, moho kiñcano, te khīnāsavassa bhikkhuno pahīnā ucchinnamūlā tālavatthukatā anabhāvakatā āyatiṃ anuppādadhammā.⁹⁰⁵

„Lust, mein Freund, ist etwas, Hass ist etwas, Verblendung ist etwas. Sie wurden von einem einfluss-freien Mönch aufgegeben, entwurzelt wie eine Palme, die von ihrem

⁹⁰⁴ Sn 779 Guhaṭṭhaka Sutta – Sn IV:2, 779

⁹⁰⁵ M I 298 MahāVedalla Sutta – M 43

Standort entfernt wurde, dadurch abstirbt und unfähig gemacht wird, erneut zu sprießen.“

Daher ist Lust ein Etwas, Hass ist ein Etwas, Verblendung ist ein Etwas. Nun ein Zeichen ist bezeichnend und ein Symbol ist nur dann symbolisch, wenn es etwas gibt. Eine weitere Aussage, die ein wenig später in dem Dialog auftritt, bietet uns eine Klärung an.

Rāgo kho, āvuso, nimittakaraṇo, doso nimittakaraṇo, moho nimittakaraṇo,

„Lust, mein Freund, ist bezeichnend, Hass ist bezeichnend, Verblendung ist bezeichnend.“

Jetzt können wir gut folgern, dass, nur so lange es Dinge wie Lust, Hass und Verblendung gibt, die Zeichen bezeichnend sind. Mit anderen Worten, der Grund für die Erklärung des *Tathāgata*, dass es keine Wesenhaftigkeit in der Zauberschau des Bewusstseins gibt, ist, dass nichts darin ist, was Zeichen oder Symbole kennzeichnen oder symbolisieren können.

Was sind das für Dinge? Lust, Hass und Verblendung. Deshalb ist der Begriff *akiñcana*, wörtlich „ding-los“, ein Beiname für die Heiligkeit. Er ist ding-los, nicht weil er den weltlichen Besitz eines Laien nicht mehr hat, sondern weil die zuvor genannten Dinge wie Lust, Hass und Verblendung in ihm erloschen sind. Für den *Tathāgata* hat die Zaubervorführung des Bewusstseins nichts Wesentliches in sich, denn es gab nichts in ihr, um die Zeichen bezeichnend zu machen.

Dieser Mann mit Urteilsvermögen, der die Zaubervorführung von einer verborgenen Ecke der Bühne aus sah, fand sie hohl und bedeutungslos, da er in einem begrenzten und relativen Sinn Anhaftung, Abneigung und Verblendung losgeworden war. Das heißt, nach der Entdeckung der Tricks des Zauberers verlor er die früheren Impulse zu lachen, zu weinen und Angst zu haben. Jetzt hat er keine Neugier mehr, denn es gibt keine Verblendung mehr. Zumindest vorübergehend ist die Unwissenheit im Licht des Verstehens untergegangen. Entsprechend dieser Norm können wir folgern, dass Zeichen durch Gier, Hass und Verblendung in unserem eigenen Geist bedeutsam werden. Wahrnehmungen stacheln diese gefühlsmäßigen Tendenzen an.

Die abschließende Strophe des *Māgandiya Sutta* im *Sutta Nipāta* ist besonders wichtig, denn es wird die Ablösung des Heiligen in Bezug auf Wahrnehmungen und seine Befreiung durch Weisheit zusammengefasst.

*Saññāvirattassa na santi ganthā,
paññāvimuttassa na santi mohā,
saññañca diṭṭhiñca ye aggahasuṃ,
te ghaṭṭayantā vicaranti loke.*⁹⁰⁶

„Für einen, der von Wahrnehmungen abgelöst ist, gibt es
keine Bindungen,
Für einen durch Weisheit Befreiten gibt es keine
Verblendungen,
Jene, die an Wahrnehmungen und Ansichten festhalten,
Führen Auseinandersetzungen mit dieser Welt.“

Es ist dieser Zustand der Loslösung von Wahrnehmungen und Befreiung durch Weisheit, die mit dem Ausdruck *anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ* in einigen Lehrreden zusammengefasst wird. Mit Verweis auf den Heiligen wird gesagt, dass er durch sich selbst mittels höheren Wissens in diesem Leben, die einfluss-freie Erlösung des Gemütes und die Erlösung durch Weisheit realisiert hat, *anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhevadhamme sayam abhiññā sacchikatvā*.⁹⁰⁷

Daher konnten wir gut folgern, dass der Heilige frei von den verlockenden Bindungen der Wahrnehmungen und den Täuschungstaktiken des Bewusstseins ist. Es ist diese unerschütterbare Stabilität, die ihren Ausdruck in den Beiworten *anejo*, „bewegungslos“, und *ṭhito*, „stabil“, findet, wie sie in Bezug auf den Heiligen verwendet werden.⁹⁰⁸

Das *Āneñjasappāyasutta* im *Majjhima Nikāya* beginnt mit der folgenden Ermahnung durch den Buddha:

⁹⁰⁶ Sn 847 Māgandiya Sutta – Sn IV:9, 847

⁹⁰⁷ Beispiel in D I 156 Mahāli Sutta – D 6

⁹⁰⁸ Ud 27 Yasoja Sutta – Ud III:3

*Aniccā, bhikkhave, kāmā tucchā musā mosadhammā, māyā-katam etaṃ, bhikkhave, bālalāpanaṃ. Ye ca diṭṭhadhammikā kāmā, ye ca samparāyikā kāmā, yā ca diṭṭhadhammikā kāmasaññā, yā ca samparāyikā kāmasañña, ubhayam etaṃ Māradheyyaṃ, Mārass'esa visayo, Mārass' esa nivāpo, Mārass' esa gocaro.*⁹⁰⁹

„Vergänglich, ihr Mönche, sind die Sinnesvergnügen, sie sind leer, falsch und ihrer Natur nach trügerisch, sie sind Zaubertricks, ihr Mönche, Tricks über die Narren schwatzen. Was es auch immer an Vergnügen in dieser Welt gibt, was es auch immer an Vergnügen in jenseitiger Welt gibt, was es auch immer als angenehm Wahrnehmbares in dieser Welt gibt, was es auch immer als angenehm Wahrnehmbares in der anderen Welt gibt, sie gehören alle zum Gebiet von *Māra*, sie sind die Domäne *Māras*, der Köder *Māras*, der Jagdgrund *Māras*.“

Diese Ermahnung stimmt gut mit dem überein, was oben über die Zaubervorführung gesagt wurde. Es vermittelt den deutlichen Eindruck, dass es die Möglichkeit der Erreichung eines Geisteszustandes gibt, in denen jene Zeichen nicht mehr bedeutungsvoll sind.

Der Vergleich des Bewusstseins mit einer Zaubervorführung hat tiefgehende Bedeutungen. Die Andeutung ist, dass man Wahrnehmung als das verstehen muss, was sie ist, um ihr gegenüber leidenschaftslos zu werden, *saññaṃ pariññā vitareyya oghaṃ*, „Wahrnehmung begreifen und die Flut überqueren“. Wenn Wahrnehmung durch und durch verstanden ist, stellt sich Ernüchterung als eine Selbstverständlichkeit ein, denn es gibt keine Verblendung mehr.

Im Zusammenhang mit den Heiligen werden drei Arten von Befreiungen erwähnt, nämlich *animitta*, das Zeichenlose, *appañihita*, das Ungerichtete, und *suññata*, die Leerheit.⁹¹⁰ Wir sprachen davon, dass Zeichen bedeutungsvoll sind. Wo es jetzt keine Bedeutsamkeit gibt,

⁹⁰⁹ M II 261 Āneñjasappāya Sutta – M 106

⁹¹⁰ Vin III 92 Pārājikakaṇḍa

wenn man also die Zeichen mit keinerlei Bedeutsamkeit versieht, richtet man seinen Geist auf nichts aus. *Paṇidhi* bedeutet „Richtung des Geistes“, eine „Bestrebung“. In der Abwesenheit von jeglicher Bestrebung gibt es nichts Wesentliches in der Existenz.

Es gibt eine gewisse Verbindung zwischen den drei Befreiungen. *Animitta*, das Zeichenlose, ist jener Zustand, in dem der Geist sich weigert, ein Zeichen aufzunehmen oder irgendetwas als ein Thema aufzugreifen. Wo Lust, Hass und Verblendung nicht da sind, um irgendetwas mit einer Bedeutung zu versehen, werden Zeichen unwirksam. Das ist das Zeichenlose. Wo es keine Tendenz gibt, Zeichen aufzunehmen, gibt es keine Bestrebung, Erwartung oder Richtung des Geistes. Es ist, als ob die Abwendung in Bezug auf die Zauberschau das Hervorkommen der Ernüchterung und Leidenschaftslosigkeit veranlasst hat. Wenn sich der Geist nicht der Zauberschau zuwendet, hört sie auf zu existieren. Nur wenn der Geist kontinuierlich auf die Zaubers- oder Film-Vorführung ausgerichtet bleibt, existiert sie für den Zuschauer. Man findet sich nur in einer Welt des Zaubers vor, wenn man etwas Substanzielles in ihr sieht. Eine Zaubervorführung wird nur dann zusammengesetzt, wenn ein Antrieb da ist, an ihr teilzuhaben.

Vertiefte Reflexion über dieses Gleichnis von der Zaubervorführung würde vollständig das Innere der magischen Illusion des Bewusstseins freilegen. Wo es kein Greifen nach Zeichen gibt, gibt es keine Richtung oder Erwartung und in deren Abwesenheit, hört Existenz auf substanziell zu erscheinen. Deshalb werden die drei Begriffe zeichenlos, *animitta*, ungerichtet, *appaṇihita* und leer, *suññata*, im Hinblick auf einen Heiligen verwendet. Diese drei Begriffe tauchen in einer anderen Aufmachung in einer Lehrrede über *Nibbāna* auf, die wir zuvor besprochen haben. Dort treten sie als *appatiṭṭham*, *appavattam* und *anārammaṇam* auf.⁹¹¹

Appatiṭṭham bedeutet „nicht etabliert“. Der Geist lässt sich nieder, wenn Wünschen oder Erwartung, *paṇidhi*, da ist. Meditative Betrachtung über den Leidens-Aspekt, *dukkhānupassanā*, beseitigt

⁹¹¹ Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1; siehe Vortrag 17

Verlangen. Daher ist der Geist nicht etabliert. Meditative Betrachtung über Nicht-Selbst, *anattānupassanā*, räumt mit der Vorstellung von Substantialität auf, es wird nichts Wesentliches oder Essenzielles in der Existenz gesehen. Kernholz ist etwas, das Bestand hat. Ein Baum, der Kernholz hat, hat etwas Haltbares, selbst wenn seine Blätter herabfallen. Solche Vorstellungen von Dauerhaftigkeit verlieren ihren Halt im Geist des Heiligen. Die Betrachtung der Vergänglichkeit, *aniccānupassanā*, gleitet hinüber in den zeichenlosen, *animitta*, Zustand des Geistes, der kein Objekt aufnimmt, *anārammaṇaṃ*.

Das Gleichnis von der Zaubervorführung wirft ein Licht auf all diese Aspekte der Befreiung. Aufgrund dieser Loslösung von Wahrnehmung, *saññāviratta*, und Befreiung durch Weisheit, *paññāvimutta*, ist die Sicht eines Heiligen gänzlich verschieden von der Sichtweise eines Weltlings. Was dem Weltling als wirklich erscheint, ist nach der Einschätzung eines Geheilten unwirklich. Es gibt einen sehr großen Abstand zwischen den beiden Standpunkten. Diese Tatsache kommt in den beiden Arten von Reflexion in dem genannten *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* ans Licht.

*Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya 'idaṃ saccan' ti upanijjhāyitaṃ, tadam ariyānaṃ 'etaṃ musā' ti yathābhūtaṃ sammappaññāya suddiṭṭhaṃ – ayaṃ ekānupassanā. Yaṃ, bhikkhave, sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiyā pajāya sadevamanussāya 'idaṃ musā' ti upanijjhāyitaṃ, tadam ariyānaṃ 'etaṃ saccan' ti yathābhūtaṃ sammappaññāya suddiṭṭhaṃ - ayaṃ dutiyānupassanā.*⁹¹²

„Ihr Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und *Brahmas*, unter der Bevölkerung der Asketen und Priester, Götter und Menschen, was auch immer als ‚Wahrheit‘ erwogen wird, das haben die Edlen gut mit rechter Weisheit, wie es ist, als „Unwahrheit“ erkannt. Dies ist eine Form der Reflexion. Ihr Mönche, was auch immer in

⁹¹² (Vorangehende Prosa) Sn 756 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 756

der Welt mit ihren Göttern, *Māras* und Brahmas, unter der Bevölkerung der Asketen und Priester, Götter und Menschen, was auch immer als ‚Unwahrheit‘ erwogen wird, das haben die Edlen gut mit rechter Weisheit, wie es ist, als „Wahrheit“ erkannt. Dies ist die zweite Art der Reflexion.“

Daraus kann man sich gut vorstellen, welcher großer Unterschied, was für ein Kontrast zwischen den beiden Stand-Punkten besteht. Die gleiche Idee wird in den folgenden Strophen ausgedrückt, von denen wir einige schon früher zitiert hatten.

*Anattani attamāṇiṃ,
passa lokam sadevakam,
niviṭṭham nāmarūpasmim,
idaṃ saccan'ti maññanti.*

*Yena yena hi maññanti,
tato taṃ hoti aññathā,
taṃ hi tassa musā hoti,
mosadhammaṃ hi ittaraṃ.*

*Amosadhammaṃ Nibbānaṃ,
tad ariyā saccato vidū,
te ve saccābhisamayā,
nicchātā parinibbutā.⁹¹³*

„Seht die Welt mit all ihren Göttern,
An ein Selbst glaubend, wo keines vorhanden ist,
Verschanzt in Name-und-Form hält es
Die Einbildung aufrecht, dass dies real ist.

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

⁹¹³ Siehe Vortrag 6 und 21

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

Lasst uns eine einfache Illustration aufgreifen, um uns mit den Fakten vertraut zu machen, zu denen wir bis hierher Bezug genommen haben. Zwei Freunde sind zu sehen, die gemeinsam etwas auf ein Brett mit zwei Arten von Farbe zeichnen. Lasst es uns genauer betrachten. Sie malen ein Schachbrett. Das Brett ist nun kariert. Einige Abfall-Klötze aus Holz für die Figuren werden ebenfalls bemalt. Das Brett und die Figuren sind jetzt fertig.

Obwohl sie die besten Freunde sind und freundschaftlich das Schachbrett malten, verlangt das Schachspiel zwei Parteien – das Prinzip der Dualität. Sie stellen sich der Herausforderung und begegnen einander in einer spielerischen Stimmung. Eine vage Vorstellung von Sieg und Niederlage, eine weitere Dualität, schwebt über ihnen. Aber sie spielen das Spiel bloß zum Spaß, um sich die Zeit zu vertreiben. Obwohl es ein Wettbewerb ist, macht es Spaß.

Während die Schach-Partie im Gang ist, kommt ein unbekümmerter Wohltäter vorbei und bietet zur Aufmunterung des Spiels einen schönen Preis für den zukünftigen Sieger an. Von nun an spielen die beiden Freunde Schach nicht mehr nur zum Spaß oder um sich die Zeit zu vertreiben. Die Aussicht auf einen Preis hat jetzt in ihnen Gier geweckt, das harmlose Spiel wird ein Gerangel um einen Preis.

Wertlose Figuren schüchtern sich gegenseitig mit der Aussicht auf einen Preis ein. Aber gerade dann kommt ein absonderlicher Spielverderber, der eine bedrohliche Waffe zieht und dem Spiel eine neue Regel hinzufügt. Der Gewinner wird den Preis selbstverständlich bekommen, aber den Verlierer wird er mit seiner tödlichen Waffe töten.

Wie ist also jetzt die Lage? Der sportliche Geist ist verschwunden. Es ist nun ein verzweifelter Kampf. Die beiden Freunde bäugeln sich jetzt gegenseitig als Feinde. Es ist kein Spiel mehr, sondern ein elender Kampf, um dem Tod zu entgehen.

Wir wissen nicht, wie das Spiel genau endete. Aber wir wollen den den tödlichen Ausgang als unerheblich ansehen. Wir sahen, wie diese wertlosen Klötze aus Holz aufgegriffen wurden, um als Figuren auf dem Schachbrett zu dienen, mittels der Farbe erhielten sie besondere Erkennungsmerkmale. Sie vertraten je eine Seite.

Mit der Aussicht auf einen Preis wurden sie im Spielverlauf durch Verlangen, Einbildungen und Ansichten in den Köpfen der beiden Spieler beflügelt. Insbesondere nachdem die Totenglocke ertönte, waren diese Impulse so überwältigend, dass für diese beiden Freunde das ganze Schachbrett zur Welt wurde. Ihre gesamte Aufmerksamkeit lag auf dem Schachbrett – ein Kampf um Leben und Tod.

Aber das ist nur ein Aspekt unserer Veranschaulichung. Die Welt ist in der Tat ein Schachbrett, auf dem ein nicht endendes Schachspiel stattfindet. Lasst uns jetzt den anderen Aspekt betrachten. Nun, für den Heiligen erscheint die ganze Welt wie ein Schachbrett. Deshalb sprach der Heilige Adhimutta, als ihn die Banditen auf einem Gang durch den Wald gefangen hatten und sich bereit machten, ihn zu töten, folgende lehrreichen Strophen, die wir schon früher zitiert hatten.

*Tiṇakatṭhasamaṃ lokam,
yadā paññāya passati,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,
'natthi me'ti na socati.'*⁹¹⁴

„Wer diese Welt mit Weisheit sieht,
Die mit Gras und Zweigen vergleichbar ist,
Nichts findend, was es wert wäre, um es als ‚mein‘
festzuhalten,
Der grämt sich nicht: „O weh! Ich habe nichts!“

Die furchtlose Herausforderung des Ehrwürdigen Adhimutta gegenüber dem Räuberhauptmann war außergewöhnlich: Du kannst mich töten, wenn du willst, aber die Lage ist folgende: Wenn man die

⁹¹⁴ Th 717 Adhimutta Theragāthā; siehe Vortrag 8

ganze Welt mit Weisheit sieht, die Welt der fünf Daseinsgruppen, als mit Gras und Zweigen vergleichbar, erfährt man keinerlei Egoismus und beklagt deshalb nicht den Verlust des eigenen Lebens.

Einige Strophen, die der Buddha ausgesprochen hat, vertiefen unser Verständnis des Standpunktes eines Heiligen. Die folgende Strophe aus dem *Dhammapada* zum Beispiel verdeutlicht den Konflikt zwischen Sieg und Niederlage.

*Jayaṃ veraṃ passavati,
dukkhaṃ seti parājito,
upasanto sukhaṃ seti
hitvā jayaparājayam.*⁹¹⁵

„Sieg erzeugt Hass,
Voll Kummer liegt der Besiegte da,
Derjenige ist immer in Frieden,
Der Sieg und Niederlage aufgibt.“

Wie im Schachspiel liefert die Idee zu gewinnen, dem Hass die Möglichkeit aufzusteigen. Der Verlierer im Spiel erntet Kummer als sein Los. Aber der Heilige ist im Frieden, da er Sieg und Niederlage aufgegeben hat. Reicht es für ihn nicht aus, den Sieg aufzugeben? Warum wird gesagt, dass er sowohl Sieg als auch Niederlage aufgibt?

Diese beiden sind ein Paar. Dieses Anerkennen von einer Dualität ist eine unverkennbare Eigenschaft in diesem *Dhamma*. Sie enthält in aller Kürze das Wesentliche dieses *Dhamma*. Die Vorstellung einer Dualität ist auf den Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zurückführbar. Der gleiche Gedanke kommt in der folgenden Strophe des *Attadaṇḍasutta* im *Sutta Nipāta* vor.

*Yassa n' atthi 'idaṃ me 'ti
'paresaṃ' vā pi kiñcanaṃ,
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,
'n' atthi me' ti na socati.*⁹¹⁶

⁹¹⁵ Dh 201 Sukhavagga – Dh 201

⁹¹⁶ Sn 951 Attadaṇḍasutta – Sn IV:15, 951

„Wer nichts hat, was er als ‚Dies ist mein‘ bezeichnen könnte,
 Nicht einmal etwas, was er als ‚zu ihnen gehörend‘
 erkennen könnte,
 Keinen Egoismus in sich findend,
 Klagt er nicht weinend: „Oh! Ich habe nichts!“

Bis hierher haben wir in dieser Reihe der *Nibbāna*-Vorträge versucht zu erklären, was für eine Art Zustand *Nibbāna* ist. Wir mussten das so machen, weil es ziemlich viel Verwirrung und Streit über *Nibbāna* als das Ziel der spirituellen Bemühungen im Buddhismus gegeben hat. Die heutige Situation ist nicht besser. Viele von denen, die heutzutage *Nibbāna* anstreben, wollen nicht das Ende der Existenz erreichen, sondern eine gewisse Art Quasi-Existenz als ein stellvertretendes *Nibbāna*.

Wenn die Zielrichtung falsch ist, wird dann der Pfeil das Ziel erreichen? Unser bisheriges Bestreben lag darin, dieses Ziel, das wir *Nibbāna* nennen, zu klären und hervorzuheben. Sofern wir in diesem Versuch erfolgreich gewesen sind, geht es nun in der vor uns liegenden Aufgabe darum, die hervorstechenden Eigenschaften für den Weg der Praxis zu skizzieren.

Bis jetzt haben wir ein Reinigungsmittel verabreicht, um einige tief verwurzelte, falsche Vorstellungen zu vertreiben. Wenn es funktioniert hat, ist jetzt Zeit für das Elixier. In den vorangegangenen Vorträgen hatten wir Gelegenheit, eine Reihe von Schlüsselbegriffen in den Lehrreden herauszustellen, die mehr oder weniger in den Randbereich degradiert wurden und nur selten in die ernsthaften *Dhamma* Diskussionen vordringen. Wir haben derartige Schlüsselbegriffe wie *suññatā*, *dvayatā*, *tathatā*, *atammayatā*, *idappaccayatā*, *papañca* und *maññanā* hervorgehoben. Wir haben ebenfalls einige Aspekte ihrer Bedeutsamkeit besprochen. Aber die wesentliche Absicht bei diesem Vorgehen lag darin, einige Fehlverständnisse über *Nibbāna* als dem Ziel beiseite zu räumen.

Der Zweck dieser Reihe von Vorträgen liegt jedoch nicht in der Befriedigung der Neugier auf einem akademischen Niveau. Es geht darum, den Weg zur Erreichung dieses Ziels zu ebnen – durch die Wieder-

entdeckung der dem *Dhamma* innewohnenden Qualitäten, der gut verkündet ist, *svākkhāto*, hier und jetzt sichtbar, *sandiṭṭhiko*, zeitlos, *akāliko*, einladend sich zu nähern und selbst zu sehen, *ehi-passiko*, vorwärtsführend, *opanayiko*, und vom Weisen persönlich verwirklichtbar, *paccattaṃ veditabbo viññūhi*. Somit mögen die wenigen Vorträge, die folgen werden, zu einem Elixier für den Geist jener Meditierenden werden, die sich Tag und Nacht ernsthaft darum bemühen, *Nibbāna* zu verwirklichen.

*Lobho, doso ca moho ca,
purisaṃ pāpacetasam,
hiṃsanti attasambhūtā,
tacasāraṃ va samphalaṃ.*⁹¹⁷

„Gier, Hass und auch Verblendung,
Dem eignen Innern entsprungen, schädigen den,
Der üblen Sinnes ist, gleich der Frucht des Schilfes,
Für das die Rinde Kernholz ist.“

Der Grundgedanke hinter dieser Strophe ist, dass die drei Befleckungen – Gier, Hass und Verblendung – aus dem Inneren entspringen, dass sie *attasambhūta*, selbst erzeugt, sind. Welche Herausforderung steckt hinter einer solchen Aussage?

Es wird allgemein angenommen, dass Gier, Hass und Verblendung durch äußere Zeichen hervorgerufen werden. Die Zaubervorführung und das Schachspiel haben uns gezeigt, auf welche Weise die Zeichen so bedeutungsvoll werden. Sie werden bedeutungsvoll, weil sie im Innern etwas finden, das sie kennzeichnen und symbolisieren können.

Nun, das ist der Ort, an dem radikale Reflexion, *yoniso manasikāra*, bedeutsam wird. Was der Buddha in diesem besonderen Zusammenhang ausdrückt, ist die Bedeutung jener radikalen Reflexion als Vorbedingung für das Betreten des Pfades.

Der Weltling denkt, dass Gier, Hass und Verblendung durch äußere Zeichen entstehen. Der Buddha weist darauf hin, dass sie im Inneren eines Individuums entstehen und ihn zerstören, wie im Fall der

⁹¹⁷ SN I 70 Purisasutta – S 3:2

Frucht vom Schilf oder Bambus. Es ist dieselbe Frage der radikalen Reflexion, die früher im Rahmen unserer Diskussion über das *Madhupiṇḍikasutta* aufkam, basierend auf der folgenden, tiefen und gewundenen Erklärung.

*Cakkhuñc'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañca-saññāsankhā samudācaranti atītānāgatapaccuppannesu cakkhuvīññeyyesu rūpesu.*⁹¹⁸

„Abhängig von Auge und Formen, Freund, entsteht Seh-Bewusstsein; das Zusammentreffen der drei ist Kontakt; aufgrund von Kontakt, Gefühl; was man fühlt, nimmt man wahr; was man wahrnimmt, darüber denkt man nach; worüber man nachdenkt, das breitet man aus; infolge der Ausbreitungen wird derjenige von Zuordnungen überwältigt, die aus den ausufernden Wahrnehmungen geboren werden, im Hinblick auf die durch das Auge erkennbaren Formen der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart.“

Seh-Bewusstsein zum Beispiel entsteht abhängig von Auge und Formen. Das Zusammentreffen dieser drei wird Kontakt genannt. Abhängig von diesem Kontakt entsteht Gefühl. Was man fühlt und was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Das Nachdenken führt zu einer Ausbreitung, die ein zwanghaftes Verhalten hervorruft. Als Ergebnis davon wird das betroffene Individuum von den Zuordnungen überwältigt, die aus der ausufernden Wahrnehmung geboren werden.

Der Prozess ähnelt ein wenig der Zerstörung des Schilfes durch seine eigene Frucht. Es zeigt, wie nicht-radikale Reflexion zustande kommt. Radikale Reflexion wird untergraben, wenn die Ausbreitung die Macht übernimmt. Die wahre Quelle, die Grundstruktur wird ignoriert – mit dem Ergebnis, dass ein zwanghaftes Verhalten folgt,

⁹¹⁸ MI 111 *Madhupiṇḍikasutta* – M 18, siehe Vortrag 11

das gleichbedeutend mit einer Verstrickung innen und außen, *anto jaṭā bhi jaṭā*, ist.⁹¹⁹

Die überragende Bedeutung der radikalen Reflexion wird durch das *Sūcilomasutta* aus dem *Sutta Nipāta* enthüllt, wie auch im *Sagāthaka-vagga* des *Samyutta Nikāya*. In der folgenden Strophe stellt der *Yakkha* *Sūciloma* dem Buddha einige Fragen:

*Rāgo ca doso ca kutonidānā,
aratī ratī lomahaṃso kutojā,
kuto samuṭṭhāya manovitakkā,
kumāarakā vaṃkam iv' ossajanti?*⁹²⁰

„Begierde und Hass, wo haben sie ihren Ursprung,
Woher entspringen Abneigung, Vergnügen und Schrecken,
Woher entstanden, zerstreuen sich die Gedanken,
Wie Kinder, die den Schoß ihrer Mutter verlassen?“

Der Buddha beantwortet diese Fragen in drei Strophen.

*Rāgo ca doso ca itonidānā,
aratī ratī lomahaṃso itojā,
ito samuṭṭhāya manovitakkā,
kumāarakā vaṃkam iv' ossajanti.*

*Snehajā attasambhūtā
nigrodhasseva khandhajā,
puthū visattā kāmesu
māluvā va vitatā vane.*

*Ye naṃ pajānanti yatonidānaṃ,
te naṃ vinodenti, suṇohi yakkha,
te duttaram ogham imaṃ taranti,
atiṇṇapubbaṃ apunabbhavāya.*

„Begierde und Hass haben hier ihren Ursprung,
Von hier entspringen Abneigung, Vergnügen und Schrecken,

⁹¹⁹ S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1

⁹²⁰ Sn 270 Sūcilomasutta – Sn II:5, 270, vgl. auch SN I 207 = S 10:3

Von hier entstanden, zerstreuen sich die Gedanken,
So wie die Kinder, die den den Mutterschoß verlassen.

Aus Feuchtigkeit geboren und selbsterzeugt,
Wie neue Sprossen aus dem Stamm des Feigenbaums
erwachsen,
So halten sie an den vielfachen Sinnesobjekten fest,
Gleich den Lianen des *māluvā*, die den Wald umranken.

Und jene, die wissen, woher es entspringt,
Die treiben es aus, so höre es, o Yakkha.
Sie überschreiten diese so schwer zu kreuzende Flut,
Die nie zuvor überquerte, um niemals mehr zu werden.“

Bei der Erklärung dieser Strophen sind wir gezwungen, von dem kommentierenden Trend abzuweichen. Der Streitpunkt ist die Aussage *kumārakā dhaṅkam iv' ossajanti*, durch den Kommentar als letzte Zeile der *Sūciloma* Strophe gekennzeichnet. Wir nahmen die Lesart '*kumārakā vaṃkam iv' ossajanti*' an, die in einigen Ausgaben gefunden wird. Lasst uns zunächst versuchen zu verstehen, wie der Kommentar diese Zeile auslegt.

Seine Interpretation dreht sich um das Wort *dhaṅka*, was Krähe bedeutet. Um zu erklären, wie sich Gedanken zerstreuen, spielt er auf ein Spiel unter der Dorfjugend an, in welchem sie das Bein einer Krähe an eine lange Schnur binden und sie dann wegfliegen lassen, so dass sie gezwungen ist, wieder zurückzukommen und vor ihre Füße zu fallen.⁹²¹

Der Kommentar reißt recht willkürlich die Verbindung des zusammengesetzten Begriffs *manovitakkā* auseinander, um damit den Erklärungsversuch zu begründen, dass böse Gedanken, *vitakkā*, den Geist, *mano*, ablenken. Wenn die andere Lesart *kumārakā vaṃkam iv' ossajanti* angenommen wird, kann das Element *v* in *vaṃkam iv' ossajanti* als Lücken-Füller, *āgama*, genommen werden und dann haben wir den sinnvollen Satz *kumārakā aṃkam iv' ossajanti*, „geradeso wie Kinder, die den Schoß verlassen“.

⁹²¹ Spk I 304

Lust und Hass sowie Vergnügen und Schrecken entspringen im Innern. Genauso sind Gedanken im Geist, *manovitakkā*. Wir nehmen es als ein Wort, während der Kommentar es in zwei Worte bricht. Es ist seltsam zu sehen, dass der gleiche Kommentator in einem anderen Zusammenhang diese Wortverbindung anders analysiert. Bei der Erklärung des Begriffs *manovitakkā*, der im *Kummasutta* des *Devatā Saṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* auftritt, sagt der Kommentar '*manovitakke'ti manamhi uppnavitakke*, „*manovitakka*, das bedeutet, Gedanken, die im Geist entstanden sind“.⁹²²

Der Kommentator war gezwungen, sich im vorliegenden Zusammenhang zu widersprechen, weil er das peinliche Gleichnis des Spiels, das er selbst eingeführt hatte, rechtfertigen wollte. Der Vergleich des Verlassens des Schoßes der Mutter würde auf der anderen Seite mehr Sinn machen, vor allem im Licht der zweiten Strophe, die der Buddha sprach.

*Snehajā attasambhūtā
nigrodhasseva khandhajā,
pūthū visattā kāmesu
māluvā va vitatā vane.*

Die Strophe umfasst eine tiefe Idee. *Sneha* ist ein Wort, das Bedeutungen wie „Feuchtigkeit“ und „Zuneigung“ hat. In dem Gleichnis von dem Feigen-Baum werden die aus dem Stamm entspringenden Triebe aus Feuchtigkeit geboren. Sie sind selbst erzeugt. Gedanken im Geist haften an diversen äußeren Objekten. So wie die Luftwurzeln von einem Feigen-Baum, wenn sie einmal Fuß gefasst haben, sogar den Hauptstamm überwuchern, der sie erzeugt hatte, ebenso würden die Gedanken im Geist, die an den äußeren Objekten der Sinne haften, ihre wahre Quelle und Herkunft verschleiern. Nicht-radikale Reflexion könnte leicht hereinkommen. Die Luftwurzeln sind aus der Sicht des ursprünglichen Feigen-Baums aus Feuchtigkeit geboren und selbst erzeugt. Der Hauptstamm wird von seinen eigenen Luftwurzeln überschattet.

⁹²² Spk I 36 Kommentar zu SN I 7 Kummasutta – S 1:17

Das nächste Gleichnis hat ähnliche Konnotationen. Die *māluvā* Schlingpflanze ist ein Pflanzenparasit. Wenn einige Vögel ein Samenkorn einer *māluvā* Ranke in eine Astgabel eines Baumes fallenlassen, kommt nach einiger Zeit eine Schlingpflanze hervor. Mit fortschreitender Zeit überwuchert sie den Baum, der sie ernährte.

Beide Gleichnisse zeigen die Natur der nicht-radikalen Reflexion. Konzeptuelle Ausbreitung verschleiert die wahre Quelle, nämlich die psychologischen Triebfedern der Geistesbefleckungen. Unsere Interpretation der Kinder nach dem Verlassen des Mutterschoßes wäre im Rahmen der beiden Begriffe *snehajā*, „geboren aus Zuneigung“, und *attasambhūtā*, „selbst-erzeugt“, sinnvoll. Es gibt möglicherweise eine Anspielung auf das Wort *sneha*. Kinder sind aus dem Blickwinkel einer Mutter infolge von Zuneigung geboren und selbst-erzeugt.

Das Grundthema, das diese Strophe durchzieht, ist der Ursprung und die Quelle der Dinge. Das Gleichnis des Kommentators von der Krähe könnte es kaum leisten, alle Nuancen dieser schwangeren Begriffe abzudecken. Es lenkt von dem Hauptthema dieser Strophe ab. Die gestellten Fragen betreffen die Herkunft, *attasambhūtā*, und die Antworten sind in voller Übereinstimmung: *ito nidānā, itojā, ito samuṭṭhāya*.

Mit Bezug auf die Gedanken im Geist könnte der Begriff *snehajā* sogar bedeuten, „aus Begierde geboren“, und *attasambhūtā* vermittelt ihre Entstehung aus dem Inneren. Wie im Falle der Luftwurzeln des Feigen-Baums und der *māluvā* Schlingpflanze verdecken die befleckten, innerlich aufgestiegenen Gedanken ihre wahre Quelle, sobald sie beginnen, sich an den Sinnesobjekten außerhalb anzuhaften. Das Ergebnis ist das Streben nach einem Trugbild, was durch nicht-radikale Reflexion angespornt wird.

Die letzte Strophe ist von immenser Bedeutung. Sie sagt: Aber diejenigen, die wissen, woher all diese geistigen Zustände entstehen, sind in der Lage, sie zu vertreiben. Sie kreuzen diese schwer zu überquerende Flut erfolgreich und sind vom Wieder-Werden befreit.

28. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho
nibbānaṃ.*⁹²³

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

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

Rechte Ansicht, der erste Faktor des edlen achtfachen Pfades, wird als das tiefgreifende Wissen von allen vier edlen Wahrheiten definiert, nämlich jener vom Leiden, von seinem Entstehen, seinem Enden und dem Weg, der zu seiner Beendigung führt. Dies ist ein Hinweis auf die Tatsache, dass ein gewisses Verständnis von der Beendigung oder *Nibbāna* wesentlich für die Praxis des Pfades ist.

Nach einer Lehrrede im Zweier-Buch des *Āṅguttara Nikāya* gibt es zwei Bedingungen für das Entstehen dieser rechten Ansicht:

*Dve 'me, bhikkhave, paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāya.
Katame dve? Parato ca ghoso yoniso ca manasikāro.*⁹²⁴

„Ihr Mönche, diese beiden Bedingungen gibt es für das Entstehen der rechten Ansicht. Welche zwei? Das Hören durch einen anderen und radikale Reflexion.“

Streng genommen ist *yoniso manasikāra* oder „radikale Reflexion“ Aufmerksamkeit, die sich auf die Quelle oder die Grundstruktur

⁹²³ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

⁹²⁴ A I 87 Āsāduppajahavagga – A II:126

richtet. Die tieferen Dimensionen seiner Bedeutung könnten in unserer Besprechung über *paṭicca samuppāda* ans Licht gekommen sein, im Hinblick auf ein Zitat aus dem *MahāPadānasutta* in einem unserer früheren Vorträge. Dort sahen wir, wie der *Bodhisatta Vipassī* genau vom Ende der Formel des abhängigen Entstehens ausgehend das abhängige Entstehen in der umgekehrten Reihenfolge reflektierte und nach und nach an die wahre Quelle kam.⁹²⁵

Kimhi nu kho sati jarāmaṇaṃ hoti, kiṃ paccayā jarāmaṇaṃ? Jātiyā kho sati jarāmaṇaṃ hoti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ.

„Was muss da sein, dass Verfall und Tod zustande kommen? Wodurch bedingt ist Verfall-und-Tod? Geburt muss da sein, damit Zerfall und Tod zustande kommen, bedingt durch Geburt gibt es Verfall-und-Tod.“

Auf diese Weise führte er seine radikale Reflexion allmählich nach oben, indem er bei Verfall-und-Tod begann und schließlich zu dem *samsarischen* Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form kam, den wir ausführlich besprochen haben. Dies ist eine Darstellung der tiefsten Bedeutung von *yoniso manasikāra* als einer Haltung, die wesentlich ist, um das Gesetz des abhängigen Entstehens in der eigenen Erfahrung zu sehen.

Mittlerweile haben wir in Form von Gleichnissen wie der Zaubervorführung und dem Schachspiel bereits einige Grundprinzipien offengelegt, damit diese radikale Reflexion entsteht. Jene Gleichnisse haben uns das erste Prinzip, aus dem eine Sache hervorgeht, veranschaulicht und ihre „Dinglichkeit“ hängt von den psychologischen Reaktionen und geistigen Eigenschaften der betreffenden Person ab.

Die Zaubervorführung und das Schachspiel haben die Tatsache herausgestellt, dass die Zeichen und Symbole, von denen wir annehmen, dass sie da draußen seien, ihre Bedeutung und ihren Symbolcharakter den tief verwurzelten psychologischen Triebfedern der Begierde, des Hasses und der Verblendung verdanken.

⁹²⁵ D II 31 MahāPadānasutta – D 14

Bei der Besprechung, wie das *Sūcilomasutta* die Frage der radikalen Reflexion präsentiert, waren wir gezwungen, unseren letzten Vortrag zu unterbrechen. Auf Yakkha Sūciloma's Frage nach dem Ursprung von Lust, Hass, Freude und Schrecken antwortete der Buddha, dass sie „demzufolge“ genau „infolge dessen“ entstehen. Auf Yakkhas Fragen *kutonidānā*, *kutojā*, *kuto samuṭṭhāya* antwortet der Buddha mit *itonidānā*, *itojā*, *ito samuṭṭhāya* in den Pāli Strophen.⁹²⁶

Dieses *ito*, „demzufolge“, bedeutet aus sich selbst heraus. Dies wird aus dem Begriff *attasambhūta*, „selbst-gezeugt“, in der von Buddha gegebenen Antwort klar. Es ist diese selbst-erzeugte Natur, die der Buddha mit den Gleichnissen vom Feigen-Baum und der *māluvā* Schlingpflanze veranschaulicht. Wenn die Ausläufer von den Zweigen eines Feigen-Baum herunterwachsen, den Boden erreichen und sich verwurzeln, wird es nach einiger Zeit schwierig, den ursprünglichen Stamm des Baumes von seinen Abkömmlingen zu unterscheiden. Ebenso verhält es sich mit der parasitären *māluvā* Schlingpflanze. Wenn sich der Same einer *māluvā* Schlingpflanze in der Gabel eines Baumes verwurzelt und wächst, tötet er nicht nur den Baum, sondern überzieht ihn zudem in einer solchen Weise, dass sein Ursprung verdeckt wird.

Aus diesen Gleichnissen können wir schließen, dass die selbst-erzeugte Natur jener psychischen Zustände auch im Allgemeinen übersehen oder ignoriert wird. Nur für radikale Reflexion, für die Aufmerksamkeit, die auf die Quelle oder die Grundstruktur gerichtet ist, enthüllen sie sich. Deshalb betont der Buddha die Notwendigkeit die wahre Quelle zu erkennen. Dass es eine Aufforderung ist, die unmittelbar relevant für die Praxis ist, wird eindeutig in der letzten Strophe des *Sūcilomasutta* ausgedrückt.

*Ye naṃ pajānanti yatonidānaṃ,
te naṃ vinodenti, suṇohi yakkha,
te duttaram ogham imaṃ taranti,
atiṇṇapubbaṃ apunabbhavāya.*⁹²⁷

⁹²⁶ Sn 270 Sūcilomasutta – Sn II:5,270

⁹²⁷ Sn 273 Sūcilomasutta – Sn II:5,273

Jene aber, die wissen, woher es entspringt,
 Die treiben es aus, so höre es, o Yakkha.
 Sie überschreiten die so schwer zu kreuzende Flut,
 Die nie zuvor überquerte, um niemals mehr zu werden.“

Der Kommentar führt den Begriff *yatonidānaṃ* in dieser Strophe als Hinweis auf die zweite edle Wahrheit des Verlangens zurück. Der Begriff *attasambhūta* wird als „in einem selbst entstanden“, *attani sambhūtā*, erklärt, aber ihm wird nicht viel Aufmerksamkeit gewidmet.⁹²⁸ Wenn wir jedoch die tiefere Bedeutung dieser Zeilen ans Licht bringen wollen, müssen wir für eine Erläuterung jenen Begriff aufgreifen, der in der vorangehenden Strophe auftritt.

Dieser Begriff ist uns schon früher in unserer Besprechung einer Strophe aus dem *Kosala Saṃyutta* begegnet.⁹²⁹

*Lobho, doso ca moho ca
 purisaṃ pāpacetasam
 hiṃsanti attasambhūtā
 tacasāraṃ va samphalaṃ.*⁹³⁰

„Gier und Hass und auch Verblendung,
 Dem eigenen Innern entsprungen, schädigen den,
 Der üblen Sinnes ist, gleich der Frucht des Schilfes
 Für das die Rinde Kernholz ist.“

Auch in diesem Zusammenhang wird der Begriff *attasambhūta* erwähnt. Wenn wir tief über die Bedeutung dieses Begriffs nachdenken, werden wir zuallererst an das Gleichnis vom Wirbel erinnert. Wir verwendeten es ganz am Anfang dieser Vortragsreihe in unserer Besprechung des Gesetzes vom abhängigen Entstehen, wie es im *MahāNidānasutta* ausgedrückt wird, um die wechselseitige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form zu erklären.⁹³¹

⁹²⁸ Spk I 304

⁹²⁹ Siehe Vortrag 27

⁹³⁰ SN I 70 Purisasutta – S 3:2

⁹³¹ Siehe Vortrag 3

Attasambhūta würde wörtlich wiedergegeben „aus sich selbst-erzeugt“ bedeuten. Aber dieses so genannte „sich selbst“, das als eine Einheit oder Zentrum der Aktivität aufgefasst wird, beruht in Wirklichkeit auf einer Dualität. Die Annahme von einem Selbst geht auf eine Wechselbeziehung zwischen zwei Bedingungen zurück, und zwar auf die wechselseitige Beziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form, die wir ebenfalls zuvor besprochen haben.

Viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ,⁹³² „Abhängig von Bewusstsein ist Name-und-Form“, „Abhängig von Name-und-Form ist Bewusstsein“. So wie es der *Bodhisatta* Vipassī durch radikale Reflexion verstanden hatte, kehrt Bewusstsein von Name-und-Form wieder zurück, es geht nicht darüber hinaus, *paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā, nāparaṃ gacchati*.

Hier ist ein Wirbel, ein Sich-Umdrehen. Die Verblendung oder Unwissenheit ist das Nicht-Verstehen der wechselseitigen Beziehung zwischen diesen beiden. Das Verständnis davon ist die Einsicht in die wahre Quelle aller geistigen Befleckungen.

Um uns an unser Gleichnis mit dem Schachspiel zu erinnern, entspricht dieses Nicht-Verstehen der Aufspaltung in zwei Seiten. Die beiden Freunde bereiteten ganz freundschaftlich das Schachbrett und die Figuren vor. Aber um das Spiel spielen zu können, sind zwei Seiten erforderlich. Erst nach dieser Aufteilung und Gegenüberstellung als zwei Parteien, kann das eigentliche Spiel mit seinen Wechselfällen des Gewinnens und Verlierens beginnen.

Die Vorbereitungen wachsen an und führen zu den Folgen der Wunsch-erfüllungen und Enttäuschungen auf Seiten der Wettbewerber. Dies ist das Gesetz, das dieser Aufspaltung zugrunde liegt. Somit ist Nicht-wissen das Nicht-Verstehen der Tatsache, dass die Basis dieses *attasambhava* oder Selbst-Erzeugnisses, nämlich die Zweiteilung, tatsächlich eine gegenseitige Wechselbeziehung zwischen zwei Bedingungen ist.

⁹³² D II 32 MahāPadānasutta – D 14

Mit anderen Worten ist die Unwissenheit, die diese Vorbereitungen hervorbringt, die den Wirbel zwischen Bewusstsein und Name-und-Form entstehen lassen, das Nicht-Verstehen der gegenseitigen Wechselbeziehung, die diesem Wirbelspiel innewohnt. Deshalb werden wir zur Einsicht-Meditation angeleitet, um über die Vorbereitungen in Bezug auf Name-und-Form nachzudenken. Ein Einblick in jene Vorbereitungen enthüllt diese gegenseitige Wechselbeziehung. Es gibt eine solche innewohnende Zweiteilung im Begriff *attasambhava*.

Der Kommentar erklärt die darauf bezogene Entsprechung *yatho-nidānaṃ*, „woher aufsteigend“, als einen Verweis auf *taṇhā* oder Verlangen. Aber eigentlich ist es eine Anspielung auf Unwissenheit. Die wahre Quelle ist Nicht-Verstehen. Deshalb ging der Buddha bei der Präsentation des Gesetzes vom abhängigen Entstehen über Verlangen hinaus und setzte Unwissenheit an die Spitze der Reihe der zwölf Glieder.

Sehr oft erwähnen die Kommentatoren dies als einen möglichen Punkt der Kontroverse. Aber der eigentliche Grund für seine Vorrangstellung ist die Tatsache, dass Unwissenheit als Bedingung wichtiger ist als Verlangen. Es ist grundlegender als Verlangen. Wenn man die Bedingungen für Verlangen erforscht, entdeckt man Unwissenheit als Wurzel. Aus diesem Grund verwendet der Buddha, wenn er das Gesetz des abhängigen Entstehens in umgekehrter Reihenfolge darlegt, den Ausdruck *avijjāya tv'eva asesavirāganirodhā* usw. , „mit dem restlosen Verblässen und Aufhören der Unwissenheit“, etc.⁹³³ Mit dem Aufhören der Unwissenheit bewegt sich die gesamte Reihe von Bedingungen in entgegengesetzter Richtung. Daher steht Unwissenheit als eine Bedingung an erster Stelle.

Wir können diese Vorrangstellung in einer anderen Art und Weise erklären. *Upādāna* ist das Ergreifen des Objekts des Verlangens. Eigentlich bedeutet es ein Festhalten von etwas. Was den Eindruck vermittelt, dass das Objekt des Verlangens etwas ist, das ergriffen werden kann, ist ein Mangel an einem tiefen Verständnis des Prinzips der Dualität. Verlangen findet etwas zum Festhalten, gerade weil

⁹³³ Beispiel in M I 263 MahāTaṇhāsāṅkhasutta – M 38

man davon ausgeht, dass eine Sache wirklich existiert, die ergriffen werden kann. So erhält sie Objektstatus. Auf diese Weise können wir die grundlegende Ursache für die wiederkehrende Geburt im *samsāra* als das Nicht-Verstehen der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen den Bedingungen erklären. Dies stützt die Vorstellung einer Dualität.

Es gibt eine Strophe im *MahāParinibbānasutta*, die mehr Licht auf die Bedeutung des Begriffs *attasambhava* wirft. Die Strophe, die auch im Achter-Buch des *Āṅguttara Nikāya* sowie im *Udāna* zu finden ist, lautet wie folgt :

*Tulam atulañ ca sambhavaṃ
bhavasankhāram avassajī muni
ajjhatarato samhāhito
abhindi kavacam iv'attasambhavaṃ.*⁹³⁴

„Jenes Vorbereiten zum Werden,
Das hat der Weise aufgegeben,
Wodurch ein „Gleich“ und ein „Ungleich“ entsteht,
Innerlich versunken und gesammelt,
Zerbricht er den Ursprung vom Selbst,
Der einer Panzerung gleicht.

An der Stelle, genannt *Capala cetiya*, entsagte der Buddha allen Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer und erklärte, dass er in drei Monaten *Parinibbāna* erreichen würde. Unmittelbar danach gab es ein Erdbeben und um seine Bedeutung zu erklären, äußerte der Buddha dieses Loblied der Freude. Allerdings hat diese Strophe viele Gelehrte im Osten und im Westen verwirrt. Die Kommentatoren befinden sich selbst in einer Zwickmühle. Sie fördern alternative Interpretationen zutage, insbesondere im Zusammenhang mit dem rätsel-ähnlichen Begriff *tulam atulaṃ*, wie es die Kommentare aus dem *Dīgha Nikāya* und *Āṅguttara Nikāya* belegen.⁹³⁵

⁹³⁴ D II 107 MahāParinibbānasutta – D 16;
Siehe auch A IV 312 – A VIII:70 und Ud 64 – Ud VI:1

⁹³⁵ Sv II 557 und Mp IV 154

Nach der zuerst gegebenen Auslegung steht *tulam* für alles, was sich auf die Sinnessphäre bezieht und *atulam* bezieht sich auf die feinstofflichen und formlosen Sphären. Die zweite Interpretation mit einem vorangestellten „oder auch“, *athavā*, nimmt *tulam* in der Bedeutung für beides, sowohl für die Sinnessphäre als auch für die feinstoffliche Sphäre; und *atulam* wird nur in Bezug auf die formlose Sphäre interpretiert. In einer dritten Auslegung wird *tulam* als „kleines karmisches Ergebnis“ aufgefasst und *atulam* als „großes Ergebnis“.

Eine vierte Interpretation versucht, den schwierigen Begriff insgesamt in einer anderen Weise anzugehen: *'tulan'ti tulento tīrento*, *'atulañ ca sambhavan'ti Nibbānañ ceva sambhavañ ca*. „*Tulam* bedeutet vergleichen oder bestimmen, *atulañ ca sambhavam* bedeutet *Nibbāna* und Werden.“ Hier wird angenommen, dass das Wort *tulam* ein Partizip Präsens ist.

Um die Verwirrung zu vergrößern, fügt das *Nettipakarana* noch eine weitere Interpretation hinzu.⁹³⁶ *'Tulan'ti saṅkhāradhātu*, *'atulan'ti Nibbānadhātu*, „*tulam* bedeutet *saṅkhāra*-Element, *atulam* bedeutet *Nibbāna*-Element.“

Es scheint jedoch, dass wir uns dem ganzen Problem insgesamt aus einer anderen Perspektive nähern sollten. Der Doppel-Begriff *tulam atulam* steht wahrscheinlich für das Prinzip der Dualität, das wir ausführlich in dieser Vortragsreihe besprochen haben. *Tulam* und *atulam* in einer paarweisen Kombination vermitteln die Idee der Gleichheit und Ungleichheit als Gegensätze.

Der Ausdruck *tulam atulañ ca sambhavam* weist auf diese Zweiteilung hin, die die Grundlage der Selbst-Vorstellung bildet. *Attasambhava* oder der Ursprung des Selbst-Begriffs ist zurückführbar auf diese Zweiteilung, gleich den beiden Freunden, die einander in einem Schachspiel begegnen. Die beiden Seiten des Spiels können als zwei Hälften derselben Sache genommen werden, die sich gegenüber stehen. Dies ist der „tragi-komische Charakter“ der Situation. Auf

⁹³⁶ Nett 61

diesen beiden Hälften oder dieser Zweiteilung basiert der Ursprung der Vorstellung vom Selbst.

Eine klare Äußerung dieser Wahrheit kann im *Sutta Nipāta* gefunden werden. Zum Beispiel bringt die folgende Strophe des *Māgandiyasutta* das Prinzip der Zweiteilung eher rhetorisch hervor:

*'Saccan' ti so brāhmaṇo kiṃ vadeyya
'musā' ti vā so vivadetha kena
yasmim̐ samaṃ visamañ cāpi n'atthi
sa kena vādaṃ paṭisamyujeyya.*⁹³⁷

„Wie könnte jener Brahmane von etwas als ‚Wahrheit‘
sprechen,
Wie könnte er debattieren und etwas als ‚falsch‘ bezeichnen,
Aus welchem Anlass könnte sich einer, in dem es keine
Unterscheidung zwischen gleich und ungleich gibt,
auf Streitgespräche einlassen?“

Eine ähnliche Strophe begegnet uns im *Attadaṇḍasutta* des *Sutta Nipāta*.

*Na samesu na omesu,
na ussesu vadate muni
santo so vītamaccharo
nādeti na nirassati.*⁹³⁸

„Der Weise stuft sich selbst nicht ein,
Unter Gleichen, Unterlegenen oder Überlegenen,
Ist er in Frieden und hat Selbstsucht überwunden,
Weder greift er etwas auf noch wirft er etwas fort.“

Hier ist noch einmal diese dreifache Einbildung das Thema. Es geschieht durch Vertreibung von Einbildung, dass der Weise keine Neigungen unterhält, sich selbst unter Gleichen, Unter- oder Überlegenen einzustufen. Friedlich und selbstlos, wie er ist, eignet er sich

⁹³⁷ Sn 843 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 843

⁹³⁸ Sn 954 Attadaṇḍasutta – Sn IV:15, 954

weder an noch lehnt er ab. Hier sehen wir einen Hinweis auf jene Zweiteilung.

Der gleiche Gedanke tritt in einem anderen Gewand in der folgenden Strophe des *Tuvaṭṭakasutta* im *Sutta Nipāta* auf, die ein Anreiz zur meditativen Erinnerung an den Frieden, *upasamānussati*, sein kann.

*Ajjhattaṃ eva upasame,
nāññato bhikkhu santiṃ eseyya
ajjhataṃ upasantassa
n'atthi attā, kuto nirattaṃ.*⁹³⁹

„Möge der Mönch sich selbst innerlich beruhigen,
Möge er nicht durch Äußeres nach Frieden suchen,
Für jemanden, der innerlich ruhig ist,
Gibt es nichts aufzugreifen oder abzulehnen.“

Uns begegneten die beiden Begriffe *attaṃ nirattaṃ* schon früher in unserer Besprechung einer Strophe im *Duṭṭhaṭṭhakasutta*.⁹⁴⁰ Dort bedeutete die Zeile *attaṃ nirattaṃ na hi tassa atthi* die Abwesenheit von der Idee des Aufgreifens und der Ablehnung bei einem Heiligen. Sehr oft interpretieren Gelehrte den Begriff *attaṃ* in diesem Zusammenhang als „Selbst“, was unserer Meinung nach falsch ist. Der Ausdruck *nādeti na nirassati* gibt einen klaren Hinweis auf die Etymologie dieses Begriffs. Er wird von *dā* durch ein vorangestelltes *ā* abgeleitet, was *ādatta* ergibt und durch Synkope zu *ātta* wird und dann wiederum durch die Verkürzung des Vokals zu *atta* wird. *Niratta* ist von *nirassati* abgeleitet.

Diese beiden Begriffe, die auf eine Dualität hinweisen, erinnern uns an die Wasserpumpe, die wir in unserer Besprechung über den Strudel erwähnt haben.⁹⁴¹ Selbst in einer Wasserpumpe gibt es nichts wirklich Automatisches, das hereinnimmt und auswirft. Aufgrund dieser beiden Aspekte im Mechanismus einer Wasserpumpe betrachten wir sie als eine Einheit. Aus der Sicht einer Wasserpumpe ist sie in

⁹³⁹ Sn 919 Tuvaṭṭakasutta – Sn IV:14, 919

⁹⁴⁰ Siehe Vortrag 5 zu Sn 787, Duṭṭhaṭṭhakasutta – Sn IV:3, 787

⁹⁴¹ Siehe Vortrag 2

der Lage, beide Funktionen auszuführen. Von dieser Betrachtungsweise ausgehend, schreiben wir ihr eine Einheitlichkeit repräsentierende Bedeutung zu. Gerade in diesem Konzept von einer Einheit kann man die beteiligte Verblendung erkennen.

Verblendung ist der Scheitelpunkt des Teufeldreiecks Gier, Hass und Verblendung. Gier und Hass sind die beiden Fühler, die von der Spitze, der Verblendung, gelenkt werden. Obwohl wir sie als zwei Funktionen ansehen, sind das Hereinnehmen und das Herauswerfen einfach zwei Aspekte der gleichen Funktion. All dies weist auf die Tiefe der Idee der Dualität und des Gleichnisses vom Strudel hin, die unsere kommentarielle Tradition ignoriert zu haben scheint.

Es ist das gleiche Thema der Dualität, das in den ersten beiden Zeilen dieser kryptischen Strophen des *Brāhmaṇa Vagga* im *Dhammapada* vorkommt, die wir an früherer Stelle zitiert haben. *Yassa pāraṃ apāraṃ vā, pārāpāraṃ na vijjati.*⁹⁴² Für jenen Brahmanen, also den Heiligen, gibt es weder ein jenseitiges Ufer noch ein diesseitiges Ufer, noch beides. Es liegt etwas Außergewöhnliches in dieser Aussage.

Vor diesem Hintergrund können wir nun zu einer plausiblen Interpretation der bereits zitierten, rätselhaften Strophe voranschreiten. Die ersten beiden Zeilen *tulam atulañ ca sambhavaṃ, bhava-saṅkhāram avassajī munī* könnten wie folgt verstanden werden: „Der Weise legte die Vorbereitungen für neues Werden ab, jene, die eine Unterscheidung zwischen gleich und ungleich entstehen lassen“, das heißt, der erhabene Weise gab jene Vorbereitungen auf, die die Gegensätzlichkeit zwischen den Konzepten gleich und ungleich produzieren.

Also könnten die nächsten beiden Zeilen *ajjhatarato samhāhito abhindi kavacam iv'attasambhavaṃ* wie folgt erklärt werden: „Innerlich zufrieden und gesammelt hat er den Ursprungspunkt eines Selbst wie eine Panzerung aufgebrochen“. Dieses Aufbrechen der Panzerung passierte nicht in dem Moment, als er diese Strophe äußerte, sondern in dem Moment, in dem er vollkommene Erleuch-

⁹⁴² Dhp 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385; siehe Vortrag 5, 18 u. 19

tung erreichte. Worin liegt dann das Außergewöhnliche, um an dieser Stelle eine solche Erklärung abzugeben?

Der Buddha legte die Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer, *āyusaṅkhārā*, ab, nachdem *Māra* mehrere diesbezügliche Aufforderungen an ihn gerichtet hatte. Es könnte so aussehen, als hätte sich der Buddha *Māras* Aufforderungen gebeugt und dass er unter *Māras* Herrschaft gelangt sei, als er erklärte, dass das *Parinibbāna* des *Tathāgata* von nun an in drei Monaten stattfinden wird. Aber die wahre Bedeutung der zur Diskussion stehenden Strophe ist, dass die Panzerung *Māras*, die Panzerung des Selbst-Ursprungs, *attasambhava*, bereits zerstört worden war und er als solcher nicht mehr in den Fängen des Todes (*Māras*) ist.

Einige Gelehrte scheinen dieses Aufgeben der Vorbereitungen für das Werden, *bhavasāṅkhārā*, mit dem Niederlegen der Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer, *āyusaṅkhārā*, zu identifizieren. Aber es gibt einen Unterschied zwischen diesen beiden.

Das Vorangegangene, das sind die Vorbereitungen, *bhavasāṅkhārā*, die den Aufbau von Existenz bewirken, die für die Fortsetzung von Existenz, *bhava*, verantwortlich sind. Diese hatte der Buddha schon mit dem Durchbrechen des *samsarischen* Wirbels zwischen *viññāṇa* und *nāmarūpa* abgelegt. *Chinnaṃ vaṭṭaṃ na vattati*, „der abgetrennte Strudel wirbelt nicht mehr“.⁹⁴³ Jene Gegenströmungen sind in diesem Bewusstsein nicht mehr aktiv.

Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer, *āyusaṅkhārā*, müssen anders erklärt werden. Der Begriff *āyusaṅkhārā*, der im *Mahā-Parinibbānasutta* erwähnt wird, bezieht sich auf die Fähigkeit des Buddha, seine Lebensdauer zu verlängern. Er war dazu aufgrund der Entwicklung der vier Grundlagen des Erfolgs, *iddhipāda*, imstande. Weil der Ehrwürdige Ānanda ihn nicht im richtigen Moment einlud, von jener Fähigkeit Gebrauch zu machen, entließ der Buddha sie bei *cāpāla cetiya*. Dieses Niederlegen wird in diesem *Sutta* selbst mit einem Erbrechen verglichen. Der Buddha sagt Ānanda, dass es nicht

⁹⁴³ Ud 75 DutiyaLakuṇṭakabhaddiyasutta – Ud VII:5

in der Natur eines *Tathāgata* liegt, wieder aufzunehmen, was er schon erbrochen hat, nicht einmal zugunsten des Lebens.⁹⁴⁴

Somit müssen *āyusaṅkhārā* und *bhavaṅkhārā* voneinander unterschieden werden. Die Vorbereitungen in Bezug auf die Lebensdauer sind nicht die gleichen wie die Vorbereitungen, die Existenz oder Werden hervorbringen.

So verstanden wird klar, dass alle Anhaftungen, Abneigungen und Verblendungen in der Welt aus einem Nicht-Verstehen herrühren, nämlich der Tatsache, dass die Dualität, die wir bisher besprochen haben, eigentlich eine Wechselbeziehung ist. Es ist, als ob die beiden Freunde, die einvernehmlich das Schachbrett vorbereitet haben, ihre Freundschaft vergaßen, als sie einander als zwei Parteien gegenüberstanden.

Diese Dualität ist ein sehr subtiles Problem. Der Buddha hat aufgezeigt, wie es durch Weisheit mithilfe verschiedener Meditations-techniken gelöst werden kann. Vielleicht gibt die meditative Aufmerksamkeit auf die Elemente, wie sie in den Lehrreden beschrieben ist, die beste Veranschaulichung. Wir haben darüber bereits in einem früheren Vortrag bis zu einem gewissen Grad gesprochen, als wir das *Dhātuvibhaṅgasutta* erörterten.⁹⁴⁵ Wenn wir diese Technik der meditativen Aufmerksamkeit auf die Elemente aus praktischer Sicht analysieren, können wir den entsprechenden Abschnitt aus dem *MahāHatthipadopamasutta* zitieren, das der Ehrwürdigen *Sāriputta* vortrug. Sich seinen Mitbrüdern zuwendend, sagt der Ehrwürdige *Sāriputta*:

Katamā c'āvuso paṭhavīdhātu? Paṭhavīdhātu siyā ajjhattikā siyā bāhirā. Katamā c'āvuso ajjhattikā paṭhavīdhātu? Yaṃ ajjhattaṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ kharigataṃ upādiṇṇaṃ, seyyathīdaṃ kesā lomā nakhā dantā taco maṃsaṃ nahāru aṭṭhī aṭṭhimiñjā vakkhaṃ hadayaṃ yakaṇaṃ kilomakaṃ pihakaṃ papphāsaṃ antaṃ antaṅgaṃ udariyaṃ karīsaṃ,

⁹⁴⁴ D II 119 MahāParinibbānasutta – D 16

⁹⁴⁵ Siehe Vortrag 14

*yaṃ vā pan'aññam pi kiñci ajjhataṃ paccattaṃ kakkhaḷaṃ
kharigataṃ upādiṇṇaṃ, ayaṃ vuccat'āvuso ajjhattikā
paṭhavīdhātu.*

*Yā c'eva kho pana ajjhattikā paṭhavīdhātu yā ca bāhirā
paṭhavīdhātu paṭhavīdhātudev'esā. Taṃ n'etaṃ mama n'eso
'ham asmi, na meso attā 'ti evam etaṃ yathābhūtaṃ
sammappaññāya datṭhabbaṃ. Evam etaṃ yathābhūtaṃ
sammappaññāya disvā paṭhavīdhatuyā nibbindati, paṭhavī-
dhatuyā cittaṃ virājeti.*⁹⁴⁶

„Und was, Freunde, ist das Erd-Element? Das Erd-Element kann entweder innerlich oder äußerlich sein. Was, Freunde, ist das innerliche Erd-Element? Was auch immer innerlich ist, zu einem selbst gehörend, hart, fest und woran angeklammert wird, also Kopfhare, Körperhäre, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Dickdarm, Dünndarm, Mageninhalt, Kot, oder was auch immer innerlich ist, zu einem selbst gehörend, hart und fest und woran angeklammert wird, dies wird, Freunde, das innerliche Erd-Element genannt.

Nun, alles, was das innerliche Erd-Element ist, und alles, was das äußerliche Erd-Element ist, beides ist einfach das Erd-Element; und das sollte mit rechter Weisheit so gesehen werden, wie es tatsächlich ist: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘

Nachdem es mit rechter Weisheit gesehen wurde, wie es tatsächlich ist, wird man vom Erd-Element ernüchtert, wird man leidenschaftslos in Bezug auf das Erd-Element.“

Der Ehrwürdige Sāriputta hat hier keine Beispiele für das äußerliche Erd-Element gegeben, denn es ist offensichtlich genug, das heißt: was auch immer außerhalb des Körpers ist.

⁹⁴⁶ M I 185 MahāHatthipadopamasutta – M 28

Eine Aussage, die hier von größter Bedeutung ist, ist die folgende:

*Yā c'eva kho pana ajjhattikā paṭhavīdhātu yā ca bāhirā
paṭhavīdhātu paṭhavīdhātudev'esā,*
„Was auch immer nun das innere Erd-Element und was das
äußere Erd-Element ist, beides ist einfach das Erd-Element“.

Wenn sie als Erd-Element betrachtet werden, sind beide gleich. Dies ist die Prämisse, aus der Einsicht hervorgeht.

„Das sollte mit rechter Weisheit so gesehen werden, wie es tatsächlich ist: ‚Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.‘“ Mit dieser Einsicht in das Erd-Element mit rechter Weisheit wird man ernüchtert und leidenschaftslos.

Wie wir schon früher verdeutlicht haben, hat der Begriff *virāga*, der in der Regel mit „Ablösung“ oder „Leidenschaftslosigkeit“ wiedergegeben wird, eine Nuance, die auf ein „Verblassen“ hinweist.⁹⁴⁷ Hier bringt das Verb *virājeti* jene Nuance klar zum Ausdruck. Demnach scheint *paṭhavīdhatuyā cittaṃ virājeti* so etwas zu bedeuten, wie „Er lässt das Erd-Element in seinem Geist verblassen“. Wir haben bereits solche Fälle zitiert *pītiyā ca virāgā*, „mit dem Verblassen der Freude“, und *avijjāvirāgā*, „mit dem Verblassen der Unwissenheit“, um diese Nuance des Begriffs *virāga* hervorzuheben.

In diesem Zusammenhang besteht scheinbar die Funktion der Ernüchterung, *nibbidā*, ebenfalls darin zu sehen, dass das Erd-Element zum Verblassen gebracht werden sollte, mit welcher Farbe auch immer es den Geist erfüllt hatte. Es ist sowohl eine Ablösung als auch eine Entfärbung.

Worin besteht also der wahre Zweck, die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem hinsichtlich des Erd-Elements zu beseitigen? Das Ziel ist die Unterbrechung der Grundlage für Verlangen, Eindrücke und Ansichten.

⁹⁴⁷ Siehe Vortrag 2

Um „mir“ einen Gegenstand des Verlangens anzueignen, muss das Objekt getrennt von „mir“ existieren und „ich“ muss getrennt von ihm stehen. Die Aussage „Dies ist mein“ setzt eine Dualität zwischen „ich“ und „mein“ voraus. Ebenso hat die Aussage „Dies bin ich“ als Ausdruck von Einbildung einen Geschmack von Dualität. So ist zum Beispiel jemand, der einen Blick in einen Spiegel wirft, unmerklich in diese Dualität hineingezogen, wenn er versucht, sein Gesicht mit der Reflexion in dem Spiegel zu vergleichen. Das ist die Ironie der Situation im gewöhnlichen Leben. Aber was wir hier in diesem *Sutta* haben, ist die gegenteilige Sichtweise. Nicht: „Dies ist mein“, nicht: „Dies bin ich“, nicht: „Dies ist mein Selbst“.

Was diesen entgegengesetzten Standpunkt unterstützt, ist gerade die Abwesenheit der Unterscheidung zwischen dem Inneren und dem Äußeren. Die wesentliche Grundlage für Aneignung oder das Bewerten ist verschwunden. Es ist, als ob das nicht enden wollende Schachspiel mit all seinen Wechselfällen in einem friedlichen Unentschieden geendet hätte.

Tatsächlich ist unsere gesamte *samsarische* Existenz ein Schachspiel zwischen dem Organischen, *upādiṇṇa*, und dem Anorganischen, *anupādiṇṇa*. Beispielsweise sind die vier Elemente in diesem Körper das Ergriffene oder das Anklammern par excellence und die vier Elemente als Nahrung und Atmosphäre befinden sich in ihrem Schachspiel in unaufhörlichem Konflikt. Das Schachspiel hat als Wechselfälle die Störungen durch die drei Körperbestandteile Wind, Galle und Schleim auf der physischen Seite sowie Gier, Hass und Verblendung auf der mentalen Seite.

Diese Störungen sind zu einem großen Teil das Ergebnis dieser falschen Zweiteilung. Die Aufgabe für einen Meditierenden liegt daher in der Lösung dieses Konflikts durch ein durchdringendes Verständnis der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen den beiden Seiten, innerlich und äußerlich. Wenn die Kluft zwischen den beiden entfernt ist, wird der Geist gleichmütig.

Uns wird gesagt, dass die Betrachtung der vier Elemente ein wirksames Mittel zur Entwicklung von Gleichmut ist. Unter den Teilen

unseres Körpers gibt es einige, auf die wir stolz sind und die wir schätzen, und einige andere, wie Exkremente und Urin, die wir verabscheuen und ablehnen. Wenn sie als bloße Elemente angesehen werden, machen Anhaftung und Abscheu Platz für Gleichmut. Die Beschreibung der Betrachtung der Elemente, wie sie im *Satipatthānasutta* gefunden wird, zeigt deutlich diese Tatsache. Der entsprechende Abschnitt lautet wie folgt :

*Puna ca paraṃ, bhikkhave, bhikkhu imam eva kāyaṃ yathā-
ṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ dhātuso paccavekkhati: Atthi imasmiṃ
kāye paṭhavīdhātu āpodhātu tejodhātu vāyodhātū'ti.*

*Seyyathāpi, bhikkhave, dakkho goghātako vā goghāta-
kantevāsī vā gāviṃ vadhitvā cātummahāpathe bilaso paṭi-
vibhajitvā nisinno assa; evaṃ eva kho, bhikkhave, bhikkhu
imam eva kāyaṃ yathāṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ dhātuso
paccavekkhati: Atthi imasmiṃ kāye paṭhavīdhātu āpodhātu
tejodhātu vāyodhātū'ti.⁹⁴⁸*

„Wiederum, ihr Mönche, reflektiert ein Mönch über genau diesen Körper, wie er steht und wie er geartet ist, als aus den Elementen zusammengesetzt, und zwar: ‚In diesem Körper gibt es das Erd-Element, das Wasser-Element, das Feuer-Element und das Luft-Element‘.

Gerade so wie ein geschickter Metzger oder sein Lehrling, nachdem er eine Kuh getötet hatte, sich mit den zerschnittenen Stücken an einer Kreuzung niedersetzte, ebenso reflektiert ein Mönch über diesen Körper, wie er steht und wie er geartet ist, als aus den Elementen zusammengesetzt, und zwar: ‚In diesem Körper gibt es das Erd-Element, das Wasser-Element, das Feuer-Element und das Luft-Element‘.“

Es ist bemerkenswert, dass der Mönch angewiesen wird, über genau diesen Körper zu reflektieren, wie er steht und wie er geartet ist, *imam eva kāyaṃ yathāṭhitaṃ yathāpaṇihitaṃ*. Diese Worte sind von besonderer Bedeutung, insofern als sie nicht eine atomistische oder

⁹⁴⁸ M I 57 Satipatthānasutta – M 10

mikroskopische Analyse implizieren. Die vier Elemente sind bereits im Körper vorhanden und obwohl es hier nur kurz erwähnt wird, werden in anderen Reden die organischen Einzelteile Stück für Stück ausführlich beschrieben. Das im Zusammenhang mit dieser Analyse verwendete Gleichnis ist höchst bedeutsam. Wenn ein Metzger oder sein Lehrling eine Kuh tötet, er sie in kleine Stücke schneidet, an einer Kreuzung sitzt und bereit ist, das Fleisch zu verkaufen, macht er sich keine speziellen Gedanken mehr über die Kuh, von der es kam. Er ist sich bewusst, dass es bloß ein Haufen Fleisch ist. Ebenso verstärkt die Betrachtung der Elemente eine gleichmütige Haltung.

Gerade so wie die Unterscheidung zwischen *upādiṇṇa* und *anupādiṇṇa* auf die Dualität zwischen dem Organischen und dem Anorganischen hinweist, ist die Unterscheidung zwischen *ajjhatta* und *bahiddhā* für die Dualität zwischen dem Eigenen und dem des Anderen von Bedeutung. Dieser Aspekt der Reflexion über die Elemente tritt in der Zusammenfassung des folgenden Abschnitts hervor:

Iti ajjhattaṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhatabhiddhā vā kāye kāyānupassī viharati,

„Auf diese Weise verweilt er, indem er innerlich den Körper als einen Körper betrachtet, oder er verweilt, indem er äußerlich den Körper als einen Körper betrachtet, oder er verweilt, indem er sowohl innerlich als auch äußerlich den Körper als einen Körper betrachtet.“

Auch hier ist das Ziel, die Zweiteilung zwischen dem Eigenen und dem des Anderen zu brechen. Diese Betrachtung dient genau dem einem Zweck, dass man dadurch die Tatsache realisiert, dass es nur die vier Elemente sind, egal ob innerlich oder äußerlich. Dieses Gesetz wird folgendermaßen knapp ausgedrückt: *yathā idaṃ tathā etaṃ, yathā etaṃ tathā idaṃ*,⁹⁴⁹ „Genau so wie dieses, so ist jenes; genau so wie jenes, so ist dieses“.

⁹⁴⁹ Sn 203 Vijayasutta – Sn I:11, 203

Unser Geist wird zwanghaft von der Wahrnehmung der Vielfalt, *nānattasaññā*, heimgesucht. Nach Farbe und Form unterscheiden wir Objekte in der Außenwelt und geben ihnen Namen. Es ist eine Belastung oder eine Anstrengung für den Geist. Die Reflexion über die Elemente wie im *Satipaṭṭhāna Sutta* könnte sogar als Schritt in Richtung der Wahrnehmung von Einheit, *ekattasaññā*, wertgeschätzt werden, weg von dieser gröberen Wahrnehmung der Vielfalt. Sie neigt sich zu Entspannung und Einigung des Geistes.

Somit liegt der Zweck dieser Reflexion über die Elemente, die einzigartig für die Lehrreden ist, darin, die Elemente als leer zu betrachten, in Übereinstimmung mit dem Rat des Buddha, *dhātuyo suññato passa*, „Betrachtet die Elemente als leer“.⁹⁵⁰

Doch aus dem einen oder anderen Grund, vielleicht wegen des Einflusses von einigen indischen Schulen der Philosophie mit einer Neigung zum Materialismus, ergingen sich einige buddhistische Sekten in akademischen Feinheiten, die den Geist mit Konzepten über die vier Elemente zu besetzen schienen, anstatt der einfacheren Reflexion über die Elemente, wie es für die Lehrreden charakteristisch ist. Ursprünglich bestand der Zweck darin, die vier Elemente aus dem Geist zu entfernen.

Der ursprüngliche Zweck bestand darin, die vier Elemente, diese amorphen Hauptelemente, die seit nicht definierbaren Zeiträumen, in den Köpfen der Wesen als Form ihre Versteckspiel vollführen, im Geist verblassen zu lassen. Aber später erging man sich in atomistischen Analysen, die mehr oder weniger der dem Materialismus eigenen Denkweise folgten. Es endete sogar buchstäblich in Haarspaltereien, während man zum Beispiel das Erd-Element noch lebendiger in den Geist malte. Dem ursprünglichen Zweck entgegenstehend, müssen wir diesen akademischen Trend unvoreingenommen von der traditionellen Vorliebe für ihn beurteilen. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass all dies im Laufe der Zeit dazu beitrug, den Weg zu *Nibbāna* zu verschleiern.

⁹⁵⁰ Dhp-a III 117

Buddhas „Ergründung“ war etwas völlig anderes. Seine „Ergründung“ der vier Elemente nahm eine vollkommen andere Richtung. Im *Nidānaṣaṃyutta* des *Samyutta Nikāya* verkündet der Buddha die Ergebnisse seiner Erforschung der vier Elemente.

*Paṭhavīdhātuyāhaṃ, bhikkhave, assādapariyesanaṃ acarim.
Yo paṭhavīdhatuyā assādo tad ajjhagamaṃ, yāvatā paṭhavī-
dhātuyā assādo paññāya me so sudiṭṭho.*

*Paṭhavīdhātuyāhaṃ, bhikkhave, ādīnavapariyesanaṃ
acarim. Yo paṭhavīdhatuyā ādīnavo tad ajjhagamaṃ, yavatā
paṭhavīdhātuyā ādīnavo paññāya me so sudiṭṭho.*

*Paṭhavīdhātuyāhaṃ, bhikkhave, nissaraṇapariyesanaṃ
acarim. Yaṃ paṭhavīdhatuyā nissaraṇaṃ tad ajjhagamaṃ,
yavatā paṭhavīdhātuyā nissaraṇaṃ paññāya me taṃ
sudiṭṭhaṃ.⁹⁵¹*

„Ihr Mönche, ich ging auf die Suche nach Befriedigung im Erd-Element. Was es auch immer an Befriedigung im Erd-Element gibt, das habe ich herausgefunden; wie weit auch immer der Bereich der Befriedigung im Erd-Element geht, das habe ich mit Weisheit gut erkannt.“

Ihr Mönche, ich ging auf die Suche nach der Gefahr im Erd-Element. Was es auch immer an Gefahr im Erd-Element gibt, das habe ich herausgefunden; wie weit auch immer der Bereich der Gefahr im Erd-Element geht, das habe ich mit Weisheit gut erkannt.“

Ihr Mönche, ich ging auf die Suche nach dem Entkommen aus dem Erd-Element. Was es auch immer für Entkommen aus dem Erd-Element gibt, das habe ich herausgefunden; wie weit auch immer der Bereich des Entkommens aus dem Erd-Element geht, das habe ich mit Weisheit gut erkannt.“

⁹⁵¹ S II 171 Acariṃsutta – S 14:32

Nun, dies ist Buddhas Ergründung des Erd-Elements. Die Lehrrede stellt im weiteren Verlauf die gleiche Tatsache in Bezug auf die anderen drei Elemente fest.

Der in diesem *Sutta* erwähnte Begriff *assāda* wird als körperliches Vergnügen und geistiges Glück, *sukhaṃ somanassaṃ*, aufgrund des Erd-Elements definiert. Die Gefahr im Erd-Element ist seine unbeständige, Leiden verursachende und sich verändernde Natur, *aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā*. Das Entkommen daraus ist die Disziplinierung und das Aufgeben des Wunsches danach, *chandarāgavinayo chandarāgappahānaṃ*.

Aus der Kraft dieser Ergründung fügte der Buddha sogar die Reflexion über die vier Bedarfsgegenstände hinzu. Das *Ariyavaṃsasutta* macht dies hinreichend deutlich. In Verbindung mit den Modi der Reflexion über die Verwendung der vier Bedarfsgegenstände tritt ein thematischer Ausdruck auf, der für dieses Anliegen von größter Bedeutung ist.

*Laddhā ca piṇḍapātaṃ agathito amucchito anajjhāpanno ādīnavadassāvī nissaraṇapaṇṇo paribhuñjati.*⁹⁵²

„Wenn er Almosen als Nahrung bekommt, nimmt er sie ohne Gier; nicht verlockt, nicht gefesselt, wobei er sich der enthaltenen Gefahr bewusst ist, der er mit der Weisheit entkommt.“

Die Begriffe *agathito amucchito anajjhāpanno*, „ohne Gier, nicht verlockt, nicht gefesselt“, deuten auf die Befriedigung hin, der man widerstehen muss. Der Begriff *ādīnavadassāvī*, „sich der Gefahr bewusst sein“, verweist auf übermäßiges Essen und andere mögliche Risiken bei der Nahrungsaufnahme. Die Bedeutung des Ausdrucks *nissaraṇapaṇṇo*, „mit der Weisheit, durch die er entkommt“, ist im höchsten Sinn eine Nahrungsaufnahme, die von dem tieferen Gedanken geleitet wird, die Nahrung in Übereinstimmung mit dem

⁹⁵² A II 27 Ariyavaṃsasutta – A IV:28

kryptischen weisen Ausspruch *āhāraṃ nissāya āhāraṃ pajahati* aufzugeben, „gibt die Nahrung auf, die von Nahrung abhängig ist.“⁹⁵³

Aus dem Vorhergehenden sollte klar sein, worin die ursprüngliche Idee hinter der Betrachtung über die Elemente bestand und was später geschah. Die späteren Entwicklungen scheinen die Tatsache, dass die Wahrnehmung eine Luftspiegelung ist, ignoriert zu haben. Forschung über diese vier Elemente ist eine Sache für den Physiker, obgleich es wie die Jagd nach einer Luftspiegelung mit Gedanken und Konzepten ist. Was benötigt wird, ist die Befreiung des Geistes von der Wahrnehmung von Form, die in den Köpfen der Lebewesen infolge der vier Elemente in diesem langen *samsāra* tief eingepägt ist.

Alle Meditationstechniken, die der Buddha gelehrt hat, sind auf das Abklingen dieser Wahrnehmung von Form ausgerichtet. Wegen dieser vier Hauptelemente haben wir eine Wahrnehmung von Form, die es uns ermöglicht, Zeichen aufzunehmen. Alle vier sind tatsächlich unbeständig, aber die Wahrnehmungs-Daten, die wir abhängig von ihnen eingesammelt haben, sind unauslöschlich in unserem Geist eingepägt. Zeichen, die in der weit entfernten Vergangenheit im eigenen *samsāra* ergriffen wurden, können wieder und wieder als Anhaftungen und Abneigungen auftauchen, um so die *samsarische* Existenz des Einzelnen weiter fortzusetzen. Die Gedanken und ausufernden Konzepte entstehen aus dieser Wahrnehmung von Form.

Mit anderen Worten unterscheiden wir dieses und jenes Ding nach Farbe und Form. Indem wir sie unseren Anhaftungen und Abneigungen entsprechend bewerten, erlauben wir ihnen, sich tief in unserem Geist zu verwurzeln. Dies sind die verborgenen Neigungen zur Wahrnehmung, die im *Madhupiṇḍikasutta* in dem Ausdruck *saññā nānusenti*, „Den Wahrnehmungen liegen keine verborgenen Neigungen zugrunde“, zur Sprache kommen.⁹⁵⁴

Während der Heilige diese verborgenen Neigungen wegräumt, erhält sie der Nicht-Heilige mehr oder weniger bis zu einem gewissen Grad

⁹⁵³ A II 145 Bhikkhunīsutta – A IV:159

⁹⁵⁴ M I 108 Madhupiṇḍikasutta – M 18

aufrecht. Diese verborgenen Neigungen sind es, die die ausufernden Konzepte ergeben, mit welchen die Wesen das *samsarische* Leiden anhäufen. Um den Halt dieser Zeichen aus unserem Geist zu lösen, muss der gefährliche Aspekt der vier Elemente betont werden. Deshalb beschrieb der Buddha den Mönchen in einer Reihe von Lehrvorträgen die Vergänglichkeit der vier Elemente. Es war nicht seine Absicht, irgendeine atomistische Analyse zu fördern. Er lehrte die Vergänglichkeit der vier Elemente, um die Hohlheit und Leerheit dieses Existenz-Dramas aufzuzeigen und um die Wahrnehmung von Form, die dieses Drama produziert, aus dem Geist der Lebewesen zu entfernen.

Nun ist *saṅkhāra* ein Begriff, dem wir oft im *Dhamma* begegnen. Es gelang uns bereits eine mögliche Nuance des Begriffs vorzustellen, als wir die Gleichnisse vom Kino und dem Theater behandelten. *Saṅkhāra* ist ein Begriff, der in die Lage versetzt, das gesamte Spektrum von Vorbereitungen zu begreifen, die notwendig sind, um die eine Theatervorstellung erschaffen.

Der Buddha hat über die Geschichte dieser großen Erde in einigen Lehrreden berichtet. Aber es ist kein Rechenschaftsbericht über ein wissenschaftliches Experiment, wie es unsere modernen Wissenschaftler anbieten würden. Der Buddha beschreibt, wie diese große Erde entstanden ist und wie sie zerstört wird, um unserem Geist die Vergänglichkeit genau dieser Bühne, auf der wir unser *samsarisches* Drama aufführen, klar zu machen; dadurch wird eine Haltung der Ernüchterung und Leidenschaftslosigkeit eingeschärft, *nibbidā* und *virāga*.

Diese *saṅkhāras*, die unser Drama der Existenz auf dieser riesigen Bühne der Erde betreffen, prägen sich tief in unserem Geist ein. Sie sinken tief hinein als Latenzen der Wahrnehmung, die die Existenz erschaffen. Um sie auszurotten, hat der Buddha uns in einigen Lehrreden mit der Geschichte dieser großen Erde konfrontiert. Das mit Abstand beste Beispiel findet sich im *Aggaññasutta* des *Dīgha Nikāya*.

Danach war zu Beginn dieses Äons die Erde in eine Finsternis getaucht und mit Wasser bedeckt. Die Bewohner waren diejenigen, die aus der *Ābhassara Brahma* Welt heruntergekommen waren. Sie waren geschlechtslos, geist-gemacht, sich von Freude nährend, selbstleuchtend und in der Lage, sich durch die Luft zu bewegen, *manomayā, pītibhakkhā sayampabhā antalikkhacarā*.⁹⁵⁵

Nach Milliarden und Milliarden von Jahren breitete sich eine wohl-schmeckende Erde über den Wassern aus, wie die Haut, die sich über heißer Milch bildet, wenn sie abkühlt. Sie war sehr süß und verlockend. Ein Wesen von gieriger Natur rief aus: „Ah! Was kann das sein?“, und kostete diese herzhaftere Erde mit seinem Finger. Als Folge davon stieg Verlangen in ihm auf. Andere, die ihm dabei zusahen, taten das gleiche.

Dann fingen sie alle an, mit ihren Händen in der wohlschmeckenden Erde zu graben und sie zu essen, mit dem Ergebnis, dass ihre feinstofflichen Körper grob, hart und fest wurden. Auch Verlangen war angestiegen und ihr Geist wurde rauer und gröber. Die Umwelt veränderte sich übereinstimmend damit, immer gröber und gröber werdend. Demnach haben wir hier den gefährlichen Aspekt. Da die Gefahren offenbar wurden, wurde die wässrige Erde fester und das einfache Leben nahm an Komplexität zu.

Milliarden und Milliarden von Jahren vergingen, bis die Erde ihre heutige Form und Aussehen mit all ihren gigantischen Bergen, Felsen und Aufbauten angenommen hat. Dann aber beschreibt der Buddha im *Sattasuriyasutta* des *Āṅguttara Nikāya*, was mit dieser großen Erde am Ende des Weltzeitalters passieren wird.

Wenn der Holocaust herannaht, erscheint eine zweite Kugel der Sonne und danach eine Dritte, eine Vierte, eine Fünfte, eine Sechste und eine Siebte. Die große Erde geht in ihrer Gesamtheit zusammen mit ihren Bergen und Felsen in Flammen auf, wird einfach zu einer einzigen riesigen Feuerflamme; dabei verzehrt sie alles vor ihr Liegende, ohne irgendwelche Asche oder Ruß zu hinterlassen, wie an

⁹⁵⁵ D III 84 Aggaññasutta – D 27

einem Ort, wo Öl oder Ghee gebrannt hat. Hier haben wir also keinen Platz für irgendeinen Atomismus. Abschließend nennt der Buddha den wahren Sinn und Zweck dieser Unterweisung.

*Evaṃ aniccā, bhikkhave, saṅkhārā, evaṃ addhuvā, bhikkhave, saṅkhārā, evaṃ anassāsikā, bhikkhave, saṅkhārā. Yāvañcidaṃ, bhikkhave, alaṃ eva sabbasaṅkhāresu nibbinditum alaṃ virajjitum alaṃ vimuccitum.*⁹⁵⁶

„So unbeständig, ihr Mönche, sind die Vorbereitungen, so instabil, Mönche, sind die Vorbereitungen, so unbefriedigend, Mönche, sind die Vorbereitungen. So sehr, ihr Mönche, dass es ausreicht, um von Vorbereitungen ernüchtert zu werden, dass es ausreicht, um leidenschaftslos gegenüber ihnen zu werden, dass es ausreicht, um von ihnen befreit zu werden.“

* * * * *

⁹⁵⁶ AN IV 103 Sattasuriyasutta – A VII:62

29. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho
nibbānaṃ.*⁹⁵⁷

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

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der neunundzwanzigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag haben wir versucht, die Vergänglichkeit der Bühnen-Nachbildungen hervorzuheben, die von Beginn eines Weltzeitalters bis zu seinem Ende von dieser großen Erd-Bühne präsentiert werden und den *samsarischen* Wesen zur Aufführung ihres Dramas der Existenz dienen. Wir haben beide Seiten einander kontrastreich gegenübergestellt und gaben die Beschreibung vom Beginn des Weltzeitalters, wie es im *Aggaññasutta* dargestellt wird. Anhand der Beschreibung von der Vernichtung des Weltzeitalters im *Sattasuriyasutta* haben wir versucht, eine kraftvolle Wahrnehmung der Vergänglichkeit zu erwecken, die zur Ernüchterung führt, welche der Schlüssel zu *Nibbāna* ist.

Ein nachhallendes Echo dieser Lehrreden des Buddha, das auf die Vergänglichkeit dieses Dramas der Existenz und auf die irdische Bühne, auf der es aufgeführt wird, verweist, begegnet uns im *Mahā-Hatthipadopamasutta*, das der Ehrwürdige Sāriputta dargelegt hat.

*Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavīdhātuyā tāva
mahallikāya aniccatā paññāyissati, khayadhammatā paññā-
yissati, vayadhammatā paññāyissati, vipariṇāmadhammatā*

*paññāyissati, kiṃ pan' imassa mattaṭṭhakassa kāyassa taṇhupādiṇṇassa ahan'ti vā maman'ti vā asmī'ti vā, atha khvāssa no t' ev' ettha hoti.*⁹⁵⁸

„Selbst von diesem äußeren Erd-Element, Freunde, das so groß ist, wird eine Vergänglichkeit offenbar werden, wird eine Anfälligkeit zur Vernichtung offenbar werden, wird eine Anfälligkeit zum Dahinschwinden offenbar werden, wird eine Anfälligkeit zur Veränderung offenbar werden, was soll da über diesen kurzlebigen Körper gesagt werden, der durch das Festhalten am Verlangen nach „ich“ oder „mein“ oder „bin“ aufrechterhalten wird? Demgegenüber gibt es keine Rechtfertigung für solch ein Festhalten.“

Dieser markante Absatz der Lehrrede ist ein beredtes Zeugnis von der Tatsache, dass es möglich ist, die verborgenen Neigungen zu vertreiben, die zu „Ich-“ und „Mein-Machen“ führen, indem die Vergänglichkeit dieses kümmerlichen inneren Erd-Elements mithilfe der breiteren Perspektive der Vergänglichkeit des riesigen äußeren Erd-Elements durchschaut wird.

*Animittañca bhāvehi, mānānusayamujjaha,*⁹⁵⁹ „Entwickle das Zeichenlose und gib die verborgene Neigung zu Einbildung auf!“, war der Rat, den der Buddha dem Ehrwürdigen Rāhula im *Rāhulasutta* des *Sutta Nipāta* gab. Aus dieser Empfehlung geht klar hervor, dass auch die verborgenen Neigungen zu Einbildung ihren Einfluss auf den Geist verlieren, wenn Zeichen durch die Wahrnehmung der Vergänglichkeit verblassen.

Anstatt die kanonischen Lehrreden auf pervertierte Weise auszunutzen und mit falscher Reflexion die Vergänglichkeit der Außenwelt zu beschreiben, um sich weltlichen Spekulationen hinzugeben, sollten wir radikale Reflexion wecken und sie auf unsere eigene innere Welt lenken, um die Nichtigkeit dieses Dramas des Lebens zu verstehen.

⁹⁵⁸ M I 185 MahāHatthipadopamasutta – M 28

⁹⁵⁹ Sn 342 Rāhulasutta – Sn III:2, 342; vgl. auch S I 188 Ānandasutta; Th 1226 Vaṅgisatheragāthā; Thī 20 Abhirūpanandātherīgāthā

Wo sind die Schauspieler und Schauspielerinnen, die ihre Rolle in den früheren Akten unseres Dramas des Lebens gespielt haben? Wo sind die Bühnendekorationen und die Bühnen-Aufmachungen? Obwohl sie nicht mehr da sind – so lange wie die durch sie angehäuften, verborgenen Neigungen zur Wahrnehmung in uns andauern – gibt es nichts, was uns vor dem Schwelgen in Gedanken und Ausuferungen schützt. Wenn wir über die Vergänglichkeit der ganzen Welt nachdenken, werden wir leidenschaftslos gegenüber der Masse von Vorbereitungen in unserem Drama des Lebens, das im Sinne von Objekten, Ereignissen und Personen erfasst wird.

Wenn Leidenschaftlosigkeit einsetzt, verblassen die Zeichen, wie in einer verschwommenen Aquarellmalerei. Für einen Meditierenden kann die Entwicklung der Wahrnehmung der Vergänglichkeit dazu führen, dass ihm die Welt wie eine undeutliche Aquarell-Malerei aus Farbkleckschen erscheinen könnte.

Wenn die Figuren auf dem Bild nicht nach Farbe und Form unterschieden werden können, gibt es weniger Raum für die Wahrnehmung der Vielfalt, *nānattasaññā*. Dadurch werden ebenfalls die verborgenen Neigungen zur Einbildung gedämpft, die Spaltungen und Konflikte entstehen lassen können. Deshalb erinnert uns der Buddha immer an die Wahrnehmung der Vergänglichkeit als einem wichtigen Meditations-Thema. Er hat insbesondere die zeichenlose Sammlung empfohlen, beispielsweise im *Khandhasaṃyutta* des *Samyutta Nikāya*.

*Tayo me, bhikkhave, akusalavitakkā: kāmavitakko, byāpādatvitakko, vihiṃsāvitakko. Ime ca, bhikkhave, tayo akusalavitakkā kva aparisesā nirujjhanti? Catūsu vā satipaṭṭhānesu supatiṭṭhita-cittassa animittaṃ vā samādhim bhāvayato. Yāvañcidam, bhikkhave, alam eva animitto samādhi bhāvetum. Animitto, bhikkhave, samādhi bhāvito bahulīkato mahapphalo hoti mahānisaṃso.*⁹⁶⁰

⁹⁶⁰ S III 93 Piṇḍolyasutta – S 22:80

„Ihr Mönche, es gibt diese drei Arten von unzutraglichen Gedanken: sinnliche Gedanken, böswillige Gedanken und Gedanken des Schädigens. Und wo, ihr Mönche, enden diese drei unzutraglichen Gedanken ohne Überrest? Bei einem, der mit einem fest auf die vier Grundstützen der Achtsamkeit gegründeten Geist verweilt, oder bei einem, der die zeichenlose Sammlung entwickelt. So sehr, dass dies Grund genug für einen ist, um die zeichenlose Sammlung zu entwickeln. Ihr Mönche, wenn die zeichenlose Sammlung entwickelt und kultiviert wird, bringt das große Frucht, großen Nutzen.“

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass es zwei Methoden gibt, den drei Arten von unzutraglichen Gedanken zur Beendigung ohne Überrest zu verhelfen. Die erste Methode besteht darin, den Geist fest bei den vier Grundstützen der Achtsamkeit zu verankern. Die zweite Methode ist die Entwicklung der zeichenlosen Sammlung. Der Partikel *vā*, „oder“, zeigt, dass es eine Alternative ist. Es scheint daher, dass durch die Entwicklung der zeichenlosen Sammlung diesen Gedanken und Konzepten keine Möglichkeit zu entstehen gegeben wird, und zwar aufgrund der Tatsache, dass die Zeichen verblassen.

Infolge unserer ‚*samsarischen*‘ Gewohnheit, in uns Zeichen aufzunehmen, entstehen Gedanken und Ausuferungen in uns. Aber sogar in unserem Bestreben, unseren Geist von Gedanken und Ausuferungen zu befreien, können wir den Rückgriff auf eine besondere Art der Aufnahme von Zeichen nicht unterlassen. Man kann nicht ganz und gar ohne sie auskommen.

Wir haben oft den Grund erwähnt, warum der Buddha einen mittleren Weg verkündet. Es liegt in der Natur einiger Dinge, dass nicht vollständig auf sie verzichtet werden kann, obwohl sie aufgegeben werden müssen. Deshalb muss der mittlere Weg auch ein stufenweiser Weg, *anupubbapaṭipadā*, sein.⁹⁶¹ Der mittlere Weg selbst wird zu einem stufenweisen Weg, denn in der Befolgung der Praxis muss man einem abgestuften System nachgehen.

⁹⁶¹ Beispiel in M III 1 Gaṇakamoggallānasutta – M 107

Wenn wir uns die Grundidee hinter diesen beiden Begriffen, der „mittlere Weg“ und der „stufenweise Weg“, vergegenwärtigen, können wir sagen, dass der Verlauf der zu *Nibbāna* führenden Praxis im Prinzip sowohl **pragmatisch** als auch **relativ** ist.

Sie ist pragmatisch in dem Sinne, dass sie einen praktischen Wert hat, da sie auf ein gewisses Ziel gerichtet ist. Sie ist relativ in Bezug auf das Ausmaß der zu bewältigenden Stufen des Weges, denn sie haben keinen absoluten eigenständigen Wert. Jede Stufe hat nur einen relativen Wert und ist von Bedeutung in Bezug auf die nächste Stufe. Jede Stufe in dem abgestuften Weg ist abhängig und relativ.

Bei einer früheren Gelegenheit erwähnten wir das Gleichnis der Kutschen-Staffel im *Rathavinītasutta*.⁹⁶² Wie Post-Kutschen bewegen sich die Karossen in Bezug zueinander. Es ist eine Veranschaulichung des Prinzips von Relativität.

Sogar bei dem Unterfangen, den Geist von seinem Festhalten an Zeichen zu befreien, können wir nicht ohne den Gebrauch einer bestimmten Menge an Zeichen auskommen. Bei jenem Versuch müssen wir uns von den Grundprinzipien der Relativität und des Pragmatismus führen lassen.

Um diese ersten Prinzipien zu erklären, haben wir in einem unserer früheren Darlegungen ein bestimmtes Gleichnis verwendet, und zwar das Gleichnis vom Schärfen eines Rasiermessers.⁹⁶³ Um unser Gedächtnis aufzufrischen: Der Hauptzweck, weshalb dieses Gleichnis herangezogen wurde, bestand darin, den Unterschied zwischen meditativer Reflexion, *sammasana*, und dogmatischem Festhalten, *parāmasana*, aufzuzeigen. Während *parāmasana* hartnäckiges Festhalten bedeutet, ist *sammasana* eine bestimmte Art lockeren Haltens für einen subtilen Zweck. Wir nahmen das Gleichnis vom Rasiermesser auf, um den Unterschied zwischen diesen beiden zu illustrieren.

Wenn man das Rasiermesser in grober Weise auf dem Schleifstein auf und ab bewegte, würde es stumpf werden. Aber wenn man das

⁹⁶² M I 149 Rathavinītasutta – M 24

⁹⁶³ Siehe Vortrag 5

Rasiermesser auf eine entspannte, lockere Art hält und es achtsam über den Schleifstein vor und zurück streift, würde es geschärft werden.

Diese Art der Reflexion über Vorbereitungen oder *sāṅkhārās* erinnert uns an die beiden Begriffe *vipassanā*, Einsicht, und *anupassanā*, Kontemplation, die wiederum relevant für das Thema des Pragmatismus und der Relativität sind.

Lasst uns zur Veranschaulichung den Fall eines Zimmermanns nehmen, der ein Stück Holz bearbeitet. Während des Hobelvorganges wird er von Zeit zu Zeit innehalten, das Stück Holz vor das linke Auge halten und bei geschlossenem rechten Auge würde er es einem prüfenden Blick unterziehen. Etwas Unheimliches an dieser Art zu schauen wohnt dem inne. Es ist so, als ob ein Experte einen fehler-suchenden, kritischen Blick auf die Arbeit eines Anfängers lenken würde. Aber hier ist es der Zimmermann selbst, der sein eigenes Werkstück beäugt. Warum macht er das? Er versetzt sich selbst in die Rolle eines Kritikers, um seine Mängel als Zimmermann herauszufinden. Wenn er es mit übermäßigem Selbstvertrauen selbstgefällig betrachtet, kann er niemals seine Fehler korrigieren und sich selbst verbessern.

In den beiden Begriffen *vipassanā* und *anupassanā* haben wir eine besondere Art des Sehens, das sowohl durchdringend als auch kontemplativ ist. Kurz gesagt, ist es **ein objektiver Ansatz, um die Subjektivität in der eigenen Erfahrung zu verstehen**, mit der Aussicht auf das Erreichen von Perfektion.

Im *Theragāthā* finden wir den Ehrwürdigen MahāMoggallāna *Thera*, wie er den Zweck dieser besonderen Art des Sehens in der folgenden Strophe ausführt.

*Sukhumaṃ paṭivijjhanti
vālaggam usunā yathā
ye pañcakkhandhe passanti
parato no ca attato.*⁹⁶⁴

⁹⁶⁴ Th 1160 MahāMoggallānatheragāthā

„Sie dringen zum Feinen durch,
Gleich einem Pfeil, der Pferdehaar durchbohrt,
Sehen sie die fünf Daseinsgruppen,
Als etwas Fremdes, nicht als etwas Eigenes.“

Sakula *Therī* im *Therīgāthā* spricht etwas Ähnliches in der folgenden Strophe aus.

*Saṅkhāre parato disvā
hetujāte palokine
pahāsiṃ āsave sabbe
sītibhūta 'mhi nibbutā.*⁹⁶⁵

„Alle Vorbereitungen als fremd ansehend,
Als ursächlich entstanden und zerbrechlich,
Habe ich alle Einflüsse aufgegeben,
Bin kühl geworden und erloschen.“

In den Lehrreden ist Persönlichkeits-Ansicht oder *sakkāyaditṭhi* mit Begriffen wie *rūpaṃ attato samanupassati* beschrieben, „er sieht auf Form als Selbst“ und *vedanaṃ attato samanupassati*, „er sieht auf das Gefühl als Selbst“.⁹⁶⁶ Das ist die Weise des Weltlings, der im *Dhamma* nicht unterrichtet ist. Aber die edlen Nachfolger, die den *Dhamma* gehört haben, insbesondere diejenigen, die meditieren, nutzen diese Art des Sehens, um es als fremd einzustufen, *parato*. Auf diese Art wird seine Sichtweise zur Ein-Sicht, *vipassanā*, eine Kontemplation, *anupassanā*.

Der Begriff *anupassanā* als ein bestimmter Modus des Sehens „im Einklang mit“ tritt im *Satipaṭṭhānasutta* in einer Weise auf, der viele Gelehrte verwirrt hat. Sätze wie *kāye kāyānupassī viharati* und *vedanāsu vedanānupassī viharati* scheinen einer Übersetzung zu trotzen.⁹⁶⁷ „Im Körper verweilend sieht er im Einklang mit dem Körper“. Was ist das für ein „Sehen im Einklang mit“? Es ist das, was der Zimmermann macht. Dieser meditative Zimmermann muss

⁹⁶⁵ Thī 101 Sakulātherīgāthā

⁹⁶⁶ Beispiel in M I 300 CūlaVedallasutta – M 44

⁹⁶⁷ M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

ebenfalls einen kritischen Blick auf die Vorbereitungen werfen, um ihre Unzulänglichkeiten herauszufinden. Er muss auf sie als fremd, *parato*, sehen. Das ist die Bedeutung des Ausdrucks *kāye kāyānupassī*.

Wenn er mit der Voreingenommenheit beginnt „Dies ist mein Körper, was ist falsch damit?“, gibt es kaum eine Chance, dass er dessen Unzulänglichkeiten und seine Charakteristika als unbeständig, leidhaft und Nicht-Selbst erkennen wird.

Damit er sie sehen kann, muss er seinen Blickwinkel anpassen. Er muss auf den Körper als etwas Fremdes, *parato*, schauen. Von diesem entfremdeten Blickwinkel aus entdeckt der meditative Tischler nicht nur die Unzulänglichkeiten in seinem Werkstück, sondern wendet auch eine Technik des Hobelns an, die die rauen Ecken und Kanten glättet.

Welches sind diese Ecken und Kanten? Die Erhebungen des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten. Obwohl dies ein reiner Haufen von Vorbereitungen ist *suddhasaṅkhārapuñjo*,⁹⁶⁸ wie ihn die Ehrwürdige Vajira nennt, gibt es drei Erhebungen, drei Ecken und Kanten, und zwar Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die abgehobelt werden müssen. Um sie zu glätten, muss der meditative Zimmermann auf bestimmte Hobeltechniken zurückgreifen. Wenden wir uns nun dem Klang seines Hobelns zu.

Na etaṃ mama, na eso 'ham asmi, na me so attā.

Na etaṃ mama, na eso 'ham asmi, na me so attā.

Na etaṃ mama, na eso 'ham asmi, na me so attā.

„Nicht: ‚Dies ist mein‘, nicht: ‚Dies bin ich‘, nicht: ‚Dies ist mein Selbst.“

„Nicht: ‚Dies ist mein‘, nicht: ‚Dies bin ich‘, nicht: ‚Dies ist mein Selbst.“

„Nicht: ‚Dies ist mein‘, nicht: ‚Dies bin ich‘, nicht: ‚Dies ist mein Selbst.“

Es ist dieses scharfe „Nicht“, *na*, das die hervorspringenden Geistes-trübungen wegschneidet. So scheint es, dass diese Sätze in den Lehr-

⁹⁶⁸ S I 135 Vajirāsutta – S 5:10

reden nicht zu dem Zweck erwähnt werden, um als eine Art dogmatische Formel aufgegriffen zu werden. Sie haben für den Meditierenden bei seiner Schleifarbeit, jene Ecken und Kanten verschwinden zu lassen, einen pragmatischen und relativen Wert.

In diesem Zusammenhang können wir auf den Begriff *ussada* ansprechen, der besonders relevant für das Thema ist. Dieser Begriff tritt in einigen Lehrreden auf, aber seine Bedeutung ist nicht ganz klar. Er scheint so etwas zu beinhalten, das wie eine Erhebung oder eine Schwellung hervortritt, etwas, das zum Vorschein kommt und sich zeigt. Verlangen, Einbildungen und Ansichten sind solche Schwellungen oder Erhebungen, die aus diesem Haufen von Vorbereitungen hervortreten. Diese Schwellungen müssen flach gehobelt werden.

Eine Strophe im *Tuvaṭṭakasutta* des *Aṭṭhakavagga* im *Sutta Nipāta* deutet auf diese Nuancen des Begriffs *ussada* hin. Es ist eine Strophe, die sogar als eine Reflexion über den Frieden von *Nibbāna* verwendet werden könnte, *Nibbāna upasamānussati*.

*Majjhe yathā samuddassa
ūmi na jāyati, ṭhito hoti
evaṃ ṭhito anej'assa
ussadaṃ bhikkhu na kareyya kuhiñci.*⁹⁶⁹

„So wie in der Mitte des Ozeans keine Wellen entstehen,
Und alles ruhig und unbewegt ist,
Genauso unbewegt und ruhig möge der Mönch sein,
Möge er nirgendwo ein Anschwellen erzeugen.“

Im Gegensatz dazu gibt diese Strophe zu verstehen, dass sich der Geist des Weltlings viel näher an der Küste befindet, wo sich Kräuselungen des Wassers in Wellen verwandeln und zu wütenden Brechern werden. In der Mitte des Ozeans gibt es dieses Wüten nicht, es gibt keine Wellen oder Kräuselungen. Dort ist alles ruhig und friedlich.

Demnach muss der meditative Zimmermann die rauen Oberflächen mit einsichtsvoller Kontemplation zu einer Ebene herunterhobeln,

⁹⁶⁹ Sn 920 Tuvaṭṭakasutta – Sn IV:14, 920

bis Verlangen, Einbildungen und Ansichten, die sich zeigten, ge-
glättet sind und bloß ein reiner Haufen von Vorbereitungen
suddhasaṅkhārapuñjo übrig bleibt .

Auf welche Weise das Relativitätsprinzip dieses meditativen Hobelns
im Einklang mit dem Konzept eines stufenweisen Weges der Praxis,
anupubbapaṭipadā, anwendbar ist, wird sehr schön im *Sakkapañha-*
sutta des *Dīgha Nikāya* dargestellt. Das Herunterhobeln der rauen
Oberfläche der Gedanken und Ausuferungen muss stufenweise und
systematisch durchgeführt werden. Selbst ein Zimmermann muss
während des Hobelns von einem Stück Holz von Zeit zu Zeit sein
Werkzeug im Zuge der Einebnung anpassen. Unter Umständen
nimmt er vielleicht sogar einen anderen Hobel, wenn die Oberfläche
glatter wird. Die Einebnung von Gedanken und Ausuferungen,
welches ein Verblässen von Zeichen ist, ist ein allmählicher Prozess.

Das *Sakkapañhasutta* bietet uns eine gute Veranschaulichung in
Form eines Dialogs zwischen *Sakka*, dem König der Götter, und dem
Buddha an. Der Dialog war so markant und tief, dass Sakka am Ende
die Frucht des Strom-Eintritts gewann. Die erste Frage, die für
unsere Erörterung relevant ist, wird wie folgt geäußert:

*Chando pana, mārisa, kiṃnidāno kiṃsamudayo kiṃjātiko
kiṃpabhavo; kismīm sati chando hoti, kismiṃ asati chando
na hoti?*⁹⁷⁰

„Was, Ehrwürdiger Herr, ist die Ursache des Wünschens,
was ist sein Entstehen, woraus wird es geboren, was ist sein
Ursprung? Wenn es was gibt, gibt es Wünschen; wenn es
was nicht gibt, gibt es kein Wünschen?“

Buddhas Antwort lautete:

*Chando kho, devānaminda, vitakkanidāno vitakkasamudayo
vitakkajātiko vitakkapabhavo; vitakke sati chando hoti,
vitakke asati chando na hoti.*

⁹⁷⁰ D II 277 Sakkapañhasutta – D 21

„Wünschen, König der Götter, hat Denken als seine Ursache, es entsteht mit dem Denken, es hat Denken als seinen Ursprung. Wenn es Denken gibt, kommt es zu Wünschen; wenn es kein Denken gibt, kommt es nicht zu Wünschen!“

In der gleichen Weise, fragt Sakka:

„Was ist die Ursache, das Entstehen und der Ursprung vom Denken?“

Und der Buddha antwortet:

„Zuordnungen, geboren aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung (*papañcasaññāsāṅkhā*), o König der Götter, sind die Ursache, das Entstehen und der Ursprung vom Denken.“

Es scheint also, dass die Zuordnungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung, *papañcasaññāsāṅkhā*, geboren sind, die Ursache von Denken sind. Diesen besonderen Begriff haben wir bereits ausführlich in unserer Analyse des *Madhupiṇḍikasutta* besprochen.⁹⁷¹ Der Begriff *papañca* steht eigentlich für eine Ausbreitung von Gedanken, Verlangen, Einbildungen und Ansichten. *Sāṅkhā* hat nun die Bedeutung von „Zuordnung“ oder „Bestimmung“. Buddhas Antwort impliziert daher, dass das Denken auf der Grundlage jener Bestimmungen entsteht.

Die nächste Frage von Sakka lautet:

Kathaṃ paṭipanno pana, mārisa, bhikkhu papañcasaññāsāṅkhānirodhasārappagāminīpaṭipadaṃ paṭipanno hotīti?

„Wie muss ein Mönch vorgehen, Ehrwürdiger Herr, um den Weg der Praxis zu beschreiten, der zur Beendigung der Zuordnungen führt, die aus der Ausbreitung der Wahrnehmung geboren werden?“

Buddhas Antwort auf diese Frage ist von unmittelbarer Bedeutung für unser Verständnis vom stufenweisen Weg, *anupubbapaṭipadā*.

⁹⁷¹ M I 109 Madhupiṇḍikasutta – M 18; siehe Vortrag 11 u. 12

Somanassam p'ahaṃ, devānaminda, duvidhena vadāmi, sevittabbam pi asevitabbam pi. Domanassam p'ahaṃ, devānaminda, duvidhena vadāmi, sevittabbam pi asevitabbam pi. Upekham p'ahaṃ, devānaminda, duvidhena vadāmi, sevittabbam pi asevitabbam pi.

„Selbst die Freude, o König der Götter, ist von zweierlei Art, sage ich: Eine sollte angestrebt werden, die andere sollte nicht angestrebt werden. Selbst die Trauer, o König der Götter, ist von zweierlei Art, sage ich: Eine sollte angestrebt werden, die andere sollte nicht angestrebt werden. Selbst der Gleichmut, o König der Götter, ist von zweierlei Art, sage ich: Eine sollte angestrebt werden, die andere sollte nicht angestrebt werden.“

Dann fährt der Buddha fort, es wie folgt weiter zu erklären:

Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: imaṃ kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā abhivaḍḍhanti, kusalā dhammā parihāyantīti, evarūpaṃ somanassaṃ na sevittabbaṃ. Tattha yaṃ jaññā somanassaṃ: imaṃ kho me somanassaṃ sevato akusalā dhammā parihāyanti, kusalā dhammā abhivaḍḍhantīti, evarūpaṃ somanassaṃ sevittabbaṃ. Tattha yañ ce savitakkaṃ savicāraṃ, yañ ce avitakkaṃ avicāraṃ, ye avitakke avicāre se pañītatāre.

„Bei welcher dieser Arten von Freude auch immer man weiß: ‚Beim Anstreben dieser Freude nehmen die unzutraglichen Gedanken zu und die zuträglichen Gedanken nehmen ab‘, so sollte jene Art von Freude nicht angestrebt werden. Bei welcher dieser Arten von Freude auch immer man weiß: ‚Beim Anstreben dieser Freude nehmen die unzutraglichen Gedanken ab und die heilsamen Gedanken nehmen zu‘, so sollte jene Art von Freude angestrebt werden. Und auch von jener Freude, die von Denken und Überlegen begleitet wird, und von jener, die nicht von Denken und Überlegen begleitet wird, gilt, das alles, was nicht von Denken und Überlegen begleitet wird, das Hervorragendere ist.“

Daraus können wir die Tatsache ableiten, dass die Freude ohne Beteiligung von Denken und Überlegen näher an *Nibbāna* heranreicht. Diesen besonderen Gesichtspunkt können wir dieser Unterhaltung entnehmen.

In der gleichen Weise fährt der Buddha fort, die Trauer als zweifach zu analysieren. Von diesen sollte jene, welche unzutragliche Gedanken erzeugt, vermieden werden, und jene, welche zuträgliche Gedanken erzeugt, angestrebt werden. Aber auch dabei wird jene, die nicht von Denken und Überlegen begleitet ist, als hervorragender erklärt als jene, die von Denken und Überlegen begleitet wird. Das ist der Weg zu *Nibbāna*.

Ebenso verhält es sich mit der Analyse in Bezug auf Gleichmut. Dabei sollte jener Gleichmut, der zuträgliche Gedanken erzeugt, angestrebt werden, jedoch unter dem Vorbehalt, dass ein Gleichmut ohne die Beteiligung von Denken und Überlegen hervorragender ist als jener, der davon begleitet ist.

Zusammenfassend schließt der Buddha die Erklärung mit dem Satz ab:

Evaṃ paṭipanno kho, devanam inda, bhikkhu papañcasaññā-saṅkhānirodhasārūppagāminipaṭipadam paṭipanno hoti.

„Ein Mönch, der derart vorgeht, o König der Götter, beschreitet den Weg der Praxis, der zur Beendigung der Zuordnungen führt, die aus der Ausbreitung der Wahrnehmung geboren werden.“

Somit ist dies dann eine Unterweisung, die aus pragmatischer Sicht höchst bemerkenswert ist.

Zuweilen könnte hier ist ein kleines Problem auftauchen. In unserer Besprechung des *Madhupiṇḍikasutta* in einem früheren Vortrag waren wir auf die folgende Aussage gestoßen:

Yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti,⁹⁷²

⁹⁷² M I 112 Madhupiṇḍikasutta – M 18; siehe Vortrag 11

„Worüber man nachdenkt, das breitet man aus; was man aufgrund dieser Zuordnungen, die aus der ausufernden Wahrnehmung geboren werden, ausbreitet, das bedrängt einen“ usw.

Offenbar gibt es einen Widerspruch zwischen dieser Aussage im *Madhupiṇḍikasutta* und der oben zitierten Antwort des Buddha im *Sakkapañhasutta*, wo gesagt wird, dass Denken die Ursache des Wünschens sei und Zuordnungen, geboren aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung, seien wiederum die Ursache des Denkens. Aber eigentlich gibt es keinen Widerspruch, da der Rohstoff für das Denken das Sortiment der Zuordnungen oder weltlichen Konzepte ist, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren werden. Ausbreitung verschlimmert die Situation lediglich durch weitere Verzweigung der Konzepte, die die betreffende Person überwältigen und beherrschen.

Mit anderen Worten, ist eine besondere Kreisförmigkeit an dem Prozess beteiligt. Selbst für das Denken werden Konzepte benutzt, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung entstanden sind. Im Zuge des Denkens bekommt die Ausbreitung das Übergewicht, mit dem Ergebnis, dass diese Konzepte derart aufwallen, dass sie dazu tendieren, denjenigen zu überwältigen und zu beherrschen, der den gesamten Prozess eingeleitet hat. Wie in dem Fall einer fermentierenden Zutat, die bei der Herstellung von Alkohol verwendet wird, gibt es eine Kreisförmigkeit in dieser Ausbreitung, die die Verwirrung im *samsāra* zutiefst verschlimmert.

Um nun diesen Kreislauf zu durchbrechen, ist eine systematische und stufenweise Annäherung erforderlich. Das wird im *Sakkapañhasutta* dargelegt. Es handelt sich hier um eine Aufgabe, die nicht nachlässig durchgeführt werden darf. Es ist eine, die Achtsamkeit und Umsicht erfordert.

Der Buddha hat bis ins kleinste Detail die Vorgehensweise von den wilden Anfängen beschrieben, gefolgt von allmählichen Stufen in Richtung immer feiner werdender Ziele. Es ist ein gegabelter Weg, auf dem man sich immer an das Rechte haltend voranschreitet,

indem das Zuträgliche dem Unzuträglichen vorgezogen wird und das Intuitive dem rein Logischen. Somit haben wir hier einen wunderbar abgestuften Weg, der Relativität mit Pragmatismus verbindet.

Wenn unsere Diskussion der Begriffe *vitakka*, *papañca* und *papañca-saññāsankhā* bereits ihre Unvereinbarkeit mit Einsicht gezeigt hat, kann es nicht zur Verwirrung hinsichtlich kanonischer Bezugnahme auf *arahattaphalasamādhī* als *avitakkasamādhī*, „gedankenfreie Sammlung“, kommen. Dieser Begriff hat manche Gelehrten irritiert.

Wir finden beispielsweise im *Subhūtisutta* des *Jaccandhavagga* des *Udāna* ein Verweis auf *avitakkasamādhī*. Dort wird gesagt, dass der Ehrwürdige Subhuti, ein Heiliger, im Schneidersitz mit aufgerichteten Körper vor dem Buddha saß, nachdem er *avitakkasamādhī* erreicht hatte, und dass der Buddha das folgende Loblied der Freude aussprach, als er ihn so sitzen sah:

*Yassa vitakkā vidhūpitā
ajjhataṃ suvikappitā asesā,
taṃ saṅgam aticca arūpasaññī
catuyogātigato na jātim eti.*⁹⁷³

Dies ist eine Strophe mit einer sehr tiefen Bedeutung, aber bevor wir tiefer in ihre Bedeutung als solche eintauchen werden, wollen wir es nicht versäumen, einige Beobachtungen über die kommentarielle Erläuterung des Begriffs *avitakkasamādhī*, „gedankenfreie Sammlung“, anzustellen.

Nach dem Kommentar steht *avitakkasamādhī* für alle Ebenen der Sammlung ab dem zweiten *jhāna* aufwärts, sowohl für die feinstoffliche, *rūpāvacara*, als auch für die formlose, *arūpāvacara*. Dies ist eine Interpretation rein aus dem Blickwinkel von *samatha* oder Ruhe. Der Kommentar fährt fort zu sagen, dass es im vorliegenden Zusammenhang um *arahattaphalasamādhī* geht, basierend auf dem vierten *jhāna*, *idha pana catutthajhānapādako arahattaphalasamādhī avitakkasamādhī'ti adhippeto.*⁹⁷⁴

⁹⁷³ Ud 71 Subhūtisutta – Ud VI:7

⁹⁷⁴ Ud-a 348

Aber wir müssen darauf hinweisen, dass *avitakkasamādhī* im Licht der vorangegangenen Ausführungen über *vitakka* und *papañca* kein Begriff ist, der bloß für den *samatha* Aspekt der buddhistischen Meditation bedeutungsvoll ist. Es ist nicht einfach ein Begriff, der alle *jhānas* umfasst, die frei von Gedanken, *vitakka*, sind. Es ist ein Begriff, der unmittelbar relevant für die Einsicht, *vipassanā*, ist.

Der Zweck von *samatha* ist es, die Gedanken vorübergehend zu unterdrücken, *vikkhambhanappahāna* – Aufgeben durch Unterdrückung. Die Aufgabe der Einsicht besteht darin, in die Wurzeln des Denkens zu graben, das Chaos zu beseitigen und es unschädlich zu machen. Mit anderen Worten, sie ist für das Aufgeben durch Ausrottung von Bedeutung, *samucchedappahāna*. In diesem Sinne steht *avitakka-samādhī* für *arahattaphalasamādhī*.

Aber um diesen Punkt jetzt weiter zu klären, wollen wir an die Bedeutung dieser schwierigen Strophe herangehen. Es könnte für das Verständnis einfacher sein, wenn wir die vier Zeilen eine nach der anderen erklären. Die erste Zeile lautet *yassa vitakka vidhūpitā*. Der Kommentar interpretiert *vitakka* mit allen falschen Gedanken, wie solchen der Sinnlichkeit. Das Wort *vidhūpitā* erhält den folgenden Kommentar: *ariyamaggañāṇena santāpitā susamucchinnā*, „verbrannt durch das Wissen vom edlen Pfad und vollständig entwurzelt“.

Jedoch erwähnten wir bereits in einem früheren Vortrag, dass das Wort *vidhūpita* eine extrem tiefe Bedeutung hat. Speziell in einem Kontext, in dem die beiden Wörter *sandhūpeti* und *vidhūpeti* zusammen auftreten, haben wir darauf hingewiesen, dass das *dhūpa* Element in beiden Wörtern auf ein eigentümliches, mit Weihrauch verbundenes Ritual hindeutet.⁹⁷⁵ Angenehm duftendes Weihrauch-Pulver wird zur Versöhnung der Götter verwendet, während ätzende Sorten für Austreibung von bösen Geistern verwendet wird. Demnach kann *vidhūpita* in diesem Kontext „Ausräuchern“ oder „Austreibung“ der Gedanken bedeuten.

⁹⁷⁵ S III 89 Khajjanīyasutta – S 22:79; siehe Vortrag 23

Was nun die zweite Zeile, *ajjhattaṃ suvikappitā asesā*, angeht, nimmt der Kommentar *suvikappitā* als Äquivalent von *susamucchinnā* „vollständig ausgerottet“. Aber es ist wahrscheinlicher, dass das Wort *vikappita* im Grunde irgendeine Form von „Aufbau“ bedeutet, da es von der Wurzel *kḷp* abgeleitet wird, „machen, bauen, konstruieren, ausrüsten“, wovon Sanskrit-Wörter wie *vikalpa*, *saṃkalpa*, *ākalpa* und *kalpana* abgeleitet sind. *Ajjhattaṃ suvikappitā* zusammen genommen würde deswegen bedeuten, „innerlich gut aufgestellt“. Die zweite Zeile könnte jetzt als *yassa ajjhattaṃ suvikappitā vitakka asesā vidhūpitā* umschrieben werden, „in wem Gedanken, innerlich gut aufgestellt, ohne Überrest ausgeräuchert wurden“.

Lasst uns nun versuchen, die Bedeutung der letzten beiden Zeilen zu entwirren, *taṃ saṅgam aticca arūpasaññī, catuyogātigato na jātim eti*. Der Kommentar erklärt das Wort *saṅgaṃ*, als bedeute es das Anhaften an Geistesstrübungen wie Lust, aber die Anhaftung, um die es in diesem Zusammenhang geht, ist das Anhaften an Gedanken, *vitakka*. *Taṃ saṅgam aticca* bedeutet, über das Anhaften an Gedanken hinausgegangen zu sein.

Dann kommt ein Begriff, der noch schwerer verständlich ist: *arūpasaññī*. Der Kommentar nimmt hier einen seltsamen Modus der Auslegung auf. Es heißt dort: *ruppanasaṅkhātassa ca vikārassa tattha abhāvato nibbikārahetubhāvato vā 'arūpan' ti laddhanāmaṃ Nibbānaṃ ārammaṇaṃ katvā*. *Nibbāna* heißt *arūpa*, weil es frei von Veränderungen ist, die dem Leiden zuzuordnen sind, *ruppana*, und *arūpasaññī* bedeutet daher „einer, der die Wahrnehmung von *Nibbāna* als das Ziel des Pfades hat“.

Es ist bemerkenswert, dass die Wort-Verbindung *arūpasaññī* auf zwei Arten analysiert werden kann. Man kann es aufteilen in *arūpa + saññī* oder in *a + rūpasaññī*, was einer bezeichnenden Negation wie *na* entspricht. Im ersten Fall ergibt sich die Bedeutung „den formlosen Bereich wahrnehmend“. Im zweiten Fall ist die Bedeutung „ohne Wahrnehmung von Form“. Es gibt einen feinen Unterschied zwischen diesen beiden möglichen Bedeutungen. Die kommentarische Auslegung bevorzugt den ersten Sinn, in dem recht willkürlichen Versuch den Begriff *arūpa* als Beiwort für *Nibbāna* fest-

zulegen. Es ist die zweite mögliche Interpretation, die zum Kontext passt. *Arūpasaññī* bedeutet frei von *rūpasaññā*, a + *rūpasaññī*.

In einem unserer früheren Vorträge hatten wir Gelegenheit zu erwähnen, dass die Wahrnehmung von Form ein wesentlicher Grund für die Denktätigkeit ist, da es uns ermöglicht, Zeichen aufzugreifen. Zur Veranschaulichung spielten wir auf die folgende Strophe aus dem *Jaṭāsutta* im *Samyutta Nikāya* an:

*Yattha nāmañca rūpañca,
asesaṃ uparujjhati,
paṭighaṃ rūpasaññā ca,
ettha sā chijjate jaṭā.*⁹⁷⁶

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

So findet hier die gleiche *rūpasaññā* auch in dieser problematischen Strophe Erwähnung. *Arahattaphalasaññā* ist keine Annäherung in Richtung *arūpasaññā*, sondern eine Befreiung von *rūpasaññā* in Gänze. Wie wir bereits bei einer früheren Gelegenheit erwähnten, hat *arūpa* noch den Samen des *rūpa* in sich. *Arūpa* ist bloß ein Schatten von *rūpa* und setzt sie voraus.

Deswegen geht der Verweis in dieser Strophe nicht zu *arūpa*. *Arūpasaññī* hat eine tiefere Bedeutung als das. Es impliziert Befreiung von der Wahrnehmung von Form, *rūpasaññā*, die die Illusion der Dauerhaftigkeit aufrechterhält und das Ergreifen von Zeichen fördert. Wahrnehmung von Form und Vorstellung von Widerstand, *paṭigha*, die damit einhergeht, ist die Wurzel dieses *samsārischen* Problems. *Arūpasaññī* wiederum impliziert die Abwesenheit jener *rūpasaññā* im *arahattaphalasaññā*.

Die dritte Zeile, *taṃ saṅgam aticca arūpasaññī*, könnte daher lauten: „Hinausgegangen über die Anhaftung (an Gedanken) und befreit von der Wahrnehmung der Form sein“.

⁹⁷⁶ S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 11

Nun bleibt die letzte Zeile der Strophe übrig: *catuyogātigato na jātim eti*. *Catuyogā* meint die vier Joche, nämlich jene der Sinnlichkeit, der Existenz, der Ansichten und der Unwissenheit, *kāma*, *bhava*, *diṭṭhi*, *avijjā*. *Catuyogātigato na jātim eti* vermittelt den Gedanken, dass der Ehrwürdige heilige Subhūti, der über die vier Joche hinausgegangen ist, keine erneute Geburt erfährt. Also offenbart uns diese besondere Strophe eine tiefere Dimension des Begriffs *avitakkasamādhī*.

Kommen wir auf die Frage vom Ausräuchern oder Austreiben der Gedanken zurück, dann scheint es, dass die Gedanken oder *vitakka* mit der Armee von *Māra* vergleichbar sind. Im Hinblick hierauf findet das wichtige Thema von Gedanken, das so relevant für das Leben eines Meditierenden ist, eine interessante Antwort. Letztendlich handelt es sich bei der Armee von *Māra* um unsere Gedanken selbst. Im Allgemeinen nehmen wir auf eine Armee von *Māra* in einem größeren Sinn Bezug. Aber in einigen *Suttas*, wie dem *Padhānasutta* im *Sutta Nipāta*, wird die Armee von *Māra* in Bezug auf Gedanken definiert. Zum Beispiel liest man im *Padhānasutta*:

*Kāmā te paṭhamā senā,
dutiya arati vuccati,
tatiyā khuppiṭṭhā te,
catutthī taṇhā pavuccati.*⁹⁷⁷

„Sinnesbegierden sind dein erstes Bataillon,
Und Langeweile wird als das Zweite aufgefasst,
Hunger und Durst kommen als Drittes,
Und Verlangen wird als das Vierte bezeichnet.“

In diesem Zusammenhang bezieht sich das Wort *kāmā* nicht auf angenehme Objekte als solche, obwohl das in der Regel damit gemeint ist. Vielmehr bezieht es sich auf Gedanken über angenehme Objekte. Tatsächlich beinhaltet *kāmā* im eigentlichen Sinne Gedanken über angenehme Objekte, wie es in der folgenden Strophe des *Samyutta Nikāya* so klar gesagt wird:

⁹⁷⁷ Sn 436 Padhānasutta – Sn III:2, 436

*Na te kāmā yāni citrāni loke,
saṅkapparāgo purisassa kāmo,
tiṭṭhanti citrāni tatheva loke,
athettha dhīrā vinayanti chandaṃ.*⁹⁷⁸

„Nicht jene bezaubernden Dinge in der Welt sind die Genüsse,
Lustvolle Gedanken sind der Genuss für einen Mann,
Jene bezaubernden Dinge in der Welt, sie bestehen weiter
wie bisher,
Doch das Wünschen danach, das zügelt der Weise.“

Wie wir bereits in unserer Besprechung des *Sakkapañhasutta* erwähnt haben, ist der Wunsch die Ursache der Gedanken. Dort wird die Beziehung zwischen Wunsch und Gedanken erkannt. Es ist der Wunsch nach Genuss, welchen die umsichtigen Weisen disziplinieren und vertreiben. Dies alles dient dazu, um zu belegen, dass sich das Wort *kāmā* nicht in erster Linie auf die Gegenstände der Sinnesbegierde bezieht, sondern auf die Gedanken über sie. Also sind wir letztendlich mit der Frage der Gedanken konfrontiert.

Hunger und Durst, *khuppipāsā*, werden beispielsweise als ein anderes Bataillon *Māras* zitiert. Hier sind es ebenfalls nicht Hunger und Durst an sich, die die Armee von *Māra* ausmachen. Es sind die Gedanken über sie, wie *kiṃ su asissāmi, kuvaṃ vā asissaṃ*, „was soll ich essen, wo soll ich essen.“ So lesen wir im *Sāriputtasutta* des *Sutta Nipāta*:

*Kiṃ su asissāmi, kuvaṃ vā asissaṃ
dukkhaṃ vata settha, kvajja sessaṃ
ete vitakke paridevaneyye,
vinayetha sekho aniketasāri.*⁹⁷⁹

„Was soll ich essen, wo soll ich essen?
Schlecht habe ich geschlafen, wo soll ich schlafen?
Solche armselige Gedanken soll der Übende zügeln,

⁹⁷⁸ S I 22 Nasantisutta – S 1:34

⁹⁷⁹ Sn 970 Sāriputtasutta – IV:16, 970

Denn er ist in die Hauslosigkeit ohne einen Wohnsitz
gezogen.“

Vor dem Hintergrund des überragenden Gewichts von Gedanken können wir die Bedeutung der folgenden Strophe im *Bodhivagga* des *Udāna* neu überdenken; wir hatten sie bereits in einem früheren Vortrag zitiert.

*Yadā have pātubhavanti dhammā,
Ātāpino jhāyato brāhmaṇassa,
Vidhūpayam tiṭṭhati Mārasenaṃ,
Suriyo 'va obhāsayaṃ antalikkham.*⁹⁸⁰

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

Nach seiner Erleuchtung verbrachte der Buddha die erste Woche unter dem Bodhi-Baum sitzend und während der letzten Nacht- wache des siebten Tages betrachtete er das Gesetz des abhängigen Entstehens sowohl in direkter als auch umgekehrter Reihenfolge. Die obige freudige Äußerung spielt darauf an. Wenn die Einsicht in das abhängige Entstehen der bedingten Phänomene bei einem kontem- plierenden Heiligen hervorkommt, dann räuchert er die Horden von *Māra* aus, so wie die Sonne den Himmel durchstrahlt.

In Anbetracht dieses Gleichnis können wir jetzt verstehen, wie die Horden von *Māra* vertrieben werden. Es ist die Reflexion über das Gesetz des abhängigen Entstehens in der direkten und umgekehrten Reihenfolge, die die Bewohner der Finsternis der Unwissenheit, nämlich die Gedanken, vertreibt.

Das Prinzip, das dem Gesetz des abhängigen Entstehens zugrunde liegt, ist in der folgenden abstrakten Formel zusammengefasst, die wir bereits ausführlich diskutiert haben:

⁹⁸⁰ Ud 3 Bodhivagga – Ud I:3; siehe Vortrag 23

*Imasmiṃ sati idaṃ hoti,
imassuppādā idaṃ uppajjati,
imasmiṃ asati idaṃ na hoti,
imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.*

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

Wenn dieses Prinzip in einer gründlichen Art der Untersuchung auf die bedingten Phänomene angewendet wird, neigen sie dazu, zu verblasen. Auf diese Weise werden Gedanken vertrieben. In der zwölfgliedrigen Formel beruht jedes Paar, zum Beispiel *avijjāpaccayā saṅkhārā*, auf diesem dynamischen Prinzip, das durch den Begriff *paccaya* vertreten ist. Eine durchdringende Reflexion in das Entstehen und Vergehen beraubt die Gedanken auf der Stelle ihrer heraufbeschwörenden Kraft und macht sie wertlos. Dies ist das Ausräuchern von *Māras* Armee, den Gedanken.

Wenn wir nun zum *avitakkasamādhī* zurückkommen, stoßen wir im *Sāriputtatheragāthā* auf eine Anspielung.

*Avitakkaṃ samāpanno
sammāsambuddhasāvako
ariyena tuṅhībhāvena
upeto hoti tāvade.*⁹⁸¹

„Der Nachfolger des Vollkommen Erwachten
Ist beim Erreichen des gedankenfreien Sinnens,
Unverzüglich mit einem Schweigen ausgestattet,
Das von edler Art ist.“

Dieser *avitakkasamādhī* ist also nichts anderes als der *arahattaphalasangāmi*, der als *ariyo tuṅhībhāvo* „edle Stille“ bekannt ist. Dies ist nicht zu verwechseln mit dem zweiten *jhāna*, in welchem Denken und Überlegen durch *samatha*, die Ruhe-Meditation, beruhigt wurden. Edle Stille im höchsten Sinne ist *arahattaphalasangāmi*, weil in

⁹⁸¹ Th 999 Sāriputtatheragāthā

ihm das Problem der Gedanken vollständig gelöst wurde. Das ist in der Tat *avitakkasamādhī*. Wir bekommen eine weitere Anspielung auf diese gedankenfreie Sammlung im *Vimalātherīgāthā*.

*Nisinnā rukkhamūlamhi
avitakkassa lābhini.*⁹⁸²

„Hier sitzend, an der der Wurzel eines Baumes,
bin ich eine Gewinnerin des von Gedanken freien Zustands.“

Im *Dhītarosutta* des *Mārasaṃyutta* im *Samyutta Nikāya* begegnen wir einer langen Strophe, in der es wiederum einen Verweis auf diese gedankenfreie Sammlung gibt. Um den entsprechenden Abschnitt zu zitieren:

*Passaddhakāyo suvimuttacitto
asaṅkhārāno satimā anoko
aññāya dhammaṃ avitakkajhāyī.*⁹⁸³

„Entspannt im Körper, gut befreit im Geist,
Braut er nichts zusammen, achtsam, ohne Wohnsitz,
Gut vertraut mit dem Gesetz, sinnt er ohne Gedanken.“

All dies deutet darauf hin, dass der *arahattaphalasangādhī* in einem ganz besonderen Sinn als *avitakkasamādhī* bezeichnet wird. Es ist wichtig für die Einsicht-Meditation und nicht für bloße Ruhe-Meditation. Das Problem der Gedanken konnte nur vollständig gelöst werden, indem die Zuordnungen aufgegeben wurden, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren wurden.

Im *Cūlavagga* des *Udāna* erhalten wir einen Hinweis auf diesen Aspekt des *arahattaphalasangādhī*.

*Tena kho pana samayena bhagavā attano papañcasaññā-
saṅkhāpahānaṃ paccavekkhamāno nisinno hoti.*⁹⁸⁴

⁹⁸² Thī 75 *Vimalātherīgāthā*

⁹⁸³ S I 126 *Dhītarosutta* – S 4:25

⁹⁸⁴ Ud 77 *Papañcakhayasutta* – Ud VII:7

„Sich niedergesetzt habend, betrachtet der Erhabene zu jener Zeit sein Aufgeben der Zuordnungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren sind.“

Zu der Zeit ist der Geist frei von weltlichen Konzepten, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren werden; innerlich sind alle Gedanken entmachtet. Gedanken kommen nicht auf und es gibt kein Ergreifen von Zeichen. Um diese Tatsache zu betonen, werden die Begriffe *avitakkajhāna* und *avitakkasamādhī* verwendet.

Als weiteren Beweis können wir die folgenden zwei Strophen aus dem *Samyojanasutta* des *Sagāthakavagga* im *Samyutta Nikāya* zitieren. Eine Gottheit stellt sich die Frage:

*Kiṃsu saṃyojano loko,
kiṃsu tassa vicāraṇaṃ,
kissassa vippahānena
Nibbānam iti vuccati?*⁹⁸⁵

„Was ist die Fessel der Welt,
Was ist ihr Beweggrund?
Indem sie ‚was‘ aufgibt, sagt man,
Ist *Nibbāna* erreicht?“

Und der Buddha antwortet:

*Nandī saṃyojano loko,
vitakkassa vicāraṇaṃ,
taṇhāya vippahānena
Nibbānam iti vuccati.*

„Genuss ist die Fessel dieser Welt.
Ihr Beweggrund ist der Gedanke.
Wenn jenes Begehren aufgegeben ist,
Sagt man, ist *Nibbāna* erreicht.“

Auch hier haben wir einen Hinweis auf die Bedeutung der Gedanken im Zusammenhang mit der Frage der Einsicht. Das *Sundarikabhārad-*

985

S 139 Samyojanasutta – S 1:64 / auch Sn 1113 (bzw.1108)

vājasutta des *Sutta Nipāta* macht folgende Anspielung auf die Qualitäten eines Heiligen:

*Bhavāsavā yassa vacī kharā ca
vidhūpitā atthagatā na santi.*⁹⁸⁶

„Bei jenem sind die Einflüsse der Existenz,
ebenso wie die Ablagerungen der Rede,
ausgeräuchert, untergegangen und existieren nicht mehr.“

Der Kommentar nimmt das Wort *vacī kharā* in der Bedeutung von „harsche Rede“ auf.⁹⁸⁷ Es entsteht ein gewisses Ungleichgewicht zwischen den beiden Begriffen *bhavāsavā* und *vacī kharā*, wenn der kommentariellen Interpretation gefolgt wird. Es ist schwer vertretbar, harsche Rede mit den Einflüssen der Existenz zu koppeln und sie als fundamentale Geistestrübungen, die im Heiligen erloschen sind, heranzuziehen. Es scheint, *vacī kharā* hat eine tiefere Bedeutung als das. Wahrscheinlich sind die Ablagerungen oder der Bodensatz (Sanskrit *kṣāra*) der Rede gemeint, nämlich die weltlichen Begriffe und Bestimmungen, die wie *papañcasaññāsankhā*, Zuordnungen geboren aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung, die Grundlage von allen Gedanken bilden.

Im Heiligen sind daher die Einflüsse von Existenz wie auch die Ablagerungen der Rede ausgeräuchert worden, sind untergegangen und ausgelöscht worden. Dies scheint also die plausibelste Interpretation der beiden in Frage stehenden Zeilen zu sein, *bhavāsavā yassa vacī kharā ca, vidhūpitā atthagatā na santi*.

Somit haben wir genügend kanonische Beweise angesammelt, um daraus zu schließen, dass die Begriffe *vitakka* und *papañca* für das Leben eines Meditierenden besonders wichtig sind. Auch die Tatsache, dass der *arahattaphalasamādhī avitakkasamādhī* genannt wurde, zeigt, dass die Herrschaft über die Gedanken nicht von vorübergehender Natur ist, so wie im Fall der Ruhe-Meditation. Auf der anderen Seite ist es eine Transzendenz von viel radikalerer Art,

⁹⁸⁶ Sn 472 Sundarikabhāradvājasutta – Sn III:4, 472

⁹⁸⁷ Pj II 409

infolge des Einblicks in den relativen Wert der weltlichen Konzepte, ihre verfälschende Natur und die ihnen zugrunde liegende Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit.

Avitakkasamādhī wird als Begriff verwendet, um diesen Zustand der völligen Befreiung des Geistes zu kennzeichnen. Indem alle Zeichen verblassen, erscheint die ganze Welt wie eine undeutliche Aquarellmalerei; dadurch wird der Geist von der Wahrnehmung der Vielfalt befreit, sogar ohne Rückgriff auf eine Wahrnehmung von Einheit.

* * * * *

30. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-
samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhaya virāgo nirodho
nibbānaṃ.*⁹⁸⁸

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

Mit der Zustimmung der Versammlung der Ehrwürdigen meditativen Mönche. Dies ist der dreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

In unserem letzten Vortrag besprachen wir die Art und Weise, wie der Geist aus der Umklammerung der Gedanken, die mit der Armee *Māras* vergleichbar ist, befreit werden kann. Es geschieht durch die schrittweise und systematische Methode der Praxis, die auf dem Doppelprinzip von Pragmatismus und Relativität beruht. Wir haben auch zu verstehen versucht, warum *arahattaphalasamādhī* bei einem Heiligen, der mithilfe der allmählichen Verminderung von Verlangen, Einbildungen und Ansichten den nicht-ausbreitenden Zustand erreicht, als *avitakkasamādhī*, ‚gedankenfreie Sammlung‘, bezeichnet wird.

Dieser *avitakkasamādhī* ist die „edle Stille“ in ihrem höchsten Sinne. Es ist kein vorübergehendes Absenken des Denkens und Überlegens wie in der Ruhe-Meditation. Es geht tiefer, sodass mittels durchdringender Weisheit die Heerscharen *Māras* genau in ihrer Festung aufgestöbert und vernichtet werden.

Vor einigen Tagen skizzierten wir mit besonderem Bezug auf das *Sakkapañhasutta* im *Dīgha Nikāya* in Kürze einen Weg der Praxis, der sich allmählich zur Beendigung der Zuordnungen neigt, die aus der

⁹⁸⁸

sich ausbreitenden Wahrnehmung geboren werden. Jene Lehrrede erläutert eine Art Freude, eine Art Trauer und eine Art Gleichmut, die angestrebt werden sollten, und eine Art Freude, eine Art Trauer und eine Art Gleichmut, die nicht angestrebt werden sollten.

Wir bekommen eine klare Darlegung dieser zwei Arten von Freude, Trauer und Gleichmut im *Salāyatanavibhaṅgasutta* des *Majjhima Nikāya*. In dieser Lehrrede gibt der Buddha eine Ausführung von sechsunddreißig Bahnen der Gedanken von Wesen; die Überschrift lautet *chattiṃsa sattapadā*, wörtlich „sechsunddreißig Schritte der Wesen“.⁹⁸⁹

Sie werden wie folgt aufgelistet:

- 1) *Cha gehasitāni somanassāni*,
„Sechs Arten von Freude, beruhend auf dem Leben als Haushälter“,
- 2) *Cha nekkhammasitāni somanassāni*,
„sechs Arten von Freude, beruhend auf Entsagung“,
- 3) *Cha gehasitāni domanassāni*,
„sechs Arten von Trauer, beruhend auf dem Leben als Haushälter“,
- 4) *Cha nekkhammasitāni domanassāni*,
„sechs Arten von Trauer, beruhend auf Entsagung“,
- 5) *Cha gehasitā upekkhā*,
„sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf dem Leben als Haushälter“,
- 6) *Cha nekkhammasitā upekkhā*,
„sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf Entsagung“.

Die „sechs“ bezieht sich in allen Fällen auf die sechs Objekte der Sinne, nämlich Form, Ton, Duft, Geschmack, Tastbares und Gedanken, *rūpa, sadda, gandha, rasa, phoṭṭhabba, dhamma*. Um uns nun mit den sechs Arten der Freude, beruhend auf dem Leben als Haushälter, vertraut zu machen, lasst uns versuchen, die Definition der ersten Art zu verstehen, also „Form“ als das Objekt des Auges.

989

Cakkhuvīññeyyānaṃ rūpānaṃ itthānaṃ kantānaṃ manāpānaṃ manoramānaṃ lokāmisapaṭisaṃyuttānaṃ paṭilābhaṃ vā paṭilabhato samanupassato pubbe vā paṭiladdhapubbaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ samanussarato uppajjati somanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ somanassaṃ, idaṃ vuccati gehasitaṃ somanassaṃ.

„Wenn man das Erlangen von Formen, die durch das Auge erfahrbar sind, die erwünscht, bezaubernd, angenehm, entzückend und mit weltlichem Gewinn verbunden sind, als Bereicherung betrachtet – oder wenn man sich an das erinnert, was früher erlangt wurde, was vergangen ist, aufgehört und sich verändert hat – stellt sich Freude ein. Eine solche Freude nennt man Freude, die auf dem Leben als Haushälter beruht.“

Die Freude, beruhend auf Entsagung, wird wie folgt definiert:

Rūpānaṃ tveva aniccataṃ veditvā vipariṇānavirāga-nirodhaṃ: 'Pubbe c'eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā 'ti, evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ samappaññāya passato uppajjati somanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ somanassaṃ, idaṃ vuccati nekkhammasitaṃ somanassaṃ.

„Wenn man durch das Verständnis der Vergänglichkeit, der Veränderung, des Verblässens und der Beendigung der Formen mit rechter Weisheit sieht, wie es wirklich ist, dass Formen sowohl früher als auch jetzt alle vergänglich sind, dem Leiden und der Veränderung unterworfen sind, stellt sich Freude ein. Eine solche Freude nennt man Freude, die auf Entsagung beruht.“

Dann wird die Trauer, die auf dem Leben als Haushälter beruht, mit folgenden Worten erklärt:

Cakkhuvīññeyyānaṃ rūpānaṃ itthānaṃ kantānaṃ manāpānaṃ manoramānaṃ lokāmisapaṭisaṃyuttānaṃ appaṭilābhaṃ vā appaṭilabhato samanupassato pubbe vā appaṭiladdhapubbaṃ atītaṃ niruddhaṃ vipariṇataṃ samanuss-

sarato uppajjati domanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ domanassaṃ, idaṃ vuccati gehasitaṃ domanassaṃ.

„Wenn man das Nicht-Erlangen von Formen, die durch das Auge erfahrbar sind, die erwünscht, bezaubernd, angenehm, entzückend und mit weltlichem Gewinn verbunden sind, als Verlust betrachtet – oder wenn man sich an das erinnert, was früher nicht erlangt wurde, was vergangen ist, aufgehört und sich verändert hat – stellt sich Trauer ein. Eine solche Trauer nennt man Trauer, die auf dem Leben als Haushälter beruht.“

Die Beschreibung der Trauer, die auf Entsagung beruht, hat eine besondere Bedeutung für die Einsicht-Meditation. Sie lautet:

*Rūpānaṃ tveva aniccataṃ viditvā vipariṇānavirāga-
nirodhaṃ: 'Pubbe c'eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā
dukkhā vipariṇāmadhammā 'ti, evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ
samappaññāya disvā anuttaresu vimokhesu pihaṃ upaṭṭhā-
peti: 'kadā 'ssu nām' ahaṃ tad āyatanāṃ upasampajja
viharissāmi yad ariyā etarahi āyatanāṃ upasampajja
viharantī'ti, iti anuttaresu vimokhesu pihaṃ upaṭṭhāpayato
uppajjati pihapaccayā domanassaṃ, yaṃ evarūpaṃ domanas-
saṃ, idaṃ vuccati nekkhammasitaṃ domanassaṃ.*

„Wenn man durch das Verständnis der Vergänglichkeit, der Veränderung, des Verblässens und der Beendigung der Formen mit rechter Weisheit sieht, wie es wirklich ist, dass Formen sowohl früher als auch jetzt alle vergänglich sind, dem Leiden und der Veränderung unterworfen sind, erweckt man eine Sehnsucht nach den höchsten Befreiungen: ‚Wann werde ich in jene Sphäre eintreten und dort verweilen, in welche die Edlen jetzt eintreten und verweilen?‘ In einem Solchen, der die Sehnsucht nach den höchsten Befreiungen erweckt, entsteht durch jene Sehnsucht Trauer. Eine solche Trauer nennt man Trauer, die auf Entsagung beruht.“

Die Beschreibung der auf Entsagung beruhenden Trauer präsentiert einige wichtige Begriffe, die es wert sind, besprochen zu werden. *Anuttaresu vimokhesu* ist ein Verweis auf die drei höchsten Befreiungen, die als *animitta*, das ‚Zeichenlose‘, *appaṇihita*, das ‚Ungerichtetete‘, und *suññata*, die ‚Leerheit‘, bekannt sind.

Der Verweis auf ein *āyatana*, eine ‚Sphäre‘, ist in dieser Passage besonders bemerkenswert. Die Sphäre, in die die Edlen eintreten und worin sie verweilen, ist keine andere als die Sphäre, auf die in dem berühmten *Sutta* über *Nibbāna* im *Udāna* angespielt wird, was mit *atthi, bhikkhave, tad āyatanam, yattha n' eva paṭhavī na āpo* etc. beginnt, „Ihr Mönche, es gibt jene Sphäre, in der es weder Erde noch Wasser gibt“ usw.⁹⁹⁰ Wir haben deutlich gemacht, dass es sich auf die Beendigung der sechs Sinnesbereiche als eine Verwirklichung bezieht.⁹⁹¹ Somit handelt es sich bei der Sphäre, in welche die Edlen eintreten und worin sie verweilen, genau um diese Beendigung der sechs Sinnesbereiche.

Im gleichen Abschnitt des *Sutta* aus dem *Udāna* begegneten uns die drei Begriffe *appatiṭṭham*, *appavattaṃ* und *anārammaṇam*, das ‚Nicht-Etablierte‘, das sich ‚Nicht-Fortsetzende‘ und das ‚Objektlose‘, die wir als Anspielungen auf die drei Befreiungen identifizierten.

Das Wort *pihā* (Sanskrit *sprhā*, ‚Sehnsucht‘, ‚Wunsch‘), das in diesem Zusammenhang auftritt, zeigt, dass es keine Notwendigkeit gibt, sich davor zu hüten, in Verbindung mit *Nibbāna* Worte zu benutzen, die Wünschen implizieren. Es ist wahr, dass ein solcher Wunsch oder eine solche Sehnsucht nach *Nibbāna* unglücklich macht. Aber jene Trauer ist der Trauer, die auf der Grundlage des Haushälter-Lebens beruht, vorzuziehen. Deshalb ist sie hier als Trauer, die auf Entsagung beruht, aufgewertet.

Bisher haben wir die Fallbeispiele der sechs Arten von Freude, beruhend auf dem Leben als Haushälter, *cha gehasitāni somanassāni*, zitiert, die sechs Arten von Freude, beruhend auf Entsagung, *cha*

⁹⁹⁰ Ud 80 Paṭhamanibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:1

⁹⁹¹ Siehe Vortrag 17

nekkhammasitāni somanassāni, die sechs Arten von Trauer, beruhend auf dem Leben als Haushälter, *cha gehasitāni domanassāni*, und die sechs Arten von Trauer, beruhend auf Entsagung, *cha nekkhammasitāni domanassāni*. Die „sechs“ bezieht sich jeweils auf die Objekte der sechs Sinne. Lasst uns nun ein Paradigma aufgreifen, um die sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf dem Leben als Haushälter, *cha gehasitā upekkhā*, zu verstehen.

Cakkhunā rūpaṃ disvā uppajjati upekkhā bālassa mūḷhassa puthujjanassa anodhijinassa avipākajinassa anādīnava-dassāvīno assutavato puthujjanassa, yā evarūpā upekkhā rūpaṃ sā nātivattati, tasmā sā upekkhā 'gehasitā' ti vuccati.

„Beim Erblicken einer Form mit dem Auge stellt sich in einem unvernünftigen, geblendeten Weltling Gleichmut ein, in einem unbelehrten Weltling, der seine Beschränkungen nicht überwunden hat, der die Auswirkungen [des *kamma*] nicht überwunden hat und der sich der Gefahr nicht bewusst ist; ein solcher Gleichmut überschreitet Form nicht, darum nennt man ihn Gleichmut, der auf dem Leben als Haushälter beruht.“

Der Gleichmut eines Weltlings, der im *Dhamma* unbelehrt ist, der nicht die Beschränkungen und Geistestrübungen überwunden hat und der die Auswirkungen des *kamma* nicht überwunden hat, ist nicht in der Lage, Form zu transzendieren. Sein Gleichmut wird von Unwissenheit begleitet.

Dann folgt die Beschreibung des Gleichmuts, der auf Entsagung beruht, *nekkhammasitā upekkhā*.

Rūpānaṃ tveva aniccatam viditvā vipariṇāmavirāganīrodham: 'Pubbe c'eva rūpā etarahi ca sabbe te rūpā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā' ti, evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ samappaññāya passato uppajjati upekkhā, yā evarūpā upekkhā rūpaṃ sā ativattati, tasmā sā 'upekkhā nekkhammasitā' ti vuccati.

„Wenn man durch das Verständnis der Vergänglichkeit, der Veränderung, des Verblässens und der Beendigung der For-

men mit rechter Weisheit sieht, wie es wirklich ist, dass Formen sowohl früher wie auch jetzt alle vergänglich und leidvoll sind und der Veränderung unterliegen, stellt sich Gleichmut ein. Solch ein Gleichmut transzendiert Form, darum nennt man ihn „Gleichmut, der auf Entsagung beruht.“

Die gleiche Art der Reflexion über die Vergänglichkeit liefert die Möglichkeit Freude, Trauer und Gleichmut aufsteigen zu lassen, je nach der eingenommenen Haltung. Im Gegensatz zum Gleichmut, der aus Unwissenheit geboren ist, ist dieser Gleichmut, der aus rechter Weisheit geboren ist, in der Lage Form zu transzendieren. Darum heißt er „Gleichmut, der auf Entsagung beruht.“

Der Buddha spricht über alle sechsendreißig Sinnesobjekte, woraus wir als ein Paradigma das veranschaulichende Beispiel über das visuelle Objekt Form aufgenommen hatten. Diese sechsendreißig werden die sechsendreißig Bahnen der Wesen, *chattimsa sattapadā*, genannt, und zwar insofern, als sie die Denkmuster der Wesen abbilden. In dieser Lehrdarlegung verkündet der Buddha das von ihm verwendete grundlegende Prinzip, das den Wesen zu einer schrittweisen Kanalisierung der Denkprozesse in Richtung *Nibbāna* verhilft und zwar entlang dieser sechsendreißig Bahnen. Dieses Prinzip wird in den folgenden Worten zusammengefasst: *tatra idaṃ nissāya idaṃ pajahatha*, „insofern abhängig von diesem, gebt dieses auf“.

Diese Maxime hat eine gewisse Affinität zu der *paṭicca samuppāda* Formel „wenn dieses ist – entsteht dieses“. In der Tat ist dies eine praktische Anwendung der gleichen Formel. Im Kontext des Praxisweges dient die Abhängigkeit von einer Sache dem Zweck des Aufgebens von einer anderen. Es steckt eine Haltung der Ablösung in diesem Ablauf der Übung. Auf der Grundlage dieses Prinzips beschreibt der Buddha den Weg, wie er den Übenden mittels vier Stufen in Richtung *Nibbāna* führt. Die erste Stufe auf diesem schrittweisen Weg zu *Nibbāna* wird wie folgt beschrieben :

Tatra, bhikkhave, yāni cha nekkhammasitāni somanassāni tāni nissāya tāni āgamma, yāni cha gehasitāni somanassāni

tāni pajahatha tāni samatikkamatha, evam etesaṃ pahānaṃ hoti, evam etesaṃ samatikkamo hoti.

„Insofern, ihr Mönche, abhängig und sich stützend auf die sechs Arten von Freude, die auf Entsagung beruhen, gebt die sechs Arten von Freude auf, die auf dem Leben als Haushälter beruhen und überschreitet sie, auf diese Weise werden sie aufgegeben, auf diese Weise werden sie überschritten.“

In der gleichen Weise werden die sechs Arten der Trauer aufgegeben, die auf dem Leben als Haushälter beruhen, und zwar mithilfe der sechs Arten von Trauer, die auf Entsagung beruhen. Ebenso werden mithilfe von den sechs Arten des Gleichmuts, die auf Entsagung beruhen, die sechs Arten des Gleichmuts aufgegeben, die auf dem Leben als Haushälter beruhen.

Was bleibt für uns übrig, wenn wir so am Ende der ersten Stufe angelangt sind? Alles, was auf dem Leben als Haushälter beruhte, liegt hinter uns, und nur die sechs Arten von Freude, beruhend auf Entsagung, die sechs Arten von Trauer, beruhend auf Entsagung, und die sechs Arten von Gleichmut, beruhend auf Entsagung, bleiben übrig. Das ist der Stand am Ende der ersten Stufe.

Auf der zweiten Stufe wird dann eine subtilere und geläuterte Erfahrungsebene angestrebt. Von den drei Arten der auf Entsagung beruhenden Geisteszustände werden zuerst die sechs Arten von Trauer, die auf Entsagung beruhen, mittels der sechs Arten von Freude, die auf Entsagung beruhen, aufgegeben. Dann werden die sechs Arten von Freude, die auf Entsagung beruhen, durch die sechs Arten von Gleichmut, die auf Entsagung beruhen, aufgegeben.

In dem Maße, wie alle drei genannten Geisteszustände auf Entsagung beruhen, sind sie Einzelteile eines Gesamtstücks. Außerdem ist es die gleiche Art der Einsicht-Reflexion, die sie entstehen lässt. Als Haltung ist Freude jedoch subtiler und hervorragender als Trauer, und Gleichmut ist subtiler und hervorragender als Freude, denn er ist näher an Weisheit. So bemerken wir in der zweiten Stufe ein schrittweises Vorgehen, das zu einem subtileren und hervorragenderen Zustand führt, selbst im Fall der drei Geisteszustände, die auf

Entsagung beruhen. Am Ende der zweiten Stufe bleibt nur auf Entsagung beruhender Gleichmut übrig.

Nun zur dritten Stufe. Hier weist der Buddha darauf hin, dass es zwei Arten von Gleichmut geben kann.

Atthi, bhikkhave, upekkhā nānattā nānattasitā, atthi, bhikkhave, upekkhā ekattā ekattasitā.

„Es gibt, ihr Mönche, einen Gleichmut, der vielfältig ist, auf Vielfalt beruhend, und es gibt einen Gleichmut, der geeint ist, auf Einheit beruhend“.

Was ist das für ein Gleichmut, der vielfältig ist? Er wird als ein Gleichmut definiert, der auf die Objekte der fünf äußeren Sinne gerichtet ist, das heißt, Gleichmut gegenüber Formen, Tönen, Düften, Geschmacksrichtungen und tastbaren Objekten. Der Gleichmut, der geeint ist, wird in Bezug auf die unkörperlichen Bereiche definiert, nämlich auf die Sphäre des unendlichen Raumes, die Sphäre des unendlichen Bewusstseins, die Sphäre der Nichtsheit und die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung.

Nun im Fall dieser beiden Arten des Gleichmuts zeigt der Buddha einen Weg, wie der Gleichmut, der auf Vielfalt beruht, mithilfe des Gleichmuts, der auf Einheit beruht, aufgegeben wird. Als Gleichmut sind beide Arten empfehlenswert, aber der, der vielfältig ist und auf Vielfalt beruht, ist gröber. Gleichmut, der geeint ist und auf Einheit beruht, ist subtiler und hervorragender. Also wird der Gleichmut, der auf Vielfalt beruht, mit dem Gleichmut, der geeint ist und auf Einheit beruht, aufgegeben und überschritten. Dies ist das Ende der dritten Stufe.

Auf der vierten Stufe bleibt nur jener Gleichmut, der auf Einheit beruht, übrig. Er wird in den höheren Stadien der Meditation erfahren. Aber auch hier empfiehlt der Buddha eine vorsichtige Vorgehensweise. Tatsächlich wird hier der tiefste praktische Tipp gegeben.

Atammayataṃ, bhikkhave, nissāya atammayataṃ āgamma, yāyam upekkhā ekattā ekattasitā, taṃ pajahatha taṃ

samatikkamatha, evam etissā pahānaṃ hoti, evam etissā samatikkamo hoti.

„Ihr Mönche, abhängig und gestützt auf Nicht-Identifikation wird der Gleichmut, der geeint ist und auf Einheit beruht, aufgegeben und überschritten, auf diese Weise wird er aufgegeben, auf diese Weise wird er überschritten.“

Atamayātā ist ein Begriff, den wir bereits ausführlich in unseren früheren Vorträgen besprochen haben.⁹⁹² Seine Bedeutung wurde in unserer Tradition nicht ausreichend anerkannt. Wie wir bereits herausgestellt haben, könnte das Wort *tammayo*, wörtlich „von Solcherart“, mit Bezug auf solche Verwendungen wie *suvaṇṇamaya* und *rajatamaya*, „golden“ und „silbrig“, erklärt werden. Wie kommt es zu dieser „von Solcherart“?

Wenn zum Beispiel jemand, der den unendlichen Raum als eine meditative Erfahrung erreicht hat, sich selbst damit identifiziert, mit der Vorstellung *eso 'ham asmi*, „Das bin ich“, dann kommt *tamayātā* hinein. Es ist ein subtiles Ergreifen oder mit anderen Worten, ein „Mein-Denken“, *maññanā* – sich vorstellend, man sei eins mit jener Erfahrung. So rät der Buddha sogar diesen Gleichmut, der auf Einheit beruht, mithilfe des Rückgriffs auf das Grundprinzip von *atamayātā*, Nicht-Identifikation, aufzugeben und zu überschreiten.

Die subtile Einbildung „bin“, *asmi*, ist jene Spur von Ergreifen, mit der man versucht, sich gemütlich auf dem niederzulassen, was vergänglich ist und sich verändert. Es ist die fundamentalste Beteuerung von Existenz.

Im *Sappurisasutta* des *Majjhima Nikāya* erhalten wir ein gutes Beispiel für die Anwendung dieses Prinzips der Ablösung, das der Buddha offenlegte.

Sappuriso ca kho, bhikkhave, iti paṭisañcikkhati: nevasaññā-nāsaññāyatanaṃ samāpattiyā pi kho atamayātā vuttā Bhagavatā, yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññathā 'ti. So atam-

⁹⁹² Siehe bes. Vortrag 14, 15, 24 und 25

*mayataṃ yeva antaraṃ karitvā tāya nevasaññānāsaññāyatanasamāpattiyā n' eva attān' ukkaṃseti na paraṃ vambheti. Ayam pi, bhikkhave, sappurisdhammo.*⁹⁹³

„Aber ein guter Mensch, ihr Mönche, betrachtet es so: ‚Nicht-Identifikation wurde sogar mit dem Erreichen der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung vom Erhabenen erklärt [mit Begriffen wie]: ‚In welcher Weise auch immer sie sich Vorstellungen machen, dadurch verändert es sich in etwas anderes.‘ So berücksichtigt er genau diese Nicht-Identifikation und weder erhöht er sich selbst wegen seiner Erreichung der Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung noch setzt er andere herab. Auch dies, ihr Mönche, ist die Eigenschaft eines guten Menschen.“

Im *Sappurisa-Sutta* legt der Buddha die Merkmale eines „guten Menschen“ dar. In diesem Zusammenhang wird der Begriff *sappurisa* „guter Mensch“ ausschließlich verwendet, um einen edlen Schüler zu beschreiben, *ariyasāvaka*. Ein edler Schüler schaut nicht in der gleichen Weise auf seine Vertiefungs-Errungenschaften wie ein gewöhnlicher Meditierender, der *jhānas* (Vertiefungen) erreicht. Sein Blickwinkel ist anders.

Diese Lehrrede erklärt seinen Standpunkt. Gemäß der Anweisung des Buddha reflektiert ein guter Mensch weise, mit dem Ergebnis, dass sogar auf die höhere Errungenschaft von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung das Prinzip der Nicht-Identifikation angewendet werden muss. Er erinnert sich an das Grundprinzip, das durch Buddha offenbart wurde:

Yena yena hi maññanti tato taṃ hoti aññatha,
 „In welcher Weise auch immer sie sich Vorstellungen machen, dadurch verändert es sich in etwas anderes.“

993

Dies ist ein Grundprinzip, das wir schon zuvor besprochen hatten.⁹⁹⁴ *Maññanā* bedeutet egoistische Vorstellung. Wenn man in egoistischen Konzepten über etwas nachdenkt, wird es genau durch dieses „Mein-Denken“ verändert. Aufgrund egoistischer Vorstellungen wird es zu einer Sache, und wenn es erst mal zu einer Sache geworden ist, muss sie sich zwangsläufig verändern und zu etwas anderem werden.

Der gute Mensch ruft sich jenes Grundprinzip, jenes Gesetz in Erinnerung und bezogen auf seine Errungenschaft hält er sich von Selbstverherrlichung und Verunglimpfung anderer zurück. Er identifiziert sich nicht damit. Daraus wird deutlich, dass *atammayatā* oder **Nicht-Identifikation der Pfad zu Nibbāna ist.**

Der Buddha kanalisiert also stufenweise die Wege der Gedanken der Wesen von den gröberen zu feineren Ebenen und überhöht sie schließlich, indem er sie durch Nicht-Identifikation, *atammayatā*, auf *Nibbāna* hinlenkt. Nicht-Identifikation ist die Parole für anhaftungsfreies *parinibbāna*.

Der weise Ausspruch *tatra idam nissāya idam pajahatha*, „insofern abhängig von diesem, gebt dieses auf“, welchen der Buddha im *Salāyatanavibhaṅgasutta* darlegt, schildert eine Dualität zwischen Aufmerksamkeit, *manasikāra*, und Nicht-Aufmerksamkeit, *amanasikāra*. Das heißt, das Grundprinzip in diesem weisen Ausspruch ist die Methode der Förderung von Nicht-Aufmerksamkeit auf gröbere Dinge mittels der empfohlenen Weise der Hinwendung zu feineren Dingen. Es scheint also, dass in diesem Verfahren sowohl der Aufmerksamkeit als auch der Nicht-Aufmerksamkeit eine Bedeutung gegeben wird. Um eine Sache durch Nicht-Aufmerksamkeit zu beseitigen, wird die Aufmerksamkeit auf eine andere Sache empfohlen. Zum Zweck der Nicht-Aufmerksamkeit von etwas Grobem wird die Aufmerksamkeit auf etwas Subtiles gerichtet. Aber das ist nicht der Schluss davon. Sogar das wird mithilfe von etwas Subtilerem vertrieben. Hier haben wir eine wunderbare Technik, die auf den beiden Grundsätzen von Pragmatismus und Relativität basiert.

⁹⁹⁴ Siehe Vortrag 13, 14 und 15.

Diese beiden Begriffe erfassen das gesamte Spektrum des Weges der Praxis im Buddhismus. „Pragmatisch“ bedeutet „für einen praktischen Zweck“, „relativ“ bedeutet „in Bezug auf etwas anderes“, das heißt, als ein Mittel zum Zweck und nicht im absoluten Sinn als Selbstzweck. Also hat in diesem System der Praxis alles einen pragmatischen und einen relativen Wert.

Die Frage von Aufmerksamkeit und Nicht-Aufmerksamkeit muss auch vor jenem Hintergrund verstanden werden. Eine klare Darstellung der Methode der Beseitigung von gröberen Geisteszuständen mithilfe von subtileren mentalen Zuständen durch Aufmerksamkeit und Nicht-Aufmerksamkeit wird im *Vitakkasaṅṭhānasutta* des *Majjhima Nikāya* behandelt. Dort erklärt der Buddha diese Methode unter Verwendung eines Gleichnisses vom Zimmermann.

*Seyyathā pi, bhikkhave, dakkho palagaṇḍo vā palagaṇḍantevāsī vā sukhumāya āṇiyā oḷārikaṃ āṇiṃ abhinīhaneyya abhinīhareyya abhinivajjeyya, evam eva kho, bhikkhave, bhikkhuno yaṃ nimittam āgamma yaṃ nimittam manasi-karoto uppajjanti pāpakā akusalā vitakkā chandūpasamhitā pi dosūpasamhitā pi mohūpasamhitā pi, tena, bhikkhave, bhikkhunā tamhā nimittā aññaṃ nimittam manasi-kātabbaṃ kusalūpasamhitam.*⁹⁹⁵

„So wie, ihr Mönche, ein geschickter Zimmermann oder sein Lehrling einen groben Keil mittels eines feinen herausklopfen, herausziehen und entfernen würde, ebenso, ihr Mönche, wenn ein Mönch [merkt, dass] aufgrund eines Zeichen, durch die Hinwendung zu einem Zeichen, in ihm böse, unzuträgliche Gedanken entstehen, die mit Verlangen, Hass und Verblendung verbunden sind, sollte jener Mönch, ihr Mönche, sich einem anderen Zeichen an dessen Stelle zuwenden, einem, das mit etwas Zuträglichem verbunden ist.“

Nun wollen wir versuchen, den Kernpunkt dieses Gleichnis zu verstehen. Wenn beispielsweise ein Zimmermann bei der Fertigstellung einer Tür merkt, dass er einen stumpfen Nagel einschlägt, treibt er ihn mithilfe eines spitzeren heraus. Er benutzt den spitzeren Nagel lediglich für den Zweck, den stumpfen Nagel herauszuziehen. Ebenso ergreift man als Mittel zum Zweck auch einen zuträglichen Gedanken, um den unzuträglichen Gedanken zu vertreiben. Diese Art von pragmatischer und relativer Herangehensweise vermeidet hartnäckiges Anklammern und dogmatische Verwicklung.

Der Geist des Gesetzes des abhängigen Entstehens zieht sich durch den gesamten Verlauf der buddhistischen Praxis und findet seinen Höhepunkt in *atammayatā*, Nicht-Identifikation.

Die beiden Begriffe *kusala* und *akusala* verdienen in diesem Kontext ebenfalls unsere besondere Aufmerksamkeit. Die Grundbedeutung von *kusala* ist „zuträglich“ und *akusala* bedeutet „unzuträglich“. Auch hier haben wir etwas Relatives. „Zuträglich“ setzt „unzuträglich“ voraus und bekommt in Relation zu Letzterem einen Wert. Es hat keinen absoluten Wert. Wir nutzen das Zuträgliche, um das Unzuträgliche beiseitezuschieben. Wenn das geschehen ist, gibt es keine weitere Verwendung dafür, denn der letzte Ausweg für ein Wesen ist *atammayatā*, Nicht-Identifikation. Deshalb entsteht kein Problem, wenn ein Hemmnis auftaucht.

Unsere Diskussion des *Salāyatanavibhaṅgasutta* beleuchtet ein weiteres, einzigartiges Merkmal dieses *Dhamma*. In anderen religiösen Systemen wird die Frage nach der Realität durch das Zurückgreifen auf eine Einheit aufgelöst. Von der Einheit wird angenommen, dass sie das höchste Ziel sei.

In unserer Analyse des *samsarischen* Problems haben wir uns oft auf eine Dualität oder eine Dichotomie bezogen. Überall wurden wir mit einer Dualität konfrontiert. Aber die beiden als ein Etwas in irgendeiner Form von Einheit zu ergreifen, führt nicht zum Ausweg. Stattdessen haben wir als die endgültige Lösung hier *atammayatā* oder Nicht-Identifikation, letztlich eine anhaftungs-freie Herangehensweise.

Es liegt in der Natur der *samsarischen* Existenz, dass sich Wesen als gebunden und gefesselt vorfinden. Diese Fesseln werden *saṃyojanāni* genannt. Eine Bindung oder eine Fessel impliziert „zwei“, so wie zwei miteinander verbundene Bullen.⁹⁹⁶ Der Begriff *upādāna* wird ebenfalls sehr oft verwendet. Er impliziert ein Festhalten an etwas. Auch dort kommt die Vorstellung von einer Dualität hinein – einer, der festhält, und das festgehaltene Ding. Es ist keineswegs einfach diese Dualität, die charakteristisch für die *samsarische* Existenz ist, zu überschreiten. Dies ist der Kernpunkt des ganzen Problems. Einheit oder Einssein ist nicht die Lösung, es muss mit extrem kluger Einsicht gelöst werden.

In der allerersten Rede des *Samyutta Nikāya* erhalten wir eine knapp formulierte Lösung für das Problem. Die Lehrrede wird *Oghatarāṇasutta*, „Das Überqueren der Flut“, genannt und ihr wurde wahrscheinlich wegen ihrer Bedeutung ein Ehrenplatz zuteil.

Eine Gottheit kommt und fragt den Buddha:

Kathaṃ nu tvaṃ mārisa ogham atari?
„Wie hast du, Herr, die Flut überquert?“⁹⁹⁷

Und der Buddha antwortet:

Appatitṭhaṃ khvāham, āvuso, anāyūhaṃ ogham atariṃ.
„Ohne zu verweilen, Freund, und ohne zu eilen, habe ich die Flut überquert.“

Aber die Gottheit, die die Antwort zu rätselhaft findet, fragt:

Yathā kathaṃ pana tvaṃ mārisa appatitṭham anāyūham ogham atari?
„Aber wie [genau], Herr, hast du die Flut überquert, ohne zu verweilen und ohne zu eilen?“

Dann macht der Buddha eine erklärende Aussage:

⁹⁹⁶ S IV 282 Saṃyojanasutta – S 41:1

⁹⁹⁷ S I 1 Oghatarāṇasutta – S 1:1

Yadā svāham, āvuso, santiṭṭhāmi tadāssu saṃsīdāmi, yadā svāham āvuso āyūhāmi tadāssu nibbuyhāmi. Evam khvāham, āvuso, appatiṭṭhaṃ anāyūhaṃ ogham atariṃ.

„Wenn ich verweilte, Freund, merkte ich, dass ich untersank; wenn ich eilte, Freund, wurde ich abgetrieben. Und so, Freund, habe ich die Flut überquert, ohne zu verweilen und ohne zu eilen.“

Dann ließ die erfreute Gottheit die folgende Strophe der Zustimmung verlauten:

*Cirassaṃ vata passāmi,
brāhmaṇaṃ parinibbutaṃ,
appatiṭṭhaṃ anāyūhaṃ,
tiṇṇaṃ loke visattikaṃ.*

„O, wie viel Zeit verging, bis ich einen Heiligen erblickte,
Der all seine Leidenschaften bezwungen hat,
Der weder verweilte noch eilte,
Die zähflüssige Masse der Welt überquert hat – ‚Begierde.‘“

Diese Lehrrede von dem Überqueren der Flut zeigt einige hervor-
springende Merkmale des mittleren Weges. Wenn eine Person, die
von einem Wasserstrom ergriffen wurde, versucht stillzustehen,
wird sie untersinken. Wenn sie bloß kämpft, um zu entkommen,
wird sie abgetrieben. So wie ein guter Schwimmer hat man beide
Extreme zu vermeiden und mittels eines achtsamen und systema-
tisch schrittweisen Bemühens an der eigenen Befreiung zu arbeiten.
Mit anderen Worten, man muss sich bemühen – nicht kämpfen.

Somit können wir verstehen, warum der Buddha in seiner ersten
Unterweisung, dem *Dhammacakkapavattanasutta*, der „Lehrrede über
das In-Gang-Setzen des Rades des *Dhamma*“, als Weg der Mitte den
edlen achtfachen Pfad verkündet, der die beiden Extreme vermeidet,
die Anhaftung an Sinnlichkeit, *kāmasukhallikānuyoga*, und die
Selbst-Kasteiung, *attakilamathānuyoga*.⁹⁹⁸ Auch hier ist die Impli-

998

S V 421 Dhammacakkapavattanasutta – S 56:11

kation, dass die gesamte Runde der Existenz einer Wasserströmung gleicht, die mittels eines systematischen und schrittweisen Bemühens überquert werden sollte.

In einigen unserer früheren Vorträge machten wir bei der Analyse des Gesetzes des abhängigen Entstehens zur Erleichterung des Verständnisses von dem Gleichnis des Wirbels Gebrauch.⁹⁹⁹ Wenn wir es nun erneut aufnehmen, können wir sagen, dass es in der Natur der im *samsāra* gefangenen Wesen liegt, abgetrieben zu werden, nämlich durch die Strömung der Vorbereitungen, *saṅkhārā*, gebildet infolge von Unwissenheit, *avijjā*, und somit fahren sie fort zwischen Bewusstsein, *viññāṇa*, und Name-und-Form, *nāma-rūpa*, zu rotieren.

Diese Unwissenheit in der Form von den vier verdrehten Wahrnehmungen – nämlich der Wahrnehmung von Beständigkeit im Unbeständigen, der Wahrnehmung von Erfreulichem im Schmerzlichen, der Wahrnehmung von Schönheit im Widerwärtigen und der Wahrnehmung von einem Selbst im Nicht-Selbst – lässt den unkontrollierten Wasserfluss entstehen, der unablässig zwischen Bewusstsein und Name-und-Form seine Runden dreht. Dies ist der *samsarische* Wirbel, *samsāravaṭṭa*.

Wenn wir nun zum Beispiel zu einer Stelle, wo es einen Wirbel gibt, nur ein kleines Blatt werfen, dreht es sich ebenfalls. Genauso herrscht über diese gesamte *samsarische* Existenz die Dualität. Daher kann Freiheit davon einzig durch eine subtile Form des Strebens gewonnen werden. Deshalb verwendet der Buddha die beiden Begriffe *appatiṭṭhaṃ* und *anāyūhaṃ*. Die beiden Extreme der Stagnation und des Ankämpfens vermeidend, muss man die Flut auf dem mittleren Weg überqueren.

Als der Buddha verkündete, dass Freiheit nur durch den mittleren Weg gewonnen werden kann, die beiden Extreme vermeidend, wurde er von den extremistischen Philosophen seiner Zeit kritisiert und verunglimpft; sie sagten: „Dann verkündest du eine Lehre der Verwirrung.“

⁹⁹⁹ Siehe Vortrag 3

Wir finden einen solchen Vorfall des Vorwurfs im *Māgandiyasutta* des *Aṭṭhaka Vagga* im *Sutta Nipāta*. Der Brahmane Māgandiya stellt dem Buddha die folgende Frage:

*'Ajhattasanti' ti yam etam atthaṃ,
kathan nu dhīrehi paveditaṃ taṃ.*

„Das, was ‚Innerer Friede‘ genannt wird,
Inwiefern verkünden die Weisen das [als Frieden]?“¹⁰⁰⁰

Der Buddha antwortete auf folgende Weise:

*Na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena,
sīlabbatenāpi visuddhim āhu,
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena,
ete ca nissajja anuggahāya
santo anissāya bhavaṃ na jappe.*

„Nicht durch Ansichten, noch durch Lernen, noch durch
Wissen,
Auch nicht durch Tugend und heilige Gelübde, sagen sie,
kann Reinheit entstehen,
Aber sie kann auch nicht ohne Ansichten, ohne Lernen,
ohne Wissen entstehen,
Ohne Tugend und heilige Gelübde,
All dieses loslassend und nichts ergreifend,
Würde dieser Friedvolle, auf nichts gestützt,
sich nicht mehr nach Existenz sehnen.“

Bei dieser Antwort wurde der Brahmane Māgandiya verwirrt und beschuldigte den Buddha der Ausflüchte.

*No ce kira diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena,
sīlabbatenāpi visuddhim āha,
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena,
maññe-m-aḥaṃ momuham eva dhammaṃ,
diṭṭhiyā eke paccenti suddhiṃ.*

¹⁰⁰⁰ Sn 838 Māgandiyasutta – Sn IV:9, 838

„Wenn weder durch Ansichten, noch durch Lernen, noch
 durch Wissen,
 Auch nicht durch Tugend und heilige Gelübde,
 Reinheit gewonnen werden kann,
 Wenn sie nicht ohne Ansichten, Lernen und Wissen entsteht,
 Ohne Tugend und heilige Gelübde – nun dann
 Ist Verwirrung selbst diese Lehre, denke ich,
 Denn es gibt einige, die behaupten, Reinheit durch Ansichten
 erreicht zu haben.“

Diese beiden Strophen erfordern jetzt einige Erläuterungen. Als Erstes gibt es ein kleines Problem hinsichtlich der Lesarten. In diesen beiden Strophen folgten wir der Lesart *visuddhi*, während einige Ausgaben die Lesart *na suddhim āha* akzeptieren, wo die Negation überflüssig zu sein scheint. *Visuddhi* scheint hier sinnvoller.

Die kommentarielle Erklärung dieser beiden Strophen scheint vom Sinn abzugleiten.¹⁰⁰¹ Sie besagt, dass sich die Negationen in den ersten beiden Zeilen der Antwort des Buddha auf falsche Ansichten, falsches Lernen, falsches Wissen, falsche Tugend und falsche Gelübde beziehen und dass die dritte und vierte Zeile sich auf rechte Ansicht, rechtes Lernen, rechtes Wissen, rechte Tugend und rechte Gelübde beziehen. Mit anderen Worten, es ist nur eine Frage der falschen Ansicht, *micchā diṭṭhi*, und der rechten Ansicht, *sammā diṭṭhi*.

Diese Interpretation verfehlt den subtilen Streitpunkt in diesem Dialog. Wenn es derart einfach ist, gibt es keinen Grund für Māgandiyas Vorwurf. Andere religiöse Lehrer, die miteinander diskutierten, waren daran gewöhnt zu behaupten, dass Reinheit bloß durch ihre Ansichten, Lernen, Wissen, Tugend und Gelübde erreicht werden könne.

Hier geht es also nicht um eine Frage des Unterschieds zwischen *micchā diṭṭhi* und *sammā diṭṭhi*. Hier betrifft es viel radikaler *sammā diṭṭhi* selbst. Gemäß dieser aufgeklärten Herangehensweise können Ansichten etc. nicht völlig niedergelegt werden, noch sollten sie

¹⁰⁰¹ Pj II 545

ergriffen werden. Wir kommen nun zu den beiden Schlüsselwörtern „pragmatisch“ und „relativ“ zurück. Deshalb hat der Buddha erklärt, dass Reinheit nicht durch Ansichten, Lernen, Wissen, Tugend und Gelübde erreicht werden kann, noch durch Abwesenheit von diesen Eigenschaften.

Dies ist eine scheinbar widersprüchliche Aussage, die jedoch in kürzester Form die Essenz des mittleren Weges komprimiert. Der im obigen Zusammenhang erwähnte innere Frieden ist nichts anderes als das anhaftungs-freie, perfekte Erlöschen *anupādā parinibbāna*. Das wird durch die letzten drei Zeilen der Antwort des Buddha klar,

ete ca nissajja anuggahāya, santo anissāya bhavaṃ na jappe.

„All dieses loslassend und nichts ergreifend,
Würde dieser Friedvolle, auf nichts gestützt,
sich nicht mehr nach Existenz sehnen.“

In unseren Gesprächen über *Nibbāna* begegneten wir dem Wort *anissita* zum Beispiel in der kryptischen Formel

nissitassa calitaṃ, anissitassa calitaṃ n'atthi,

„Für jenen mit Anhaftung gibt es Schwanken,
für jenen ohne Anhaftung gibt es kein Schwanken“.¹⁰⁰²

Ohne Anhaftung gibt es keine Sehnsucht nach Existenz. Wo es Ergreifen gibt, gibt es Existenz.

Wir können zu unserem Gleichnis vom Schärfen eines Rasiermessers zurückkehren.¹⁰⁰³ Die Bestandteile des Pfads müssen aufgenommen werden, so wie man bereit ist, ein Rasiermesser loszulassen, das man zum Wetzen ergreift. Sobald der Zweck erreicht ist, müssen sie aufgegeben werden. Das ist die Maxime, die diesem Dialog im *Māgandiyasutta* zugrunde liegt.

Nun kommen wir zu einer Lehrrede, die klar und unmissverständlich dieses außergewöhnliche, erste Prinzip präsentiert. Es handelt

¹⁰⁰² M III 266 Channovādasutta – M 144; siehe Vortrag 4

¹⁰⁰³ Siehe Vortrag 5

sich um das *Rathavinītasutta* des *Majjhima Nikāya*. Hier geht es nicht um ein Streitgespräch mit einem Brāhmanen. Die Gesprächspartner in dieser Rede sind zwei getreue Anhänger dieser Befreiungslehre, nämlich der Ehrwürdige Sāriputta und der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāniputta. Ihre lange Unterhaltung über den Weg der Übungspraxis, der sich in Form eines Dialoges entfaltet, sollte nicht ihnen selbst zur Klärung von Zweifeln dienen. Er wurde vermutlich von einem wohlwollenden Wunsch inspiriert, jenen „Māgandiyas“ in der Welt zu helfen, die in der pragmatischen Natur und dem relativen Wert des mittleren Weges unbewandert sind, den der Buddha lehrte. Zur Erleichterung des Verständnisses werden wir diese Rede in drei Teilen präsentieren.

Zunächst richtet der Ehrwürdige Sāriputta folgende Frage an den Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāniputta:

Kin nu kho, āvuso, sīlavisuddhatthaṃ Bhagavati brahmacariyaṃ vussatī'ti?

„Wie ist es, Freund, wird das heilige Leben unter dem Erhabenen zum Zweck der Reinheit der Tugend geführt?“¹⁰⁰⁴

Und Ehrwürdige Puṇṇa Mantāniputta antwortet:

„Nein, Freund.“

„[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit des Geistes¹⁰⁰⁵, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

„[Dann] geschieht zum Zweck der Reinheit der Ansicht, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

„[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit der Überwindung von Zweifel, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

¹⁰⁰⁴ M I 147 Rathavinītasutta – M 24

¹⁰⁰⁵ AÜ Vgl. Vorbemerkung zur prinzipiellen deutschen Übersetzung von mind mit Geist

„[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit durch Wissen und Erkennen darüber, welcher der Weg und welcher nicht der Weg ist, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

„[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit durch Wissen und Erkennen über die Vorgehensweise, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

„[Dann] geschieht es zum Zweck der Reinheit durch Wissen und Erkennen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“ „Nein, Freund.“

Dann fragt der Ehrwürdige Sāriputta:

„Zu welchem Zweck, Freund, wird [dann] das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt?“

„Freund, es geschieht zum Zweck des vollkommenen *Nibbāna* ohne Anhaftung, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird.“

Somit besagt der erste Teil des Dialoges als Ganzes genommen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen nicht wegen irgendeiner jener Reinheiten geführt wird, sondern für etwas, das *anupādā parinibbāna* „vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung“ genannt wird.

In jenem Abschnitt nun, den wir den zweiten Teil des Dialogs nennen können, hebt der Ehrwürdige Sāriputta die Widersprüche in den bisher gegeben Antworten hervor, ähnlich wie Māgandiya. Offenbar gibt es einiges an Klärungsbedarf. Er fragt:

„Aber, Freund, ist die Reinheit der Tugend das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung?“ „Nein, Freund.“

Auf diese Weise fragt er, ob irgendeine der anderen Stufen der Reinheit, einschließlich der von Reinheit durch Wissen und Erkennen, das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung ist. Der Ehrwürdige Puṇṇa verneint.

Dann fragt der Ehrwürdige Sāriputta:

Kim pan' āvuso aññatra imehi dhammehi anupādā parinibbānaṃ?

„Aber, Freund, ist das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung ohne diese Zustände [erreichbar]?“ „Nein, Freund“.

Daher mag es so scheinen, als wäre die Tendenz zu Widersprüchen an ihrem Höhepunkt angelangt.

Im dritten Teil des Dialogs gibt der Ehrwürdige Sāriputta dann eine rhetorische Zusammenfassung des Gesprächs vom vorherigen Abschnitt:

„Auf die Frage: ‚Aber, Freund, ist die Reinheit der Tugend vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung?‘, hast du geantwortet: ‚Nein, Freund‘“ (und so weiter); er wiederholt sogar die letzte verneinende Antwort: „Und als du gefragt wurdest: ‚Aber, Freund, ist vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung ohne diese Zustände [erreichbar]?‘, hast du geantwortet: ‚Nein, Freund““,

und mit scheinbarer Entrüstung fragt er zusammenfassend:

yathākathaṃ paṇ' āvuso imassa bhāsitassa attho daṭṭhabbo?
„Wie, Freund, soll denn der Sinn dieser Aussage verstanden werden?“

Somit ist jetzt auf recht dramatisch wirkende Weise die Bühne für den Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāṇiputta hergestellt, um den tiefsten Punkt in der Diskussion offenzulegen:

Sīlavisuddhiñce āvuso Bhagavā anupādā parinibbānaṃ paññāpessa, sa-upādānaṃ yeva samānaṃ anupādā parinibbānaṃ paññāpessa.

„Freund, wenn der Erhabene die Reinheit der Tugend als vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung bestimmt hätte, hätte er etwas, was immer noch von Anhaftung begleitet ist, als vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung bestimmt.“

In gleicher Weise fährt er fort, dieses Kriterium auf die anderen Stufen der Reinheit anzuwenden, und schließlich bringt er die Absurdität des anderen Extrems in den folgenden Worten zum Ausdruck:

Aññatra ce, āvuso, imehi dhammehi anupādā parinibbānaṃ abhavissa, puthujjano parinibbāyeyya, puthujjano hi, āvuso, aññatra imehi dhammehi.

„Und wenn, Freund, vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung ohne diese Zustände erreichbar wäre, dann wäre sogar der gewöhnliche Weltling in der Lage, vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung zu erreichen, denn ein gewöhnlicher Weltling, Freund, ist ohne diese Zustände.“

Jetzt können wir sehen, wie subtil diese Frage ist. Einfach dadurch, dass gesagt wurde, dass keiner der oben genannten Zustände vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung ist, kann auf sie nicht verzichtet werden. Wir haben bereits die Bedeutung des *Alagaddūpamasutta* in Bezug auf dieses Thema diskutiert. Dort stießen wir auf zwei Gleichnisse, das Gleichnis vom Floß und das Gleichnis von der Wasserschlange. Das Floß nach der Überfahrt auf seiner Schulter fortzutragen, ist das eine Extrem.¹⁰⁰⁶ Die Wasserschlange am Schwanz anzufassen, ist das andere Extrem. Der Weg der Mitte liegt zwischen diesen beiden Extremen. Das ist die innewohnende Bedeutung der obigen Aussage in Bezug auf das vollkommene *Nibbāna* ohne Anhaftung: Wenn es ohne diese Zustände erreichbar wäre, dann hätte es sogar ein gewöhnlicher Weltling erreicht, denn er hat keinen von ihnen.

Zur weiteren Klärung dieses Punktes zieht der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta das Gleichnis von den Etappen-Reisekutschen heran. Der in Sāvathī lebende König Pasendi von Kosala hat einige dringende Geschäfte in Sāketa zu erledigen. Zwischen Sāvathī und Sāketa werden sieben Reisekutschen für ihn bereitgehalten. Der König besteigt die erste Reisekutsche und mittels dieser erreicht er die zweite Reisekutsche. Dann verlässt er die erste Reisekutsche und steigt in die zweite. Mit der zweiten Kutsche gelangt er zu der dritten Kutsche. Auf diese Weise erreicht er schließlich Sāketa mithilfe der siebten Kutsche. Als ihn dann seine Freunde und Verwandten in Sāketa befragen: „Herr, bist du von Sāvathī nach Sāketa mittels die-

1006

M I 134 Alagaddūpamasutta – M 22; siehe Vortrag 18

ser Kutsche gekommen?“, kann er nicht bestätigend antworten. Er muss sich auf die ganze Geschichte des Wechsels von Kutsche zu Kutsche beziehen.

Nachdem er dieses Gleichnis als Illustration gegeben hat, fasst der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta die richtige Lösung für den strittigen Punkt in den folgenden denkwürdigen Worten zusammen:

Evameva kho, āvuso, sīlavisuddhi yāvadeva cittavisuddhatthā, cittavisuddhi yāvadeva diṭṭhivisuddhatthā, diṭṭhivisuddhi yāvadeva kaṅkhāvitarāṇavisuddhatthā, kaṅkhāvitarāṇavisuddhi yāvadeva maggāmaggañāṇadassanavisuddhatthā, maggāmaggañāṇadassanavisuddhi yāvadeva paṭipadañāṇadassanavisuddhatthā, paṭipadañāṇadassanavisuddhi yāvadeva ñāṇadassanavisuddhatthā, ñāṇadassanavisuddhi yāvadeva anupādā parinibbānatthā. Anupādā parinibbānatthaṃ kho, āvuso, Bhagavati brahmacariyaṃ vussati.

„Ebenso, Freund, ist die Reinheit der Tugend so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit des Geistes geht; ist die Reinheit des Geistes so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit der Ansicht geht; ist die Reinheit der Ansicht so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit der Überwindung von Zweifel geht; ist die Reinheit der Überwindung von Zweifel so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit durch Wissen und Erkennen geht, welches der Weg und welches nicht der Weg ist; ist die Reinheit durch Wissen und Erkennen, welches der Weg und welches nicht der Weg ist, so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit durch Wissen und Erkennen über die Vorgehensweise geht; ist die Reinheit durch Wissen und Erkennen über die Vorgehensweise so lange zweckdienlich, bis es um die Reinheit durch Wissen und Erkennen geht; ist die Reinheit durch Wissen und Erkennen so lange zweckdienlich, bis es um vollkommenes *Nibbāna* ohne Anhaftung geht. Für den Zweck von vollkommenem *Nibbāna* ohne Anhaftung wird das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt.“

Das Schlüsselwort in diesem großen Finale dieser eindrucksvollen Ausführung ist *yāvad eva*. Einfach wiedergegeben, bedeutet es „nur für“, das heißt, die ausreichende Bedingung für etwas anderes. Richtig verstanden, ist es eine Parole der Aufrechterhaltung der beiden Prinzipien des Pragmatismus und der Relativität. Im Licht der Illustration von Reisekutschen steht diese Parole für jene unpersönliche Dynamik oder jenen Impuls, der für jeden stufenweisen Ablauf einer zweckgerichteten Handlung erforderlich ist, was dem Gesetz des abhängigen Entstehens entspricht.

Somit sehen wir, wie der Buddha die ersten Prinzipien eines universellen Gesetzes entdeckt und freigelegt hat, die für die Befreiung des Einzelnen förderlich ist. Hier ist eine Reihe von Zuständen, in denen ein Zustand benutzt wird, um einen anderen zu erreichen, und dieser, um wiederum einen weiteren zu erreichen, aber keiner wird um seiner selbst willen ergriffen. Das ist der Unterschied zwischen dem sogenannten *upadhi* oder *samsarischen* Besitztum und *nirupadhi* oder dem besitzlosen *Nibbāna*.

Im Falle jener verdienstvollen Taten, die *samsarische* Besitztümer erschaffen, fährt man fort, sie zu sammeln und anzuhäufen. Aber für den *nibbānischen* Zustand von *nirupadhi*, der Besitzlosigkeit, gibt es eine andere Herangehensweise. In Übereinstimmung mit dem Vergleich der Reisekutschen führt ein Zustand weiter zu einem anderen und der zu noch einem weiteren, aber keiner von ihnen wird um seiner selbst willen ergriffen. Man ergreift weder Reinheit der Tugend, noch die Reinheit des Geistes, noch die Reinheit der Ansicht, ja, nicht einmal die Reinheit durch Wissen und Erkennen. Sie alle hinter sich lassend und das Allerfeinste von allen erreichend, kommt das letzte „Loslassen“, um das perfekte Erlöschen ohne Anhaftung zu erreichen, *anupādā parinibbāna*. Dies ist die subtilste Wahrheit in diesem *Dhamma*.

* * * * *

