

NIBBĀNA

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Die »Nibbāna Sermons«

33 Vorträge

Teil VII

Vortrag 31-33

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda

Nibbāna –

The Mind Stilled

In deutscher Übersetzung

NIBBĀNA –

DER VOLLKOMMENE FRIEDE

Teil VII

Vortrag 31-33

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.

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

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

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

Inhalt

31. Vortrag über Nibbāna.....	875
32. Vortrag über Nibbāna.....	905
33. Vortrag über Nibbāna.....	933

31. 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.*¹⁰⁰⁷

„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 einunddreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Bei unserem Bemühen in unserem letzten Vortrag einige subtile Merkmale des mittleren Weges, der zu *Nibbāna* führt, zu verstehen, waren für uns gewisse Lehrreden wie das *Salāyatanavibhangasutta*, das *Oghatarāṇasutta*, das *Vitakkasanthānasutta*, das *Māgandiyasutta*, das *Rathavinītasutta* und das *Alagaddūpamasutta* besonders hilfreich. Es wurde deutlich, dass das Doppel-Prinzip von Pragmatismus und Relativität, das dem Gesetz des abhängigen Entstehens zugrunde liegt, zu einem großen Teil aus diesen Reden entnommen werden kann.

Wir stellten auch fest, dass der Verlauf der Praxis, der zu *Nibbāna* führt, keine Ansammlung oder Anhäufung ist, sondern ein Prozess der allmählichen Abschwächung oder Auslöschung, der sich zu einer Verwirklichung von Leerheit hinneigt, frei von „Ich“- und „Mein“-Vorstellungen.

Um die beiden Prinzipien des Pragmatismus und der Relativität hervorzuheben, verglich der Buddha im *Alagaddūpamasutta* des *Majjhima Nikāya* den *Dhamma* mit einem Floß. In dieser Reihe von Vorträgen machten wir bei mehreren Gelegenheiten kurze Anspielungen auf

¹⁰⁰⁷ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

dieses Gleichnis, aber nun wollen wir versuchen, dieses Gleichnis im Detail zu untersuchen. Zur Einführung des Floß-Gleichnisses richtete sich der Buddha mit folgender Erklärung an die Mönche:

*Kullūpamaṃ vo, bhikkhave, dhammaṃ desissāmi nittharaṇ-atthāya no gahaṇatthāya.*¹⁰⁰⁸

„Ihr Mönche, ich werde euch die Lehre darlegen, die mit einem Floß vergleichbar ist, tauglich zur Überquerung und nicht zum Festhalten.“

Mit dieser einleitenden Erklärung fährt er fort, sich auf das Gleichnis vom Floß zu beziehen.

„Ihr Mönche, nehmt einmal an, im Verlauf einer langen Reise sähe ein Mann eine große Wasserfläche, dessen diesseitiges Ufer gefährlich und beängstigend wäre und dessen jenseitige Küste sicher und ungefährlich wäre. Aber es gäbe keine Fähre oder Brücke, um das jenseitige Ufer zu erreichen. Dann dächte er:

„Es gibt diese große Wasserfläche, dessen diesseitiges Ufer gefährlich und beängstigend ist und dessen jenseitiges Ufer sicher und ungefährlich ist. Aber es gibt keine Fähre oder Brücke zum jenseitigen Ufer. Angenommen, ich sammelte Gras, Reisig, Zweige und Blätter, bände sie zu einem Floß zusammen und von dem Floß getragen und mit der Anstrengung meiner Hände und Füße gelänge ich sicher hinüber zum jenseitigen Ufer.“

Und dann sammelte der Mann Gras, Reisig, Zweige und Blätter, band sie zu einem Floß zusammen und von dem Floß getragen und mit der Anstrengung seiner Hände und Füße gelangte er sicher hinüber zum jenseitigen Ufer. Wenn er sicher am jenseitigen Ufer angekommen wäre, dann würde er folgendermaßen denken:

1008

M I 134 Alagaddūpamasutta – M 22

„Das Floß war sehr hilfreich für mich, von ihm unterstützt und mit der Anstrengung meiner Hände und Füße bin ich sicher hinüber zum jenseitigen Ufer gelangt. Angenommen, ich höbe es auf meinen Kopf oder lüde es auf meine Schultern und dann ginge ich, wohin immer ich will.“

Nun, ihr Mönche, was denkt ihr, würde der Mann, indem er so handelte, sinnvoll mit jenem Floß umgehen?“

„Nein, Ehrwürdiger Herr.“

„Wie handelnd, würde der Mann sinnvoll mit dem Floß umgehen? Ihr Mönche, wenn dieser Mann hinübergelangen und am jenseitigen Ufer angekommen wäre, könnte er derart denken: ‚Dieses Floß war sehr hilfreich für mich, denn von ihm getragen bin ich mit dem Einsatz von Händen und Füßen sicher zum jenseitigen Ufer gelangt. Angenommen, ich zöge es ans trockene Land oder ließe es im Wasser fort-treiben und dann ginge ich, wohin immer ich will.‘

Indem er sich nun so verhielte, würde der Mann mit dem Floß machen, was damit gemacht werden sollte. Ebenso, ihr Mönche, habe ich euch gezeigt, wie der *Dhamma* einem Floß ähnelt, dem Zweck des Überquerens dienend, nicht dem Zweck des Festhaltens.“

Und der Buddha schließt mit der bedeutungsvollen Aussage ab:

Kullūpamaṃ vo, bhikkhave, ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pageva adhammā.

„Ihr Mönche, wenn ihr den *Dhamma* als vergleichbar mit einem Floß versteht, solltet ihr selbst gute Zustände aufgeben, wie viel mehr noch schlechte Zustände“.

So scheint also dieses Gleichnis vom Floß eine sehr tiefe Bedeutung zu haben. Das Zusammenbauen des Floßes von der Person, die auf die andere Seite möchte, symbolisiert die pragmatischen und relativen Werte, die wir im Zusammenhang mit dem Weg der Praxis, die zu *Nibbāna* führt, hervorgehoben haben. Das aus eigener Anstrengung entstandene, improvisierte Floß ist nicht zum Festhalten oder

um es auf den Schultern mitzunehmen. Wir haben bereits mit Bezug auf solche Reden wie dem *Saḷāyatanavibhaṅgasutta* darauf hingewiesen, dass nichts, abgesehen von dem Zweck des Überquerens, es wert ist, daran festzuhalten oder es zu ergreifen. Warum ist das so? Weil das Ziel dieses heiligen Lebens oder dieses Übungsweges im Nicht-Ergreifen und nicht im Ergreifen liegt; in Nicht-Identifikation, *atammayatā*, anstelle von Identifikation, *tammayatā*; in Besitzlosigkeit, *nirupadhi*, anstelle von Besitz, *upadhi*.

Die Bedeutsamkeit, die in diesem Gleichnis steckt ist so groß, dass der Buddha die Mönche auch im *MahāTaṇhāsāṅkhayasutta* mit der folgenden Anspielung daran erinnert:

Imaṃ ce tumhe, bhikkhave, diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ alliyetha kelāyetha dhanāyetha mamāyetha, api nu tumhe, bhikkhave, kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyatha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya? No h'etaṃ, bhante!

Imaṃ ce tumhe, bhikkhave, diṭṭhiṃ evaṃ parisuddhaṃ evaṃ pariyodātaṃ na alliyetha na kelāyetha na dhanāyetha na mamāyetha, api nu tumhe, bhikkhave, kullūpamaṃ dhammaṃ desitaṃ ājāneyyatha nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya? Evaṃ, bhante.¹⁰⁰⁹

„Ihr Mönche, geläutert und gereinigt wie diese Ansicht ist, wenn man sich an ihr festhielte, sie verehrte, sie schätzte und wie einen Besitz behandelte, würdet ihr dann verstehen, dass der *Dhamma* als mit einem Floß vergleichbar gelehrt wurde, dem Zweck des Überquerens dienend und nicht zum Zweck des Festhaltens?“

„Nein, Ehrwürdiger Herr!“

„Ihr Mönche, geläutert und gereinigt wie diese Ansicht ist, wenn man sich nicht an ihr festhielte, sie nicht verehrte, sie nicht schätzte und sie nicht wie einen Besitz behandelte,

würdet ihr dann verstehen, dass der *Dhamma* als mit einem Floß vergleichbar gelehrt wurde, dem Zweck des Überquerens dienend und nicht zum Zweck des Festhaltens?“

„Ja, Ehrwürdiger Herr!“

Dies ist eine Darstellung der relativen Wertigkeit der Bestandteile des Pfades. Statt einer Ansammlung und einer Anhäufung haben wir hier eine in Gang gesetzte Bewegungsabfolge von psychologischen Zuständen, die nach dem Gesetz der Relativität miteinander verbunden sind. Wie im Gleichnis der Etappen-Reisekutschen haben wir hier ein Voranschreiten durch relative Abhängigkeit.

In diesem aufeinander aufbauenden Fortschreiten sehen wir eine Darstellung der weiterführenden Qualität, *opāyika*, die für diesen *Dhamma* charakteristisch ist. Der Begriff *opāyika* wurde unterschiedlich interpretiert, aber wir bekommen einen Hinweis auf seine richtige Bedeutung im *Udāyisutta* des *Bojjhaṅgasamyutta* im *Samyutta Nikāya*. Der Ehrwürdige Udāyi erklärt seine Erreichung des überweltlichen Pfades mit diesen Worten:

*Dhammo ca me, bhante, abhisamito, maggo ca me paṭiladdho, yo me bhāvito bahulikato tathā tathā viharantaṃ tathattāya upanessati.*¹⁰¹⁰

„Der *Dhamma* ist gut von mir verstanden worden, Ehrwürdiger Herr, und jener Pfad ist erlangt worden, der, wenn er entwickelt und kultiviert wird, mich weiter zu solchen Zuständen führen wird, so ich fortfahre, in angemessener Weise zu leben.“

Die Implikation ist, dass der *Dhamma* die innewohnende Qualität der Weiterführung für wen auch immer hat, der entsprechend vorgeht, sodass er außergewöhnliche Zustände erreicht, unabhängig von fremdem Eingreifen.

Eine klarere Darstellung dieser innewohnenden Qualität kann im *Cetanākaraṇīyasutta* im Zehner-Buch des *Ānguttara Nikāya* gefunden

¹⁰¹⁰ S V 90 Udāyisutta – S 46:30

werden. In jener Lehrrede beschreibt der Buddha, wie eine lange Folge von geistigen Zuständen auf subtile Weise miteinander verbunden ist; gemäß dem Prinzip der Relativität führen sie weiter bis zur endgültigen Befreiung selbst. Der folgende Abschnitt jener langen Rede möge als Beispiel für die gegenseitige Verbindung zwischen den geistigen Zuständen in der Liste ausreichen.

*Sīlavato, bhikkhave, sīlasampannassa na cetanāya karaṇīyaṃ 'avippaṭisāro me uppajjatū'ti; dhammatā esā, bhikkhave, yaṃ sīlavato sīlasampannassa avippaṭisāro uppajjati. Avippaṭisārissa, bhikkhave, na cetanāya karaṇīyaṃ 'pāmojjaṃ me uppajjatū'ti; dhammatā esā, bhikkhave, yaṃ avippaṭisārissa pāmojjaṃ jāyati. Pamuditassa, bhikkhave, na cetanāya karaṇīyaṃ 'pīti me uppajjatū'ti; dhammatā esā, bhikkhave, yaṃ pamuditassa pīti uppajjati.*¹⁰¹¹

„Der Tugendhafte, ihr Mönche, einer, der mit Tugend ausgestattet ist, muss nicht den Willen in sich erzeugen: ‚Möge Reuelosigkeit in mir entstehen‘, es liegt in der Natur des *Dhamma*, ihr Mönche, dass Reuelosigkeit im Tugendhaften aufsteigt, in einem, der mit Tugend ausgestattet ist. Der Reulose, ihr Mönche, muss nicht den Willen in sich erzeugen: ‚Möge Freude in mir entstehen‘, es liegt in der Natur des *Dhamma*, ihr Mönche, dass Freude im Reuelosen aufsteigt. Der Freudige, ihr Mönche, muss nicht den Willen in sich erzeugen: ‚Möge Entzücken in mir entstehen‘, es liegt in der Natur des *Dhamma*, ihr Mönche, dass Entzücken im Freudigen aufsteigt.“

Auf diese Weise beschreibt der Buddha den gesamten Verlauf der Übung, die bis zum Wissen und Erkennen der Erlösung führt; dabei wird eine lange Reihe von geistigen Zuständen miteinander verflochten, sodass es wie ein beinahe müheloses Fließen erscheint. Die tiefgreifende Äußerung, mit welcher der Buddha diese Darlegung zusammenfasst, ist selbst eine Ehrung der Qualität des Weiterführens, *opanayika*, in diesem *Dhamma*.

¹⁰¹¹ A V 2 Cetanākaraṇīyasutta – A 10:2

Iti kho, bhikkhave, dhammā va dhamme abhisandenti, dhammā va dhamme paripūrenti apārā pāraṃ gamanāya.

„Daher, ihr Mönche, fließen letztendlich bloße Phänomene in andere Phänomene, bloße Phänomene bewirken andere Phänomene in dem Prozess des Voranschreitens vom Nicht-Jenseits zum Jenseits.“

Somit ist es also letztendlich nur eine Frage der Phänomene. Es gibt kein daran beteiligtes „Ich“ oder „Mein“. Jener Anstoß, jener Impuls, der zu *Nibbāna* führt, ist anscheinend tief im *Dhamma* selbst verwurzelt.

Nicht allein der Begriff *opāyika*, sondern alle sechs Begriffe, die verwendet werden, um den *Dhamma* auszuzeichnen, sind höchst bedeutungsvoll. Sie sind auch ihrem Sinn nach miteinander verbunden. Deshalb wird sehr oft bei der Erklärung eines Begriffs ein anderer hinzugezogen. Manchmal geht es dem Fragenden lediglich um die Bedeutung des Begriffs *sandiṭṭhika*, aber der Buddha präsentiert ihm alle sechs Qualitäten des *Dhamma*.¹⁰¹² In Unterweisungen wie dem *MahāTaṇhāsankhayasutta* liegt die Betonung auf dem Begriff *opāyika*, aber auch da greift der Buddha alle sechs Begriffe auf, weil sie dem Sinn nach verbunden sind.

Lasst uns nun untersuchen, wie diese sechs Beiworte dem Sinn nach verbunden sind. Die übliche Erklärung von *svākkhata*, „gut verkündet“, bedeutet, dass der *Dhamma* vom Buddha richtig verkündet worden ist, mit perfekter Symmetrie sowohl vom Wortlaut als auch vom Sinn her richtig vorgetragen wurde, ausgezeichnet am Anfang, ausgezeichnet in der Mitte und ausgezeichnet am Ende. Aber die wahre Bedeutung von *svākkhata* kommt hervor, wenn es aus dem Blickwinkel der Praxis untersucht wird.

Die Qualität, hier und jetzt „sichtbar zu sein“, *sandiṭṭhika*, welche nicht in einer schlecht dargelegten Lehre gefunden wird, *durakkhāta dhamma*, findet sich in diesem gut dargelegten *Dhamma*. Während eine schlecht dargelegte Lehre nur ein Ziel verspricht, das in der

¹⁰¹² S IV 41 Upavāṇasandiṭṭhikasutta – S 35:70

nächsten Welt erreichbar ist, zeigt der gut dargelegte *Dhamma* auf ein sogar in dieser Welt erreichbares Ziel. Deshalb müssen wir die volle Bedeutung des Beiwortes *svakkhāta* in Relation zu der nächsten Qualität, *sandiṭṭhika*, hier und jetzt sichtbar, verstehen.

Wir haben diese Qualität bereits bis zu einem gewissen Grad in Verbindung mit einer Episode über General Sīha in einem früheren Vortrag behandelt.¹⁰¹³ Kurz gesagt, die Bedeutung des Begriffs *sandiṭṭhika* ist „sichtbar hier und jetzt, in genau diesem Leben“, so weit wie es die Ergebnisse betrifft. Die gleiche Idee wird durch den Ausdruck *diṭṭheva dhamme* übermittelt, der oft mit dem Verweis auf *Nibbāna* in der Standard-Formulierung, *diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā*,¹⁰¹⁴ „durch eigenes, höheres Wissen in genau diesem Leben verwirklicht habend“ zitiert wird. Während *samparāyika* für das steht, was nach dem Tod in einem anderen Leben kommt, zeigt *sandiṭṭhika* auf die Erreichbarkeit der Ergebnisse in genau diesem Leben, hier und jetzt.

Der Begriff *sandiṭṭhika* kann auf das nächste Beiwort *akālika* bezogen werden. Weil die Ergebnisse hier und jetzt erreichbar sind, ist kein zeitlicher Abstand beteiligt. Mit anderen Worten, er ist zeitlos, *akālika*.

In unseren früheren Vorträgen nahmen wir als Veranschaulichung für diese Beteiligung von Zeit die Phase der Ungewissheit nach einer Prüfung mit auf, diese Tage, wenn man auf Ergebnisse wartet. *Nibbāna*-Prüfung auf der anderen Seite führt sogleich zur Bestätigung und produziert unmittelbar ein Resultat. Wir sehen also, dass die Qualität „sichtbar hier und jetzt“ eine Zeitlosigkeit impliziert.

Unglücklicherweise hat jedoch der Begriff *akālika* auch durch viel kommentariellen Jargon gelitten. Völlig vom ursprünglichen Sinn abweichende Bedeutungen wurden ihm angehängt, so sehr, dass angenommen wurde, er würde „wahr für alle Zeiten“ oder „ewig“ bedeuten.

¹⁰¹³ A III 39 Sihasenāpattisutta; siehe Vortrag 19

¹⁰¹⁴ Beispiel in M I 76 MahāSihanādasutta – M 12

Das *Samiddhisutta* im *Devatāsaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* klärt uns über die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs *akālika* auf. Eines Tages hatte der Ehrwürdige *Samiddhi* ein Bad in den heißen Quellen in *Tapodārāma* genommen und trocknete seinen Körper draußen in der Sonne. Eine Gottheit, die seinen schönen Körper sah, gab ihm einen Rat, der dem Geist des *Dhamma* entgegenstand.

*Bhuñja, bhikkhu, mānusaḥ kāme, mā sandiṭṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvi.*¹⁰¹⁵

„Genieße, Mönch, die sinnlichen Freuden der Menschen, gib nicht auf, was hier und jetzt sichtbar ist, und laufe nicht dem nach, was Zeit erfordert!“

Der Ehrwürdige *Samiddhi* begegnete der Herausforderung mit der folgenden erklärenden Antwort:

Na kvhāhaṃ, āvuso, sandiṭṭhikaṃ hitvā kālikaṃ anudhāvāmi. Kālikañca khvāhaṃ, āvuso, hitvā sandiṭṭhikaṃ anudhāvāmi. Kālikā hi, āvuso, kāmā vuttā bhagavatā bahudukkhā bahupāyāsā, ādīnavo ettha bhiyyo. Sandiṭṭhiko ayaṃ dhammo akāliko ehipassiko opanayyiko paccattaṃ vedītabbo viññūhi.

„Es ist nicht der Fall, Freund, dass ich aufgebe, was hier und jetzt sichtbar ist, um dem nachzulaufen, was Zeit erfordert. Im Gegenteil, ich gebe auf, was Zeit erfordert, und laufe dem nach, was hier und jetzt sichtbar ist. Denn der Erhabene hat gesagt, dass sinnliche Freuden Zeit einbeziehen, erfüllt von viel Leiden, viel Verzweiflung, und dass weitere Gefahren in ihnen lauern. Der *Dhamma* ist hier und jetzt sichtbar, zeitlos; er lädt ein, sich zu nähern und zu sehen, ist weiterführend und er kann vom Weisen persönlich verwirklicht werden.“

Diese Erklärung macht deutlich, dass die beiden Begriffe *sandiṭṭhika* und *akālika* in der Bedeutung verbunden sind. Deshalb wird *sandiṭṭhika* im obigen Dialog *kālika* gegenüber gestellt. Was nach dem

¹⁰¹⁵ S 19 *Samiddhisutta* – S 1:20

Tod kommt ist *kālika*, bezieht Zeit mit ein. Was kommt oder auch nicht kommt, ist ungewiss. Aber von dem, was hier und jetzt in genau diesem Leben sichtbar ist, darüber hat man Gewissheit. Es gibt keine zeitliche Lücke. Es ist zeitlos.

Das Beiwort *akālika* ist implizit mit dem nächsten Epitheton, *ehipassika*, verbunden. Wenn das Ergebnis hier und jetzt gesehen werden kann, ohne Zeit einzubeziehen, gibt es gute Gründe für die Aufforderung: „Kommt und seht!“ Wenn das Ergebnis nur in der nächsten Welt gesehen werden kann, ist alles, was man sagen kann: „Geht hin und seht!“

Tatsächlich ist es nicht der Buddha, der sagt: „Kommt und seht!“, es ist der *Dhamma* selbst, der diese Einladung macht. Deshalb wird der Begriff *ehipassika* als Beiwort des *Dhamma* angesehen. Der *Dhamma* selbst lädt die Weisen ein, zu kommen und zu sehen.

Diejenigen, die die Aufforderung aufrichtig ernst nehmen, haben sich selbst die verwirklichtbare Natur des *Dhamma* bewiesen, welches die Rechtfertigung ist für das letzte Beiwort, *paccattaṃ veditabbo viññūhi*, „vom Weisen bei sich selbst erfahrbar.“

Die einladende Natur des *Dhamma* führt zur persönlichen Erfahrung und das unterstreicht die Qualität des Weiterführens *opanayika*. Getreu der Aussage *tathā tathā viharantaṃ tathattāya upanessati*,¹⁰¹⁶ der *Dhamma* führt ihn weiter zu geeigneten Zuständen, wenn er danach lebt.

Manchmal fasst der Buddha den gesamten Komplex des *Dhamma*, den er gelehrt hat, mit den Begriffen der siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung zusammen. Insbesondere im *Mahā-Parinibbānasutta* wendet er sich mit folgenden denkwürdigen Worten an die Mönche:

*Tasmātiha, bhikkhave, ye te mayā dhammā abhiññā desitā,
te vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulī-
kātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa*

¹⁰¹⁶ S V 90 Udāyisutta – S 46:30

ciraṭṭhitikaṃ, tadassa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ.

Katame ca te, bhikkhave, dhammā mayā abhiññā desitā ye vo sādhukaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tadassa bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ?

*Seyyathidaṃ cattāro satipaṭṭhāna cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañcindriyāni pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo aṭṭhaṅgiko maggo.*¹⁰¹⁷

„Darum, ihr Mönche, was auch immer ich an *Dhamma* mit höherem Wissen gelehrt habe, das solltet ihr pflegen, entwickeln und gründlich üben, sodass dieses heilige Leben lange bestehen und eine lange Zeit überdauern kann, womit vielen Wesen Wohlergehen und Glück beschert wird, aus Mitgefühl für die Welt, zum Nutzen, Wohlergehen und Glück von Göttern und Menschen.

Und was, ihr Mönche, sind jene *dhammas*, die ich mit höherem Wissen gelehrt habe, die gepflegt, entwickelt und gründlich geübt werden sollten, sodass dieses heilige Leben lange bestehen und eine lange Zeit überdauern kann, womit vielen Wesen Wohlbefinden und Glück beschert wird, von Mitgefühl für die Welt, zum Nutzen, Wohlergehen und Glück von Göttern und Menschen?

Es sind die vier Grundstützen der Achtsamkeit, die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte, die sieben Faktoren der Erleuchtung und der edle achtfache Pfad“.

Diese Gruppe von *dhammas*, die zusammen als die siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung bekannt sind, veranschaulichen

¹⁰¹⁷ D II 119 MahāParinibbānasutta – D 16

die Qualität des Weiterführens nach den beiden Prinzipien der Relativität und des Pragmatismus.

In der heutigen Zeit ist es üblich, den Dhamma von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus zu definieren, als ein zusammengestelltes Gebilde aus kanonischen Texten. Aber hier in diesem Zusammenhang mit dem MahāParinibbānasutta, anlässlich eines so entscheidenden Zeitpunktes wie dem endgültigen Ableben, finden wir den Buddha, wie er den Dhamma von einem praktischen Standpunkt aus definiert und den Schwerpunkt auf die Praxis legt. Es ist, als ob der Buddha den Mönchen vor seinem Weggang einen Werkzeug-Satz anvertraut.

Die siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung sind mit einem Werkzeug-Satz vergleichbar oder besser gesagt, eine Ansammlung von sieben Werkzeug-Sätzen. Jeder dieser sieben ist gut nach einem Prinzip der internen Folgerichtigkeit zusammengestellt. Lasst sie uns nun untersuchen.

Zuerst kommen die vier Grundstützen der Achtsamkeit. Diese Gruppe von *dhammas* verdient einen Ehrenplatz aufgrund ihrer fundamentalen Bedeutung. Der Begriff *satipaṭṭhāna* wurde von den Gelehrten unterschiedlich interpretiert, teilweise mit Bezug auf den Begriff *paṭṭhāna* und andere verbinden ihn mit *upaṭṭhāna*. Es scheint naheliegender, ihn mit dem Wort *paṭṭhāna* „Fundament“ zu verknüpfen, als die Basis für die Praxis. *Upaṭṭhita sati* ist ein Begriff für jemanden, der Achtsamkeit gemeistert hat, basierend auf den vier Grundstützen – zum Beispiel ausgedrückt in dem Aphorismus *upaṭṭhita-satissāyaṃ dhammo, nāyaṃ dhammo muṭṭhasatissa*,¹⁰¹⁸ „Dieser Dhamma ist für einen, der Achtsamkeit aufrechterhält, nicht für einen, der sie verloren hat.“

Die vier Grundstützen selbst weisen eine strukturierte Anordnung auf. Die vier werden folgendermaßen benannt:

- *kāyānupassanā*, meditative Betrachtung des Körpers,
- *vedanānupassanā*, meditative Betrachtung der Gefühle,

1018

D III 287 Dasuttarasutta – D 34

- *cittānupassanā*, meditative Betrachtung des Geistes und
- *dhammānupassanā*, meditative Betrachtung der Geistes-Objekte.

Damit haben wir hier eine Grundlage für die Übung der Achtsamkeit, beginnend mit einem groben Objekt und allmählich zu subtileren Objekten hinführend. Es ist ziemlich leicht, über den Körper zu kontemplieren. Wenn man fortfährt, die Achtsamkeit auf den Körper aufrechtzuerhalten, wird man zunehmend auf die Gefühle aufmerksam und macht sie ebenfalls zum Gegenstand der Achtsamkeit. Es ist nicht notwendig, an diesen allmählichen Prozess so heranzugehen, als handele es sich um viele schablonenhafte Stadien. Zwischen ihnen besteht eine subtile, kaum wahrnehmbare Verbindung innerhalb dieser vier Grundstützen selbst.

Für jemanden, der die meditative Betrachtung über den Körper geübt hat, werden nicht nur angenehme und unangenehme Gefühle, sondern auch weder-unangenehmes-noch-angenehmes Gefühl, was für normale Menschen nicht wahrnehmbar ist, zu einem Objekt für Achtsamkeit. Entsprechend sind auch die subtileren Unterschiede zwischen weltlichen, *sāmisā*, und überweltlichen, *nirāmisā*, Gefühlen.

Wenn einer zu *cittānupassanā*, der meditativen Betrachtung über den Geist fortschreitet, wird man sich des farbigen Lichtsystems vom Geist als Antwort auf Gefühle bewusst, dem Wechsel zwischen einem lustvollen Geist, *sarāgaṃ cittaṃ*, einem hasserfüllten Geist, *sadosaṃ cittaṃ*, und einem verblendeten Geist, *samohaṃ cittaṃ*, wie auch seiner Gegensätze.

Bei weiterem Fortschritt in seiner Praxis wird er mit den Verschaltungen vertraut, die diesem farbigen Lichtsystem des Geistes zugrunde liegen, und bewandert in der praktischen Erfahrung, die zu seiner Steuerung notwendig ist. Mit *dhammānupassanā* gewinnt er die Fähigkeit zur Vermeidung und Überwindung von negativen geistigen Zuständen und der Förderung und Stabilisierung von positiven geistigen Zuständen.

Lasst uns jetzt sehen, ob es eine Verbindung zwischen den vier Grundstützen der Achtsamkeit und den vier rechten Bemühungen gibt.

Zum Zweck der Veranschaulichung können wir den Unterabschnitt über die Hindernisse nehmen, enthalten unter *dhammānupassanā*, meditative Betrachtung von Geistes-Objekten. Dort lesen wir:

*Yathā ca anuppannassa kāmacchandassa uppādo hoti, tañ ca pajānāti; yathā ca uppannassa kāmacchandassa pahānaṃ hoti tañ ca pajānāti.*¹⁰¹⁹

„Und er versteht auch, wie es zum Entstehen von noch nicht entstandener sinnlicher Begierde kommt und wie es zum Aufgeben von entstandener sinnlicher Begierde kommt“.

Diese beiden Äußerungen im Unterabschnitt über die Hindernisse könnten mit den ersten beiden der vier rechten Bemühungen in Beziehung gesetzt werden:

*Anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati.*¹⁰²⁰

„Um nicht entstandene, üble, unzutragliche geistige Zustände nicht entstehen zu lassen, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, üble, unzutragliche geistige Zustände aufzugeben, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich.“

Das Verständnis der Hindernisse ist die Voraussetzung für dieses rechte Bemühen. Im *Satipaṭṭhānasutta* haben wir eine Aussage in Bezug auf die Wirkung, dass man die Art und Weise versteht, *pajānāti*, wie Hindernisse entstehen, und ebenso, wie sie aufgegeben werden. Rechtes Bemühen ist bereits impliziert. Mit Achtsamkeit und klarer Bewusstheit sieht man, was passiert. Aber das ist nicht alles. Rechtes Bemühen muss hinzukommen.

¹⁰¹⁹ M I 60 Satipaṭṭhānasutta – M 10

¹⁰²⁰ Beispiel in D III, 221 Saṅgītisutta – D 33

Genau wie die ersten beiden rechten Bemühungen für den Unterabschnitt über die Hindernisse relevant sind, können die nächsten zwei rechten Bemühungen, auf die beiden folgenden Aussagen im Unterabschnitt über die Erleuchtungs-Faktoren im *Satipaṭṭhānasutta* bezogen werden.

*Yathā ca anuppannassa satisambojjhaṅgassa uppādo hoti, tañ ca pajānāti; yathā ca uppannassa satisambojjhaṅgassa bhāvanāpāripūrī hoti tañ ca pajānāti.*¹⁰²¹

„Und ebenso versteht er, wie der noch nicht entstandene Erleuchtungs-Faktor Achtsamkeit zum Entstehen kommt und wie der entstandene Erleuchtungs-Faktor Achtsamkeit durch Entwicklung zur Vollendung kommt“.

Man kann diese beiden Aspekte vom *dhammānupassanā*-Abschnitt im *Satipaṭṭhānasutta* mit den beiden rechten Bemühungen auf der positiven Seite vergleichen.

*Anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asamosāya bhīyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati.*¹⁰²²

„Um nicht entstandene, zuträgliche geistige Zustände entstehen zu lassen, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, zuträgliche geistige Zustände zu stabilisieren, nicht zu vernachlässigen, zu vermehren, zu vergrößern und durch Entwicklung zu vollenden, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich.“

¹⁰²¹ M I 62 Satipaṭṭhānasutta – M 10

¹⁰²² Beispiel in D III, 221 Saṅgītisutta – D 33

Dies ist das rechte Bemühen im Hinblick auf zuträgliche Geisteszustände. Warum wir im Besonderen auf diesen Aspekt verweisen, hat damit zu tun, dass es derzeit unter denen, die die *satipaṭṭhāna* Meditation empfehlen, eine Tendenz gibt, die Rolle der Aufmerksamkeit überzubetonen. Sie scheinen zu vertreten, dass bloße Aufmerksamkeit oder Bemerken alles ist, was benötigt wird. Der Grund für eine solche Haltung ist wohl der Versuch, sich auf *satipaṭṭhāna* in abgekapselter Weise zu spezialisieren, ohne den Bezug zu dem Rest der siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung herzustellen.

Diese sieben Werkzeug-Sätze sind miteinander verbunden. Durch den *satipaṭṭhāna* Werkzeug-Satz tritt der *sammappadhāna* Werkzeug-Satz als natürliche Folge hervor. Deshalb ist bloße Aufmerksamkeit nicht das Allumfassende und Ende von allem.

Die richtige Aufmerksamkeit ist eigentlich die Grundlage für rechtes Bemühen. Selbst wenn eine Maschine außer Betrieb ist, gibt es einen Bedarf zum Festziehen oder Lösen an irgendeiner Stelle. Aber zunächst muss man achtsam untersuchen oder genau überprüfen. Aus diesem Grund gibt es keinen ausdrücklichen Hinweis auf Anstrengung im *Satipaṭṭhānasutta*. Aber auf der Basis jener genauen Überprüfung haben die vier rechten Bemühungen im Hinblick auf die nicht zuträglichen und die zuträglichen geistigen Zustände ihren Stellenwert. Daher sehen wir die enge Beziehung zwischen den vier Grundstützen der Achtsamkeit und den vier rechten Bemühungen.

Es ist ebenfalls interessant, die Beziehung zwischen den vier rechten Bemühungen und den vier Wegen zu Erfolg zu untersuchen. Wir haben bereits eine Aussage zitiert, die häufig mit Verweis auf alle vier rechten Bemühungen verwendet wird, nämlich *chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*, „weckt den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt den Geist und bemüht sich.“

Wir haben hier eine Reihe von Begriffen, die auf ein Streben verweisen, systematisch in aufsteigender Reihenfolge angeordnet. *Chandaṃ janeti* bezieht sich auf das Interesse oder den Wunsch zu handeln.

Vāyamati weist auf Anstrengung oder Übung hin. *Viriyaṃ ārabhati* hat mit dem ersten Hervorrufen von Energie zu tun. *Cittaṃ paggaṇhāti* steht für die Festigkeit von Entschlossenheit oder Zielstrebigkeit. *Padahati* kennzeichnet die abschließende, alles umfassende Anstrengung oder Bemühung.

Diese Begriffe beschreiben mehr oder weniger verschiedene Stufen in einer fortschreitenden Anstrengung. Wer im Laufe der Zeit die vier rechten Bemühungen praktiziert, hat sich auf die eine oder andere der vier Grundlagen für Erfolg (*iddhipāda*) spezialisiert. Deshalb sind die vier Grundlagen für Erfolg auf die vier rechten Bemühungen zurückführbar.

Um die Verbindung zwischen den rechten Bemühungen und den vier Grundlagen für Erfolg zu veranschaulichen, lasst uns ein Gleichnis nehmen. Angenommen, es gibt einen Felsbrocken, den wir aus dem Weg bekommen wollen. Wir möchten ihn umkippen. Weil unser Wünschen, ihn wegzubekommen, nicht genügt, bringen wir unterhalb von ihm eine Art Hebel an und sehen, ob er auf unseren Wunsch reagiert. Selbst wenn sich der Fels als ungewöhnlich widerstandsfähig erweist, bringen wir zumindest unsere Schultern zum Einsatz, *vāyamati*, als Vorbereitung für die Anstrengung.

Sobald wir bereit sind, heben wir ganz langsam an, *virīyaṃ ārabhati*. Aber dann sieht es so aus, als ob der Fels aus dem labilen Gleichgewicht geriete und drohe zurückzurollen. So beißen wir die Zähne zusammen und fassen einen festen Entschluss, *cittaṃ paggaṇhāti*. Jetzt kommt der letzte, entscheidende Vorstoß. Mit einem tiefen Atemzug, wohl wissend, dass es unser letzter sein könnte, falls der Felsbrocken seinen eigenen Weg nähme, schieben wir ihn mit aller Kraft weg. Es ist diese letzte, alles umfassende Bemühung, die im höchsten Sinne *sammappadhāna* oder rechte Bemühung genannt wird.

Im Zusammenhang mit dem rechten Bemühen um Erleuchtung wird es *caturaṅgasamannāgata viriya* genannt „Anstrengung, die von vier

Faktoren begleitet wird“,¹⁰²³ was in den folgenden Worten ausgedrückt ist:

*Kāmaṃ taco ca nahāru ca aṭṭhi ca avasissatu, sarīre upasussatu maṃsalohitaṃ, yaṃ taṃ purisathāmena purisaviriyaena purisaparakkamena pattabbaṃ na taṃ apāpuṇitvā viriyassa saṅṭhānaṃ bhavissati.*¹⁰²⁴

„Wahrlich, lass meine Haut, Sehnen und Knochen übrig bleiben, lass Fleisch und Blut in meinem Körper vertrocknen, aber ich werde in meiner Energie nicht nachlassen, bis ich erreicht habe, was durch männliche Stärke, durch männliche Energie, durch männliche Kraftanstrengung erreicht werden kann.“

Obwohl wir einen gewöhnlichen weltlichen Gegenstand, einen Felsbrocken als Beispiel nahmen, kann er für die gigantische Masse von Leiden stehen und somit die Bedeutsamkeit im Zusammenhang mit dem *Dhamma* erkennbar machen.

Es ist die Formel für das Umkippen dieser ganzen Masse von Leiden, die den Ausdruck umschließt *chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati*“, er erzeugt den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich.“ Die vier Grundlagen für Erfolg (*iddhipāda*), nämlich *chanda*, „Wunsch“, *viriya*, „Energie“, *citta*, „Geist“, und *vīmaṃsā*, „Untersuchung“, sind zu einem großen Teil bereits in der obigen Formel inbegriffen.

Deutlich genug steht *chandaṃ janeti* für *chanda-iddhipāda*; *vāyamati* und *viriyaṃ ārabhati* stehen zusammen für *viriya-iddhipāda*, während *cittaṃ paggaṇhāti* für die Kraft der Entschlossenheit steht, die in *citta-iddhipāda* impliziert ist.

Anscheinend hat die Untersuchung, *vīmaṃsā*, als ein *iddhipāda*, keinen Vertreter in der obigen Formel. Im Verlauf des achtsamen und wiederholten Durchschreitens dieser Zustände unter dem Einsatz von Anstrengung, wird man jedoch ein Kenner in der Kunst des

¹⁰²³ Beispiel in Ps III 194

¹⁰²⁴ M I 481 Kīṭāgirisutta – M 70

Umgangs mit einer Situation. *Vīmaṃsā* oder Untersuchung ist tatsächlich *paññā* oder Weisheit in Verkleidung.

Selbst einen Felsbrocken umzukippen, ist keine einfache Aufgabe. Man muss praktische Erfahrung besitzen, um es zu erreichen. Das heißt also, dass alle vier Grundlagen für Erfolg aus den vier rechten Bemühungen hervorkommen.

Was ist mit *iddhipāda* gemeint? Da das Wort *iddhi* mit übersinnlicher Fähigkeit assoziiert wird,¹⁰²⁵ kann man es leicht als eine Grundlage für übersinnliche Fähigkeit missverstehen. Aber die grundlegende Bedeutung von *iddhi* ist „Erfolg“ oder „Kompetenz“. Zum Beispiel bedeutet *samiddhi* „Wohlstand“. Vielleicht ist es angemessener, es mit „Grundlage für Erfolg“ wiederzugeben, da auch zur Erreichung von *Nibbāna*, die Entwicklung der *iddhipādas* empfohlen wird. Wenn wir das oben gegebene Beispiel anschauen, können wir verallgemeinernd sagen, dass die vier Grundlagen mehr oder weniger für alle weltlichen und überweltlichen Erreichungen gelten.

Im *Iddhipādasamyutta* werden diese vier Grundlagen für Erfolg als vier Möglichkeiten zur Vollendung der Aufgabe beschrieben, um die einfluss-freie Erlösung des Gemütes und Erlösung durch Weisheit zu erreichen.¹⁰²⁶ Mit der angesammelten Erfahrung im Rahmen der Übung des vierfachen rechten Bemühens lernt man seinen Schwerpunkt kennen, wo die eigene Stärke liegt. Man könnte *chanda*, Wunsch oder Interesse, als den eigenen Schwerpunkt erkennen und ihm den ersten Platz einräumen. Im Fall der Grundlagen für Erfolg wird gesagt, dass bereits eine ausreichen würde, da sich die anderen anschließen.

Nach den Kommentaren gehörte der Ehrwürdige Raṭṭhapāla aus der Zeit des Buddha zur *chanda*-Kategorie und der Ehrwürdige Mogharāja hatte *vīmaṃsa* als seine Stärke und überragte in Weisheit.¹⁰²⁷ Jemand könnte sehr interessiert daran sein, eine bestimmte Verhal-

¹⁰²⁵ S V 276 Bhikkhusutta – 51:18; S V 286 Ānandasutta 1&2 – S 51:27&28;

S V 287 Bhikkhusutta 1&2 – S 51:29&30

¹⁰²⁶ S V 266 Pubbesutta – S 51:11

tensart zu erwerben, und einen intensiven Wunsch aufbauen und sich sagen: „Irgendwie muss ich es schaffen.“ Jenem Wunsch werden die anderen – Energie, Entschlossenheit und Untersuchung – untergeordnet.

Ein anderer könnte entdecken, dass seine wahre Persönlichkeit durch starkes Streben zutage tritt. So würde er Energie als die Basis für den Erfolg bei seinem Bestreben nach *Nibbāna* machen. Noch ein anderer hat eine eiserne Entschlusskraft als seine Stärke. Die anderen drei schließen sich an. Wer zur Kategorie von Weisheit gehört, wird nie des Untersuchens müde. Er dreht ganz buchstäblich jeden Stein um, wenn er neugierig wird zu sehen, was darunter liegt.

Die Tatsache, dass es eine gesetzmäßige Tendenz der *iddhipādas* gibt, in Einklang miteinander zu arbeiten, kommt in der Beschreibung der *iddhipāda* Meditation im *Samyutta Nikāya* ans Licht. Zum Beispiel finden wir in Bezug auf *chanda-iddhipāda* die Beschreibung der einleitenden Aussage.

*Idha, bhikkhave, bhikkhu chandasamādhīpadhānasaṅkhāra-samannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*¹⁰²⁸

„Da, ihr Mönche, entwickelt ein Mönch die Grundlage für Erfolg, der mit Vorbereitungen für Bemühung ausgestattet ist, die aus der Wunsch-Sammlung entstehen.“

Was ist nun dieser *chandasamādhī* oder diese „Wunsch-Sammlung“? Diese seltsame Art der Sammlung, die nicht in anderen Zusammenhängen gefunden wird, wird im *Chandasutta* wie folgt erklärt:

*Chandaṃ ce, bhikkhave, bhikkhu nissāya labhati samādhīṃ labhati cittassa ekaggataṃ, ayaṃ vuccati chandasamādhī.*¹⁰²⁹

¹⁰²⁷ Sv II 642, das im Weiteren den Ehrwürdigen Soṇa als ein Beispiel für Energie erwähnt und den Ehrwürdigen Sambhūta als ein Beispiel für die Kategorie des Geistes.

¹⁰²⁸ Beispiel in SN V 255 Aparāsutta – S 51:1

¹⁰²⁹ S V 268 Chandasutta – S 51:13

„Ihr Mönche, wenn ein Mönch auf Wünschen gestützt Sammlung erlangt, fokussierte Einigung des Geistes erreicht, wird dies ‚Wunsch-Sammlung‘ genannt.“

Durch bloßes Interesse oder bloßen Wunsch mag ein Mönch einen stabilen Zustand des Geistes erreichen, als eine Art der Sammlung. Mit jener Grundlage wendet er sich selbst den vier rechten Bemühungen zu:

So anuppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ anuppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; anuppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ uppādāya chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati; uppannānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ ṭhitiyā asammosāya bhīyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā chandaṃ janeti vāyamati viriyaṃ ārabhati cittaṃ paggaṇhāti padahati.

„Um nicht entstandene, üble, unzuträgliche geistige Zustände nicht entstehen zu lassen, weckt er den Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, üble, unzuträgliche geistige Zustände aufzugeben, weckt er einen Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um nicht entstandene, zuträgliche geistige Zustände entstehen zu lassen, weckt er einen Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich; um entstandene, zuträgliche geistige Zustände zu stabilisieren, nicht zu vernachlässigen, zu vermehren, zu vergrößern und durch Entwicklung zu vollenden, weckt er einen Wunsch, strengt sich an, setzt Energie ein, festigt seinen Geist und bemüht sich.“

Auch hier haben wir also die Standard-Definition der vier rechten Bemühungen. Die Implikation ist, dass, wenn einmal die Grundlage

für den Erfolg bereitgestellt ist, starten von dort aus die vier rechten Bemühungen. Deswegen sind die vier Grundlagen für Erfolg so viele Möglichkeiten der Spezialisierung in verschiedenen Aspekten des Strebens, mit der Aussicht, die Handhabung der vier rechten Bemühungen umso effektiver zu gestalten. Alle Bestandteile des rechten Bemühens schließen sich harmonisch mit den vier Grundlagen für Erfolg zusammen.

Wir haben hier somit ein Konzept von vier Arten der Sammlung als Grundlagen für rechtes Bemühen: *chandasamādhi*, Wunsch-Sammlung; *viriyasamādhi*, Energie-Sammlung; *cittasamādhi*, Geist-Sammlung und *vīmaṃsasamādhi*, Untersuchungs-Sammlung.

Was ist nun mit *padhānasāṅkhārā*, „Vorbereitungen für rechtes Bemühen“, gemeint? Es bezieht sich auf die Praxis der vier rechten Bemühungen, mit der einen oder anderen Grundlage als solides Fundament. *Padhāna* ist Bemühung oder uneingeschränkte Anstrengung. *Sāṅkhārā* sind jene Vorbereitungen, die darauf ausgerichtet sind. Zuletzt zerlegt der Buddha die lange Wortverbindung, um ihre Bestandteile hervorzuheben.

Iti ayaṃ ca chando, ayaṃ ca chandasamādhi, ime ca padhāna-sāṅkhārā; ayaṃ vuccati, bhikkhave, chandasamādhipadhāna-sāṅkhārasamānāgato iddhipādo.

„Somit wird dieser Wunsch und diese Wunsch-Sammlung und jene Vorbereitungen für Bemühung die Grundlage für Erfolg genannt, die mit Vorbereitungen für Bemühung ausgestattet ist, entstehend aus der Wunsch-Sammlung.“

So sehen wir, wie die vier Grundlagen für Erfolg aus den vier rechten Bemühungen hervorgehen.

Die Beziehung zwischen den vier Grundlagen für Erfolg und dem nächsten Werkzeug-Satz, den fünf Fähigkeiten, *pañcīndriya*, mag weniger klar sein. Aber es gibt eine implizite Verbindung, die vielleicht einer Erklärung bedarf.

Die fünf hier gemeinten Fähigkeiten sind Vertrauen, *saddhā*, Energie, *virīya*, Achtsamkeit, *sati*, Sammlung, *samādhi*, und Weisheit, *paññā*.

Die vier Grundlagen für Erfolg bieten die richtige Umgebung für das Entstehen der fünf Fähigkeiten. Der Begriff *indriya*, Fähigkeit, hat Nebenbedeutungen von Dominanz und Kontrolle. Wenn man sich in den Grundlagen für Erfolg spezialisiert hat, ist es möglich, bestimmten geistigen Zuständen eine Vorrangstellung einzuräumen.

Saddhā oder Vertrauen ist *chanda*, Wunsch oder Interesse, in Verkleidung. Wer Zuversicht und Vertrauen hat, in dem entstehen Wunsch und Interesse. Mit eifrigem Interesse an zuträglichen geistigen Zuständen ist man gedrängt, eine Initiative zu ergreifen. Der Buddha gibt die folgende Beschreibung von *saddhindriya*:

*Kattha ca, bhikkhave, saddhindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu sotāpattiyaṅgesu.*¹⁰³⁰

„Wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Zuversicht zu finden? In den vier Faktoren des Stromeintritts.“

Die vier Faktoren des Stromeintritts lauten, kurz gesagt, wie folgt:

- 1) *buddhe aveccappasādena samannāgato;*
- 2) *dhamme aveccappasādena samannāgato;*
- 3) *saṅghe aveccappasādena samannāgato;*
- 4) *ariyakantehi silehi samannāgato.*¹⁰³¹

- 1) Er ist ausgestattet mit dem aus Verständnis geborenem Vertrauen in den Buddha;
- 2) Er ist ausgestattet mit dem aus Verständnis geborenem Vertrauen in den *Dhamma*;
- 3) Er ist ausgestattet mit dem aus Verständnis geborenem Vertrauen in den *Saṅgha*;
- 4) Er ist ausgestattet mit den Tugenden, die den Edlen angenehm sind.

Der Strom-Eingetretene hat ein tiefes Vertrauen in den Buddha, in den *Dhamma* und den *Saṅgha*, das aus Verständnis geboren ist. Seine Tugend ist ebenfalls von einer höheren Ordnung, denn sie ist gut auf

¹⁰³⁰ S V 196 Daṭṭhabbasutta – S 48:8

¹⁰³¹ S V 343 Rājasutta – S 55:1

jenes Vertrauen gegründet. Wir finden also in der Definition der Fähigkeit des Vertrauens einen Widerhall von *chanda-iddhipāda*.

Es kann auch abgeleitet werden, dass *viriyindriya*, die Fähigkeit der Energie, ebenfalls aus der Grundlage für Erfolg startet. Uns wird gesagt:

*Kattha ca, bhikkhave, viriyindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu sammāpadhānesu*¹⁰³²

„Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Energie zu sehen? In den vier rechten Bemühungen.“

Die Fähigkeit für Energie wird offenbar durch die vier rechten Bemühungen und die vier Grundlagen für Erfolg genährt.

Die Voraussetzungen von *satindriya*, der Fähigkeit von Achtsamkeit, ist vielleicht nicht so offensichtlich. Aber von der Stufe von *sati-paṭṭhāna* aufwärts hat sie ihre stumme Rolle gespielt, durchweg unparteiisch und beinahe unsichtbar. Auch hier steht sie in der Mitte der Gruppe der Anführer, ohne Partei zu ergreifen. In der Tat besteht ihre Rolle in der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts zwischen den Kräften, die auf beiden Seiten sind, alle Fähigkeiten ausbalancierend.

Über den Ort von *satindriya* sagt der Buddha:

Kattha ca, bhikkhave, satindriyaṃ daṭṭhabbaṃ? Catusu satipaṭṭhānesu.

„Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Achtsamkeit zu sehen? In den vier Grundstützen der Achtsamkeit.“

Es sind die gleichen vier Grundstützen, die nun durch die größere Erfahrung in Wachsamkeit verstärkt werden.

Dann kommt die Fähigkeit der Sammlung, *samādhindriya*. Bei Betrachtung der *iddhipāda*-Stufe hatten wir bereits einen flüchtigen Blick auf sie als *chandasaṃādhi*, Wunsch-Sammlung, geworfen; *viriyasaṃādhi*, Energie-Sammlung; *cittasaṃādhi*, Geist-Sammlung, und *vīmaṃsasamādhī*, Untersuchungs-Sammlung. Aber es war nur eine Beständigkeit oder Stabilität, die als Verschiebung diente, hin zu einer

¹⁰³² S V 196 Daṭṭhabbasutta – S 48:8

Startrampe für gesammelte Anstrengung. Aber hier in diesem Zusammenhang hat *samādhindriya* eine verfeinerte Bedeutung. Sie wird formell mit Bezug auf die Erreichung der vier Vertiefungen (*jhanā*) definiert.

Kattha ca, bhikkhave, samādhindriyaṃ daṭṭhabbam?
Catusu jhānesu.

„Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Sammlung zu sehen? In den vier Vertiefungen.“

Manchmal, aber eher selten wird auch eine andere Definition gegeben:

Idha, bhikkhave, ariyasāvako vossaggārammanam karitvā
*labhati samādhim labhati cittass'ekaggatam.*¹⁰³³

„Da, ihr Mönche, gewinnt ein edler Schüler Sammlung, gewinnt die ‚fokussierte Einigung‘ des Geistes, nachdem er Loslassen zum Objekt gemacht hat.“

Jedoch ist es die Entwicklung der Grundlagen für Erfolg, die dafür verantwortlich, dass Sammlung als vollwertige Fähigkeit zutage tritt.

Als Letztes gibt es die Fähigkeit der Weisheit, *paññindriya*. Obwohl sie eine Beziehung zu *vīmaṃsā* oder Untersuchung als eine Grundlage für Erfolg hat, wird sie direkt mit Bezug auf die vier edlen Wahrheiten definiert.

Kattha ca, bhikkhave, paññindriyaṃ daṭṭhabbam? Catusu
*ariyasaccesu.*¹⁰³⁴

„Und wo, ihr Mönche, ist die Fähigkeit der Weisheit zu sehen? In den vier edlen Wahrheiten.“

Nichtsdestotrotz sehen wir auch in den vier edlen Wahrheiten einige Übereinstimmungen zu der Illustration der *iddhipādas*, die wir aufgenommen haben. Leiden, sein Entstehen, seine Beendigung und der Weg zu seiner Beendigung sind vergleichbar mit unseren Reaktionen auf unsere Begegnung mit jenem Hindernis – dem Felsbrocken. Im Zusammenhang mit Einsicht wird *paññindriya* in Bezug auf das

¹⁰³³ S V 197 Vibhaṅgasutta – S 48:10

¹⁰³⁴ S V 196 Daṭṭhabbasutta – S 48:8

Wissen über das Entstehen und Vergehen, *udayatthagāmini paññā*, definiert.¹⁰³⁵

Die Schärfe der Fähigkeiten kann von Person zu Person variieren, je nach ihrem *samsarischen* Hintergrund. Der Buddha, der diesen Unterschied zwischen Personen sehen konnte, *puggalavemattatā*, konnte sie leicht zähmen.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist Achtsamkeit in der Mitte dieser Gruppe von Fähigkeiten. Als Hauptstütze der gesamten *satipaṭṭhāna* Praxis leistet sie auch hier einen wachsam, stillen Dienst, als Vermittler im Kampf um die Macht zwischen den beiden Fraktionen auf jeder Seite. Sowie sie die Dominanz haben, ziehen *saddhā*, Vertrauen, und *paññā*, Weisheit, nach ihrer jeweiligen Seite, in dem Bestreben ihren eigenen Weg zu gehen. Achtsamkeit muss ein Gleichgewicht zwischen ihnen herstellen. Das Gleiche gilt für *virīya*, Energie, und *samādhi*, Sammlung; wenn sich selbst überlassen bleiben, neigen sie dazu, übermäßig zu werden, dann muss Achtsamkeit sie zur Vorsicht aufrufen, sich moderat zu verhalten. Somit ist in diesem Werkzeug-Satz von Fähigkeiten, *sati* der Schraubenschlüssel zum Anziehen oder Lösen, zum Entspannen oder Festhalten.

Alternativ kann man eine andere Einordnung unter diesen fünf Fähigkeiten erkennen. Im *Indriyasamyyutta* preist der Ehrwürdige *Sāriputta* den wunderbaren inneren Zusammenhang zwischen diesen Fähigkeiten vor dem Buddha mit den folgenden Worten:

Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ āradhaviṛiyo viharissati akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya, kusalānaṃ dhammānaṃ upasampadāya, thāmava daḷhaparakkamo anikkhattadhuro kusalesu dhammesu. Yaṃ hissa, bhante, viriyaṃ tadassa viriyindriyaṃ.

Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa āradhaviṛiyassa etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ satimā bhavissati, paramena satinepakkena samannāgato, cirkatampi cirabhāsītampi saritā anussaritā. Yā hissa, bhante, sati tadassa satindriyaṃ.

¹⁰³⁵ S V 197 Vibhaṅgasutta – S 48:10

Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa āradhaviṛiyassa upaṭṭhitasatino etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ vossaggāramaṇaṃ kartivā labhissati samādhim labhissati cittassa ekaggataṃ. Yo hissa, bhante, samādhī tadassa samādhīndriyaṃ.

Saddhassa hi, bhante, ariyasāvakassa āradhaviṛiyassa upaṭṭhitasatino samāhitacittassa etaṃ pāṭikaṅkhaṃ yaṃ evaṃ pajānissati: 'anamataggo kho saṃsāro, pubbā koṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsamyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ. Avijjāya tveva tamokāyassa asesavirāgaṇirodho santam etaṃ padaṃ paṇītam etaṃ padaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭi-nissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho Nibbānaṃ. Yā hissa, bhante, paññā tadassa paññīndriyaṃ.¹⁰³⁶

„In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat, erwartet werden, dass er mit eingesetzter Energie verweilen wird, um unzutragliche Zustände aufzugeben und zuträgliche Zustände entstehen zu lassen, dass er ausdauernd und entschlossen in seiner Anstrengung sein wird, nicht vor der Last förderliche Zustände zu vervollkommen zurückweichen wird. Jene Energie eines solchen, Ehrwürdiger Herr, ist seine Fähigkeit der Energie.

In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat und der Energie eingesetzt hat, erwartet werden, dass er achtsam sein wird, ausgestattet mit höchster Erfahrung in Achtsamkeit, einer ist, der sich erinnert und wieder ins Bewusstsein ruft, was vor langer Zeit getan und gesagt wurde. Jene Achtsamkeit von ihm, Ehrwürdiger Herr, das ist seine Fähigkeit der Achtsamkeit.

In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat, der Energie eingesetzt hat und Achtsamkeit aufrechterhält, erwartet werden, dass er Sammlung

1036 S V 225 Āpaṇasutta – S 48:50

erlangen wird, fokussierte Einigung des Geistes erlangen wird, nachdem er Loslassen zum Objekt gemacht hat. Jene Sammlung von ihm, Ehrwürdiger Herr, das ist seine Fähigkeit der Sammlung.

In der Tat, Ehrwürdiger Herr, könnte von einem edlen Jünger, der Vertrauen hat, der Energie eingesetzt hat, der Achtsamkeit aufrechterhält und dessen Geist gesammelt ist, erwartet werden, dass er ein solches Verständnis haben wird: ‚Dieser *saṃsāra* ist ohne einen erkennbaren Anfang, ein Anfangspunkt der umherstreifenden und umherwandernden Wesen, die durch Unwissenheit gehindert und von Begierde gefesselt sind, ist nicht feststellbar. Aber das restlose Verblassen und Aufhören der Unwissenheit, dieser Masse der Dunkelheit, dies ist der friedvolle Zustand, dies ist der hervorragende Zustand, nämlich, die Beruhigung aller Vorbereitungen, das Aufgeben aller Besitztümer, die Vernichtung des Verlangens, die Ablösung, Beendigung, das Verlöschen. Jene Weisheit von ihm, Ehrwürdiger Herr, das ist seine Fähigkeit der Weisheit.‘

* * * * *

32. 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.*¹⁰³⁷

„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 zweiunddreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Im Zuge unseres letzten Vortrags haben wir den Standpunkt behandelt, dass die sieben Gruppen der lehrmäßigen Kategorien, die zusammengekommen als die siebenunddreißig an der Erleuchtung beteiligten Faktoren bekannt sind, einer äußerst praktischen und systematischen Reihenfolge der Anordnung folgen. Zum Beweis diskutierten wir ausführlich die innere Konsistenz, die innerhalb jeder Gruppe deutlich wird, und wir sprachen über die Art und Weise, wie sich die verschiedenen Gruppen aufeinander beziehen.

Bisher haben wir herausgearbeitet, wie die Errichtung der Achtsamkeit mittels der vier Grundstützen der Achtsamkeit als eine solide Basis dienen, um die vier Arten von Energie, in Form der vier rechten Bemühungen, einzusetzen; und wie die stufenweisen Zustände unter Einsatz der Energie, skizziert durch die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg entstehen lassen. Während der Diskussion, inwiefern die vier Grundlagen für Erfolg dazu beitragen, dass die fünf Fähigkeiten erzeugt werden, mussten wir, bei Vertrauen angelangt, den Gesprächsverlauf unterbrechen.

¹⁰³⁷ M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Nach unserer vorangegangenen Diskussion sollte hinreichend klar geworden sein, dass die vier Faktoren Wunsch, Energie, Entschlossenheit und Untersuchung bei jeder Unternehmung zur Basis für Erfolg gemacht werden könnten. Die fünf Fähigkeiten jedoch sind unmittelbar für *Nibbāna* relevant. Deshalb wird dem Vertrauen die Vorrangstellung unter den Fähigkeiten eingeräumt. *Saddhindriya* oder die Fähigkeit des Vertrauens übernimmt die Führung, die offensichtlich mit *chanda*, Wunsch oder Interesse, zu tun hat. Aber das Element des Vertrauens in *saddhindriya* wird auf einer höheren Ebene definiert. In diesem Zusammenhang ist es als das feste Vertrauen anzusehen, das charakteristisch für den Stromeingetretenen ist.

Dann kommt die Fähigkeit der Energie, *viriyindriya*. Obwohl dies offensichtlich noch ein weiteres Auftreten des Begriffs *viriya* ist, ist in diesem Zusammenhang jenes Element von Energie gemeint, das durch seine vierfache Anwendung als Grundlage für Erfolg, *iddhipāda*, standhält und sich verstärkt.

In Bezug auf *samādhi* oder Sammlung begegneten uns schon die Begriffe *chandasaṃādhi*, *viriyasaṃādhi*, *cittasaṃādhi* und *vīmaṃsasaṃādhi* in der Beschreibung der Entwicklung der Grundlagen für Erfolg. Die Sammlung von *samādhi*, die in jenem Zusammenhang gemeint ist, ist eigentlich eine „fokussierte Einigung“ des Geistes, *cittakaggatā*, die die Grundlage für das Erwecken von Energie bilden könnte. Aber der Grad der Sammlung, der ins Auge gefassten Fähigkeit der Sammlung, *samādhindriya*, ist, soweit es ihr Potential angeht, von einem höheren Grad. Sie wird als die ersten vier *jhānas* definiert, anhand derer man Einsicht entwickeln und *Nibbāna* erreichen kann. In der Tat gibt es eine Erklärung für jenen Effekt:

Idha, bhikkhave, ariyasāvako vossaggārammaṇam karitvā labhati samādhim, labhati cittassa ekaggataṃ, „Da gewinnt, ihr Mönche, ein edler Schüler Sammlung, gewinnt ‚fokussierte Einigung‘ des Geistes, indem er das Loslassen (von *Nibbāna*) zum Objekt gemacht hat.“¹⁰³⁸

Der Begriff *vossagga* gibt *Nibbāna* die Bedeutung von Aufgeben oder

¹⁰³⁸ S V 197 Paṭhamavibhaṅgasutta – S 48:9

Verzicht. So ist die Fähigkeit der Sammlung jene Sammlung, die auf *Nibbāna* ausgerichtet ist.

Ähnlich ist die Fähigkeit der Weisheit, wie sie hier definiert ist, der höchste Grad in Bezug auf das Verständnis der vier edlen Wahrheiten. Manchmal wird sie die „edle durchdringende Weisheit vom Entstehen und Vergehen“, *udayatthagāminī paññā ariyā nibbedhikā*, genannt. Im Umkehrschluss ist es gleichbedeutend mit dem ‚Untersuchung‘ genannten Faktor, *vīmaṃsā*, der uns in unserer Besprechung der Grundlagen für Erfolg begegnet ist. Als eine Fähigkeit tritt sie in ausgereifter Form in der Gestalt von Weisheit hervor.

Die Fähigkeit der Achtsamkeit, die in der Mitte steht, erfüllt eine sehr wichtige Funktion. Nun, im Kontext mit den vier Grundstützen der Achtsamkeit liegt die Rolle der Achtsamkeit in der einfachen Aufgabe, sich über das sich ihr präsentierende, geeignete Objekt bewusst zu sein. Aber hier in diesem Bereich der Fähigkeiten hat Achtsamkeit die Führung erreicht und erfüllt eine wichtige Funktion. Sie hält die Balance zwischen den beiden Gruppen der paarweisen Fähigkeiten, indem sie Vertrauen mit Weisheit und Energie mit Sammlung ausgleicht.

Diese Funktion des Ausgleichens von Fähigkeiten, die die Achtsamkeit erfüllt, hat einen besonderen praktischen Wert. Für jemanden, der nach *Nibbāna* strebt, könnte das Ausgleichen der Fähigkeiten manchmal ein kompliziertes Problem sein, da es leichter gesagt als getan ist.

Um dieses Problem zu lösen, lasst uns das Gleichnis von dem Felsbrocken aufnehmen, mit dem wir uns kürzlich beschäftigt haben. Um die verschiedenen Stadien in dem vierfachen, rechten Bemühen zu verstehen, besprachen wir zur Illustration die Frage, wie man einen Felsbrocken umstürzen kann. Mithilfe eines entsprechenden Bildes, ausgedrückt in dem Satz *chandaṃ janeti, vāyamaṃ, viriyaṃ ārabhati, cittaṃ paggaṇhāti, padahati*, haben wir fünf Stufen unterschieden, wie die Anstrengung eingesetzt wird. Von diesen Stufen zeigt die letzte durch das Wort *padahati* den Höhepunkt an. *Padhāna* oder Bemühen ist der höchste Grad der Anstrengung.

Sogar sprachlich bedeutet es so etwas, wie einen Felsbrocken umzustürzen, was ein hohes Maß an Kraftimpuls erfordert. Dieser Kraftimpuls muss achtsam und langsam aufgebaut werden. Jener Felsbrocken in unserem Beispiel wurde mit großen Schwierigkeiten in die Höhe gehiebt. Nachdem er hochgehoben war, kam die gefährliche Situation, als er zurückzurollen drohte. Es erforderte jene höchste, zielgerichtete Anstrengung, die den Einsatz der Selbstaufopferung erforderte. Jenes eifrige Bemühen wird auf Kosten des eigenen Körpers und des Lebens eingesetzt. Aber auch dort muss man vorsichtig und achtsam sein. Wenn ein Überschuss an Energie beim letzten Hieven angewandt wird, würde man dem Felsen kopfüber hinterherfliegen. Wenn nicht genügend Energie zugeführt würde, würde der Felsbrocken zurückrollen und man würde zerquetscht werden. Deshalb ist ein Ausbalancieren vor dem Endspurt erforderlich. Rechtem Bemühen muss ein Ausbalancieren vorausgehen.

Es ist dieses vorbereitende Ausbalancieren, das in einer bestimmten, höchst bedeutsamen Aussage im *Caṅkīsutta* des *Majjhima Nikāya* erwähnt wird; dort wird davon gesprochen, wie ein Mensch Vertrauen in den *Dhamma* erweckt, es allmählich entwickelt, Anstrengung und Bemühung einsetzt und *Nibbāna* erreicht. Um den entsprechenden Abschnitt jenes langen Satzes zu zitieren:

*chandajāto ussahati, ussahitvā tuleti, tulayitvā padahati,
pahitatto samāno kāyena ceva paramasaccaṃ sacchikaroti,
paññāya ca naṃ ativijjha passati,*¹⁰³⁹

„Einen Wunsch oder ein eifriges Interesse geweckt habend, strengt er sich an; nachdem er sich angestrengt hat, balanciert er aus; nachdem er ausbalanciert oder ausgeglichen hat, bemüht er sich; und mit jenem Bemühen verwirklicht er leibhaftig die höchste Wahrheit und durchdringt sie mit Weisheit.“

1039

M II 173 Caṅkīsutta – M 95

Leider ist hier das Schlüsselwort, *tulayati* oder *tuleti*, im Kommentar in einer anderen Weise erklärt. Es wird als ein Hinweis auf Einsicht-Kontemplation, *aniccādivasena tīreti*, interpretiert, „erklärt es für unbeständig etc.“¹⁰⁴⁰

Aber wenn wir das Wort in diesem Zusammenhang untersuchen, wie es zwischen *ussahati*, „strebt“ (wörtlich: „ertragen“ oder „aushalten“), und *padahati*, „bemüht sich“, auftritt, ist die offensichtliche Bedeutung „ausgleichend“ oder „ausbalancierend“. *Tuleti* hat Nebenbedeutungen von abwägen und urteilen, und wer einen Felsbrocken anheben will, muss wissen, wie schwer er ist und wie viel Anstrengung erforderlich ist, um ihn umzustürzen. Durch einen bloßen Blick auf den Felsbrocken, ohne zu versuchen, ihn anzuheben, kann man nicht sagen, wie viel Anstrengung nötig ist, um ihn umzustürzen. Man muss die Schulter dagegen drücken. In der Tat deutet das Wort *ussahati* auf anhaltende Anstrengung hin, die man erträgt.

Manchmal verwendet der Buddha den Begriff *ussolhī*, um jene stetige anhaltende Anstrengung zu bezeichnen – wörtlich, das Ertragen. Ein klares Beispiel für das Auftreten dieses Begriffs in diesem Sinne kann im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya* gefunden werden, in einer Lehrrede über die Erinnerung an den Tod, *maraṇasati*. Das *Sutta* ist eine Ermahnung an die Mönche, sich die Erinnerung an den Tod zu Nutze zu machen, um sich täglich morgens und abends die eigenen unzuträglichen, geistigen Zustände vor Augen zu führen – mit dem Ziel, die Entschlossenheit zu stärken, sie aufzugeben. Zum Beispiel finden wir folgende Ermahnung:

*Sace, bhikkhave, bhikkhu paccavekkhamāno evaṃ pajānāti: 'atthi me pāpakā akusalā dhammā appahīnā ye me assu rattim kālaṃ karontassa antarāyāyā'ti, tena, bhikkhave, bhikkhunā tesam yeva pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya adhimatto chando ca vāyāmo ca ussāho ca ussolhi ca appaṭivānī ca sati ca sampajaññaṅca karānīyaṃ.*¹⁰⁴¹

¹⁰⁴⁰ Ps III 426

¹⁰⁴¹ A IV 320 Dutiyamaraṇasatisutta – A VIII:74

„Wenn, ihr Mönche, ein Mönch bei der Reflexion versteht: ‚Es gibt in mir nicht aufgegebene, üble unzuträgliche Zustände, die eine Gefahr für mich bedeuten könnten, wenn ich heute sterben würde‘, dann, ihr Mönche, soll der Mönch zum Aufgeben genau jener üblen unzuträglichen Zustände ein hohes Maß an Wunsch, Anstrengung, Streben, anhaltender Anstrengung, unermüdlicher Anstrengung, Achtsamkeit und klarer Bewusstheit in sich erwecken.“

Die Reihenfolge der Begriffe *chando*, *vāyāmo*, *ussāho*, *ussoḷhi*, *appaṭivānī*, *sati* und *sampajañña* ist in diesem langen Satz von besonderer Bedeutung. *Chanda* ist jener Wunsch, die üblen unzuträglichen Zustände aufzugeben, *vāyāma* ist die anfängliche Anstrengung, *ussāha* ist wörtlich die Last auf die Schultern laden, *ussoḷhi* trägt die Last mit Ausdauer, *appaṭivānī* ist nicht nachlassende Anstrengung oder unermüdliche Anstrengung. *Sati* ist jene Achtsamkeit und *sampajañña* jene klare Bewusstheit, die in diesem anhaltenden, unermüdlichen Bemühen unverzichtbar sind.

Sofern eine bessere Veranschaulichung erforderlich ist, um die Idee des Ausbalancierens zu erklären, die der letzten Anstrengung vorangeht, können wir das Beispiel vom Aufheben eines Holzstammes nehmen. Hier haben wir ein tatsächliches Anheben oder den Einsatz der Schulter dabei. Ohne den Holzstamm anzuheben und die Schulter einzusetzen, kann man die Kunst des Ausbalancierens nicht kennenlernen. Wenn der Holzstamm beispielsweise an einem Ende dick und am anderen Ende dünn ist, kann man den Schwerpunkt nicht auf Antrieb finden. So legt man ihn an einem Ende auf die Schulter und hebt ihn immer wieder an. Wenn man den Schwerpunkt gefunden hat, ist man in der Lage, ihn auf der Schulter in Balance zu halten und fortzutragen. Weil wir dieser Frage des Ausbalancierens der Fähigkeiten aus Sicht der Praxis nachgehen, darum erklärten wir es auf diesem Umweg.

Daher erfüllt also die Fähigkeit Achtsamkeit auch eine sehr wichtige Funktion innerhalb dieser Fähigkeiten. Aus dem kürzlich zitierten *Saddhāsutta* konnten wir entnehmen, dass es ebenfalls eine schrittweise Anordnung in dieser Gruppe der fünf Fähigkeiten gibt. Das

heißt, in einer Person mit Vertrauen entsteht Energie. Wer energiegeladener ist, ist eifriger dabei, Achtsamkeit zu entwickeln. In einem, der achtsam ist, wächst die Sammlung an und einer, der Sammlung hat, erlangt Weisheit.

Diese schrittweise Anordnung wird noch bedeutungsvoller, weil die Fähigkeit der Weisheit als der Anführer unter den Fähigkeiten erklärt wird. Im *Indriya Saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya* gibt der Buddha eine Reihe von Gleichnissen, um zu zeigen, dass die Fähigkeit der Weisheit am höchsten in dieser Gruppe ist. Gerade so wie der Löwe das höchste unter den Tieren ist und die Fußspur des Elefanten die größte von allen Spuren ist, ist die Fähigkeit der Weisheit die höchste unter den Fähigkeiten.¹⁰⁴² Der Buddha geht sogar soweit, darauf hinzuweisen, dass sich die anderen vier Fähigkeiten nicht etablieren, solange nicht die Fähigkeit der Weisheit hinzugekommen ist. Dies macht er mit dem Gleichnis vom Giebel einer Halle im *Mallikasutta* des *Indriya Saṃyutta* deutlich.

„Ihr Mönche, so wie bei einer Halle mit Giebel, solange die Spitze des Daches nicht aufgerichtet ist, sind die Sparren nicht verbunden, sind die Sparren nicht an ihrem Platz fixiert, ebenso sind die vier Fähigkeiten nicht verbunden, sind die vier Fähigkeiten nicht an ihrem Platz fixiert, solange das edle Wissen nicht in einem edlen Nachfolger aufgestiegen ist.“¹⁰⁴³

Solange jemand noch kein Strom-Eingetretener ist, sind die fünf Fähigkeiten in ihm nicht etabliert, weil die Fähigkeit Weisheit der wesentliche Bestandteil des Ganzen ist. Zumindest muss man auf dem Weg zur Erreichung der Frucht des Stromeintritts sein. Es wird gesagt, dass die fünf Fähigkeiten nur in den acht edlen Personen gefunden werden, den Vieren, die auf den Wegen zu den vier Früchten sind, und den Vieren, die die Früchte des Weges erreicht haben, *cattāro ca paṭipannā, cattāro ca phale ʰitā*. In anderen sind sie schwach und nicht richtig nutzbar gemacht. Beim *Ārahant* wird die

¹⁰⁴² S V 227 Sālasutta – S 48:51; und

S V 231 Padasutta – S 48:54

¹⁰⁴³ S V 228 Mallikasutta – S 48:52

Fähigkeit der Weisheit in seiner stärksten Ausprägung gefunden. Bei den anderen Stufen der überweltlichen Erreichungen sind sie schwächer ausgebildet. Die niedrigste Stufe ist bei demjenigen, der auf dem Pfad zum Strom-Eintritt ist. Im Weltling sie sind in überhaupt keiner Weise zu finden, *sabbena sabbam sabbathā sabbam n'atthi*.¹⁰⁴⁴

Als Nächstes kommt die Gruppe der fünf Kräfte. Was ihre Funktion angeht, könnte eine Erklärung notwendig sein, obwohl es einfach genug zu sein scheint. Wie wir bereits erwähnt haben, bedeutet der Begriff *indriya* Königtum oder Herrschaft. Vertrauen, Energie, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit wurden auf die Position eines Königs oder Herrschers erhoben. Sie haben die Oberherrschaft erlangt. Daher üben sie nun ihre Kraft aus. Zu welchem Zweck? Um die aufsteigenden, üblen unzuträglichen, geistigen Zustände niederzuringen, die sich der Verwirklichung von *Nibbāna* widersetzen. Der edle Nachfolger verwendet die gleichen Fähigkeiten als Kräfte, um gegen die Hindernisse zu kämpfen und die Fesseln zu zerbrechen. Deshalb sind sie unter den beteiligten Faktoren der Erleuchtung aufgrund ihrer speziellen Funktion als Kräfte vertreten.

Dann kommen wir zu der Kategorie, die die sieben Faktoren der Erleuchtung genannt wird. Dieser Gruppe kommt ein hohes Maß an Bedeutung zu. Sie hat eine systematische Anordnung. Die Bestandteile sind: *sati*, Achtsamkeit; *dhammavicaya*, Untersuchung von Zuständen; *viriya*, Energie; *pīti*, Freude; *passaddhi*, Ruhe; *samādhi*, Sammlung; *upekkhā*, Gleichmut. In dieser Siebener-Gruppe nimmt Achtsamkeit die Vorrangstellung ein. Tatsächlich ähnelt die Anordnung der Mobilisierung für die Erlangung jener Freiheit von *Nibbāna*. Die *bojjhaṅgā*, Faktoren der Erleuchtung, werden so genannt, weil sie zur Erleuchtung hinführen, *bodhāya saṃvattanti*.¹⁰⁴⁵

Sati weist den Weg und befiehlt gleichzeitig die Truppe. Drei Mitglieder der Gruppe, nämlich *dhammavicaya*, *viriya* und *pīti*, sind von Natur aus ruhelos, während die anderen drei, *passaddhi*, *samādhi* und *upekkhā*, eher schlaff sind. Sie müssen befiehlt werden und

¹⁰⁴⁴ S V 202 Paṭipannasutta – S 48:18

¹⁰⁴⁵ S V 72 Bhikkhusutta

richtig ausgerichtet sein, und zu jenem Zweck tritt *sati* in den Vordergrund. Zur gleichen Zeit kann man eine systematische Anordnung innerhalb dieser Gruppe erkennen. Gerade angesichts der vier Grundstützen der Achtsamkeit scheint der gleiche Begriff *sati* auf ganzer Linie aufzutreten, aber seine Funktion unterscheidet sich in verschiedenen Kontexten. Nun in diesem Zusammenhang wird speziell von einem *bojjhaṅga*, einem Faktor der Erleuchtung, gesprochen. Der Ausdruck *satisambojjhaṅgaṃ bhāveti*, „Er entwickelt den Erleuchtungsfaktor der Achtsamkeit“, wird hier mit direktem Verweis darauf verwendet.

Wenn man ein bestimmtes Meditations-Thema entwickelt, ob es sich um Achtsamkeit auf die Atmung, *ānāpānasati*, oder sogar eine der vier himmlischen Verweilungen handelt, liebende Güte, *mettā*, Mitgefühl, *karuṇā*, altruistische Freude, *muditā*, oder Gleichmut, *upekkhā*, kann man diese Faktoren der Erleuchtung erwecken. Deshalb begegneten uns zum Beispiel im *Indriya Saṃyutta* solche Aussagen wie die Folgende:

*Idha, bhikkhave, bhikkhu mettāsahagataṃ satisambojjhaṅgaṃ bhāveti vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ.*¹⁰⁴⁶

„Ihr Mönche, da entwickelt ein Mönch den Erleuchtungsfaktor der Achtsamkeit, der mit liebender Güte durchdrungen ist, der auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung gestützt ist und in Loslassen gipfelt“.

Alle vier Begriffe *viveka*, Abgeschiedenheit, *virāga*, Leidenschaftslosigkeit, *nirodha*, Beendigung, und *vossagga*, Loslassen, deuten auf *Nibbāna* hin. So impliziert *satisambojjhaṅga* die Entwicklung von Achtsamkeit als Erleuchtungsfaktor, der auf die Erreichung von *Nibbāna* ausgerichtet ist.

Was im Zuge des Erleuchtungsfaktors Achtsamkeit folgt, sobald er aufgestiegen ist, ist der Erleuchtungsfaktor Untersuchung von Zuständen, *dhammavicayasambojjhaṅga*, was in der Tat die Funktion

¹⁰⁴⁶ S V 119 Mettāsahagatasutta – S 46:54

ist, die er erfüllt. Zum Beispiel im *Ānandasutta* lesen wir *so tathā sato viharanto taṃ dhammaṃ paññāya pavicinati pavicarati parivīmaṃsamāpajjati*,¹⁰⁴⁷ „Derart achtsam verweilend, untersucht er jenen geistigen Zustand mit Weisheit, schaut ihn geistig genau an und unterzieht ihn der Prüfung.“ Der geistige Zustand bezieht sich auf den besonderen Gegenstand der Meditation, und durch seine Untersuchung mit Weisheit und dem geistigen genauen Anschauen und Prüfen weckt der Meditierende Energie. Aus diesem Erleuchtungs-Faktor gewinnt man also Inspiration und weckt Energien. Er ist auch förderlich für die Entwicklung von Weisheit.

Dieser Erleuchtungs-Faktor der Untersuchung von Zuständen lässt den Erleuchtungs-Faktor Energie entstehen, da die darin enthaltene geistige Aktivität ihn wach und aufmerksam hält, wie es der Ausdruck *āraddhaṃ hoti viriyaṃ asallīnaṃ*, „Energie wird hervorgerufen und ist nicht untätig“, besagt. Für denjenigen, der Energie hervorgerufen hat, entsteht eine Freude spiritueller Art, *āraddhaviriyassa uppajjati pīti nirāmisā*. In einem, dessen Geist freudig gestimmt ist, wird auch der Körper beruhigt, *pītimanassa kāyopi passambhati*, und damit auch der Geist, *cittampi passambhati*. Der Geist eines Menschen, der ruhig im Körper und glücklich ist, sammelt sich, *passaddhakāyassa sukhino cittaṃ samādhiyati*.

Nun ist also der Erleuchtungs-Faktor Sammlung auch aufgestiegen. Nach dem Erleuchtungs-Faktor Sammlung kommt der Erleuchtungs-Faktor Gleichmut. Über ihn heißt es: *so tathāsamāhitaṃ cittaṃ sādhukaṃ ajjupekkhitā hoti*, „Mit Gleichmut betrachtet er auf rechte Weise den so gesammelten Geist.“ Wenn der Geist gesammelt ist, besteht keine Notwendigkeit, zu kämpfen oder sich anzustrengen. Mit Gleichmut hat man genau zu beobachten und darüber zu wachen. Als ein Erleuchtungs-Faktor kann Gleichmut von einem anderen Blickwinkel aus gewertet werden. Er ist die geeignete Grundlage für das Wissen darüber, wie die Dinge wirklich sind, *yathābhūtañāṇa*. Die Neutralität, die mit Gleichmut einhergeht, stabilisiert nicht nur die Sammlung, sondern sie macht jemanden auch

¹⁰⁴⁷ S V 331 Paṭhama-Ānandasutta – S 54:13

empfänglich für das Wissen der Dinge, wie sie sind. Hier haben wir also die sieben für die Erleuchtung förderlichen Faktoren.

Was als Nächstes kommt, als die letzte der sieben Gruppen, ist der achtfache Pfad, *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, der als das Höchste unter ihnen aufzufassen ist. Es gibt sogar einige Besonderheiten in der Namensgebung dieser Gruppe. Alle anderen Gruppen zeigen eine Pluralendung, *cattāro satipaṭṭhānā*, *cattāro sammappadhānā*, *cattāro iddhipādā*, *pañc'indriyāni*, *pañca balāni*, *satta bojjaṅgā*, aber diese Gruppe hat eine Singularendung, *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*. Der verbindende Sinn deutet auf die Tatsache hin, dass dies *magga-samādhī* ist, die Pfad-Sammlung. Der edle achtfache Pfad ist eigentlich die Präsentation der Sammlung des überweltlichen Pfades mit seinen Bestandteilen. Die Singularendung wird deswegen verständlich.

Diese Tatsache kommt vor allem im *MahāCattārīsakasutta* des *Majjhima Nikāya* ans Licht. Es ist eine Lehrrede, die eine spezielle Analyse des edlen achtfachen Pfades zum Ausdruck bringt. Dort erklärt der Buddha den Mönchen die edle rechte Sammlung mit ihren unterstützenden Rahmenbedingungen und erforderlichen Faktoren.

*Katamo ca, bhikkhave, ariyo sammāsamādhī sa-upaniso saparikkhāro? Seyyathidaṃ sammā diṭṭhi, sammā saṅkappo, sammā vācā, sammā kammanto, sammā ājīvo, sammā vāyāmo sammā sati, yā kho, bhikkhave, imehi sattahaṅgehi cittassa ekaggatā parikkhatā, ayaṃ vuccati, bhikkhave, ariyo sammāsamādhī sa-upaniso iti pi saparikkhāro iti pi.*¹⁰⁴⁸

„Was, ihr Mönche, ist die edle rechte Sammlung mit ihren Unterstützungen und Erfordernissen? Es ist rechte Ansicht, rechte Absicht, rechte Rede, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechte Bemühung und rechte Achtsamkeit – jene Einigung des Geistes, die mit diesen sieben Faktoren ausgestattet ist, wird als edle rechte Sammlung mit ihren Unterstützungen und Erfordernissen bezeichnet.“

Daher ist rechte Sammlung selbst der Weg. Der Singular wird verwendet, um die Tatsache zu kennzeichnen, dass sie durch die erforderlichen Faktoren begleitet wird. Andernfalls hätte der Plural *maggāṅgā*, Faktoren des Pfades, benutzt werden können, um diese Kategorie zu bezeichnen. Der vereinheitlichende Begriff hat eine eigene Bedeutung. Er deutet auf die Tatsache hin, dass wir hier eine Einigung aller Kräfte haben, die durch die beteiligten Faktoren der Erleuchtung aufgebaut worden sind.

In dieser Lehrrede gibt der Buddha eine Erklärung einiger anderer, wichtiger Aspekte dieses edlen achtfachen Pfades. Die Tatsache, dass rechte Ansicht an erster Stelle steht, wird mehrmals nachdrücklich betont, *tatra, bhikkhave, sammā diṭṭhi pubbaṅgamā*, „Dabei, ihr Mönche, weist rechte Ansicht den Weg.“

Es ist auch bemerkenswert, dass rechte Ansicht als zweifach vorhanden deklariert wird, *sammā diṭṭhiṃ pahaṃ dvayaṃ vadāmi*, „Sogar rechte Ansicht, sage ich, ist von zweifacher Art“. *Atthi, bhikkhave, sammā diṭṭhi sāsavā puññabhāgiyā upadhivepakkā, atthi, bhikkhave, sammā diṭṭhi ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*, „Es gibt rechte Ansicht, ihr Mönche, die von Einflüssen beeinträchtigt ist, auf der Seite von Verdiensten und dem Heranreifen von Besitztümern steht, und es gibt rechte Ansicht, ihr Mönche, die edel, einfluss-frei, überweltlich und ein Faktor des Pfades ist.“

Die erste Art der rechten Ansicht, die von Einflüssen beeinträchtigt ist und auf der Seite von Verdiensten und dem Heranreifen von Besitztümern steht, ist die, die uns oft im Zusammenhang mit der allgemeinen Analyse des edlen achtfachen Pfades begegnet, nämlich der zehnfach ausgestatteten rechten Ansicht. Sie ist als die rechte Ansicht bekannt, die *kamma* als das eigene Wirken annimmt, *kammasakatā sammā diṭṭhi*. Die Standard-Definition lautet wie folgt:

*Atthi dinnam, atthi yiṭṭham, atthi hutam, atthi sukaṭa-
dukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, atthi ayam loko,
atthi paro loko, atthi mātā, atthi pitā, atthi sattā opapātikā,
atthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭiṇṇā*

ye imañca lokam parañca lokam sayam abhiññā sacchikatvā pavedenti.

„Es gibt (eine Wirksamkeit) von Geben, Darreichungen und Opfergaben, es gibt eine Frucht und ein Ergebnis der guten und schlechten Taten, es gibt diese Welt und die jenseitige Welt, es gibt Vater und Mutter, es gibt Wesen, die spontan wiedergeboren werden, es gibt in der Welt Asketen und Brahmanen, die auf rechte Weise vorgehen und auf die rechte Weise praktizieren, die durch eigene Verwirklichung direkte Kenntnis haben und diese Welt und die andere Welt erklären.“

Diese rechte Ansicht ist immer noch mit Einflüssen. Sie ist auf der Seite von Verdiensten und schafft *samsarische* Besitztümer. Über diese rechte Ansicht hat diese Rede nur sehr wenig zu sagen. In diesem *Sutta* richtet sich die größere Aufmerksamkeit auf die rechte Ansicht, die edel, einfluss-frei, überweltlich ist und einen Faktor des Pfades darstellt. Sie wird erklärt als die rechte Ansicht, die in dem Moment des Betretens des überweltlichen Pfades entsteht. Sie ist edel, *ariyā*, einfluss-frei, *anāsavā*, und förderlich für die Transzendierung der Welt, *lokuttarā*. Sie ist wie folgt definiert:

Yā kho, bhikkhave, ariyacittassa anāsavacittassa ariyamagga-samaṅgino ariyamaggaṃ bhāvayato paññā paññindriyaṃ paññābalaṃ dhammavicayasambojjhaṅgo sammādiṭṭhi maggaṅgā, ayaṃ, bhikkhave, sammādiṭṭhi ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā.

„Ihr Mönche, jene Weisheit, jene Fähigkeit der Weisheit, jene Kraft der Weisheit, jener Erleuchtungs-Faktor der Untersuchung der Zustände, jener Pfad Faktor der rechten Ansicht in einem, dessen Geist edel ist, dessen Geist einfluss-frei ist, der den edlen Pfad gewonnen hat und dabei ist, den edlen Pfad zu entfalten, das ist die rechte Ansicht, die edel, einfluss-frei und überweltlich ist, ein Faktor des Pfades.“

Alle diese synonymen Begriffe sind bezeichnend für jene Weisheit, die in jenem edlen Nachfolger auf *Nibbāna* ausgerichtet ist. Sie repräsentieren das Element der Weisheit, das von der Fähigkeitsstufe an nach oben hin in seiner systematischen Entwicklung der Erleuchtungs-Faktoren aufrechterhalten wird.

Es ist ebenso bemerkenswert, dass im Zusammenhang mit dem überweltlichen Aspekt der Pfad-Faktoren, immer vier kennzeichnende Begriffe zitiert werden, wie zum Beispiel in dem folgenden Verweis über rechte Ansicht:

*Idha, bhikkhave, bhikkhu sammādiṭṭhiṃ bhāveti vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ,*¹⁰⁴⁹

„Da, ihr Mönche, entwickelt ein Mönch rechte Ansicht, die auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung gestützt ist und in Loslassen gipfelt.“

Dies ist der höhere Grad der rechten Ansicht, die *Nibbāna* zum Ziel hat. Sie impliziert die Weisheit der vier edlen Wahrheiten, jene edle Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht, *udayatthagāminī paññā*. Die Reihe der obigen Synonyme zeigt klar an, dass der edle achtfache Pfad in sich alle Fähigkeiten, Kräfte und Erwachens-Faktoren enthält, die bis hierher entwickelt worden sind. Dies ist nicht eine bloße Aufzählung offensichtlicher Synonyme für einen wissenschaftlichen Zweck. Sie verdeutlicht die Tatsache, dass beim Pfad-Moment die Essenz aller Weisheit, die systematisch durch die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte und die sieben Erleuchtungs-Faktoren entwickelt wurde, im edlen Nachfolger zum Vorschein kommt, um den endgültigen Durchbruch zu bewirken.

Die zweifache Definition, die der Buddha gegeben hat, ist üblich für die ersten fünf Faktoren des Pfades: rechte Ansicht, rechte Gedanken, rechte Rede, rechtes Handeln und rechte Lebensführung. Das heißt, alle diese Faktoren haben einen Aspekt, der als „gefärbt von Einflüssen“, *sa-āsava*, „auf der Seite von Verdienst“, *paññabhāgiya*,

¹⁰⁴⁹ Beispiel in S V 2 Upaḍḍhasutta – S 45:2

und als „*samsarische* Besitztümer schaffend“, *upadhivepakka* gesehen werden kann. Alle diese Faktoren haben wiederum einen Aspekt, der es verdient „noble“, *ariya*, „einfluss-frei“, *anāsava*, „überweltlich“, *lokuttara*, „ein konstituierender Faktor des Pfades“, *maggaṅga*, genannt zu werden.

Die übliche Definition des edlen achtfachen Pfades ist gut bekannt. Eine Frage könnte in Bezug auf die Rolle von rechter Rede, rechtem Handeln und rechter Lebensführung beim Entstehen des überweltlichen Pfades aufkommen. Ihre Rolle beim Pfad-Moment wird als eine Enthaltung von den vier Arten des verbalen Fehlverhaltens, eine Enthaltung von den drei Arten körperlichen Fehlverhaltens und eine Enthaltung von falscher Lebensführung beschrieben. Das darin implizierte Element des Enthaltens wird durch solche Begriffe wie *ārati virati paṭivirati veramaṇī* vermittelt, „das Ablassen von, die Enthaltung, die Zurückhaltung, die Enthaltsamkeit“. Es ist genau der Gedanke von Enthaltung, der für die drei Faktoren beim Pfad-Moment steht und nicht ihre physischen Gegenstücke. Das heißt, die Handlung der Zurückhaltung ist bereits vollbracht worden.

Somit beschäftigen uns nur die anderen fünf Faktoren des Pfades. Unter ihnen werden drei Faktoren hervorgehoben, die um jeden dieser fünf zum Zweck ihrer Vollendung laufen und kreisen, nämlich rechte Ansicht, rechte Bemühung und rechte Achtsamkeit. Dieses Umlaufen und Umkreisen, vermittelt durch die beiden Begriffe *anuparidhāvanti* und *anuparivattanti*, ist in diesem Zusammenhang höchst eigenartig.

Die Rolle dieser drei Faktoren könnte für manch einen schwer verständlich sein. Vielleicht können wir zur Illustration den Fall einer VIP nehmen, einer sehr wichtigen Person, die mit viel Aufsehen durch eine Menschenmenge hindurchgeführt wird. Einer geleitet sie mit seiner Vorhut hinein, ein anderer bildet mit seinem Wagen-Zug das Schlusslicht, während noch ein anderer als begleitender Leibwächter eingesetzt ist. Ebenso weist beim Pfad-Moment rechte Ansicht den Weg, rechte Bemühung gibt den Energieschub, während rechte Achtsamkeit begleitend zur Verfügung steht.

Diese Sicherheitskräfte halten die falsche Seite, *micchā*, der Pfad Faktoren unter Kontrolle. Der Vorrang der rechten Ansicht ist ein hervorstechendes Merkmal des edlen achtfachen Pfades. Der Buddha erwähnt ihn auf besondere Weise, indem er gleichzeitig auf die innere Konsistenz seiner inneren Anordnung hinweist.

*Tatra, bhikkhave, sammā diṭṭhi pubbaṅgamā hoti. Kathañca, bhikkhave, sammā diṭṭhi pubbaṅgamā hoti? Sammā diṭṭhissa, bhikkhave, sammā saṅkappo pahoti, sammā saṅkappassa sammā vācā pahoti, sammā vācassa sammā kammanto pahoti, sammā kammantassa sammā ājīvo pahoti, sammā ājīvassa sammā vāyāmo pahoti, sammā vāyāmassa sammā sati pahoti, sammā satissa sammā samādhī pahoti, sammā samādhissa sammā ñāṇam pahoti, sammā ñāṇassa sammā vimutti pahoti. Iti kho, bhikkhave, aṭṭhaṅgasamannāgato sekho pāṭipado, dasaṅgasamannāgato arahā hoti.*¹⁰⁵⁰

„Dabei, ihr Mönche, kommt rechte Ansicht zuerst. Und wie, ihr Mönche, kommt rechte Ansicht zuerst? In einem mit rechter Ansicht entsteht rechte Absicht. In einem mit rechter Absicht entsteht rechte Rede. In einem mit rechter Rede entsteht rechtes Handeln. In einem mit rechtem Handeln entsteht rechte Lebensführung. In einem mit rechter Lebensführung entsteht rechte Bemühung. In einem mit rechter Bemühung entsteht rechte Achtsamkeit. In einem mit rechter Achtsamkeit entsteht rechte Sammlung. In einem mit rechter Sammlung entsteht rechtes Wissen. In einem mit rechtem Wissen entsteht rechte Erlösung. So, ihr Mönche, wird der Schüler in höherer Schulung, der mit acht Faktoren ausgestattet ist, ein Heiliger, der mit zehn Faktoren ausgestattet ist.“

Der grundlegende Stellenwert der rechten Ansicht als Wegbereiter wird durch den Buddha in einigen Reden hervorgehoben. In einer

1050

M III 76 MahāCattārisakassutta – M 117

bestimmten Lehrrede im *Āṅguttara Nikāya* wird sie der negativen Rolle der falschen Ansicht gegenübergestellt.

*Micchādīṭṭhikassa, bhikkhave, purisapuggalassa yañceva kāyakammaṃ yathādīṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca vacīkammaṃ yathādīṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca manokammaṃ yathādīṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yā ca cetanā yā ca patthanā yo ca paṇidhi ye ca saṅkhārā sabbe te dhammā anīṭṭhaya akantāya amanāpāya ahitāya dukkhāya saṃvattanti. Taṃ kissa hetu? Dīṭṭhi hi, bhikkhave, pāpikā.*¹⁰⁵¹

„Ihr Mönche, welche körperlichen Handlungen auch immer eine Person mit falscher Ansicht vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche verbalen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche geistigen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche Absicht auch immer, welches Bestreben auch immer, welche Entschlossenheit auch immer, welche Vorbereitungen auch immer sie trifft, all jene geistigen Zustände führen zu unerwünschten, unerfreulichen, unheilsamen, unangenehmen und leidvollen Folgen. Warum ist das so? Die Ansicht, ihr Mönche, ist schlecht.“

Aufgrund der schlechten Natur der Ansicht ist alles, was daraus folgt und Teil daran hat, von schlechter Eigenschaft. Dann gibt er ein Beispiel dafür.

Seyyathāpi, bhikkhave, nimbabijaṃ vā kosātakībijaṃ vā tittakalābubijaṃ vā allāya paṭhaviyā nikkhittaṃ yañceva paṭhavirasam upādiyati yañca āporasam upādiyati sabbam taṃ tittakattāya kaṭukattāya asātattāya saṃvattati. Taṃ kissa hetu? Bijaṃ hi, bhikkhave, pāpakaṃ.

„Geradeso, ihr Mönche, wie im Falle eines Margosasamens oder eines bitteren Kürbissamens oder eines langen

¹⁰⁵¹ A I 32 Ekaḍhammapāli – A I:28

Kürbissamens, der auf feuchtem Boden ausgesät wurde, welchen Geschmack der Erde auch immer er aufnimmt, welchen Geschmack des Wassers auch immer er aufnimmt, all das führt zu Bitterkeit, zu Säuerung, zu Unerfreulichem. Warum ist das so? Der Samen, ihr Mönche, ist schlecht.“

Dann macht er eine ähnliche Aussage in Bezug auf rechte Ansicht.

Sammādiṭṭhikassa, bhikkhave, purisapuggalassa yañceva kāyakammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca vacīkammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yañca manokammaṃ yathādiṭṭhi samattaṃ samādinnaṃ yā ca cetanā yā ca patthanā yo ca paṇidhi ye ca saṅkhārā sabbe te dhammā iṭṭhaya kantāya manāpāya hitāya sukhāya saṃvattanti. Taṃ kissa hetu? Diṭṭhi hi, bhikkhave, bhaddikā.

„Ihr Mönche, welche körperlichen Handlungen auch immer eine Person mit rechter Ansicht vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche verbalen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche geistigen Handlungen auch immer sie vollbringt, entspricht ihrer Ansicht, die sie ergriffen und aufgenommen hat, welche Absicht auch immer, welches Bestreben auch immer, welche Entschlossenheit auch immer, welche Vorbereitungen auch immer sie trifft, all jene geistigen Zustände führen zu erwünschten, erfreulichen, heilsamen, angenehmen und glücklichen Folgen. Warum ist das so? Die Ansicht, ihr Mönche, ist gut.“

Dann folgt die Veranschaulichung dafür.

Seyyathāpi, bhikkhave, ucchubījaṃ vā sālibījaṃ vā muddikā-bījaṃ vā allāya paṭhaviyā nikkhattaṃ yañceva paṭhavirasamaṃ upādiyati yañca āporasaṃ upādiyati sabbaṃ taṃ madhurattāya sātattāya asecanakattāya saṃvattati. Taṃ kissa hetu? Bījaṃ hi, bhikkhave, bhaddakaṃ.

„Geradeso, ihr Mönche, wie im Falle eines Zuckerrohr-Setzlings oder eines süßen Reis-Samenkorns oder eines Traubensamens, der auf feuchten Boden geworfen wird, welchen Geschmack der Erde er auch immer aufnimmt, welchen Geschmack des Wassers er auch immer aufnimmt, all das führt zu Süßem, Angenehem und Wohlgeschmack. Warum ist das so? Der Samen, ihr Mönche, ist ausgezeichnet.“

Dies erklärt, warum der achtfache Pfad mit rechter Ansicht beginnt. Dieser Vorrang der Ansicht wird nicht in den anderen Gruppen der beteiligten Faktoren der Erleuchtung gefunden. Der Grund für diese Besonderheit ist die Tatsache, dass von einem psychologischen Standpunkt aus bei jeder vollständigen Transformation der Persönlichkeit eines Individuums zuerst die Ansicht kommen muss.

Eine Ansicht lässt Gedanken entstehen, Gedanken äußern sich in Worten, Worte führen zu Handlungen und Handlungen formen die Lebensführung. Die Lebensführung bildet die Grundlage für die Entwicklung der anderen Tugenden hinsichtlich der Meditation, nämlich rechte Bemühung, rechte Achtsamkeit und rechte Sammlung. So finden wir den Vorrang der rechten Ansicht als eine einzigartige Eigenschaft im achtfachen Pfad.

Der fundamentale Stellenwert des edlen achtfachen Pfades kann von einem anderen Standpunkt aus wertgeschätzt werden. Er gewinnt ein hohes Maß an Anerkennung durch die Tatsache, dass der Buddha ihn als den mittleren Weg gekennzeichnet hat. Zum Beispiel im *Dhammacakkappavattanasutta*, der Lehrrede über das In-Gang-Setzen des Rades, ist der mittlere Weg ausdrücklich als der edle achtfache Pfad definiert. Es ist hinlänglich bekannt, dass der edle achtfache Pfad vom Buddha als der mittlere Weg bezeichnet wurde. Aber die Grundidee hinter dieser Definition wurde nicht immer richtig verstanden.

Im *Dhammacakkappavattanasutta* hat der Buddha den achtfachen Pfad als einen mittleren Weg zwischen den beiden Extremen dar-

gestellt: *kāmasukhallikānyogo*, dem Streben nach Sinnesvergnügen, und *attakilamathānyogo*, dem Streben nach Selbst-Kasteiung.¹⁰⁵²

Das Konzept von einer „Mitte“ könnte einen denken lassen, dass der edle achtfache Pfad dadurch entsteht, indem er fünfzig Prozent von jedem der beiden Extreme entlehnt, dem Streben nach Sinnesvergnügen und dem Streben nach Selbst-Kasteiung. Aber es ist keine solche stückweise Lösung. Es ist eine tiefere Implikation darin enthalten. Insbesondere das *MahāCattārīsakasutta* bringt die wahre Tiefe des mittleren Weges hervor. Anstatt die Hälfte von einem Extrem der Hälfte des anderen aufzupropfen, lehnte der Buddha die falschen Ansichten hinter jenen beiden Bestrebungen ab und unter Vermeidung der Fallstricke beider stellte er einen neuen mittleren Weg in Form des edlen achtfachen Pfades vor.

Zur Klarstellung können wir die Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, dass man dazu neigt, den Sinnesvergnügen nachzugehen, indem man den Standpunkt der Vernichtungsansicht einnimmt. Er läuft auf die Vorstellung hinaus, dass es keine Wiedergeburt gibt und dass man den Sinnesvergnügen, ungehindert durch ethische Überlegungen von Gut und Böse, frönen kann. Er prägt eine nihilistische Perspektive ein, die sich durch eine lange Reihe von Negationen auszeichnet.

Im Gegensatz dazu haben wir den bejahenden Standpunkt, der die untere Klasse der oben genannten rechten Ansicht bildet, nämlich die rechte Ansicht, die *kamma* als das eigene Wirken annimmt, *kammasakatā sammā diṭṭhi*. Die positive Perspektive in dieser rechten Ansicht schärft moralische Verantwortung ein und bildet die Grundlage für zuträgliche oder verdienstvolle Handlungen. Deshalb wird sie *puññabhāgiya* genannt, auf der Seite der Verdienste. Im Umkehrschluss ist die nihilistische Perspektive andererseits auf der Seite ohne Verdienste und entbehrt der Grundlage für zuträgliche Handlungen.

1052

S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

Auch in unserer Analyse des Gesetzes vom abhängigen Entstehen erwähnten wir den Gedanken von einem mittleren Weg. Aber das ist der Blick vom philosophischen Standpunkt aus. Hier geht es um den ethischen Aspekt des mittleren Weges. Soweit es die ethischen Anforderungen betrifft, verhilft eine nihilistische Sichtweise aus sich selbst heraus nicht zur vollständigen Erlösung. Warum? Weil die Frage der Einflüsse bewältigt werden muss. Solange Einflüsse von Sinnlichkeit, *kāmāsavā*, von Werden, *bhavāsavā*, und von Unwissenheit, *avijjāsavā*, da sind, kann man den Folgen des Handelns nicht allein durch eine nihilistische Sichtweise entkommen. Deshalb hat der Buddha einen positiven Stand hinsichtlich jener zehn Postulate eingenommen. Wo der Nihilist eine Entschuldigung für Genuss in Sinnlichkeit durch Negation gefunden hatte, fügte der Buddha ein bestätigendes Korrektiv hinzu. Diese zustimmende Haltung berücksichtigte eine extremistische Richtung.

Aber der Buddha hörte hier noch nicht auf. In der Beschreibung der höheren Grade der rechten Ansicht stießen wir auf die Begriffe *ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*. Im Falle der niedrigeren Grade ist es *sa-āsavā*, mit Einflüssen, hier ist es *anāsavā*, einfluss-frei. Zu welchem Zeitpunkt auch immer der Geist jene Kraft entwickelt, den Einflüssen zu widerstehen, wird man nicht von weltlichen Konventionen fortgetragen. Deshalb wird die rechte Ansicht im Moment des überweltlichen Pfades einfluss-frei genannt. Es handelt sich um einen äußerst subtilen Punkt, der bei dieser Unterscheidung beteiligt ist. Diese edle einfluss-freie, rechte Ansicht ist ein Bestandteil des überweltlichen Weges, *ariyā anāsavā lokuttarā maggaṅgā*, und ist auf Beendigung ausgerichtet, *nirodha*. Andererseits orientiert sich die rechte Ansicht, die *kamma* als das eigene Wirken annimmt, *kammasakatā sammā ditṭhi*, in Richtung Entstehen, *samudaya*.

Aufgrund der Tatsache, dass die rechte Ansicht beim Pfad-Moment auf Beendigung gerichtet ist, wird sie mit den Begriffen *vivekanissitam virāganissitam nirodhanissitam vossaggapariṇāmiṃ* ausgezeichnet, „gestützt auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, in Loslassen gipfelnd“. Es ist diese Orientierung zu *Nibbāna* hin, die den Weg für das Zeichenlose, *animitta*, das Un-

gerichtete, *appaṇihita*, und die Leerheit, *suññata*, ebnet. Wir haben bereits ausführlich über sie in unseren bisherigen Vorträgen gesprochen. Während des Zuhörens mögen manche vielleicht bei dem Gedanken erschrocken sein, „Also dann gibt es nicht einmal eine Mutter oder einen Vater.“ Deshalb treibt das Wort *suññatā*, Leerheit, Furcht in diejenigen, die es nicht richtig verstehen. Hier sehen wir die Tiefe des mittleren Weges des Buddha. Jene rechte Ansicht mit Einflüssen, *sa-āsavā*, ist auf der Seite der Verdienste, *puññabhāgiya*, nicht ohne Verdienste, *apuñña*.

Wenn der Buddha Verdienstlosigkeit sanktionieren würde, hätte er die nihilistische Ansicht gutgeheißen, dass es weder diese Welt noch die jenseitige Welt gibt, weder Mutter noch Vater. Aber aufgrund des Gesetzes von *kamma*, das er erklärte mit Begriffen wie *kammasakā sattā kammadāyādā kammaṇi kammabandhū*,¹⁰⁵³ „Die Wesen haben ihr eigenes *kamma*, sie sind die Erben des *kamma*, *kamma* ist ihre Matrix, *kamma* ist ihr Bezugssystem“, so lange wie Unwissenheit und Begierde da sind, finden die Wesen ihren Halt in Konventionen und fahren mit der Anhäufung von *kamma* fort. Sie müssen dafür bezahlen. Sie müssen unter den Folgen leiden.

Obwohl mit Einflüssen, *sa-āsava*, ist jene rechte Ansicht auf der Seite von Verdienst, *puññabhāgiya*, die zu *samsarischen* Besitztümern heranreift, *upadhivepakka*, in der Form von Lebens-Bedingungen, die sogar für die Verwirklichung von *Nibbāna* förderlich sind. Jene Art der rechten Ansicht ist der nihilistischen Ansicht vorzuziehen, obwohl es eine zweitklassige ist.

Aber dann gibt es noch die andere Seite des *samsarischen* Problems. Man es kann sich nicht leisten, dort stillzustehen. Es sollte eine Befreiung davon als eine dauerhafte Lösung sein. An dieser Stelle kommt der höhere Grad der rechten Ansicht hinzu, die edle einflussfreie rechte Ansicht, die als ein Faktor des Pfades auftritt. Ab da werden die Begriffe *animitta*, das Zeichenlose, *appaṇihita*, das Ungerichtete, und *suññata*, die Leerheit, bedeutsam.

Wenn sich der Geist von der Gewohnheit entwöhnt hat, Zeichen aufzugreifen, sowie von Bestimmungen und von der Vorstellung der „Selbst-heit“ entwöhnt ist, können sich die drei Tore zur Erlösung öffnen, dem Zeichenlosen, dem Ungerichteten und der Leerheit, um aus diesem *samsarischen* Zyklus zu entkommen. Das Enden der Existenz ist *Nibbāna, bhavanirodho nibbānaṃ*. Hier haben wir also den Grund, warum der achtfache Pfad der mittlere Weg genannt wird.

Auch im Leben eines Meditierenden kann das Konzept eines mittleren Weges manchmal Anlass zu Zweifeln und Unentschlossenheit geben. Man kann sich fragen, ob man sich heftig darum bemühen oder ein angenehmes Leben führen sollte. Eine mittlere Lösung zwischen den beiden könnte als der mittlere Weg genommen werden. Aber die wahre Tiefe des mittleren Weges ergibt sich aus der obigen Analyse der zweifachen Definition des edlen achtfachen Pfades. Aufgrund dieser Tiefe des mittleren Weges gab der Buddha die folgende Erklärung im *Aggappasādasutta* des *Āṅguttara Nikāya*:

*Yāvatā, bhikkhave, dhammā saṅkhatā, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo tesam aggam akkhāyati.*¹⁰⁵⁴

„Ihr Mönche, was es auch immer an zubereiteten Dingen gibt, der edle achtfache Pfad wird als das Höchste unter ihnen bezeichnet“.

Es ist wahr, dass der edle achtfache Pfad etwas Zubereitetes ist und deshalb haben wir seine Beziehung zu Ursachen und Bedingungen aufgezeigt. Was auch immer zubereitet ist, lohnt sich nicht und dennoch räumt der Buddha mit diesem zubereiteten, achtfachen Pfad den Weg frei zum Unzubereiteten. Dies ist eine äußerst subtile Wahrheit, die nur ein Buddha entdecken und der Welt verkünden kann. Es ist nicht leicht, sie zu entdecken, weil man dazu tendiert, die Dinge durcheinanderzubringen, indem man von einem Extrem ins andere verfällt. Entweder greift man die Vernichtungs-Ansicht auf und endet damit, der Sinnlichkeit die Tore zu öffnen, oder man neigt zur Ewigkeits-Ansicht und kämpft darum, sich selbst durch Selbstkasteiung zu befreien.

¹⁰⁵⁴ A II 34 Aggappasādasutta – A IV:34

In dem durch den Buddha verkündeten *Dhamma* sieht man einen herrlichen mittleren Weg. Wir haben bereits darauf in früheren Vorträgen mit solchen Bildern wie dem Schärfen einer Rasierklinge hingewiesen. Es ist eine bemerkenswerte Haltung des Nicht-Ergreifens beim mittleren Weg, der gut unter dem Begriff *atammayatā*, Nicht-Identifizierung, zum Ausdruck kommt. Die Berufung auf eine Sache dient nur dem Zweck der Beseitigung von einer anderen, wie es das Gleichnis von den Reisekutschen veranschaulicht.

Die wichtigsten Begriffe, die das Ziel und den Zweck dieses mittleren Weges kennzeichnen, sind *vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ*, „gestützt auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, in Loslassen gipfelnd“. In diese *samsarische* Zwangslage gebracht, kann man nicht darauf verzichten, auf bestimmte Dinge zurückzugreifen, um dieses Ziel zu erreichen. Aber Vorsicht ist geboten, um darauf zu achten, sie nicht zu ergreifen oder daran anzuklammern. Es ist ein Prozess des Wegdrängens von einer Sache durch eine andere und dann mit wieder einer anderen, ein Hilfsmittel, das auf Relativität und Pragmatismus gegründet ist. Der edle achtfache Pfad markiert die Vollendung dieses Prozesses, seine systematische Erfüllung. Deshalb haben wir versucht, einem Prozess einer allmählichen Entwicklung innerhalb der siebenunddreißig beteiligten Faktoren der Erleuchtung zu folgen.

Sogar die innere Anordnung innerhalb jeder Gruppe ist außergewöhnlich. Von Anfang an bis zum Schluss gibt es eine regelmäßige Anordnung in aufsteigender Reihenfolge entsprechend der Wichtigkeit. Manchmal kann eine Analyse von der Mitte aus starten und sich zu beiden Seiten ausweiten. Manche Gruppen stellen eine allmähliche Entwicklung in Richtung auf einen Höhepunkt dar. Der edle achtfache Pfad ist insofern außerordentlich eindrucksvoll, als er zeigt, wie eine vollständige Transformation der Persönlichkeit herbeigeführt werden kann, indem rechte Ansicht als der Wegbereiter an die Spitze gestellt wird.

Die vielleicht eindrucksvollste unter den Lehrreden, in denen der Buddha die durchdringende Bedeutung des edlen achtfachen Pfades

hervorhob, ist das *Ākāśasutta*, das „Himmel Sutta“, im *Magga Saṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*.¹⁰⁵⁵

„Geradeso, ihr Mönche, wie verschiedene Winde im Himmel wehen, Ostwinde, Westwinde, Nordwinde, Südwinde, staubige Winde, staubfreie Winde, kalte Winde und heiße Winde, sanfte Winde und starke Winde, so auch, wenn ein Mönch den edlen achtfachen Pfad entwickelt und kultiviert, gelangen in ihm die vier Grundstützen der Achtsamkeit durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen die vier rechten Anstrengungen durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen in ihm die vier Grundlagen für Erfolg durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen in ihm die fünf spirituellen Fähigkeiten durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen die fünf Kräfte durch Entwicklung zur Vollendung, gelangen die sieben Faktoren der Erleuchtung durch Entwicklung zur Vollendung.“

All diese gelangen nur durch die Entwicklung zur Vollendung, wenn der achtfache Pfad in der wie oben beschriebenen Weise entwickelt wird, und zwar gestützt auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, in Loslassen gipfelnd, *vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vossaggapariṇāmiṃ*. Das heißt, mit *Nibbāna* als dem Ziel der Bemühung. Dann gerät keine der genannten Kategorien auf Abwege. Sie alle tragen zur Perfektion und Vollendung des edlen achtfachen Pfades bei. Sie sind alle in ihn eingeschlossen. So gut verbunden und durchdringend ist der edle achtfache Pfad.

Eine weitere Lehrrede von größter Bedeutung, die den durchdringenden Einfluss des edlen achtfachen Pfades zeigt, ist das *Mahā-Saḷāyatanikasutta* im *Majjhima Nikāya*. Dort zeigt uns der Buddha, wie all die anderen Faktoren der Erleuchtung im edlen achtfachen Pfad enthalten sind. In unserer Diskussion über *Nibbāna* erwähnten wir, dass die Beendigung der sechs Sinnesbereiche *Nibbāna* ist. Wenn *Nibbāna* das Aufhören der sechs Sinnesbereiche ist, sollte es möglich sein, einen Weg der Praxis darzulegen, der durch die sechs

¹⁰⁵⁵ S V 49 Ākāśasutta – S 45:155

Sinnesbereiche selbst zu *Nibbāna* führt. In der Tat gibt es eine solche Art der Praxis und das ist es, was das *MahāSaḷāyatanikasutta* in zusammengefasster Form präsentiert.

In dieser Lehrrede schildert der Buddha zuerst, wie auf der einen Seite das *samsarische* Leiden in Abhängigkeit von dem sechsfachen Sinnesbereich entsteht. Dann erklärt er, wie auf der anderen Seite das Leiden mittels einer Praxis beendet werden kann, die im direkten Zusammenhang mit dem sechsfachen Sinnesbereich selbst steht.

Cakkhuṃ, bhikkhave, ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, rūpe ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, cakkhuviññāṇaṃ ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusamphassaṃ ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi ajānaṃ apassaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusmiṃ sārājati, rūpesu sārājati, cakkhuviññāṇe sārājati, cakkhusamphasse sārājati, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tasmimpi sārājati.

Tassa sārattassa saṃyuttasa sammūlhassa assādānupassino viharato āyatiṃ pañcupādānakkhandhā upacayaṃ gacchanti. Taṅhā cassa ponobhavikā nandirāgasahagatā tatrataṭṭrābhinandinī sā cassa pavaḍḍhati. Tassa kāyikāpi darathā pavaḍḍhanti, cetasikāpi darathā pavaḍḍhanti, kāyikāpi santāpā pavaḍḍhanti, cetasikāpi santāpā pavaḍḍhanti, kāyikāpi pariḷāhā pavaḍḍhanti, cetasikāpi pariḷāhā pavaḍḍhanti. So kāyadukkhampi cetodukkhampi paṭisaṃvedeti.¹⁰⁵⁶

„Ihr Mönche, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was das Auge tatsächlich ist, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was Formen tatsächlich sind, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was Seh-Bewusstsein tatsächlich ist, nicht zu wissen und nicht zu sehen, was Seh-Kontakt tatsächlich ist, was auch immer als angenehm oder unangenehm oder weder-

unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig vom Seh-Kontakt entstehend, auch das nicht zu wissen und nicht zu sehen, was es tatsächlich ist, haftet man voller Lust am Auge, an Formen, am Seh-Bewusstsein, am Seh-Kontakt und an dem, was auch immer als angenehm oder unangenehm oder als weder-unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig vom Seh-Kontakt entstehend.

Und für ihn, der voller Lust anhaftet, der gefesselt und betört ist, an Befriedigung denkt, werden die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens für die Zukunft angehäuft und sein Verlangen, das zu erneuter Geburt führt, das von Freude und Lust begleitet ist, das sich bald hier, bald dort erfreut, erhöht sich ebenfalls, seine körperlichen Anspannungen erhöhen sich, seine geistigen Anspannungen erhöhen sich, seine körperlichen Qualen erhöhen sich, seine geistigen Qualen erhöhen sich, sein körperliches Fiebern erhöht sich, sein geistiges Fiebern erhöht sich und er erlebt körperliches und geistiges Leiden.“

Auf diese Weise schildert der Buddha vor allem, wie das gesamte *samsārische* Leiden im Zusammenhang mit dem sechsfachen Sinnesbereich entsteht. Wir werden den Rest der Lehrrede in unserem nächsten Vortrag besprechen.

* * * * *

33. 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.*¹⁰⁵⁷

„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 dreiunddreißigste Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*.

Gegen Ende unseres letzten Vortrages erwähnten wir vor einigen Tagen, dass mit der Entfaltung des edlen achtfachen Pfades und mit der Absicht des Erreichens von *Nibbāna* all die anderen Faktoren der Erleuchtung, namentlich die vier Grundstützen der Achtsamkeit, die vier Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg, die fünf geistigen Fähigkeiten, die fünf Kräfte und die sieben Faktoren der Erleuchtung mittels Entwicklung zur Vollendung kommen.

Obwohl wir mit der Analyse der Art und Weise begonnen haben, wie der Buddha die oben erwähnte Besonderheit des edlen achtfachen Pfades im *MahāSaḷāyatanikasutta* des *Majjhima Nikāya* erklärt hat, konnten wir dies nicht abschließen. Anhand des bei der Gelegenheit zitierten *Sutta*-Absatzes konnten wir sehen, inwiefern die mangelnde Kenntnis darüber, wie die Dinge zum sechsfachen Sinnesbereich in Beziehung stehen, Anhaftungen, Verstrickungen und Verblendungen entstehen lässt. Als Folge davon werden die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens aufgehäuft, was zu einer Erhöhung des Verlangens führt, das für das Wieder-Werden verantwortlich ist, ebenso wie für eine Zunahme der körperlichen Anspannungen und Qualen, der geistigen

¹⁰⁵⁷

Anspannungen und Qualen, des körperlichen und geistigen Fiebers und des körperlichen und geistigen Leidens.

Zu Beginn lasst uns heute den Rest der Rede besprechen.

Cakkhuñca kho, bhikkhave, jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, rūpe jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, cakkhuvīññāṇaṃ jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusamphassaṃ jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tampi jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ, cakkhusmiṃ na sārājati, rūpesu na sārājati, cakkhuvīññāṇe na sārājati, cakkhusamphasse na sārājati, yampidaṃ cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā tasmimpi na sārājati.

Tassa asārattassa asaṃyuttasa asammūhassa ādinavānupassino viharato āyatiṃ pañcupādānakkhandhā apacayaṃ gacchanti. Tañhā cassa ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī sā cassa pahīyati. Tassa kāyikāpi darathā pahīyanti, cetasikāpi darathā pahīyanti, kāyikāpi santāpā pahīyanti, cetasikāpi santāpā pahīyanti, kāyikāpi pariḷāhā pahīyanti, cetasikāpi pariḷāhā pahīyanti. So kāya-sukhampi cetosukhampi paṭisaṃvedeti.¹⁰⁵⁸

„Ihr Mönche, zu wissen und zu sehen, was das Auge wirklich ist, zu wissen und zu sehen, was Formen wirklich sind, zu wissen und zu sehen, was Seh-Bewusstsein wirklich ist, zu wissen und zu sehen, was Seh-Kontakt wirklich ist, was auch immer als angenehm oder unangenehm oder weder-unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig von Seh-Kontakt entstehend, auch das zu wissen und zu sehen, was es wirklich ist, haftet man nicht voller Lust am Auge, an Formen, an Seh-Bewusstsein, an Seh-Kontakt oder an dem, was auch immer als angenehm oder unangenehm

oder weder-unangenehm-noch-angenehm empfunden wird, abhängig von Seh-Kontakt entstehend.

Und für ihn, der nicht voller Lust anhaftet, der nicht gefesselt, nicht betört ist, an die Gefahr denkt, vermindern sich die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens für die Zukunft und sein Verlangen, das zum Wieder-Werden führt, das von Freude und Lust begleitet wird, das sich bald hier, bald dort erfreut, wird aufgegeben, seine körperlichen Anspannungen werden aufgegeben, seine geistigen Anspannungen werden aufgegeben, seine körperlichen Qualen werden aufgegeben, seine geistigen Qualen werden aufgegeben, sein körperliches Fiebern wird aufgegeben, sein geistiges Fiebern wird aufgegeben und er erlebt körperliches und geistiges Glück.“

Dann fährt der Buddha fort darauf hinzuweisen, wie der edle achtfache Pfad in diesem edlen Nachfolger durch diese Schulung im Hinblick auf die sechs Bereiche der Sinne entwickelt wird.

Yā tathābhūtaṣṣa diṭṭhi sāssa hoti sammā diṭṭhi, yo tathābhūtaṣṣa saṅkappo svāssa hoti sammā saṅkappo, yo tathābhūtaṣṣa vāyāmo svāssa hoti sammā vāyāmo, yā tathābhūtaṣṣa sati sāssa hoti sammā sati, yo tathābhūtaṣṣa samādhī svāssa hoti sammā samādhī, Pubbeva kho paṇassa kāyakkammaṃ vacīkkammaṃ ājīvo supariśuddho hoti. Evamasāyaṃ ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhāvanāpāripūriṃ gacchati.

„Die Ansicht eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Ansicht. Die Absicht eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Absicht. Das Bemühen eines Nachfolgers, das derartig ist, das ist rechtes Bemühen. Die Achtsamkeit eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Achtsamkeit. Die Sammlung eines Nachfolgers, die derartig ist, das ist rechte Sammlung. Aber sein körperliches Handeln, sein sprachliches Handeln und seine Lebensführung sind bereits früher gereinigt worden. So kommt der edle achtfache Pfad in ihm mittels Entwicklung zur Vollendung.“

Es ist bemerkenswert, dass in diesem Zusammenhang die Faktoren des Pfades nicht wie in der sonst üblichen Reihenfolge aufgeführt werden. Aber am Ende wird uns mitgeteilt, dass körperliches und sprachliches Handeln wie auch die Lebensführung bereits gereinigt worden sind. Das erinnert an die Erklärung, die im *MahāCattārisaka-sutta* in dem vorangegangenen Vortrag gegeben wurde. Es besagt, wenn der edle achtfache Pfad auf der überweltlichen Ebene perfektioniert ist, dass die drei Faktoren rechte Rede, rechtes Handeln und rechte Lebensführung genau durch den Gedanken der Enthaltensamkeit repräsentiert sind.

Nun verkündet der Buddha, wie all die Erleuchtungs-Faktoren zur Vollendung gelangen, wenn man auf diese Weise den edlen achtfachen Pfad entfaltet.

Tassa evaṃ imaṃ ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ bhāvayato cattāropi satipaṭṭhānā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, cattāropi sammappadhānā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, cattāropi iddhipādā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, pañcapi indriyāni bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, pañcapi balāni bhāvanāpāripūriṃ gacchanti, sattapi bojjhaṅgā bhāvanāpāripūriṃ gacchanti. Tass'ime dve dhammā yuganaddhā vattanti, samatho ca vipassanā ca.

„Wenn er auf diese Weise den edlen achtfachen Pfad entfaltet, kommen auch die vier Grundstützen der Achtsamkeit durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die vier rechten Bemühungen durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die vier Grundlagen für Erfolg durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die fünf Fähigkeiten durch Entwicklung zur Vollendung, kommen auch die fünf Kräfte durch Entwicklung zur Vollendung und kommen auch die sieben Faktoren der Erleuchtung durch Entwicklung zur Vollendung. Diese beiden Dinge, nämlich Ruhe und Einsicht, treten in ihm in ausgewogener Verbindung zusammen auf.“

Das Endergebnis der Perfektionierung aller Faktoren der Erleuchtung wird vom Buddha mit der folgenden Aussage zusammengefasst:

So ye dhammā abhiññā pariññeyyā te dhamme abhiññā pari jānāti, ye dhammā abhiññā pahātabbā te dhamme abhiññā pajahati, ye dhammā abhiññā bhāvetabbā te dhamme abhiññā bhāveti, ye dhammā abhiññā sacchikātabbā te dhamme abhiññā sacchikaroti.

„Er begreift durch direktes Wissen jene Dinge, die durch direktes Wissen verstanden werden sollten, er gibt durch direktes Wissen jene Dinge auf, die durch direktes Wissen aufgegeben werden sollten, er entwickelt durch direktes Wissen jene Dinge, die durch direktes Wissen entwickelt werden sollten, er verwirklicht durch direktes Wissen jene Dinge, die durch direktes Wissen verwirklicht werden sollten.“

Die Dinge, die durch direktes Wissen verstanden werden sollten, werden in dem *Sutta* selbst als die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens erklärt. Die Dinge, die durch direktes Wissen aufgegeben werden sollten, sind Unwissenheit und Verlangen. Die Dinge, die durch direktes Wissen entwickelt werden sollten, sind Ruhe und Einsicht. Die Dinge, die durch direktes Wissen verwirklicht werden sollten, sind wahre Erkenntnis und Befreiung.

Wie wir bereits erwähnt haben, ist also die systematische Anordnung in diesen siebenunddreißig Erleuchtungs-Faktoren in dieser Rede gut dargestellt. Aufgrund dieser Ordnung wird selbst von einem Strom-Eingetretenen, der gut im edlen achtfachen Pfad verankert ist, gesagt, dass andere Erleuchtungs-Faktoren scheinbar automatisch anwesend sind.

Einfach weil der Satz *ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo* im *Satipatthānasutta* auftaucht, sind einige geneigt, die vier Grundstützen der Achtsamkeit als „den einzigen Weg“ zu interpretieren.¹⁰⁵⁹ Wir haben mit triftigen Gründen bei einer früheren Gelegenheit darauf

1059

hingewiesen, dass eine solche Schlussfolgerung nicht gerechtfertigt ist. *Ekāyano* bedeutet nicht, „der einzige Weg“, es bedeutet, „auf ein bestimmtes Ziel gerichtet,“ das heißt, auf *Nibbāna*. Deshalb tauchen die Worte *ñāyassa adhiḡamāya Nibbānassa sacchikiriyāya*, „für die Erreichung des überweltlichen Pfades, für die Verwirklichung von *Nibbāna*“, später im selben Satz auf.

Die vier Grundstützen der Achtsamkeit sind die vorbereitende Übung für die Erreichung des überweltlichen Pfades und die Verwirklichung von *Nibbāna*. Der erste Anfang, der durch die vier Grundstützen der Achtsamkeit gemacht wird, wird durch die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen für Erfolg, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte und die sieben Erleuchtungs-Faktoren fortgesetzt, um den Gipfel der Vollendung im edlen achtfachen Pfad zu erreichen.

Im *MahāSaḷāyatānikasutta* stießen wir auf den sich wiederholenden Satz *jānaṃ passaṃ yathābhūtaṃ*, „zu wissen und zu sehen, wie es wirklich ist“; er wird verwendet in Verbindung mit dem Auge, Formen, Seh-Bewusstsein, Seh-Kontakt und was auch immer durch Seh-Kontakt gefühlt wird. Lasst uns untersuchen, worauf dieses Wissen und Sehen, wie es wirklich ist, hinausläuft.

Wahrnehmung ist mit einer Luftspiegelung verglichen worden.¹⁰⁶⁰ Diese Natur der Wahrnehmung als eine Luftspiegelung muss verstanden werden. Ein Reh, das in der Trockenzeit in einer Ebene aus der Ferne eine Luftspiegelung sieht, hat dadurch eine Wahrnehmung von Wasser. Mit anderen Worten, es stellt sich in der Luftspiegelung Wasser vor. Von jener Vorstellung angetrieben, läuft es auf die Luftspiegelung zu. Es ist von der Idee eingenommen, dass es durch Nachlaufen den Abstand zwischen sich und dem Wasser aufheben und jenes Wasser erreichen kann. Aber es gibt etwas, worüber sich das Reh nicht bewusst ist, und zwar, dass diese Lücke niemals durch Nachlaufen reduziert werden kann.

Solange es zwei Enden gibt, gibt es eine Mitte. Dies ist eine Maxime, die es wert ist, hervorgehoben zu werden. Wo es zwei Enden gibt,

¹⁰⁶⁰ S III 142 *Phenapiṇḍūpamasutta* – S 22:95

gibt es eine Mitte. Wenn das Auge als ein Ende unterschieden wird und was in der Ferne erscheint, als Wasser unterschieden wird, gibt es einen Zwischenraum, eine Lücke zwischen den beiden. All diese drei Faktoren sind untrennbarer Bestandteil dieser wahrgenommenen Situation. Deshalb kann die Lücke dabei nie überwunden werden.

Der Befreite, der verstanden hat, dass dies niemals beseitigt werden kann, läuft der Luftspiegelung nicht hinterher. Jener mit Urteilsvermögen, jener *Ārahant*, hält direkt beim Gesehenen inne, dem Aphorismus getreu *diṭṭhe diṭṭhamattaṃ* „im Gesehenen nur das Gesehene.“¹⁰⁶¹ Er hält direkt beim Gehörten als Gehörtes inne, er hält direkt beim Empfundenen als Empfundenes inne, er hält direkt beim Erkannten als Erkanntes inne. Er fährt nicht fort, sich etwas vorzustellen wie jenes Reh, das sich auf die Wahrnehmung stützt. Er stellt sich weder ein gesehene Ding vor noch einen, der sieht. Er unterhält auch keine Vorstellungen in Bezug auf das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte.

Die Tatsache, dass es diese Freiheit von Vorstellungen in einem Heiligen gibt, wird klar anhand der Aussage, die wir bei einer früheren Gelegenheit aus dem *Chabbisodhanasutta* zitiert haben. Nach dieser Rede beansprucht ein Mönch, der von sich aussagt, ein Heiliger zu sein, seine Heiligkeit berechtigterweise, wenn er in der Lage ist, die folgende Erklärung in Bezug auf das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene und das Erkannte machen zu können.

*Diṭṭhe kho ahaṃ, āvuso, anupāyo anapāyo anissito appaṭi-baddho vippamutto visaṃyutto vimariyādikatena cetasā viharāmi.*¹⁰⁶²

„Freunde, im Hinblick auf das Gesehene, verweile ich nicht angezogen, nicht abgestoßen, unabhängig, unbeteiligt, befreit, nicht gefesselt, mit einem von Schranken freien Geist.“

¹⁰⁶¹ Ud 8 Bāhiyasutta – Ud I:10

¹⁰⁶² M III 30 Chabbisodhanasutta – M 112; siehe Vortrag 15

Jetzt wollen wir versuchen, diese Aussage im Licht dessen, was wir bereits über die Luftspiegelung gesagt haben, zu verstehen. Man kann sich einer Luftspiegelung weder annähern noch sich von ihr entfernen. Wenn man in der Trockenzeit eine Luftspiegelung sieht, ist es im Allgemeinen so, dass man sich eine Wahrnehmung von Wasser darin vorstellt und wegen des Durstes auf sie zuläuft. Aber lasst uns für einen Moment annehmen, dass man beim Anblick der Luftspiegelung eine Flut befürchten würde und um ihr zu entkommen, würde man sich umdrehen und wegrennen. Nachdem man eine gewisse Entfernung zurückgelegt hätte und dann zurückblickte, würde man immer noch die Luftspiegelung hinter sich sehen.

So ist es im Fall einer Luftspiegelung, je mehr man sich annähert, desto weiter weicht sie zurück, je mehr man vor ihr zurückweicht, desto näher scheint sie. Ebenso verhält es sich in Bezug auf die Luftspiegelung der Wahrnehmungen, wie dem Gesehenen und dem Gehörten; der Heilige nähert sich weder an noch weicht er zurück. Geistig nähert er sich weder an noch weicht er zurück, obwohl es aus der Sicht des Weltlings so aussehen mag, als ob er beides physisch täte – aber er ist *anupāyo anapāyo*, nicht angezogen, nicht abgestoßen.

Das Gleiche gilt in Bezug auf den Begriff *anissito*, unabhängig. Er greift nicht nach der Luftspiegelung in dem Gedanken, „Ah, hier ist ein gutes Reservoir“. *Appaṭibaddho*, unbeteiligt, er ist geistig nicht an der Luftspiegelung beteiligt. *Vippamutto*, befreit, er ist befreit von der Wahrnehmung, Wasser in der Luftspiegelung zu sehen, sich Wasser darin vorzustellen. *Visaṃyutto*, nicht gefesselt, er ist nicht daran gebunden. *Vimariyādikatena cetasā*, mit einem von Schranken freien Geist. Was sind diese Schranken? Die beiden Enden und die Mitte. Die oben erwähnte Abgrenzung durch die Unterscheidung Auge als verschieden von Form, mit dem dazwischen liegenden Raum oder der Lücke als „tertium quid“. So gibt es keine Schranken für den Heiligen, die durch die Betrachtung von Auge, den Formen und der Lücke als getrennte Einzelobjekte entstünden.

Durch das, was wir bereits besprochen haben, sollte nun klar sein, dass durch *maññanā* oder dem „Sich-Vorstellungen-Machen“ dem Gesehenen, dem Gehörten, dem Empfundene und dem Erkannten

eine Ding-heit zugeschrieben wird. Man stellt sich ein Ding im Gesehenen, Gehörten etc. vor. Durch eben dieses Vorstellen als ein Ding wird es eine andere Sache, dem klaren Ausspruch getreu, wie es in der Zeile der Strophe aus dem *Dvayatānupassanāsutta*, die wir früher zitiert haben, ausgedrückt wird, *yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññāthā*,¹⁰⁶³ „Was auch immer sie sich im Rahmen der Ich-Bezogenheit vorstellen, dadurch verändert es sich in etwas anderes.“

Deshalb haben wir früher gesagt, dass ein Ding zuerst da sein muss, bevor es zu einem anderen Ding werden kann, damit eine Andersheit da sein kann. Je mehr man versucht, sich an das Ding anzunähern, desto mehr weicht es zurück. In unserer Analyse des *Mūlapariyāyasuttas* diskutierten wir ausführlich über die dort genannten drei Ebenen des Wissens, nämlich *saññā*, *abhiññā* und *pariññā*.¹⁰⁶⁴

Der unwissende Weltling ist durch die sinnliche Wahrnehmung gebunden und macht sich unaufhörlich diesbezügliche Vorstellungen. Indem er Erde im Erd-Element wahrnimmt, stellt er sich „Erde“ als ein Ding vor, er macht sich solche Vorstellungen wie „in der Erde“, „Erde ist mein“, „von der Erde“ usw. So auch im Hinblick auf das Gesehene, *diṭṭha*.

Aber der sich übende Schüler, *sekha*, weil er ein höheres Wissen über die Bedingtheit hat, obwohl die Einflüsse und verborgenen Neigungen in ihm nicht abgebaut sind, übt sich im Widerstand gegenüber der Neigung, sich Vorstellungen zu machen. Ein Befreiter, der Heilige, hat vollständig die Natur der Wahrnehmung als Luftspiegelung verstanden.

Es scheint daher, dass diese Formen von *maññanā* einen befähigen, sich Dinge vorstellen zu können und den Sinnesdaten eine Vorstellung von Substanzhaftigkeit zuzugestehen. In der Tat ist das, was wir hier haben, lediglich ein Haufen von Vorstellungen. Es ist ebenfalls ein Versuch, sich an den vorgestellten Dingen festzuhalten. Verlangen ist dabei behilflich und deswegen gibt es Ergreifen, *upādāna*.

¹⁰⁶³ Sn 757 *Dvayatānupassanāsutta* – III:12, 757; siehe Vortrag 13

¹⁰⁶⁴ M I 1 *Mūlapariyāyasutta* – M 1; siehe Vortrag 12

Dadurch wird die Tatsache, dass es drei Bedingungen gibt, ignoriert oder vergessen.

In unserer Analyse des *Madhupiṇḍikasutta* stießen wir auf eine höchst signifikante Aussage: *cakkhuñc'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ*,¹⁰⁶⁵ „Abhängig von Auge und Formen, Freunde, entsteht Seh-Bewusstsein“. Der tiefste Punkt in der Sinnes-Wahrnehmung ist hier bereits implizit. Diese Aussage zeigt deutlich, dass das Seh-Bewusstsein abhängig entstanden ist. Dadurch sind wir mit der Frage nach den beiden Enden und der Mitte konfrontiert, wie oben diskutiert.

In der Tat ist das, was als Seh-Bewusstsein bezeichnet wird, gerade die Unterscheidung zwischen Auge und Form. Zu welchem Zeitpunkt auch immer das Auge als der innerliche Bereich und die Form als der äußerliche Bereich unterschieden wird, genau dann entsteht das Seh-Bewusstsein. Das selbst ist die Lücke in der Mitte, der dazwischen liegende Raum. Hiermit haben wir die beiden Enden und die Mitte.

Zum besseren Verständnis dieser Situation wollen wir auf das Gleichnis von dem Zimmermann zurückgreifen, das wir in einem früheren Vortrag zur Sprache brachten.¹⁰⁶⁶ Wir erwähnten einen Zimmermann, der, um eine Tür mittels zweier miteinander verbundenen Bretter zu reparieren, über den Kontakt zwischen den beiden Brettern sprechen würde. Dabei würde er seine Aufmerksamkeit auf den dazwischen liegenden Raum lenken, um festzustellen, wie gut ein Brett das andere berührt. Das Konzept der Berührung zwischen den beiden Brettern kam zur Sprache, weil die Aufmerksamkeit des Tischlers die beiden Bretter als getrennt voneinander und nicht wie aus einem Stück behandelte.

Ein ähnliches Phänomen ist implizit in der Aussage *cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññāṇaṃ*, „Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein“. In dieser Wahrnehmungssituation ist das Auge von Formen unterschieden. Jene Unterscheidung

¹⁰⁶⁵ M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18; siehe Vortrag 11

¹⁰⁶⁶ Siehe Vortrag 10

selbst ist Bewusstsein. Das ist die Lücke oder der Zwischenraum, die Mitte. Daher haben wir hier die beiden Enden und die Mitte.

Seh-Kontakt ist aus der Sicht des *Dhamma* eine äußerst komplexer Umstand. In der Tat ist er etwas, das zwei Enden und eine Mitte hat. Die beiden Enden und die Mitte gehören zu ihm. Allerdings gibt es eine Tendenz in der Welt, diese Mitte zu ignorieren. Der Versuch, die beiden Enden zu verbinden, indem die Mitte ignoriert wird, ist *upādāna* oder Ergreifen. Jenes wird durch Verlangen, *taṇhā*, angetrieben. Aufgrund von Verlangen tritt Ergreifen als eine Selbstverständlichkeit auf. Es ist, als ob das Reh dächte, „Ich bin hier und das Wasser ist da, so lass mich näher herangehen“, und es läuft darauf zu. Die Lücke wird ignoriert.

Etwas Ähnliches passiert im Falle der Sinnes-Wahrnehmung. Was uns antreibt, diese Lücke zu ignorieren, ist Verlangen. Es wird manchmal *lepa* oder Klebstoff genannt. Mit dieser verklebenden Qualität im Verlangen wird ständig angestrebt, die Lücke zuzukleben und zu ignorieren.

Der Buddha hat das Verlangen mit einer Näherin verglichen. Das Verb *sibbati* oder *samsibbati* wird verwendet, um sowohl die Idee des Nähens als auch die des Webens zu vermitteln. Im Nähen sowie beim Weben gibt es den Versuch, eine Lücke durch Zusammennähen oder Verknüpfen zu reduzieren. Was *upādāna* genannt wird, Ergreifen oder Festhalten, ist ein Versuch, zwei Enden mithilfe von *taṇhā*, Verlangen oder Durst, zusammenzubinden.

Im *Tissametteyyasutta* des *Pārāyaṇavagga* im *Sutta Nipāta* zeigt der Buddha in der folgenden, extrem tiefen Strophe, wie man an dieser Näherin oder Weberin des Verlangens vorbeikommt und Befreiung erlangt.

*Yo ubh' anta-m-abhiññāya
majjhe mantā na lippatī,
taṃ brūmi mahāpuriso 'ti
so 'dha sibbanim accagā.*¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁷ Sn 1042 Tissametteyyamāṇavapucchā – Sn V:2, 1042

„Nachdem er beide Enden kennengelernt hat,
Haftet dieser mit Weisheit nicht an der Mitte,
Den nenne ich einen großartigen Mann,
Er ist über die Näherin in dieser [Welt] hinausgegangen.“

Diese Strophe ist so tief und bedeutungsvoll, dass schon zu Lebzeiten des Buddha, als er in *Isipatana* in Benares weilte, eine Gruppe von Älteren Mönchen, die sich in der Versammlungshalle eingefunden hatten, ein Symposium über die Bedeutung dieser Strophe abhielt. Anders als heute griffen sie zur Zeit des Buddha so tiefe Themen auf, wie sie im *Aṭṭhakavagga* und *Pārāyanavagga* des *Sutta Nipāta* gefunden werden, um tiefe Gespräche über den *Dhamma* zu führen. In diesem Fall gibt das Sechser-Buch des *Anguttara Nikāya* das zur Diskussion stehende Thema wie folgt wieder:

*Katamo nu kho, āvuso, eko anto, katamo dutiyo anto, kiṃ majjhe, kā sibbani?*¹⁰⁶⁸

„Was, Freunde, ist das eine Ende, was ist das zweite Ende, was ist in der Mitte und wer ist die Näherin?“

Der erste Ehrwürdige *Thera*, der die Versammlung der Mönche zu diesem Thema angesprochen hatte, bot die folgende Erklärung an:

„Kontakt, Freunde, ist ein Ende, das Entstehen von Kontakt ist das zweite Ende, das Aufhören des Kontaktes ist in der Mitte, Verlangen ist die Näherin, denn Verlangen ist es, das die Stiche für die Geburt in dieser und jener spezifischen Existenz setzt.

Insoweit, Freunde, versteht ein Mönch durch höheres Wissen, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, begreift durch volles Verständnis, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte. Verstehend durch höheres Wissen, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, durch volles Verständnis begreifend, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte, wird er ein „Beender“ des Leidens in genau diesem Leben.“

1068

A III 399 Majjhesutta – A VI:61

Verlangen ist nach dieser Interpretation eine Näherin, weil es Verlangen ist, das den Stich für die Existenz setzt.

Dann trägt ein zweiter Ehrwürdiger *Thera* seine Meinung vor. Aus seiner Sicht ist die Vergangenheit ein Ende, die Zukunft das zweite Ende, die Gegenwart die Mitte und Verlangen ist die Näherin.

Ein dritter Ehrwürdiger *Thera* bietet folgende Auslegung an. Für ihn ist angenehmes Gefühl ein Ende, das zweite Ende ist unangenehmes oder schmerzliches Gefühl und die Mitte ist weder-unangenehmes-noch-angenehmes Gefühl. Verlangen ist wieder die Näherin.

Ein vierter Ehrwürdiger *Thera* meint, dass das eine Ende Name ist, das zweite Ende ist Form, die Mitte ist Bewusstsein und die Näherin ist Verlangen.

Ein fünfter Ehrwürdiger *Thera* vertritt die Ansicht, dass das eine Ende die sechs inneren Sinnesbereiche sind, das zweite Ende sind die sechs äußeren Sinnesbereiche, das Bewusstsein ist die Mitte und Verlangen ist die Näherin.

Ein sechster Ehrwürdiger *Thera* ist der Meinung, dass das eine Ende *sakkāya* ist, ein Begriff für die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens, wörtlich der „existierende Körper“. Das zweite Ende ist ihm zufolge das Entstehen von *sakkāya*. Die Mitte ist das Enden von *sakkāya*. Wie vorher ist Verlangen die Näherin.

Nachdem sechs Erklärungen vor dem Symposium geäußert wurden, schlug ein Mönch der Ordnung halber vor, weil jene sechs verschiedenen Interpretationen aufgekommen waren, dass es das Beste sei, den Lehrer, den Vollkommenen, aufzusuchen und ihm von der Diskussion zu berichten, zum Zwecke der Aufklärung und des richtigen Urteils.

Jenem Vorschlag zustimmend, gingen sie alle zum Buddha und fragten: *Kassa nu kho, bhante, subhāsitaṃ?* „Ehrwürdiger Herr, wessen Worte sind gut gesprochen?“ Der Buddha antwortete: „Ihr Mönche, alles, was ihr gesagt habt, ist aus der einen oder anderen Sicht gut, aber der Grund, weswegen ich diese Strophe im *Metteyyapañha* dar-

gelegt habe, ist dieser“, und der Buddha zitiert die zur Diskussion stehende Strophe und erklärt:

„Ihr Mönche, Kontakt ist das eine Ende, das Entstehen von Kontakt ist das zweite Ende, die Beendigung des Kontakts ist in der Mitte, Verlangen ist die Näherin, Verlangen ist es, das den Stich für die Geburt in dieser oder jener Existenz setzt.

Insoweit, ihr Mönche, versteht ein Mönch durch höheres Wissen, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, und begreift durch volles Verständnis, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte. Durch höheres Wissen verstehend, was durch höheres Wissen verstanden werden sollte, und durch volles Verständnis begreifend, was durch volles Verständnis begriffen werden sollte, wird er ein „Beender“ des Leidens in genau diesem Leben.“

Die Erklärung des Buddha deckt sich mit der Auslegung, die der erste Redner des Symposiums gegeben hatte. Da er jedoch alle sechs Interpretationen gutheißt, wie deutlich gesagt wurde, können wir sehen, wie tiefgreifend und zur gleichen Zeit von welcher Bedeutungsbreite diese geheimnisvolle Strophe ist.

Lasst uns nun versuchen, diese sechs Erklärungen zu verstehen. Man kann von diesen sechs als Meditations-Themen Gebrauch machen. Die Strophe hat einen pragmatischen Wert und so auch die gegebenen Erläuterungen. Was ist das Geschäft dieser Näherin oder Weberin?

Nach der ersten Auslegung nährt das Verlangen das erste Ende, den Kontakt, mit dem zweiten Ende zusammen, dem Entstehen von Kontakt – die Mitte ignorierend, das Enden des Kontakts. Unterhalb dieser Mitte, dem Enden des Kontakts, hält sich Unwissenheit versteckt. Wie es die Zeile *majjhe mantā na lippati*, „mit Weisheit haftet man nicht an der Mitte an“, aussagt: wenn das, was in der Mitte ist, verstanden wird, kann Befreiung stattfinden. Man ist von Verlangen befreit. Daher sollte unser besonderes Augenmerk auf das, was in der Mitte liegt, gerichtet sein, die Beendigung des Kontakts. Deshalb

näht die Näherin Verlangen gemäß der ersten Interpretation, den Kontakt und das Entstehen von Kontakt zusammen und ignoriert die Beendigung des Kontakts.

Nach der zweiten Auslegung werden die Vergangenheit und die Zukunft zusammengenäht, die Gegenwart wird ignoriert. Die dritte Interpretation nimmt es als ein Zusammennähen von unangenehmem Gefühl und angenehmem Gefühl, die weder-unangenehmenoch-angenehmen Gefühle ignorierend. Die vierte Interpretation spricht vom Zusammennähen von Name und Form, das Bewusstsein ignorierend. Im Fall der fünften Interpretation ist es ein Zusammennähen der sechs inneren Sinnesbereiche mit den sechs äußeren Sinnesbereichen, das Bewusstsein ignorierend. In der sechsten Interpretation wird uns von einem Zusammennähen von *sakkāya* berichtet oder dem „existierenden Körper“ mit dem Entstehen des existierenden Körpers, das Enden des existierenden Körpers ignorierend.

Wir erwähnten weiter oben, dass es beim Nähen wie auch beim Weben einen Versuch gibt, eine Lücke durch Zusammennähen oder Verknüpfen zu verringern. Diese Interpretationen zeigen uns, dass das Ignorieren der Mitte eine gängige Charaktereigenschaft des Weltlings ist. Genau dort lauert die Unwissenheit. Wenn man diese Mitte richtig versteht, setzt Leidenschaftslosigkeit ein, was wiederum zu Ernüchterung, Aufgeben und Befreiung führt.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit auf ein paar parallele Lehrreden, die etwas Licht auf die Tiefe dieser Meditations-Themen werfen. Uns begegnen zwei Strophen im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta*, die relevant für die erste Interpretation sind, nämlich jene, die den Kontakt, das Entstehen von Kontakt und die Beendigung des Kontakts betreffen.

*Sukhaṃ vā yadi va dukkhaṃ,
adukkhamasukhaṃ sahā,
ajjhattañ ca bahiddhā ca
yaṃ kiñci atthi veditaṃ,
etaṃ 'dukkhaṇ'ti ñātvāna,*

*mosadhammaṃ palokinaṃ,
phussa phussa vayaṃ passaṃ
evaṃ tattha virajjati,
vedanānaṃ khayā bhikkhu,
nicchāto parinibbuto.*¹⁰⁶⁹

„Sei es angenehm oder unangenehm,
Oder weder-unangenehm-noch-angenehm,
Innerlich oder Äußerlich,
Alles, was gefühlt wird,
Es als „Schmerz“ zu erkennen,
Trügerisch und zerbrechlich,
Berührung über Berührung, sehend, wie sie abnimmt,
Wächst dabei seine Leidenschaftslosigkeit an,
Mit dem Verlöschen von Gefühl wird
Ein Mönch hungerlos und vollkommen gestillt.“

Die beiden Zeilen *phussa phussa vayaṃ passaṃ* und *evaṃ tattha virajjati*, „Berührung über Berührung sehend, wie sie abnimmt, wächst dabei seine Leidenschaftslosigkeit an“, sind besonders bedeutsam, da sie in Bezug auf das Wissen von der „Auflösung“ in der Entwicklung von Einsicht wichtig sind. Es scheint daher, dass in der Regel die Beendigung von Kontakt im Geist des Weltlings ignoriert wird oder darüber hinweggegangen wird, da er mit dem entstehenden Aspekt sehr beschäftigt ist. Deswegen kommt das Sehen des Endes nur mit dem Einsicht-Wissen des Sehens von der Auflösung, *bhaṅgañāṇa*.

Als ein Beispiel zur Unterstützung der zweiten Auslegung können wir die folgenden Strophen aus dem *Bhaddekarattasutta* des *Majjhima Nikāya* anführen:

*Atītaṃ nānvāgameyya,
nappaṭikaṅkhe anāgataṃ
yad atītaṃ pahīnaṃ taṃ
appattañ ca anāgataṃ.*

¹⁰⁶⁹ Sn 738-739 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 738-739

*Paccuppannañ ca yo dhammaṃ
tatha tattha vipassati,
asaṃhīraṃ asaṃkappaṃ
taṃ vidvā-m-anubrūhaye.*¹⁰⁷⁰

„Dem Vergangenen sollte man nicht nachhängen,
Auch nicht immerfort eine bessere Zukunft erhoffen,
Was vorbei ist, ist für immer vergangen,
Das Zukünftige ist noch nicht eingetreten.

Aber [wer auch immer] das, was entsteht,
Genau wenn es aufsteigt, mit Einsicht betrachtet,
Weder „heranholend“ noch „wegdrängend“,
Solch eine Haltung sollte der Weise kultivieren.“

In der Reflexion über die Vorbereitungen, *saṅkhārā*, sind es in tiefer Einsicht-Meditation die gegenwärtigen Vorbereitungen, die sich der Reflexion präsentieren. Deshalb wird die scheinbar ungewöhnliche Reihenfolge *atīta – anāgata – paccuppanna*, Vergangenheit – Zukunft – Gegenwart, überall in den Lehrreden erwähnt. Über die vergangenen Vorbereitungen nachzudenken, ist relativ einfach, ebenso verhält es sich auch mit den Vorbereitungen der Zukunft. Es sind die gegenwärtigen Vorbereitungen, die flüchtig und schwer zu fassen sind. Aber in tiefer Einsicht-Meditation sollte die Aufmerksamkeit auf die gegenwärtigen Vorbereitungen gerichtet werden. Das sollte für die zweite Interpretation genügen.

Die dritte Interpretation hat mit den drei Qualitäten von Gefühl zu tun, dem angenehmen, unangenehmen und dem weder-unangenehmen-noch-angenehmen. Über diese haben wir bereits bei einer früheren Gelegenheit ausführlich gesprochen und zwar in Verbindung mit dem langen Dialog zwischen der Ehrwürdigen heiligen Nonne Dhammadinna und dem Laienschüler Visākha in Bezug auf die Frage nach jenen drei Qualitäten von Gefühl. Für den Augenblick reicht es aus, die folgenden relevanten Abschnitte dieses Dialogs zu nennen.

¹⁰⁷⁰ M III 187 Bhaddekarattasutta – M 131

*Sukhāya vedanāya dukkhā vedanā paṭibhāgo ... dukkhāya vedanāya sukhā vedanā paṭibhāgo ... adukkhamasukhāya vedanāya avijjā paṭibhāgo ... avijjāya vijjā paṭibhāgo ... vijjāya vimutti paṭibhāgo ... vimuttiyā Nibbānaṃ paṭibhāgo.*¹⁰⁷¹

„Unangenehmes Gefühl ist das Gegenstück von angenehmem Gefühl ... angenehmes Gefühl ist das Gegenstück von unangenehmem Gefühl ... Unwissenheit ist das Gegenstück von weder-unangenehmem-noch-angenehmem Gefühl ... Wissen ist das Gegenstück der Unwissenheit ... Erlösung ist das Gegenstück des Wissens ... *Nibbāna* ist das Gegenstück der Erlösung.“

Das Gegenstück oder die „andere Hälfte“ des angenehmen Gefühls ist unangenehmes Gefühl. Das Gegenstück von unangenehmem Gefühl ist angenehmes Gefühl. Zwischen diesen beiden gibt es eine kreisförmige Beziehung, ein Hin- und Herschwanen. Da gibt es kein Entkommen.

Aber in der Mitte gibt es weder-unangenehmes-noch-angenehmes Gefühl. Das Gegenstück von weder-unangenehmem-noch-angenehmem Gefühl ist Unwissenheit. So sehen wir, wie die Neutralität und Gleichgültigkeit des Gleichmuts darunterliegend die Unwissenheit hat. Aber zum Glück gibt es eine gute Seite in diesem Paar der Gegenstücke. Erlösung liegt auf dem Weg, denn Wissen ist das Gegenstück der Unwissenheit. Wenn Unwissenheit weggedrängt wird, tritt Wissen an die Oberfläche. Vom Wissen kommt die Erlösung und von Erlösung *Nibbāna* oder Verlöschen. So viel zu der dritten Interpretation.

Wir kommen nun zu der vierten Auslegung. Hier geht es um Bewusstsein zwischen Name-und-Form. Erinnern wir uns der beiden in einem früheren Vortrag zitierten Strophen aus dem *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta*.

*Ye ca rūpūpagā sattā
ye ca arūpaṭṭhāyino,*

1071

M I 304 CūlaVedallasutta – M 44 Die Erklärungen II

*nirodham appajānantā
āgantāro punabbhavaṃ.*

*Ye ca rūpe pariññāya,
arūpesu asaṅṅhitā,
nirodhe ye vimuccanti,
te janā maccuhāyino.¹⁰⁷²*

„Jene Wesen, die in Bereiche von Form gehen,
Und jene, die sich in formlosen Bereiche niedergelassen
haben,

Die Tatsache von Beendigung nicht verstehend,
Kehren wieder und wieder zum Dasein zurück.

Jene, die die Bereiche von Form begriffen haben,
Lassen sich nicht in formlosen Bereichen nieder,
Sie sind befreit in der Erfahrung der Beendigung,
Genau sie sind die Vertreiber des Todes.“

Die Beendigung, auf die hier Bezug genommen wird, ist die Beendigung von Bewusstsein oder die Beendigung von Werden. Solche Befreiten werden „Vertreiber des Todes“ genannt, *maccuhāyino*. Wir haben früher erwähnt, dass vor dem Erscheinen des Buddha und sogar danach Weise wie Āḷāra Kālāma versucht haben, der Form, *rūpa*, durch Ergreifen des Formlosen (*arūpa*) zu entinnen. Aber nur der Buddha konnte verdeutlichen, dass man Befreiung von Form nicht durch den Rückgriff auf das Formlose gewinnen kann. Befreiung von beidem sollte das Ziel sein. Wie kann das geschehen? Durch das Enden von Bewusstsein, das zwischen Form und Formlosigkeit unterscheidet. Es ist gleichbedeutend mit der Beendigung der Existenz, *bhavanirodha*.

Als kleiner Hinweis für das Verständnis dieses tiefen Punktes können wir auf das Gleichnis des Hundes auf dem Brett über den Strom verweisen, das wir mehrmals herangezogen haben. Warum schaut der Hund dauernd auf den Hund im Wasser, sein eigenes Spiegelbild?

¹⁰⁷² Sn 754-755 Dvayatānupassanāsutta – Sn II:12, 754-755; siehe Vortrag 15

Weil er sich der reflexiven Qualität des Wassers nicht bewusst ist. Bewusstsein ist wie jenes Wasser, das die Qualität der Reflexion auf seiner Oberfläche hat. Was zwischen dem gesehenen Hund und dem schauenden Hund in der Mitte liegt, ist das Bewusstsein selbst. Man kann daher verstehen, warum gesagt wird, dass das Bewusstsein in der Mitte zwischen Name und Form sei.

Im Allgemeinen wird in der traditionellen Analyse der Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein diese Tatsache übersehen. Getreu dem Gleichnis von der magischen Täuschung, die für Bewusstsein angeführt wird, fällt es jemandem schwer, die mittlere Position zwischen Name und Form zu verstehen. Hätte der Hund die reflektierende Qualität des Wassers verstanden, würde er nicht auf jenem Brett verharren, um nach unten zu blicken und zu knurren.

Die fünfte Interpretation stellt die sechs inneren Sinnesbereiche und die sechs äußeren Sinnesbereiche je auf eine Seite, um das Bewusstsein in der Mitte zu haben. Eine kurze Erklärung sollte ausreichen.

*Dvayaṃ, bhikkhave, paṭicca viññāṇaṃ sambhoti,*¹⁰⁷³ „Ihr Mönche, abhängig von einer Zweiheit entsteht Bewusstsein“, sagt der Buddha. Das heißt, abhängig von innerlichen und äußerlichen Sinnesbereichen entsteht Bewusstsein. Wie wir bereits festgestellt haben, ist Bewusstsein gerade das Unterscheidende zwischen den beiden. Deshalb ist Bewusstsein die Mitte. Deswegen erkennt man in dem Moment, wenn man das Bewusstsein versteht, dass der Fehler in diesem Unterscheiden selbst liegt. Die entfernteste Grenze des Inneren ist die naheliegendste Grenze des Äußeren. Man versteht dann, dass die Lücke, der Zwischenraum zwischen ihnen, etwas Vorgestelltes ist.

Als die sechste Interpretation haben wir dann den *sakkāya*, den „existierenden Körper“, und *sakkāyasamudaya*, das Entstehen des existierenden Körpers, als die beiden Enden. Da der Begriff *sakkāya* uns nicht oft begegnet, könnte es schwierig sein zu verstehen, was er bedeutet. Um es kurz zu machen, hat der Buddha den Begriff als

¹⁰⁷³ S IV 67 Dutiyadvayasutta – S 35:93

Bezugnahme auf die fünf Daseinsgruppen des Ergreifens definiert.¹⁰⁷⁴ Die Herleitung, *sat kāya*, zeigt an, dass der Begriff für die Tendenz steht, die ganze Gruppe als existierend aufzufassen, um der Wahrnehmung von Kompaktem Platz zu machen, *ghanasaññā*.

Das Entstehen dieser Idee von einem bereits existierenden Körper ist *chandarāga* oder Wünschen und Lust. Aufgrund des Wünschens oder des Verlangens ergreift man einen Haufen als kompaktes Ganzes. Die Beendigung des existierenden Körpers ist das Aufgeben des Wünschens und der Lust. Dies ist also eine Zusammenfassung der wichtigsten Punkte in diesen sechs Interpretationen als Meditations-Themen für die Verwirklichung.

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit dem Nähen und Weben zu, von dem hier gesprochen wird. Wir haben oben erwähnt, dass sowohl beim Nähen als auch beim Weben eine Verknüpfung hinzukommt, als eine Möglichkeit zur Verringerung der Lücke. Dieses Verknüpfen beinhaltet eine Art der Anziehung, der Bindung und Verstrickung. Im Falle einer Nähmaschine beeilt sich das Nähschiffchen jedes Mal, einen Knoten für den Stich zu legen, wenn die Nadel runtergeht. Solange diese Anziehung weitergeht, setzt sich das Nähen fort.

Es gibt eine gewisse Verwandtschaft zwischen Nähen und Weben. Nähen ist der Versuch, zwei Schlingen zusammenzufügen. Beim Weben wird ein einziger Faden aus Baumwolle oder Wolle in zwei Schlingen gelegt. In beiden Fällen gibt es eine Bildung von Knoten. Wie bereits erwähnt, werden Knoten durch irgendeine Art von Anziehung, Bindung und Verstrickung gebildet.

Jetzt ist Verlangen die Näherin, die die Stiche in diese Existenz setzt, *bhava*. Sie hat eine lange Reihe von Qualifikationen dafür. *Ponobhavikā nandirāgasahagatā tatrātrābhīnandinī* sind einige der Beinamen von Verlangen. Sie ist der Verursacher für Wieder-Werden oder erneute Existenz, *ponobhavikā*, Herbeiführung von Geburt über Geburt. Sie hat eine Veranlagung, zu genießen und leidenschaftlich zu verlangen, *nandirāgasahagatā*. Gewohnheitsmäßig ausschweifend

¹⁰⁷⁴ S III 159 Sakkāyasutta – S 22:105

genießt sie bald hier, bald dort, *tatratatrābhinandinī*. Wie die Näherin bringt Verlangen die Stiche in die Existenz, genau wie die Nadel und das Nähsschiffchen. Verlangen hält mit *upādāna*, Ergreifen, Einzug, während Einbildung verbindet und Ansichten runden die Verstrickung ab. Auf diese Weise wird Existenz zusammengenäht.

Zu welchem Zeitpunkt auch immer das Schiffchen keine Ladung aus Baumwolle mehr hat, führen die scheinbaren Stiche nicht zu einer Naht. Ähnlich ist es beim Weben, wenn der Knoten herausgezogen wird, anstatt durch den Faden zu gehen, um den Knoten zu vollenden: Alles, was gewebt ist, wird sofort rückgängig gemacht. Das ist der Unterschied zwischen Existenz und ihrem Aufhören. Existenz ist eine Bildung von Knoten und Spannung. Das Aufhören ist eine Auftrennung der Knoten und Erholung.

Existenz ist eine Bildung von Knoten und Spannung. Das Aufhören ist eine Auftrennung der Knoten und Erholung.

Die folgende Strophe im *Suddhaṭṭhakasutta* des *Sutta Nipāta* scheint die Philosophie hinter dem Gleichnis von der Näherin auf den Punkt zu bringen.

*Na kappayanti na purekkharonti
'accantasuddhī' ti na te vadanti,
ādānaganthaṃ gathitaṃ visajja,
āsaṃ na kubbanti kuhiñci loke.*¹⁰⁷⁵

„Sie stellen nichts her, sie bieten nichts an,
Noch sprechen sie von einer ‚höchsten Reinheit‘,
Den verwickelten Knoten des Ergreifens auftrennend,
Bilden sie nirgendwo in der Welt Wünsche.“

Die Kommentare, die wir hier vorgestellt haben und die sich auf die Strophe gründen, die mit *yo ubh' anta-m-abhiññāya* beginnt, könnte sogar als eine Übersicht über die gesamte Serie von den dreiund-dreißig Vorträgen angeboten werden. Alles, was wir in diesen Vorträgen dargestellt haben, betrifft die Frage der beiden Enden und der Mitte. Der Abschnitt der beiden Enden und der Mitte umschließt

¹⁰⁷⁵ Sn 794 Suddhaṭṭhakasutta – IV:4, 794

einen tiefen Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens und die Lehren des Buddha über den mittleren Weg. Deshalb haben wir gesagt, dass die zur Diskussion stehende Strophe von ihrer Bedeutung her sowohl tief als auch weitreichend ist.

Da wir jetzt diese synoptische Strophe präsentiert haben, schlagen wir vor, diese Serie von Vorträgen abzuschließen. In der Tat ist für viele der Grund einer falschen Vorstellung über *Nibbāna* ein Mangel an Verständnis des Gesetzes des abhängigen Entstehens und des mittleren Weges. Aus dem gleichen Grund kam es zu der ängstlichen Missdeutung von *Nibbāna* als gleichbedeutend mit Vernichtung, denn der Buddha beschrieb die Wesen als sich an der Existenz Vergnügende, *bhavarāmā*, als leidenschaftlich nach Existenz Verlangende, *bhavaratā*, und sich an der Existenz Erfreuende, *bhava-sammuditā*¹⁰⁷⁶. Deshalb fürchteten sich selbst die Kommentatoren vor der Aussicht auf eine Beendigung der Existenz und versuchten, *Nibbāna* durch Definitionen abweichend zu erklären, die dazu dienen, das Verlangen nach Existenz endlos fortzusetzen.

Möge durch unseren Versuch, den Weg zu *Nibbāna* zu klären, der durch Vernachlässigung über viele Jahrhunderte so überwuchert worden ist, was durch verschiedene gesellschaftliche Umbrüche bedingt ist, jeglicher Vorrat unseres angewachsenen Verdienstes gebührend unserem Ehrwürdigsten Großen Präzeptor zukommen, der so großmütig die Einladung machte, diese Reihe von Vorträgen zu überbringen. Da er sich momentan in medizinischer Behandlung befindet, gealtert und kränkelnd, lasst uns ihm schnelle Genesung und lange Lebensdauer wünschen. Mögen alle seine *Dhamma* Bestrebungen erfüllt werden!

Mögen die hingebungsvollen Bemühungen in der Meditation von all jenen anderen Gefährten dieses heiligen Lebens, die diese Vorträge gehört und zum Nutzen derer aufgenommen haben, die ihnen gerne Gehör schenken möchten, von Erfolg belohnt sein! Möge eine Vielzahl heiliger Lotosblüten, unbefleckt durch Wasser und Schlamm, hell-blättrig und süß duftend, überall im Teich der Wald-Einsiedelei

¹⁰⁷⁶ It 43 *Diṭṭhigatasutta* – It 49 49

erblühen. Mögen die durch jene Vorträge entstandenen Verdienste mit meinen verstorbenen Eltern geteilt werden, die mich aufgezogen haben, meinen Lehrern, die mir Vorbilder waren, und meinen Freunden, Verwandten und Laien-Unterstützern, die dabei geholfen haben, dass dieser gebrechliche Körper am Leben bleiben konnte. Mögen sie alle das Glück von *Nibbāna* erreichen!

Mögen alle Götter und *Brahmās* und alle Wesen sich an den Verdiensten, die durch diese Vorträge entstanden sind, erfreuen! Möge es förderlich für die Erreichung jenes friedlichen und hervorragenden *Nibbāna* sein! Möge die Lehre des vollkommen Erwachten lange in dieser Welt überdauern! Lasst diese Girlande aus gut vorgetragenen *Dhamma*-Worten eine bescheidene Gabe am Fuße des *Dhamma* Schreins sein, der Ehre und Anbetung empfangen hat, sogar vom Buddha selbst.

* * * * *

Vom selben Autor:

1. Concept and Reality in Early Buddhist Thought
2. Saṃyutta Nikāya – An Anthology
3. Ideal Solitude
4. The Magic of the Mind
5. Towards Calm and Insight
6. From Topsy-turvydom to Wisdom, Volume I
7. From Topsy-turvydom to Wisdom, Volume II
8. Seeing Through
9. Towards A Better World
10. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume I
11. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume II
12. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume III
13. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume IV
14. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume V
15. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume VI
16. Nibbāna – The Mind Stilled, Volume VII
17. Nibbāna – The Mind Stilled, Library Edition*
18. Nibbāna and The Fire Simile*
19. A Majestic Tree of Merit
20. The End of the World in Buddhist Perspective
21. The Law of Dependent Arising, Volume I
22. The Law of Dependent Arising, Volume II
23. The Law of Dependent Arising, Volume III
24. The Law of Dependent Arising, Volume IV
25. The Law of Dependent Arising, Library Edition
26. Walk to Nibbāna
27. Deliverance of the Heart through Universal Love
28. Questions and Answers on Dhamma
29. The Miracle of Contact
30. From The Wheel of Kamma To The Wheel of Dhamma

* Nibbāna – Der vollkommene Friede (deutsche pdf-Version)

Alle Anfragen richten Sie bitte an folgende Adresse:
Kaṭukurunde Ñāṇananda Sadaham Senasun Bhāraya
Kirillawala Watta, Dammulla, Karandana; Sri Lanka
Phone: 0777127454
knssb@seeingthroughthenet.net

