

# NIBBĀNA

## DER VOLLKOMMENE FRIEDE

*Die »Nibbāna Sermons«*

*33 Vorträge*

Teil II

Vortrag 6-10

Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda



# ***Nibbāna –***

## **The Mind Stilled**

In deutscher Übersetzung

### ***NIBBĀNA –***

#### **DER VOLLKOMMENE FRIEDE**

#### **Teil II**

#### **Vortrag 6-10**

von 33 Vorträgen über *Nibbāna*

von

**Bhikkhu Kaṭukurunde Ñāṇananda**

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

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

Copyright © Kaṭukurunde Ñāṇananda

**Der Dhamma ist kostenlos.**

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

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

Die englische Originalausgabe erschien 2003-2011 unter dem Titel:

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

Neuaufgabe der gebundenen Ausgabe: 2015

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

ISBN 978-955-3962-40-9

Verantwortlich für die deutsche Übersetzung, Juli 2020:

Hedwig Kren und Susann Poppenberg

Titelfoto: Silke Krohn

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

**Alle Rechte vorbehalten.**

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

## 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](mailto:knssb@seeingthroughthenet.net)*

## Abkürzungen

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

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

## ***Inhalt***

6. Vortrag über Nibbāna.....	155
7. Vortrag über Nibbāna.....	185
8. Vortrag über Nibbāna.....	213
9. Vortrag über Nibbāna.....	247
10. Vortrag über Nibbāna.....	279



## 6. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśaṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>194</sup>

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

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

In unserem letzten Vortrag besprachen wir, wie das mittels Unwissenheit und Einflüssen aufgebaute Konzept von Existenz mit der Beendigung von Unwissenheit und Einflüssen zum Enden kommt.<sup>195</sup> Wir erklärten es an Hand von Gleichnissen und Beispielen aus dem Bereich der Filmvorführung und des Schauspiels. Als Ausgangspunkt befassten wir uns mit dem Gleichnis eines Bildes, das *carāṇa* genannt wird und von dem der Buddha im *Gaddulasutta* des *Saṃyutta Nikāya* Gebrauch gemacht hatte.<sup>196</sup> Bezugnehmend auf jenes Bild, das im zeitgenössischen Indien bekannt war, hat der Buddha erklärt, dass der Geist noch malerischer als dieses „*carāṇa*“ genannte Bild ist. Zur Anpassung jenes Bildes an die heutige Zeit haben wir uns auf den Kinofilm und das Schauspiel bezogen und zwar im Zusammenhang mit der Besprechung der Vorbereitungen (*saṅkhāras*) im Besonderen und mit dem abhängigen Entstehen (*paṭicca samuppāda*) im Allgemeinen. Lasst uns heute versuchen, ein bisschen weiter in der gleichen Richtung voranzukommen.

---

<sup>194</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>195</sup> D II 93 MahāParinibbānasutta – D 16; siehe Vortrag 5

<sup>196</sup> S III 151 Gaddulasutta – S 22:99; siehe Vortrag 5

In dem letzteren Teil des gleichen Zweiten *Gaddulasuttas* im *Saṃyutta Nikāya* des *Khandhasaṃyutta* gibt der Buddha ein Gleichnis von einem Maler.<sup>197</sup> Übersetzt lautet es folgendermaßen:

„Genau so wie ein Färber oder ein Maler das Ebenbild einer Frau oder eines Mannes vollständig mit all den größeren und kleineren Teilen auf einer gut geglätteten Tafel oder Wand oder auf einer Leinwand mit Farbstoff oder Lackharz oder Kurkuma oder Indigoblau oder Färberröte abbilden würde, ebenso erschafft sogar der nicht unterrichtete Weltling gewissermaßen seine eigene Form, Gefühle, Wahrnehmungen, Vorbereitungen und Bewusstsein.“

Was uns der Buddha mit diesem Vergleich der fünf Gruppen des Ergreifens und dem von einem Maler geschaffenen Kunstwerk vermitteln will, ist die Substanzlosigkeit und die Nichtigkeit jener fünf Gruppen. Er verdeutlicht ihre zusammengesetzte und erfundene Natur. Diese Wesenlosigkeit und Leerheit ist deutlicher im *Phenapiṇḍūpamasutta* des *Khandhasaṃyutta* ausgedrückt. Für den Augenblick wird die zusammenfassende Strophe, die am Ende jener Belehrung steht, genügen:

*Phenapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ,  
vedanā bubbuḷūpamā,  
marīcikūpamā saññā,  
saṅkhārā kadalūpamā,  
māyūpamañca viññāṇaṃ,  
dīpitādiccabandhunā.*<sup>198</sup>

Sie sagt aus, dass der Buddha, der „Sonnengleiche“, die Form mit einer Masse von Schaum verglichen hat, Gefühl mit einer Wasserblase, Wahrnehmung mit einer Luftspiegelung, Vorbereitungen mit einer Bananenstaude und Bewusstsein mit einer Zaubervorführung. Diese fünf Gleichnisse machen die Substanzlosigkeit der fünf Gruppen des Ergreifens deutlich. Die Gleichnisse zeigen deren vortäu-

<sup>197</sup> S III 152 Gaddulasutta – S 22:100

<sup>198</sup> S III 142 Phenapiṇḍūpamasutta – S 22:95

schende und betrügerische Natur auf. Nicht nur die Zaubervorführung, sondern auch die anderen Gleichnisse, wie die Schaummasse, deuten auf Vortäuschung hin, indem sie eine falsche Vorstellung von Kompaktheit geben. Sie transportieren alle die Idee der Substanzlosigkeit und des Betrug. Im Besonderen wird das Bewusstsein in jenem Zusammenhang als Taschenspielertrick bezeichnet.

Im Verlauf unserer Diskussion berührten wir die Bedeutung der *saṅkhāras* oder Vorbereitungen. Was ihre Relevanz für Filme und Schauspiele angeht, so vermitteln sie den Anschein von Realität der „Teile“ und „Handlungen“, die einen Film oder ein Schauspiel ausmachen. Realismus, im Zusammenhang mit Kunst und Schauspiel, läuft auf eine scheinbare Wirklichkeit hinaus. Es bedeutet zugleich die Fähigkeit zur Täuschung des Publikums. Tatsächlich ist es nur eine Schau oder Vorführung von Realität. Als erfolgreiches Drama gilt ein solches, das ein Publikum wirkungsvoll hereinlegt. So bedeutet Realismus in jenem Zusammenhang, so zu erscheinen, als ob es wirklich wäre. Deswegen hat es eine Nuance von Betrug.

Nun, was diese betrügerische und irreführende Qualität der Vorbereitungen unterstützt, ist Unwissenheit. All dieser „Aktionismus“, der in der Welt vor sich geht, wird von Unwissenheit aufrechterhalten, die den Hintergrund dafür liefert. Genau wie in einem Schauspiel solche Vorbereitungen wie Kleiderwechsel, Make-up, Erfindungsgabe, Charakterdarstellung und schauspielerisches Können eine Atmosphäre der Täuschung schaffen, ebenso dienen die *saṅkhāras* oder Vorbereitungen dem Aufbau dieser fünf Gruppen des Ergreifens. All dieses zeigt also, dass der Begriff *saṅkhāra* den Sinn hat, vorzubereiten oder zu erzeugen. Einem realistisch wirkenden Film oder einem Schauspiel gelingt es, das Publikum zu täuschen. Vergleichbar bewirkt die scheinbare Realität der belebten und unbelebten Gegenstände in der Welt die Täuschung in den Weltlingen.

Jetzt kehren wir zu zwei Zeilen einer Strophe zurück, die wir schon früher zitiert hatten, *mohasambandhano loko, bhabbarūpo va*

*dissati*,<sup>199</sup> „Die Welt erscheint jemandem als wirklich, der von Verblendung gefesselt ist“. Dies bedeutet, dass die Welt eine scheinbare Realität hat, dass sie lediglich auf jemanden, der verblendet ist, den Eindruck von etwas Wirklichem macht. Es ist deswegen klar, dass *saṅkhāras* für einige Arten von Vorbereitungen oder Zusammengebrautem verantwortlich sind. Als Hintergrund dafür dient die Dunkelheit der Unwissenheit. Dieses Vorbereiten, dieses Zusammenbrauen setzt sich hinter dem Schleier der Unwissenheit fort.

Im *Samyutta Nikāya* begegnen wir einer Darlegung, in dem diese vorrangige Bedeutung von Vorbereitung im Wort *saṅkhāra* ausdrücklich hervorgehoben wird, nämlich im *Khajjanīyasutta*. In jener Lehrrede wird jede der fünf Gruppen des Ergreifens bestimmt und der Begriff *saṅkhāra* wird folgendermaßen definiert:

*Kiñca, bhikkhave, saṅkhāre vadetha? Saṅkhatam abhisāṅkharonti'ti kho, bhikkhave, tasmā 'saṅkhārā'ti vuccanti. Kiñca saṅkhatam abhisāṅkharonti? Rūpaṃ rūpattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti, vedanaṃ vedanattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti, saññaṃ saññattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti, saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti, viññāṇaṃ viññāṇattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti. Saṅkhatam abhisāṅkharonti'ti kho, bhikkhave, tasmā 'saṅkhārā'ti vuccanti.*<sup>200</sup>

„Und was, ihr Mönche, würdet ihr sagen sind ‚Vorbereitungen‘? Sie bereiten das Vorbereitete vor, darum, ihr Mönche, werden sie Vorbereitungen genannt. Und was ist das Vorbereitete, dass sie vorbereiten? Sie bereiten als ein Vorbereitetes Form in den Zustand von Form vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Gefühl in den Zustand von Gefühl vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Wahrnehmung in den Zustand von Wahrnehmung vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Vorbereitungen in den Zustand von Vorbereitungen vor, sie bereiten als ein Vorbereitetes Bewusstsein in den

<sup>199</sup> Ud 79 Udenasutta – Udana VII:10; siehe Vortrag 5

<sup>200</sup> S III 87 Khajjanīyasutta – S 22:79

Zustand von Bewusstsein vor. Sie bereiten das Vorbereitete vor, darum, ihr Mönche, werden sie Vorbereitungen genannt.“

Dies erklärt, warum *saṅkhāras* so genannt werden. Das heißt, in diesem Sinn werden sie *saṅkhāras* genannt. Sie bereiten das Vorbereitete, *saṅkhata*, hin zu jenem Zustand vor. Und das Vorbereitete ist Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein. *Saṅkhāras* sind deswegen maßgebliche Werkzeuge beim Aufbau jeder dieser Gruppen des Ergreifens. Die verblüffendste Aussage dabei ist, dass sogar die *saṅkhāras* von *saṅkhāras* aufgebaut werden. Sie spielen dabei die Rolle, eine Art glaubhaftes Geschehen vorzubereiten. In diesem Sinn geht damit die Idee von Absicht einher, als etwas, das durch Absicht erzeugt wird.

Die beiden Begriffe *abhisāṅkhataṃ abhisañcetaṃ* finden sich oft in einer Nebeneinanderstellung, so als ob sie Synonyme wären.<sup>201</sup> *Abhisāṅkhata* bedeutet „besonders vorbereitet“ und *abhisañcetaṃ* bedeutet „gut durchdacht“ oder „beabsichtigt“. Hier sehen wir die Beziehung von *saṅkhāras* zu Absicht. Die Vorbereitung geschieht mithilfe von Absichten. Die beiden Worte *ceteti pakappeti* werden ebenfalls zusammen benutzt.<sup>202</sup> Absicht und Vorstellung haben bei dieser Angelegenheit des Vorbereitens ihren Anteil. So handelt es sich in der letztendlichen Analyse um etwas von der Vorstellung Aufgebautes. Alle diese fünf Gruppen sind Gedanken-Konstrukte. Wie es die Gleichnisse vom Bild und dem Maler nahelegen, läuft es bei diesen fünf Gruppen in der Endeinschätzung darauf hinaus, dass sie Erzeugnisse der Vorstellung sind.

Soweit es die Natur dieser Vorbereitungen betrifft, gibt es diese drei Arten der im *Dhamma* erwähnten Vorbereitungen, nämlich *kāya-saṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra*, körperliche Vorbereitungen, sprachliche Vorbereitungen und geistige Vorbereitungen.<sup>203</sup> Diese Begriffe haben mit Verdienst und Verlust zu tun. Sie werden in

---

<sup>201</sup> Beispiel in M I 350 *Aṭṭhakanāgarasutta* – M 52

<sup>202</sup> Beispiel in S II 65 *Cetanāsutta* – S 12:38

<sup>203</sup> Beispiel in A I 122 *Saṅkhārasutta* – A III:23

Verbindung mit *kamma* genannt, was impliziert, dass Wesen mittels Körper, Wort und Geist *kamma* anhäufen.

Unterstützt wird dieses Anhäufen von Vorbereitungen durch Unwissenheit. Unwissenheit liefert den Hintergrund, wie im Fall des Schauspiels und des Films. Diese Beziehung zwischen Unwissenheit und Vorbereitungen wird im *Cetanāsutta* des *Saṅcetanīyavagga* im *Āṅguttara Nikāya* deutlich ausgedrückt.<sup>204</sup> Nach jener Lehrrede schreibt die Welt einer Sache eine Aktivität zu, wenn sie sie als eine Einheit betrachtet – indem sie die Sache als eine geschlossene Einheit wahrnimmt. Mit anderen Worten ist es die Vorgehensweise der Welt, jeglichem – wie auch immer gearteten Anschein von Aktivität – das Konzept einer Einheit oder Eigenständigkeit überzustülpen. Wie wir mit dem Gleichnis vom Strudel erwähnten, scheint der Strudel aus der Entfernung gesehen ein Zentrum oder eine Basis zu sein.<sup>205</sup> In der gleichen Weise neigen wir dazu, wo auch immer eine Form von Aktivität erscheint, das Konzept einer Einheit hineinzubringen.

Nun, es ist genau diese Unwissenheit, dieses „Ignorieren“, aus dem das Saatbeet für die Vorbereitungen wird. Die dieser Unwissenheit zugrunde liegende Vermutung ist, dass Vorbereitungen aus einem einheitlichen Zentrum entstehen müssen. Und im *Cetanāsutta* des *Saṅcetanīyavagga* zeigt der Buddha auch, dass Unwissenheit die grundlegende Ursache für körperliche, sprachliche und geistige Vorbereitungen ist.<sup>206</sup> Da die Darlegung ziemlich lang ist, gedenken wir, sie zum besseren Verständnis in drei Abschnitten zu untersuchen.

*Kāye vā, bhikkhave, sati kāyasaṅcetanāhetu uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Vācāya vā, bhikkhave, sati vācīsaṅcetanāhetu uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Mane vā, bhikkhave, sati manosaṅcetanāhetu uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ avijjāpaccayā va.*

---

<sup>204</sup> A II 157 Cetanāsutta – A IV:171

<sup>205</sup> S IV 372 Dīpasuttāni – S 43:40: siehe Vortrag 2

<sup>206</sup> A II 157 Cetanāsutta – A IV:171

„Ihr Mönche, wenn der Körper da ist, entsteht dort aufgrund körperlicher Absicht innerlich Freude und Schmerz. Ihr Mönche, wenn Sprache da ist, entsteht dort aufgrund sprachlicher Absicht innerlich Freude und Schmerz. Ihr Mönche, wenn Denken da ist, entsteht dort aufgrund geistiger Absicht innerlich Freude und Schmerz, und alle sind durch Unwissenheit bedingt.“

Lasst uns dieses jetzt als den ersten Abschnitt nehmen und versuchen, seine Bedeutung zu erfassen. Das Konzept eines Körpers als gegeben nehmend, entstehen infolge der Absichten, die auf jenem Konzept von einem Körper beruhen, innerlich Freude und Schmerz. Das heißt, wenn man sich vorstellt, dass hier ein Körper ist, werden aufgrund der Gedanken, die den Körper zu ihrem Objekt nehmen, Freude und Schmerz erfahren. Was wir „den Körper“ nennen, ist eine riesige Menge von Aktivitäten, so etwas wie eine große Werkstatt oder eine Fabrik. Aber infolge der Unwissenheit, wenn man ihn für ein einziges Ding hält, das wie eine Einheit ist, dann wird damit der Raum für das Aufkommen von körperlicher Absicht geschaffen. Man kann den Körper zum Gegenstand machen und Gedanken über den Körper aufsteigen lassen. Dadurch erlebt man Freude und Schmerz. Dies ist die Bedeutung der obigen Aussage.

In gleicher Weise kann man im Fall der Rede sagen, dass Sprache eine Zusammenballung von Buchstaben und Wörtern ist. Aber wenn Sprache als eine wirkliche Einheit aufgefasst wird, kann man Absichten bezüglich Sprache bilden und innerlich Freude und Schmerz erfahren. So auch im Fall des Geistes. Er ist keine aus sich selbst bestehende Einheit, wie eine Seele, was von anderen Religionen behauptet wird. Wiederum handelt es sich nur um einen Haufen von Gedanken. Aber wenn man die Existenz eines Geistes zugesteht, erlebt man aufgrund dieser Annahme im Inneren Freude und Schmerz, mit Geistigem als seinem Objekt. Der Abschlussatz jenes Absatzes ist besonders bedeutend. Er besagt, dass all dieses durch Unwissenheit bedingt ist.

Lasst uns jetzt den zweiten Teil aufnehmen:

*Sāmaṃ vā taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Pare vāssa taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharonti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Sampajāno vā taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ. Asampajāno vā taṃ, bhikkhave, kāyasaṅkhāraṃ abhisāṅkharoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ.*

„Entweder bereitet er selbst jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte; oder andernfalls bereiten andere für ihn jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es für ihn zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte. Entweder bereitet er selbst – vollkommen bewusst – jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte; oder andernfalls bereitet er selbst – vollkommen unbewusst – jene körperliche Vorbereitung vor, infolge derer es zu jener inneren Freude und Schmerz kommen könnte.“

Das Wesentliche dieses Absatzes scheint zu sein, dass man selbst die körperliche Vorbereitung vorbereitet, die einem innerlich Freude oder Schmerz bereitet, und dass auch andere für einen solch eine körperliche Vorbereitung vorbereiten. Es wird auch gesagt, dass die körperliche Vorbereitung entweder bewusst oder unbewusst auftreten kann. Ebenso wird über die sprachlichen und geistigen Vorbereitungen eine gleiche Beschreibung gemacht. Dies ist die Zusammenfassung des zweiten Abschnittes.

Der Dritte und letzte Abschnitt ist der bedeutendste:

*Imesu, bhikkhave, dhammesu avijjā anupatitā. Avijjāya tveva asesavirāgaṇirodhā so kāyo na hoti yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ, sā vācā na hoti yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ, so mano na hoti yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukha-*

*dukkhaṃ, khettaṃ taṃ na hoti, vatthum taṃ na hoti, āyatanam taṃ na hoti, adhikaraṇam taṃ na hoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhattaṃ sukhadukkhaṃ.*

„Ihr Mönche, in all diesen Fällen ist die Unwissenheit nicht aufgegeben. Aber mit dem restlosen Schwinden und dem Aufhören von Unwissenheit ist der Körper nicht da, von welchem abhängig innerlich Wohl oder Weh für einen entstehen können, ist die Rede nicht da, infolge derer für einen innerlich Wohl und Wehe entstehen können, ist jener Geist nicht da, infolge dessen für einen innerlich Wohl und Weh entstehen können. Jenes Feld ist nicht da, jener Standort ist nicht da, jene Grundlage ist nicht da, jene Ursache ist nicht da, derentwegen für einen innerlich Wohl und Weh entstehen können.“

Alle zuvor erwähnten Fälle werden von Unwissenheit begleitet, das völlige Verschwinden und das Enden genau dieser Unwissenheit verhindert dann gleichsam die Kristallisation von jenem Körper, jener Rede, und jenem Geist, derentwegen innerlich Wohl und Weh entstehen können. Mit anderen Worten, damit wird das Feld, der Boden, die Basis und die Herkunft für das Entstehen von innerem Wohl und Weh beseitigt.

Dies zeigt, dass, sobald die Existenz eines Körpers zugestanden wird, mit jenem Konzept von einem Körper als seinem Objekt körperliche Vorbereitungen aufgebaut werden. Oder mit anderen Worten, das Konzept eines Körpers als gegeben hinnehmend und aufgrund körperlicher Absicht, indem der Körper als eine wirkliche Einheit aufgefasst wird, erlebt man innerlich Freude und Schmerz aufgrund der Gedanken, die sich auf den Körper beziehen.

Dies gilt in gleicher Weise auch für Sprache und Geist. Es wurde deutlich hervorgehoben, dass all dies wegen der Unwissenheit geschieht. Was ihnen allen durch die Wahrnehmung von Kompaktheit den Status von einer Einheit verleiht, ist genau diese Unwissenheit. Bezogen auf den zweiten Absatzes wird einfach gesagt, dass jene körperlichen Vorbereitungen und dergleichen sowohl von

einem selbst als auch von anderen gemacht werden können und auch sowohl bewusst oder unbewusst sein können.

Nun werden all diese auf Unwissenheit bezogen. Deswegen gilt, ganz gleich zu welchem Zeitpunkt diese Unwissenheit vollkommen in jemandem aufhört, für solch einen gibt es dann kein Bewusstsein eines Körpers mehr, obwohl er von einem äußeren Standpunkt einen Körper zu haben scheint. Er mag Wörter benutzen, er mag sprechen, aber für ihn gibt es nichts Substanzielles im Gebrauch der Sprache. Er scheint einen Geist zu benutzen, auch Geistesobjekte kommen auf, aber er betrachtet sie nicht als Einheit. Deswegen kommt innerlich weder Wohl noch Weh auf.

Mit der Beendigung von Unwissenheit kommt es zum Enden der Vorbereitungen. Dadurch hören alle Wohl- und Wehempfindungen auf. Dies ist mit anderen Worten der Status von *Nibbāna*. Es scheint, dass uns diese Lehrrede damit einen Schlüssel für den Zustand von *Nibbāna* gibt. Sie sagt etwas über körperliche, sprachliche und geistige Vorbereitungen aus.

Wenn wir versuchen, diese Aussage im Verhältnis zu der Analogie der bereits früher erwähnten Filmvorführung und dem Schauspiel zu verstehen, können wir folgende Erklärung anbieten: Nun, im Fall einer Filmvorführung oder eines Schauspiels bleiben die Vorbereitungen als Vorbereitungen erhalten, solange es jene Dunkelheit der Unwissenheit gibt. Der Realismus oder der realistische Anschein von der Schauspielkunst, von Darstellern und Darstellerinnen oder den Rollen und Gestalten, die sie mittels Kleidung und Rede annehmen, hängt vom Schleier der Unwissenheit ab, der ihre wahre Natur verbirgt.

Ebenso ist auch hier inbegriffen, dass die Unwissenheit diese Vorbereitungen mit einem realistischen Erscheinungsbild ausstattet. Wenn die Unwissenheit zu irgendeinem Zeitpunkt aufhört, dann wird es kein Vergnügen oder Missfallen für das Publikum geben, obwohl dort viel Maske und Vortäuschung vorhanden ist.

Solch eine Situation des Nicht-Genießens erwähnten wir im vorangegangenen Vortrag in Bezug auf die enthüllende Erfahrung von

Upatissa und Kolita anlässlich eines Berg-Festes.<sup>207</sup> Sie erlebten ein Aufblitzen tiefer Einsicht aufgrund des von Innen kommenden Lichtes der Weisheit, es entstand nicht aufgrund irgendeiner Beleuchtung von außerhalb. Deswegen hörten jene Vorbereitungen auf, Vorbereitungen zu sein. Von daher können wir verstehen, dass der Begriff *saṅkhāra* nur vor dem Hintergrund von Unwissenheit bedeutungsvoll wird.

Um einen Schritt weiterzugehen: Vor dem Hintergrund sowohl von Unwissenheit als auch Vorbereitungen werden alle nachfolgenden Beziehungen in dieser Formel bedeutungsvoll. So weit es die Wechselbeziehung zwischen Bewusstsein und Name-und-Form betrifft, wird alles, was wir oben in Bezug auf die Reflexion von Name-und-Form auf das Bewusstsein<sup>208</sup> gesagt haben, nur relevant, so lange wie die Realität der Vorbereitungen zugestanden wird; das heißt, nur insoweit wie ihre betrügerische Natur aufrechterhalten wird. Aber jene betrügerische Natur verdankt ihre Existenz der Unwissenheit. Auf diesem Weg können wir einen Aspekt der wesentlichen Bedeutung des Begriffs *saṅkhāra* entwirren.

Es gibt einen weiteren Punkt, der in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden sollte. *Saṅkhāra* als das zweite Bindeglied in der Formelkette des abhängigen Entstehens wird vom Buddha im *Vibhaṅgasutta* des *Nidānaṣamyutta* nicht in Begriffen wie *kāya-saṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra*, sondern als *kāya-saṅkhāro*, *vacīsaṅkhāro* und *cittasaṅkhāro* definiert.<sup>209</sup> Dies mag vielleicht als ein wenig verblüffend erscheinen.

*Katame ca, bhikkhave, saṅkhārā? Tayome, bhikkhave, saṅkhārā, – kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro.*

„Was, ihr Mönche, sind Vorbereitungen? Ihr Mönche, es gibt diese drei Vorbereitungen – körperliche Vorbereitung, sprachliche Vorbereitung und geistige Vorbereitung.“

<sup>207</sup> Dh 385 Brāhmaṇavagga – Dh 385; siehe Vortrag 5

<sup>208</sup> Abhidh-s VI ñ 30; siehe Vortrag 1

<sup>209</sup> S II 4 Vibhaṅgasutta – S 12:2

Auch ist beachtenswert, dass hier der Begriff im Singular steht. In der Mehrzahl der Fälle findet er sich im Plural, aber hier wird in der Definition des Begriffes der Singular benutzt, und zwar *kāya-saṅkhāro*, *vacīsaṅkhāro* und *cittasaṅkhāro*. Das Kennzeichnende dieses Gebrauches wird für uns im *Cūḷavedallasutta* in der *Dhamma*-Diskussion zwischen der heiligen Nonne Dhammadinnā und dem Laienjünger Visākha erklärt. Dort bringt die Ehrwürdige *Therī* in der Antwort auf eine von dem Laienjünger gestellte Frage eine Definition von diesen drei Begriffen:

*Assāsapassāsā-kho, āvuso Visākha, kāyikā, ete-dhammā-kāyappaṭibaddhā, tasmā-assāsapassāsā-kāyasaṅkhāro.*<sup>210</sup>

„Freund *Visākha*, Einatmen und Ausatmen sind körperlich, diese Dinge sind an den Körper gebunden, deshalb sind Einatmen und Ausatmen körperliche Vorbereitung.“

Gemäß dieser Interpretation sind Einatmen und Ausatmen eine körperliche Vorbereitung in dem Sinn, dass ihre Aktivität mit dem Körper verbunden ist. Es gibt hier keine ausdrückliche Erwähnung von Karma.

Anschließend lautet die Definition von *vacīsaṅkhāro* folgendermaßen:

*Pubbe kho, āvuso Visākha, vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro.*

„Freund *Visākha*, zuerst gedacht und überlegt habend, nimmt man die Rede auf, deshalb sind Denken und Überlegen eine sprachliche Vorbereitung.“

Hier wird *vacīsaṅkhāra* definiert als Denken und Überlegen, nicht im Sinn von Karma wie beleidigende Rede und dergleichen.

Als Drittes wird dann für *cittasaṅkhāro* die folgende Definition gegeben:

---

<sup>210</sup> M I 301 Cūḷavedallasutta – M 44

*Saññā ca vedanā ca cetasikā ete dhammā cittappaṭibaddhā,  
tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro.*

„Wahrnehmung und Gefühl sind geistig, sie sind mit dem Geist verbunden, deshalb sind Wahrnehmung und Gefühl eine geistige Vorbereitung.“

Wahrnehmung und Gefühl werden geistige Vorbereitung genannt, weil sie geistig sind und mit dem Geist zu tun haben.

Entsprechend dieser Definition wird dann deutlich, dass das, was der Buddha als das zweite Glied in der Kette des abhängigen Entstehens aufgezeigt hat, Einatmung und Ausatmung, Denken und Überlegen sowie Wahrnehmung und Gefühl ist. Der Modus der Interpretation, den wir angenommen haben, zeigt uns, dass das Wort *saṅkhāra* im Zusammenhang mit einem Schauspiel zum Beispiel Vorbereitungen oder eine Art vorausgehende Anordnung oder Stilisierung bedeuten kann.

Nun, dieser Sinn von Vorbereitung ist auch auf Ein- und Ausatmung anwendbar. Wie wir wissen, nehmen wir in all unseren körperlichen Aktivitäten, besonders beim Aufheben von Gewicht und dergleichen, oder wenn wir uns anstrengen, manchmal geradezu impulsiv einen tiefen Atemzug. Das heißt, die diesem Körper zugrunde liegendste Aktivität ist Einatmung und Ausatmung.

Darüber hinaus wird in der Definition von *vacīsaṅkhāro* deutlich klargelegt, dass man ausspricht, was man zuvor durchdacht und überlegt hat. Dies ist ein klares Beispiel für die Rolle von *saṅkhāra* im Sinn einer „Vorbereitung“ oder einer vorausgehenden Aktivität. Nun ist das Wort „Probe“ in der Gesellschaft allgemein gebräuchlich. Manchmal wird an dem vorausgehenden Tag, bevor ein Schauspiel der Öffentlichkeit gezeigt wird, eine Art Probeaufführung abgehalten. In gleicher Weise denkt man nach und überlegt, bevor man zu Sprechen beginnt. Deshalb setzen wir manchmal Worte in die Welt, bevor wir uns dessen gewahr werden können. Denken und Überlegen wird *vacīsaṅkhāro* genannt, weil sie die Rede „vorbereiten“. Der Sinn von „Vorbereitung“ ist deswegen durchaus passend.

Dann haben wir Wahrnehmung und Gefühl, für die hier der Begriff *cittasaṅkhāro* anstelle von *manosaṅkhāra* benutzt wird. Der Grund dafür ist, dass das, was wir als *manosaṅkhāra* auffassen, eigentlich die hervorstehende Ebene ist, die durch Absichten und dergleichen dargestellt wird. Der Hintergrund für jene Absichten, die unterschwellige, vorbereitende Bühne, wird in Wahrnehmung und Gefühl gefunden. Es sind Wahrnehmung und Gefühl, die den Anstoß für das Entstehen des hervorstehenden Stadiums der Absicht geben. Sie schaffen die notwendige geistige Bedingung für das Ausführen böser oder guter Taten. Auf diesem Weg können wir die feinen Nuancen des Begriffs *saṅkhāra* entdecken. Genauso wie im Fall eines im Ozean schwimmenden Eisberges der größere Teil untergetaucht ist und sich nur ein Bruchteil davon über der Oberfläche zeigt, ebenso sind die tieferen Nuancen dieses Begriffes ziemlich schwer wahrzunehmen.

Unter unserem Haufen körperlicher Aktivitäten, sprachlicher Aktivitäten und geistiger Willensakte oder Absichten liegt ein riesiger Berg von Aktivitäten. Ein- und Ausatmung ist die grundlegendste Aktivität im Leben eines Individuums. Es ist in der Tat das Kriterium für die Beurteilung, ob jemand lebendig oder tot ist. Wenn jemand beispielsweise in Ohnmacht fällt, untersuchen wir ihn, um zu sehen, ob er noch atmet, ob diese Grundaktivität noch in ihm vorhanden ist. Auch versuchen wir in solch einem Fall zu sehen, ob er sprechen und fühlen kann, ob Wahrnehmung und Gefühl noch in ihm vorhanden sind. So können wir auf diesem Weg verstehen, inwiefern diese Grundformen von Aktivität als Kriterium dienen, um zu entscheiden, ob eine Person lebendig oder tot ist.

Jene Aktivität ist etwas Inneres. Aber sogar auf jener Stufe liegen verborgene Befleckungen, weil sich Unwissenheit auch dort versteckt. In der Tat werden sie genau darum als *saṅkhāra* aufgefasst. Üblicherweise denkt man in Begriffen von „ich“ und „mein“ wie: „Ich atme“, „Ich spreche“, „Ich sehe“ und „Ich fühle“. Ebenso wie der untergetauchte Teil eines Eisberges haben auch diese feineren Schichten der Vorbereitungen in sich verborgene Unwissenheit. Aus diesem

Grund scheiterte der Versuch vorbuddhistischer Asketen, dieses *samsarische* Rätsel allein mittels Beruhigung zu lösen.

Vorbuddhistische Asketen und selbst Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta dachten, dass sie aus diesem *samsāra* durch die Beruhigung der körperlichen Aktivitäten, der sprachlichen Aktivitäten und der geistigen Aktivitäten kommen könnten. Aber sie verstanden nicht, dass all dies *saṅkhāras* oder Vorbereitungen sind; deswegen waren sie mit einem bestimmten Dilemma konfrontiert. Sie fuhrten fort, die körperlichen Aktivitäten auf immer feineren und feineren Stufen zu beruhigen. Sie beruhigten die Ein- und Ausatmung; es gelang ihnen, mit Konzentrationsübungen das Denken und Überlegen zu unterdrücken, aber ohne richtiges Verständnis. Es war nur eine vorübergehende Beruhigung.

Sobald sie jedoch die Stufe von Weder-Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung erreichten, sahen sie sich vor ein gewisses Problem gestellt. Tatsächlich verrät gerade die spezielle Bezeichnung jener Erreichungsstufe das Dilemma, in dem sie sich befanden. Es bedeutet, dass man nicht in der Lage ist, mit Sicherheit zu sagen, ob dort noch Wahrnehmung ist oder nicht. Das *Pañcattayasutta* enthüllt deutlich diese Tatsache. Es drückt das Problem, dem sich jene Asketen gegenübersehen, mit der folgenden bezeichnenden Feststellung aus:

*Saññā rogo saññā gaṇṇo saññā sallam, asaññā sammoho, etaṃ santam etaṃ pañitam yadidaṃ nevasaññānāsaññam.*<sup>211</sup>

„Wahrnehmung ist eine Krankheit, Wahrnehmung ist eine Eiterbeule, Wahrnehmung ist ein Pfeil, aber keine Wahrnehmung zu haben, bedeutet verblendet zu sein, dies ist friedlich, dies ist hervorragend, nämlich Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung.“

Sie verstanden in einem gewissen Umfang, dass diese Wahrnehmung eine Krankheit ist, ein Ärgernis, eine Eiterbeule oder eine Wunde oder sonst ein Dorn, sie wollten frei von Wahrnehmung sein. Aber

---

<sup>211</sup> M II 231 Pañcattayasutta – M 102

dann befürchteten sie andererseits, dass gänzlich frei von Wahrnehmung zu sein, heißen würde, sich in einem verblendeten Zustand zu befinden. Deswegen schlussfolgerten sie: „Dies ist friedlich, dies ist hervorragend, nämlich Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“, und blieben dort stehen. Deshalb lehnte der Buddha selbst Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta ab und ging auf die Suche nach der Beruhigung aller Vorbereitungen.

So konnte die Art der Ruhe-Meditation, der die vorbuddhistischen Asketen durch verschiedene höhere Erkenntnisse und meditative Erreichungszustände folgten, niemals zu einer Beruhigung aller Vorbereitungen führen. Warum? Weil entsprechend ihrer weisheitlichen Entwicklungsstufe die jenen Vorbereitungen zugrunde liegende Unwissenheit für sie nicht erkennbar war. Zumindest konnten sie nicht einmal ihre *saṅkhāra*-Natur erkennen. Sie glaubten, dass diese nur Zustände einer Seele seien. Deswegen glaubten sie, so wie heutzutage Hindu Yogis der Philosophie der *Upanishaden* folgen, dass Atmung nur eine Schicht des Selbst ist, eine der äußeren Rinden der Seele.

Tatsächlich wurde angenommen, dass der „Kern“ des Selbst um sich herum die vier Rinden habe, *annamaya*, *prāṇamaya*, *saṃjñamaya* und *viññānamaya*; also aus Nahrung, Atmung, Wahrnehmung und Bewusstsein bestehe. Abgesehen davon, dass sie sie als Zustände eines Selbst betrachteten, konnten sie nicht verstehen, dass all diese Aktivitäten Vorbereitungen (*saṅkhāras*) sind und dass Unwissenheit das Sprungbrett für sie ist.

Angesichts der Tatsache, dass *Nibbāna* die Beruhigung aller Vorbereitungen genannt wird, *sabbasaṅkhārasamatha*, könnte man manchmal schlussfolgern, dass das Erlangen der Beendigung von Wahrnehmungen und Gefühl, *saññāvedayitanirodha*, in sich selbst *Nibbāna* ist. Aber gerade nach dem Auftauchen aus jener Erreichung, die wie ein „Tiefkühlzustand“ ist, hat man Kontakt mit den drei Befreiungen, dem Zeichenlosen, *animitta*, dem Wunschlosen, *appaṇihita*, und der Leerheit, *suññata*.

Gemäß der buddhistischen Ausrichtung ist es Weisheit, die die Angelegenheit entscheidet und nicht Ruhe. Letztendlich hören deswegen Vorbereitungen auf, Vorbereitungen zu sein, wenn die Neigung aufhört, nach dem Zeichen in den Vorbereitungen zu greifen und Zeichenlosigkeit erlebt wird. Das „Zeichen“ steht für die Vorstellung von Dauerhaftigkeit; und es ist mit der betrügerischen Natur der Vorbereitungen gleichrangig, wie im Fall des Make-Ups und des Inszenierungsvermögens eines Darstellers. Es ist das Zeichen der Dauerhaftigkeit, das zu einem Verlangen nach einer Sache führt, zu Erwartungen und Bestrebungen.

So muss jenes Zeichen zusammen mit dem Verlangen verschwinden, damit die „Befreiung der Wunschlosigkeit“ geschehen kann. Dann muss man all dies als wesenlos und als leer ansehen. Gerade wegen des Verlangens betrachten wir etwas als „wesenhaft“. Wir fragen nach dem Zweck einer Sache, wenn wir Verlangen haben. Nun, mithilfe dieser einzigartigen Erkenntnis der Zeichenlosigkeit, der Wunschlosigkeit und der Leerheit gelang es dem Buddha, jenen Zustand zu realisieren, in dem alle Vorbereitungen zur Ruhe gebracht sind.

Wir greifen auf das Gleichnis der Filmvorführung und des Schauspiels zurück, nicht aus Missachtung der Tugendregel, sich solcher Ablenkungen zu enthalten, sondern weil der Buddha das Tanzen als eine Form von verrücktem Verhalten bezeichnete.

*Ummattakam idaṃ, bhikkhave, ariyassa vinaye yadidaṃ naccaṃ.*<sup>212</sup>

„Gemäß dem Übungsweg der Edlen ist dies, ihr Mönche, eine Form von Verrücktheit, nämlich das Tanzen.“

Nun also, was ist die Natur eines Verrückten? Er ist überdreht. Vom Standpunkt des *Dhamma* aus ist Tanzen eine Form von Überdretheit. In der Tat sind alle Vorbereitungen derartig. Es zeigt eine nervöse Anspannung und auch ein nervöses Entspannen. Es ist eine un-

---

<sup>212</sup> A I 261 Ruṅṅasutta – A III:108

endliche Aneinanderreihung von Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen.

Was macht die Lösung dieses Problems von *samsāra* zu einer so verzwickten Sache? Wir fahren fort karmische Aktionen aufzuhäufen, aber wenn die Zeit kommt, ihre Konsequenzen zu erleben, betrachten wir sie nicht als bloße Ergebnisse von Karma, sondern überlagern jene Erfahrung mit einem „Ich“. So handeln wir mit der Vorstellung von einem „Ich“ und reagieren auf die Konsequenzen wieder mit der Vorstellung von einem „Ich“. Wegen jener egoistischen Reaktion häufen wir frisches Karma an. Also liegt hier ein Fall von Anspannung und Entspannung, von Auf-Wicklung und Zurück-Wicklung vor.

Dies ist wie ein verheddeter Strang. Wenn manchmal eine ungeübte Person versucht, einen verhedderten Strang zu entwirren, wird, während das eine Ende entwirrt wird, das andere Ende verheddert. So ist es im Fall dieses „*samsarischen*“ Balls von Fäden. Während man ein Karma schafft, ist man sich dessen bewusst als „Ich tue es“. Und wenn es dann dazu kommt, deswegen zu leiden, denkt man nicht daran, dass es ein Ergebnis jenes Karmas ist. Folglich häuft man frisches Karma durch unterschiedliche Anhaftungen und daraus entstehenden Konflikte an. Auch hier sehen wir eine Art Drama.

Nun, wenn jemand die Gelegenheit hat, entweder eine Probe für ein Schauspiel oder die Vorbereitungen dafür hinter der Bühne zu sehen, was allerdings der Öffentlichkeit üblicherweise nicht zugänglich ist, könnte man das Schauspiel durchschauen. Wenn es einem gelänge einen kurzen Blick hinter die Kulissen in die Maskenbildabteilung der Darsteller und Darstellerinnen zu werfen, würde man sehen, wie hässliche Personen wohlgestaltet werden können und die Erbärmlichen königlich erscheinen können. Dann würde man sehen, um was für eine „ärmliche Vorführung“ es sich handelt.

In der gleichen Weise liegt etwas Dramatisches in diesen grundlegenden Vorbereitungen, nämlich – Einatmung und Ausatmung, Denken und Überlegen, Wahrnehmung und Gefühl. Wenn man diese Vorbereitungen hinter der Bühne mit Weisheit betrachtet, würde

man ernüchtert werden. Durch Ruhemeditation werden sie zeitweilig beruhigt und eine Art von Glück wird hervorgebracht. Das ist auch vom Standpunkt der Konzentration aus notwendig, um Rastlosigkeit und dergleichen zu beseitigen, aber es vertreibt die Unwissenheit nicht. Deshalb versucht man in der Einsicht-Meditation, zu verstehen, wozu Vorbereitungen da sind, indem Unwissenheit vertrieben wird.

Je mehr man Vorbereitungen als Vorbereitungen ansieht, wird Unwissenheit vertrieben, und je mehr Unwissenheit vertrieben wird, desto mehr verlieren die Vorbereitungen ihre Bedeutung als Vorbereitungen. Dann sieht man die Natur der Vorbereitungen mit Weisheit als zeichenlos, nicht wünschenswert und leer – so sehr, dass als Auswirkung die Vorbereitungen aufhören, Vorbereitungen zu sein.

Dies ist etwas wie ein Wunder. Wenn wir jetzt zu den beiden Wörtern „aufwickeln“ und „abwickeln“ zurückkommen, ist die ganze Welt oder die *samsārische* Existenz in ihrer Gesamtheit ein sich aufwickelnder und sich zurückwickelnder Prozess. Wo das Aufwickeln endet und das Abwickeln anfängt ist eine Angelegenheit jenseits unseres Verständnisvermögens. Aber ein Ding ist klar – all dieses kommt zum Erliegen, wenn Verlangen und Ergreifen aufgegeben werden. Auf ein solches Ziel bewegt sich unser Geist zu, indem erkannt wird, wozu Vorbereitungen da sind, als Ergebnis einer tieferen Analyse ihrer Natur.

Die Beziehung von *saṅkhāras* zur Unwissenheit ist irgendwie der Beziehung ähnlich, die ein Schauspiel zu seinen Vorbereitungen hinter der Bühne hat. Es scheint dann so, dass der ganze *samsāra*, vom Standpunkt der Lehre (*Dhamma*) aus, ein Erzeugnis der spezifisch vorbereiteten Absichten ist, genauso wie das Schauspiel mit seinen Vorbereitungen hinter der Bühne.

Lasst uns nun wieder zum Gleichnis vom Kino zurückkommen. Wenn der durchschnittliche Mensch sagt, dass er einen Film gesehen hat, ist das, was er eigentlich gesehen hat, jeweils nur eine einzelne zur Zeit auf der Leinwand aufblitzende Szene. Wie wir in einem früheren Vortrag erwähnten, gehen die Leute ins Kino und ins Theater mit

dem Ausspruch: „Wir werden einen Film sehen, wir werden ein Schauspiel sehen“<sup>213</sup>. Und sie kommen wieder mit dem Ausspruch: „Wir haben eine Filmvorführung gesehen, wir haben ein Schauspiel gesehen“. Aber eigentlich haben sie weder einen Film noch ein Schauspiel vollkommen gesehen.

Was ist wirklich geschehen? Auf welche Weise sahen sie eine Filmvorführung? Genau so wie man mithilfe der Vorbereitungen Name- und-Form auf der Leinwand des eigenen Bewusstseins erschafft, so hat der Kinogänger eine Erzählung geschaffen, indem er die Abfolge der auf die Leinwand fallenden Szenen zusammenfügte.

Was wir ausdrücken wollen, ist dieses: Einmal angenommen, die aufeinanderfolgenden Einzelbilder, die die Bewegung in einem Film erzeugen, werden auf der Leinwand gezeigt, ohne dass ein Zuschauer im Kinosaal sitzt – wird es dann überhaupt einen Film geben? Während ein solches Experiment läuft, falls später, nachdem die erste Hälfte vorbei ist, ein Kinogänger hereinkäme, würde er nicht in der Lage sein, den Teil des Films zu erfassen, der bereits abgelaufen ist. Der ist vorbei, vorbei, für immer verschwunden. Jene Vorbereitungen sind unwiderruflich vergangen.

Eine Filmschau wird eigentlich zu einer Filmschau dank jenes vom Publikum benutzten Klebstoffs – dem Klebstoff des Verlangens. Der Buddha hat gepredigt, dass dieses Verlangen drei Merkmale hat, nämlich: *ponobhavika*, *nandirāgasahagata* und *tatratatrābhinandi*.<sup>214</sup>

*Ponobhavika*, als ein Merkmal des Verlangens, bedeutet in einem weiteren Sinn, dass es zum „Wieder-Werden“ führt. Man könnte denken, dass mit „Wieder-Werden“ nur die Verbindung von einer Existenz im *saṃsāra* mit einer anderen gemeint ist. Aber das ist nicht alles. Es ist das Verlangen, das einen Augenblick der Existenz mit einem anderen verbindet.

Jemand, der zum Beispiel einen Film sieht, verbindet die erste Szene mit der zweiten, um damit die zweite zu verstehen. Und so sieht sich

---

<sup>213</sup> Siehe Vortrag 5

<sup>214</sup> S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

jemand eine Filmvorführung an, kommt zurück und sagt: „Ich habe einen Film gesehen.“ All die Szenen fallen nicht auf einmal auf die Leinwand, sondern es findet ein Miteinander-Verbinden statt. Das ist der Gedanke, der hinter dem Begriff *ponobhavika* steckt. In diesem Miteinander-Verbinden von einer Szene mit einer anderen ist ein Element von Wieder-Werden oder Wieder-Erzeugung.

Dann gibt es dort den Begriff *nandirāgasahagata*. Dies ist der andere Zusatz, der für einen da sein sollte, um die Filmvorführung genießen zu können. Hiermit ist die Eigenschaft, sich daran zu erfreuen und damit zu verbinden, gemeint. Verlangen im Besonderen ist wie ein Klebstoff. Tatsächlich ist *lepa*, was „Klebstoff“ bedeutet,<sup>215</sup> ein Synonym dafür. Ein anderes Synonym ist *visattika*, eine „haftende“ oder „klebrige Substanz“.<sup>216</sup> Selbst das Wort *rāga* oder Anhaftung übermittelt schon diesen Sinn. So klebt also Verlangen oder Begehren die Szenen aneinander.

Dann kommt der Begriff *tatratatrābhinandi*, die Eigenschaft sich zu erfreuen, im Besonderen mal hier, mal dort. Es ist in Wirklichkeit die Verknüpfung von einer Szene mit der anderen, um daraus eine Erzählung zu machen. Aus diesem Grund machten wir die Aussage: „Bisher hat nicht ein einziges Kino eine Filmschau dargeboten und nicht ein einziges Theater hat ein Drama aufgeführt“.<sup>217</sup> Gleichwohl all diejenigen, die ins Kino oder Theater gingen, in gleicher Weise eine Schau und ein Drama bestätigten. Wie? Sie erzeugten sie oder bereiteten sie mit ihren eigenen „klebrigen“ Verunreinigungen zu.

Nun, auf dem gleichen Weg schaffen weltliche Wesen eine Filmschau von Name-und-Form auf dem Bildschirm des Bewusstseins mit der Hilfe von Vorbereitungen oder *saṅkhāras*. Name-und-Form ist ein Produkt der Vorstellung. Worauf sich Einsicht-Meditierende oft als Reflexion der „Name-und-Form Vorbereitungen“ beziehen, läuft

---

<sup>215</sup> Beispiel in Nid I 54: *taṇhālepo*

<sup>216</sup> Dh 335: *taṇhā loke visattikā* (Taṇhāvagga – Dh 335)

<sup>217</sup> A II 182 Sacchikaraṇīyasutta – A IV:189; siehe Vortrag 5

darauf hinaus. Gibt es irgendetwas Reales in Name-und-Form? In unserem ersten Vortrag haben wir zu diesem Punkt etwas gesagt.<sup>218</sup>

Im *Dvayatānupassanāsutta* des *Sutta Nipāta* äußert sich der Buddha zu der folgenden Strophe:

*Anattani attamāṇiṃ,  
passa lokam sadevakam,  
niviṭṭham nāmarūpasmim,  
idaṃ saccan'ti maññati.*<sup>219</sup>

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

Es ist, als ob der Buddha die illusorische und betrügerische Natur von Name-und-Form präzise bestimmen würde. Wie wir früher erwähnten, fällt immer nur eine Szene zur Zeit auf die Filmleinwand. Wegen der Schnelligkeit des Kinofilmes ist es schwierig, dass man sich dieser Tatsache bewusst ist. Nun, im Fall eines Dramas fällt der Vorhang zwischen den einzelnen Akten und das Publikum wartet, dass der Vorhang wieder hochgeht. Aber sie warten, indem sie bereit sind, mit ihrem Klebstoff den bisherigen Akt mit dem kommenden zu verknüpfen, um daraus ein Drama zu konstruieren. Von der Zeit an, wenn eine gewisse Szene auf die Filmleinwand fällt, ist die vorherige für immer vergangen. Folgeszenen sind noch nicht gekommen. Gleich welche Szene jetzt auf die Leinwand fällt, sie wird nicht dort bleiben. So ist das, was wir hier haben, etwas Illusorisches, ein trügerisches Phänomen.

Lasst uns jetzt ein Beispiel wie dieses erwägen: Manchmal sehen wir einen Hund, der auf einer Holzbohle einen Fluss überquert, auf halbem Wege stoppt er, um nach unten auf das Wasser zu starren. Er wedelt mit seinem Schwanz oder knurrt oder er fährt fort, weiter auf das Wasser und wieder wegzuschauen, immer wieder. Warum macht

---

<sup>218</sup> Siehe Vortrag 1

<sup>219</sup> Sn 756 Dvayatānupassanāsutta – Sn III:12, 756

er das? Sein eigenes Bild im Wasser sehend, glaubt er, dass da ein anderer Hund sei. Deshalb wedelt er entweder freundlich mit seinem Schwanz oder er knurrt ärgerlich oder aber er fährt fort, verstohlene Blicke zu werfen – neugierig aus Liebe, Hass und Verblendung.

In diesem Fall denkt der Hund, dass er schaut, weil er einen Hund sieht. Aber was geschieht wirklich? Eben gerade weil er schaut, sieht er einen Hund. Wenn der Hund nicht hinuntergesehen hätte, hätte er keinen Hund gesehen, der ihn von unten anblickte, das heißt sein eigenes Bild. Nun, dies ist genau jene Art von Illusion, die in Bezug auf Name- und-Form vorgeht, die Vorbereitungen und die Sinnes-Wahrnehmung. **Hier liegt das Geheimnis des abhängigen Entstehens.**

Als eine Rückblende zu unserer Filmschau kann hinzugefügt werden, dass nirgendwo eine Filmschau bemerkt werden wird, falls eine Filmspule zu einer Zeit abgespielt wird, wenn es keinen Zuschauer gibt; denn es ist kein Geist da, um sie zusammenzufügen. Es würde lediglich auf der Leinwand flackern. Aber wenn jemand dort gewesen wäre, um sie aufzunehmen, um sie mit seinen Sinnesgrundlagen in Kontakt kommen zu lassen, das heißt, mit seinen Augen zu sehen, mit seinen Ohren zu hören und mit dem Begehren geistigen Kontakt zu machen, dann würde daraus eine Filmschau. Und ebenso verhält es sich im Fall eines Schauspiels.

Film-Produzenten und Dramaturgen glauben, dass die Herstellung des Filmes und des Dramas einzig ihre Arbeit ist. Aber in der letzten Analyse ist es das Publikum, das dem Film und dem Drama den letzten Schliff verleiht, um sie zu fertigen Erzeugnissen zu machen. In der gleichen Weise neigen wir dazu, zu glauben, dass jeder Gegenstand in der Welt aus sich heraus richtig existiert. Aber dann gibt es das, was *sakkāyadiṭṭhi* genannt wird, die „Persönlichkeits-Ansicht“, die die eigene Voreingenommenheit in sich trägt.

Solch eine Auffassung ist es, die den Hund glauben ließ, dass dort ein anderer Hund im Wasser sei. Er glaubte, dass der Hund dort sei, selbst wenn er nicht hinsähe. Er kann gedacht haben: „Ich schaue, weil dort ein Hund erscheint“. Aber Tatsache ist, dass der Hund dort erscheint, weil er sich darum kümmert hinzuschauen. Hier haben

wir dann einen Fall von „abhängigem Entstehen“ oder *paṭicca samuppāda*.

Das Wort *paṭicca* hat eine sehr tiefe Bedeutung. Der Buddha entlieh viele Wörter aus der bestehenden philosophischen Tradition in Indien. Manchmal ließ er neue Bedeutungen in sie einfließen und nahm sie in seine Terminologie auf. Aber das Begriffspaar *paṭicca samuppāda* wird in keinem anderen philosophischen System gefunden. Die besondere Bedeutung des Begriffes liegt im Wort *paṭicca*.

Bei einer bestimmten Gelegenheit gab der Buddha selbst eine Definition des Begriffs *paṭicca samuppāda*. Nun, es ist ziemlich gut bekannt, dass der Buddha erklärte, dass all dieses Leiden bedingt entstanden ist. Wie soll also das Wort *dukkha* oder „Leiden“ verstanden werden? Er definiert es in Bezug auf die fünf Gruppen des Ergreifens oder die fünf Anhäufungen des Anhaftens, und so heißt es: *saṅkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā*,<sup>220</sup> „Kurz gesagt, die fünf Gruppen des Ergreifens sind Leiden“. Somit ist Leiden oder die fünf Gruppen des Ergreifens etwas abhängig Entstandenes.

In einer Lehrrede im *Nidānasamyyutta* des *Samyyutta Nikāya* macht der Buddha folgende bedeutende Aussage:

*Paṭiccasamuppannaṃ kho, Upavāṇa, dukkhaṃ vuttaṃ mayā. Kiṃ paṭicca? Phassaṃ paṭicca.*<sup>221</sup>

„*Upavāṇa*, ich habe erklärt, dass Leiden abhängig entsteht. Abhängig wovon? **Abhängig von Kontakt.**“

So ist nach dieser Aussage auch klar, dass die fünf Gruppen des Ergreifens wegen des Kontaktes entstehen, und zwar durch den Kontakt mit den sechs Sinnesgrundlagen.

In dieser Weise betrachtet, wird ein Ding als abhängig entstanden bezeichnet, weil es durch Berührung mit den sechs Sinnesgrundlagen entsteht. Deshalb wird es *anicca* oder unbeständig genannt. Beispielsweise war die Filmschau war nicht etwas bereits Gemachtes oder „Fertig-Gemachtes“. Sie entstand wegen des Kontaktes. Der

<sup>220</sup> S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

<sup>221</sup> S II 41 Upavāṇasutta – S 12:26

Ausdruck *saṅkhatam paṭiccasamuppannam*,<sup>222</sup> „vorbereitet und abhängig entstanden“ legt nahe, dass die vorbereitete Natur auch wegen jenes Kontakts besteht. Was *abhisāṅkhata viññāṇa*<sup>223</sup>, „spezifisch vorbereitetes Bewusstsein“, genannt werden kann, ist jene Art von Bewusstsein, das sich an Name-und-Form festhält.

Wenn man eine Film-Schau sieht, interpretiert man eine auf der Leinwand erscheinende Szene dem eigenen Mögen und Nichtmögen entsprechend. Es wird für uns zu einem Ding der Erfahrung. In ähnlicher Weise wird, indem man sich ein Selbst in Name-und-Form vorstellt, Bewusstsein daran befestigt. Es ist solch ein Bewusstsein, das sich auf Name-und-Form stützt, das man *abhisāṅkhata viññāṇa* nennen kann.

Dann könnte es auch ein Bewusstsein sein geben, das Name-und-Form nicht reflektiert? Ja, das könnte es geben. Es ist das, was als *anidassana viññāṇa*<sup>224</sup> oder als „nicht manifestierendes Bewusstsein“ bekannt ist. Dies bringt uns zu einem äußerst schwer verständlichen Thema in diesem *Dhamma*.

Es gibt eine sehr tiefe Strophe, die am Ende des *Kevaḍḍhasutta* im *Dīgha Nikāya* vorkommt, die auf ganz verschiedene Weisen von den Gelehrten interpretiert worden ist, sowohl von östlichen als auch von westlichen. Sie lautet:

*Viññāṇam anidassanam,  
anantaṃ sabbato pabham,  
ettha āpo ca paṭhavī,  
tejo vāyo na gādhati,  
ettha dīghañca rassañca,  
aṇum thūlaṃ subhāsubham,  
ettha nāmañca rūpañca,  
asesam uparujjhati,*

<sup>222</sup> Beispiel in M III 299 Indriyabhāvanāsutta – M 152

<sup>223</sup> S III 58 Udānasutta (vgl. *viññāṇam ... anabhisāṅkhacca vimuttam*) – S 22:55

<sup>224</sup> Beispiel in M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

*viññāṇassa nirodhena,  
etth'etaṃ uparujjhati.*<sup>225</sup>

Der Kommentar bietet mehrere Interpretationen zu dieser Strophe an.<sup>226</sup> Unfähig, eine klar bestimmte Bedeutung zu geben, empfiehlt er verschiedene. Weil wir aber bis hierher einen gewissen Stand der Interpretation entwickelt haben, schlagen wir vor, diesen zuerst zu berücksichtigen, bevor wir uns der kommentariellen Interpretation zuwenden. Lasst uns jetzt sehen, ob unsere Art der Interpretation dieser Strophe einen Sinn geben kann.

Zuallererst müssen wir den Umständen nachgehen, die für das Umfeld von dieser Strophe im *Kevaḍḍhasutta* sorgen. Der Buddha berichtet über eine einstige Episode, die mit der Gesellschaft von Mönchen zusammenhängt. Ein gewisser Mönch dachte über die Frage nach: „Wo hören diesen vier großen Hauptelemente, Erde, Wasser, Feuer und Luft, alle zusammen auf?“ Er wandte sich nicht an den Buddha mit seinem Problem, wahrscheinlich weil er glaubte, dass jene vier Elemente irgendwo in diesem Weltsystem aufhören könnten.

Was tat er also? Da er übersinnliche Fähigkeiten besaß, ging er von Himmel zu Himmel und von *Brahma*-Reich zu *Brahma*-Reich, um den Göttern und *Brahmas* diese Frage zu stellen: „Wo enden diese vier Hauptelemente?“ Keiner unter den Göttern und *Brahmas* konnte antworten. Schließlich fragte ihn *Mahā Brahma* selbst, warum er sich die Mühe gemacht habe, den ganzen Weg zu ihm kommen, wo er doch leicht den Buddha um Rat hätte fragen können. Dann näherte sich jener Mönch dem Buddha und legte ihm das Rätsel vor.

Aber bevor der Buddha das Rätsel löste, empfahl er eine Neuformulierung davon; er sagte: „Mönch, das ist nicht die Art und Weise, wie du fragen solltest. Du solltest es anders formulieren.“ Nun, das bedeutet, dass die Frage falsch gestellt ist. Es ist falsch zu fragen, wo die vier großen Hauptelemente enden. Es gibt eine bestimmte Form

---

<sup>225</sup> D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

<sup>226</sup> Sv II 393

der Wortwahl für das Problem. Und dies ist die Art wie der Buddha das Rätsel neu formulierte:

*Kattha āpo ca paṭhavi,  
tejo vāyo na gādhati,  
kattha dīghañca rassañca,  
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,  
kattha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati?*

„Wo finden Erde und Wasser,  
Feuer und Wind keinen Halt,  
Wo werden lang und kurz,  
Fein und grob, angenehm, unangenehm,  
Und auch Name-und-Form,  
Vollständig unter Kontrolle gehalten?“

„Hier führt der Buddha einen Ausdruck von besonderer Bedeutung ein: *na gādhati*, „keinen Halt finden“. So bedeutet die Frage neu formuliert: „Wo können die vier Hauptelemente keinen Halt finden?“ Damit geht es in der Frage nicht mehr um die Beendigung der vier Hauptelemente; es ist nicht länger eine Frage ihres Endens irgendwo in der Welt oder im Weltsystem. Die richtige Weise, sie zu stellen, ist zu fragen, wo die vier großen Hauptelemente keinen Halt finden. Der Buddha fügt hinzu, dass man auch fragen kann, wo lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm und auch Name-und-Form vollkommen beherrscht werden. Das Wort *upa-rujjhati* bedeutet „unter Kontrolle halten“.

Nachdem er zuerst die Frage neu formuliert hatte, gab der Buddha in der zuvor zitierten Strophe die Antwort darauf. Lasst uns jetzt versuchen, die Bedeutung dieser Strophe zu erfassen. Wir werden zu Beginn nicht die beiden ersten zwei Zeilen der Strophe, *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ*, übersetzen. Diese zwei Zeilen übermitteln eine sehr tiefe Bedeutung. Deswegen nehmen wir zu Beginn den Ausdruck, wie er ist, und erklären seine Beziehung zu dem Folgenden.

Es ist in diesem Bewusstsein, das durch die Begriffe *anidassanaṃ*, *anantaṃ* und *sabbato pabhaṃ* ausgezeichnet wird, wo Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt finden. Weiterhin ist es in diesem Bewusstsein, wo lang und kurz, fein und grob und angenehm und unangenehm wie auch Name-und-Form unter Kontrolle gehalten werden. Mit der Beendigung des Bewusstseins wird all dieses unter Kontrolle gehalten.

\* \* \* \* \*





## 7. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbasaṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>227</sup>

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

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

Gegen Ende des letzten Vortrages zitierten wir eine bestimmte Strophe aus dem *Kevaḍḍhasutta* des *Dīgha Nikāya*. Die Strophe lautet folgendermaßen:

*Viññāṇaṃ anidassanaṃ,  
anantaṃ sabbato pabhaṃ,  
ettha āpo ca paṭhavī,  
tejo vāyo na gādhati,  
ettha dīghañca rassañca,  
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,  
ettha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati,  
viññāṇassa nirodhena,  
etth'etaṃ uparujjhati.*<sup>228</sup>

Aus Zeitgründen konnten wir beim letzten Mal nur eine kurzgefasste, allgemeine Idee der Bedeutung dieser Strophe geben. Heute schlagen wir vor, eine detaillierte Erklärung darüber zu versuchen. Zu Beginn vermeiden wir es absichtlich, die ersten beiden Zeilen wiederzugeben, die das Kernproblem der ganzen Strophe zu sein

---

<sup>227</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>228</sup> D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

scheinen. Jene beiden Zeilen so stehenlassend, könnten wir die Strophe wie folgt umschreiben:

In einem Bewusstsein, das *anidassana*, *ananta* und *sabbato pabha* ist, finden Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt. In einem derartigen Bewusstsein sind lang und kurz, grob und fein und angenehm und unangenehm und auch Name-und-Form unter Kontrolle gehalten. Aufgrund des Endens des Bewusstsein sind all diese unter Kontrolle.

Lasst uns jetzt versuchen, die Bedeutung der schwierigen Wörter in den ersten beiden Zeilen zu klären. Zuallererst gibt es dort in dem Ausdruck *viññāṇaṃ anidassanaṃ* den Begriff *anidassana*. Die Bedeutung des Wortes *nidassana* ist ziemlich gut bekannt. Es bedeutet „Veranschaulichung“. Etwas, das „Licht auf eine Sache wirft“ oder „etwas klar-macht“, wird *nidassana* genannt. Dies ist der zugrunde liegende Sinn.

Wir finden einen Fall im ersten *Kosalasutta* des Zehner-Buches im *Aṅguttara Nikāya*, wo dieses Wort sogar in diesem grundlegenden Sinn verwendet wird. In Verbindung mit der Beschreibung von *abhibhāyatanā*, den Grundlagen der Meisterschaft, gibt es einen Hinweis auf Bestandteile der meditativen Betrachtung, die als *kaṣiṇa* bekannt sind. Es wird gesagt, dass anfänglich sogar die Flachsblume als ein Zeichen für die *kaṣiṇa* Meditation benutzt werden kann. Eine Flachsblume wird mit den folgenden Wörtern beschrieben: *Umāpupphaṃ nīlaṃ nīlavaṇṇaṃ nīlanidassanaṃ nīlani-bhāsaṃ*,<sup>229</sup> was wie folgt wiedergegeben werden kann: „Die Flachsblume, blau, blaufarbig, blau aussehend, blau schimmernd.“ *Nīlanidassanaṃ* deutet an, dass die Flachsblume eine Veranschaulichung für blaue Farbe ist oder dass sie eine Ausdrucksform von Blau ist. Deswegen könnte man sagen, dass *anidassana* sich auf alles bezieht, was nicht als irgendetwas in Erscheinung tritt.

In der Tat haben wir ein sehr gutes Beispiel zur Unterstützung für diesen angedeuteten Sinn im *Kakacūpamasutta* des *Majjhima Nikāya*.

---

<sup>229</sup> A V 61 Kosalasutta – A X:29

Dort finden wir den Buddha, wie er den Mönchen eine bestimmte Frage vorlegt, um ein passendes Gleichnis vorzubringen:

„Ihr Mönche, nehmt an, dass ein Mann mit Karmesin, Gelbwurz, Indigo oder Karmin daherkommt und sagt: ‚Ich werde Bilder zeichnen und Bilder am Himmel erscheinen lassen!‘ Was denkt ihr, Mönche, könnte jener Mann Bilder zeichnen und Bilder dort erscheinen lassen?“

Und die Antwort der Mönche lautet:

*Ayañhi, bhante, ākāso arūpī anidassano. Tattha na sukaraṃ rūpaṃ likhituṃ, rūpapātubhāvaṃ kātuṃ.*<sup>230</sup>

„Dieser Himmel, o Herr, ist nicht körperlich und kann nicht zur Veranschaulichung dienen. Es ist nicht leicht, dort ein Bild zu zeichnen oder dort Bilder erscheinen zu lassen.“

Hier haben wir die Wörter als Unterstützung für die oben vorgeschlagene Bedeutung. Der Himmel, heißt es, sei *arūpī anidassano*, nicht körperlich und kann nicht zur Veranschaulichung dienen. Deshalb kann man dort kein Bild zeichnen oder Bilder dort erscheinen lassen. Es gibt nichts Materielles im Himmel, um dort Bilder sichtbar zu machen. Das ist der Sinn, in dem *anidassano* in diesem Zusammenhang genannt wird.

Lasst uns jetzt sehen, wie bedeutungsvoll dieses Wort ist, wenn es in Beziehung zu Bewusstsein als *viññāṇaṃ anidassanaṃ* benutzt wird. Warum man sagt, dass der Himmel nicht-manifestierend ist, konnten wir leicht an dem Gleichnis verstehen. Aber wie kann Bewusstsein nicht-manifestierend sein? Zuerst können wir uns an die Tatsache erinnern, dass unser Bewusstsein die Fähigkeit hat zu reflektieren. Diese Fähigkeit wird *paccavekkhana* genannt, „zurückblicken“. Manchmal hat der Buddha in Bezug auf diese Fähigkeit das Gleichnis vom Spiegel gegeben, wie zum Beispiel im *Ambalatthikā Rāhulovādasutta* des *Majjhima Nikāya*.<sup>231</sup> Im *Ānandasutta* des *Khandha-*

<sup>230</sup> M I 127 Kakacūpamasutta – M 21

<sup>231</sup> M I 415 AmbalatthikāRāhulovādasutta – M 61

*samyutta* hat er ebenfalls das Gleichnis vom Spiegel benutzt.<sup>232</sup> In dem ersten an den Ehrwürdigen Rāhula gerichteten *Sutta* benutzte der Buddha das Gleichnis vom Spiegel, um die Wichtigkeit der Reflexion im Hinblick auf körperliche, sprachliche und geistige Handlungen zu betonen.

In unserem letzten Vortrag gaben wir ein Gleichnis von einem Hund, der mittels einer Holzbohle einen Strom überquert und dabei seine eigene Spiegelung im Wasser sieht.<sup>233</sup> Das ist auch eine Art von Reflexion. Aber wir können daraus hinsichtlich der Frage der Reflexion ein bestimmtes Prinzip ableiten, nämlich, dass das Wort sowohl für einen Modus von „irreführt sein“ steht als auch für einen Modus des Ablegens der „Irreführung“. Was eine Verblendung bewirkt, ist das fortgesetzte Heruntersehen des Hundes, um von seinem eigenen Standpunkt auf der Bohle aus den Hund im Wasser zu sehen. Das ist unweise Reflexion, geboren aus nicht radikaler Aufmerksamkeit, *ayoniso manasikāra*. Unter dem Einfluss der Persönlichkeitsansicht, *sakkāyadit̥ṭhi*, fährt er fort, sein eigenes Spiegelbild anzusehen, mit seinem Schwanz zu wedeln und zu knurren. Aber weise Reflexion, entstanden aus radikaler Aufmerksamkeit, *yoniso manasikāra*, ist solch eine, wie sie im *Ambalatthikā Rāhulovādasutta* empfohlen wird, und zwar mit dem sich thematisch wiederholenden Ausdruck *paccavekkhitvā, paccavekkhitvā*,<sup>234</sup> „wieder und wieder reflektierend“.

Weise Reflexion prägt die *Dhamma* Sichtweise. Reflexion, die sich auf richtige Ansicht gründet, *sammā dit̥ṭhi*, führt zur Befreiung. Dies ist also der Doppelaspekt von Reflexion. Aber wir erwähnen das nur nebenbei. Der Punkt, den wir betonen wollen, ist, dass Bewusstsein in sich die Natur hat, etwas zu reflektieren. Es ist wie ein Spiegel.

Nun *viññāṇaṃ anidassanaṃ* ist ein Hinweis auf die Natur des befreiten Bewusstseins von einem *Ārahant*. Es spiegelt überhaupt nichts. Um genauer zu sein, spiegelt es kein *nāma-rūpa* oder Name-und-Form wider. Ein normaler Mensch sieht beim Reflektieren ein *nāma-*

<sup>232</sup> S III 105 Ānandasutta – S 22:83 Ānanda

<sup>233</sup> S III 87 Khajjanīyasutta – S 22:79; siehe Vortrag 6

<sup>234</sup> M I 415 AmbalatthikāRāhulovādasutta – M 61

*rūpa*, das er „ich“ und „mein“ nennt. Es ist wie die Spiegelung jenes Hundes, der seine eigene irreführende Spiegelung im Wasser sieht. Ein Nicht-Geheilte sieht bei der Reflexion Name-und-Form, was er jedoch falsch versteht und für sein Selbst hält. Mit der Vorstellung von „ich“ und „mein“ verfällt er der diesbezüglichen Verblendung. Aber das Bewusstsein des Heiligen ist ein nicht niedergelassenes Bewusstsein.

Wir haben schon in vorherigen Vorträgen das niedergelassene Bewusstsein und das nicht niedergelassene Bewusstsein erwähnt.<sup>235</sup> Das Bewusstsein eines Nicht-Heiligen ist in Name-und-Form niedergelassen. Das nicht niedergelassene Bewusstsein ist frei von Name-und-Form und ist nicht auf Name-und-Form niedergelassen. Bei der Reflexion reflektiert das niedergelassene Bewusstsein Name-und-Form, worauf es niedergelassen ist, wohingegen das nicht niedergelassene Bewusstsein Name-und-Form nicht als eine Realität aufgreift. Der Heilige hat keine Anhaftungen oder Verwicklungen im Hinblick auf Name-und-Form. Kurz gesagt, ist es eine Art von Durchdringung von Name-und-Form, ohne darin verwickelt zu werden. Dies ist die Weise, wie wir die Bedeutung des Ausdrucks *anidassana viññāṇa* zu entwirren haben.

Bei weiterer Klärung dieser Bedeutung von *anidassana* können wir uns an die Tatsache erinnern, dass Manifestation etwas Materielles erfordert. Das ist sogar offensichtlich bei jenem zufällig hergenommenen Gleichnis aus dem *Kakacūpamasutta*. Bezüglich des Bewusstseins des Heiligen macht die fragliche Strophe klar, dass Erde, Wasser, Feuer, und Luft dort keinen Halt finden.

Aufgrund dieser vier großen Hauptelemente erhält man eine Wahrnehmung von Form. Es wird gesagt, dass sie die Ursache und Bedingung für die Bestimmung der Daseinsgruppe von Form sind:

*Cattāro kho, bhikkhu, mahābhūtā hetu, cattāro mahābhūtā paccayo rūpakkhandhassa paññāpanāya.*<sup>236</sup>

<sup>235</sup> Siehe Vortrag 3 und 4

<sup>236</sup> M III 17 MahāPuṇṇamasutta – M 109

„Die vier großen Hauptelemente, Mönch, sind die Ursache und Bedingung für die Bestimmung der Form-Gruppe.“

Nun hat der Heilige seinen Geist von diesen vier Elementen befreit. Wie es im *Dhātuvibhaṅgasutta* gesagt wird: *Paṭhavīdhātuyā cittaṃ virājeti*<sup>237</sup>, „Er macht seinen Geist leidenschaftslos hinsichtlich des Erdelementes“. *Āpōdhātuyā cittaṃ virājeti*, „Er macht seinen Geist leidenschaftslos hinsichtlich des Wasserelementes“. Wenn er seinen Geist von den vier Elementen durch Ernüchterung befreit hat, wodurch sie verblasen, ruft die Reflexion des Heiligen keine Wahrnehmung von Form hervor. Wie es die zur Diskussion stehende Strophe ziemlich rhetorisch darlegt, *ettha āpo ca paṭhavī, tejo vāyo na gādhati*, „Hierin finden Wasser und Erde, Feuer und Luft keinen Halt.“

Hier ist das Wort *gādhati* besonders bedeutend. Wenn wir zum Beispiel die Tiefe eines tiefen Brunnen ausloten wollen, senken wir etwas Materielles als Lot in den Brunnen. Den Ort, wo es zum Stoppen kommt, halten wir für den Boden. Im Bewusstsein des Heiligen können die materiellen Elemente solch einen Halt nicht finden. Sie können sich nicht in jener unergründlichen Tiefe des Bewusstseins eines Heiligen manifestieren.

*Viññāṇaṃ anidassanaṃ,  
anantaṃ sabbato pabhaṃ,  
ettha āpo ca paṭhavī,  
tejo vāyo na gādhati.*

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

Genau weil sich die materiellen Elemente nicht darin festsetzen können, wird dieses Bewusstsein „nicht-manifestierend“ genannt. Im gleichen Zusammenhang können wir hinzufügen, dass solche Unterscheidungen wie lang und kurz, fein und grob sowie angenehm und unangenehm in jenem Bewusstsein nicht registriert werden, weil sie

---

<sup>237</sup> M III 240 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140

zu den materiellen Dingen gehören. Wenn das Bewusstsein von den vier Elementen befreit ist, ist es auch frei von den relativen Unterscheidungen, die ja nichts anderes sind als die passenden Bemessungsstandards, die für jene Elemente gelten.

Lasst uns jetzt die Nebenbedeutungen des Begriffs *anantaṃ* überdenken – „endlos“, „unendlich“. Wir haben schon etwas über die Auslotung der Tiefe von Wasser gesagt. Da die materiellen Elemente in jenem Bewusstsein geschwunden sind, sind sie unfähig, seine Tiefe zu sondieren. Sie dienen jenem Bewusstsein nicht mehr als „**Inhaltsverzeichnis**“. Deswegen ist jenes Bewusstsein endlos oder unendlich.

Es ist auch in einem anderen Sinn unendlich. Hinsichtlich solcher Unterscheidungen wie „lang“ und „kurz“ benutzen wir das Wort „**relativ**“. Diese sind relative Konzepte. Wir bezeichnen sie sogar als verbundene Begriffspaare. Im weltlichen Gebrauch finden wir sie zusammen vor, so wie „lang und kurz“, „fein und grob“, „angenehm und unangenehm“. In diesen Konzepten ist eine Zweiteilung enthalten, es befindet sich eine Spaltung darin. Es ist, als ob sie einer starren Regelung unterlägen.

Wenn wir zum Beispiel nach einem Stück Holz für diesen oder jenen Zweck suchen, sagen wir vielleicht: „Dieses Stück Holz ist zu lang“. Warum sagen wir das so? Weil wir Bedarf nach einem kürzeren haben. Anstatt zu sagen, dass es nicht „**ausreichend**“ kurz ist, sagen wir, dass es zu lang ist. Wenn wir sagen, dass es zu kurz ist, meinen wir, dass es nicht lang genug ist. Also sind „lang“ und „kurz“ innerhalb eines Rahmens von Bedeutung. In der Tat sind alle Messungen verhältnismäßig zu dieser oder jener Maßeinheit. Sie sind bedeutungsvoll innerhalb eines begrenzten Messsystems.

In diesem Sinn hat die Denkweise des Weltlings auch die Tendenz in die Extreme zu gehen. Sie geht in das eine oder andere Extrem. Als gesagt wurde, dass die Welt im Großen und Ganzen auf einer Zweiteilung von „Sein“ und „Nicht-Sein“ beruht,<sup>238</sup> war diese Vorstellung

---

<sup>238</sup> S II 17 Kaccāyanagottasutta – S 12:15; siehe Vortrag 4

von einem Rahmensystem bereits darin enthalten. Die Gedankengänge des Weltlings „**enden**“ in dem einen oder anderen Extrem innerhalb dieses Rahmens. Der Heilige transzendiert es, sein Bewusstsein ist deswegen *ananta*, unendlich.

Es gibt eine Strophe im *Pāṭaligāmiyavagga* des *Udāna*, die diese Tatsache deutlich hervorbringt. Die meisten Abhandlungen in jener Abteilung des *Udāna* befassen sich mit *Nibbāna* – *Nibbānapaṭisaṃyutta* – und auch die folgende Strophe wird in solch einer Abhandlung gefunden.

*Duddasaṃ anantaṃ nāma,  
na hi saccaṃ sudassanaṃ,  
paṭividdhā taṇhā jānato,  
passato natthi kiñcanaṃ.*<sup>239</sup>

Diese Strophe, wie etliche tiefe andere Strophen, scheinen die Kommentatoren verwirrt zu haben. Ungeachtet der Bedeutung hatten ihnen sogar die unterschiedlichen Lesarten ein Problem bereitet, so sehr, dass sie letztlich dem Leser eine Wahl zwischen alternierenden Interpretationen gaben. Aber lasst uns versuchen, die allgemeine Richtung über ihre Bedeutung zu bekommen.

*Duddasaṃ anantaṃ nāma*, „Schwer ist es, das Unendliche zu sehen“ – was auch immer das „Unendliche“ sein mag. *Na hi saccaṃ sudassanaṃ*, „Die Wahrheit wird nicht leicht gesehen“, was in Wirklichkeit eine betonte Bestätigung des gleichen Gedankens ist. Man könnte leicht vermuten, dass dieses „Unendliche“ die Wahrheit ist und dass es sich auf *Nibbāna* bezieht. *Paṭividdhā taṇhā* bedeutet, dass das „Verlangen durchdrungen worden ist“. Diese Durchdringung geschah durch Wissen und Weisheit, was als Ergebnis in der Schlusszeile festgestellt wird. *Janato passato natthi kiñcanaṃ*, „Für einen, der weiß und sieht, ist dort NICHTS“. Der Gedanke ist, dass man, wenn Verlangen mittels Wissen und Weisheit durchdrungen wurde, die Leerheit der Welt realisiert. Ganz offensichtlich geht es an dieser Stelle um *Nibbāna*.

---

<sup>239</sup> Ud 80 DutiyāNibbānapaṭisaṃyuttasutta – Ud VIII:2

Die ganze Strophe kann jetzt folgendermaßen wiedergegeben werden:

„Schwer ist das Unendliche zu sehen,  
Nicht leicht, die Wahrheit zu sehen,  
Durchbohrt ist Verlangen,  
Nichtig für den, der weiß und sieht.“

Der Kommentator geht allerdings darüber hinweg zu bestimmen, ob die richtige Lesart *anataṃ* oder *anantaṃ* ist und lässt die Frage offen. Er gibt eine Interpretation unter Bevorzugung der Lesart *anataṃ*.<sup>240</sup> Um dies zu rechtfertigen, sagt er, dass *natā* ein Synonym für *taṇhā* oder Verlangen sei und dass *anataṃ* ein Ausdruck für *Nibbāna* sei, in dem Sinn, dass es kein Verlangen darin gäbe. Es muss darauf hingewiesen werden, dass es *nati* und nicht *natā* ist, das als ein Synonym für *taṇhā* benutzt wird.

Wie auch immer, nach dieser Beweisführung für die Akzeptanz der Lesart *anataṃ* fährt er mit der Behauptung fort, dass es eine andere Lesart, *anantaṃ*, gäbe, und bietet auch dafür eine unterstützende Interpretation an. In der Tat interpretiert er das Wort *anantaṃ* in mehr als einem Sinn. Erstens weil *Nibbāna* beständig sei, habe es kein Ende. Und zweitens sei es endlos, weil es unermesslich sei oder *appamāṇa*.

In unserer Interpretation haben wir das Wort *anantaṃ* nicht im Sinn von Dauerhaftigkeit oder ewiger Haltbarkeit gebraucht. Das Wort *appamāṇa* oder unermesslich kann verschiedene Nuancen haben. Aber diejenige, die wir betont haben, ist die Transzendenz oder das Übersteigen relativer Konzepte, die infolge ihrer zweigeteilten Natur beschränkt sind. Wir haben auch auf die nicht auslotbare Tiefe des Bewusstseins eines Heiligen hingewiesen, in dem die vier Elemente keinen Halt finden.

Im *Buddhavagga* des *Dhammapada* begegnet uns eine andere Strophe, die die außergewöhnliche Bedeutung des Wort *anantaṃ* hervorhebt.

---

<sup>240</sup> Ud-a 393

*Yassa jālinī visattikā,  
taṇhā natthi kuhiñci netave,  
taṃ Buddham anantagocaraṃ,  
apadaṃ kena padena nessatha?*<sup>241</sup>

Vor dem Versuch einer Übersetzung dieser Strophe müssen einige Wörter darin kommentiert werden. *Yassa jālinī visattikā*. *Jālinī* ist ein Synonym für das Verlangen. Es bezieht sich auf jemanden, der ein Netz besitzt, oder jemanden, der dabei ist, seine Netze auszuwerfen. *Visattikā* bezieht sich auf den verklebenden Charakter des Verlangens. Es lässt die Weltlinge an den Sinnesobjekten kleben. Die Strophe kann folgendermaßen wiedergegeben werden:

„Wer kein Verlangen hat, das Netze auswirft  
Und verklebt, um jenen irgendwohin zu führen,  
Auf welche Fährte könnte jener Erwachte von unendlicher  
Reichweite geführt werden – ihn, der ohne Fährte ist?“

Weil der Buddha von unendlicher Reichweite ist, ist er ohne Fährte. Sein Weg kann nicht nachverfolgt werden. Verlangen hält, wenn es sich ausbreitet, mit seinem Klebstoff das Netz von Name-und-Form fest. Aber weil die Reichweite des Erwachten „**das Unendliche**“ ist, gibt es keine Fährte, die sich verfolgen ließe.

Der Begriff *anantagocaraṃ* meint jemanden, dessen Bereich ohne Ende oder Grenze ist. Wenn man zum Beispiel einen Hirsch jagt, um ihn zu fangen, kann es sein, dass man schließlich am Ende der Weide erfolgreich ist. Aber Buddhas Reichweite ist endlos und sein „Weitreichen“ hinterlässt keine Fährte.

Die Kommentatoren scheinen diesen Begriff als einen Hinweis auf die Allwissenheit Buddhas zu interpretieren – auf seine Fähigkeit, eine unbestimmte Anzahl von Objekten beachten zu können.<sup>242</sup> Aber das ist nicht der Sinn, wie wir diesen Begriff hier interpretieren. Genau die Tatsache, dass es „**kein Objekt**“ gibt, macht die Reichweite des Buddha unendlich und nicht aufspürbar. Wenn es dort ein

---

<sup>241</sup> Dhp 180 Buddhavagga – Dh 180

<sup>242</sup> Dhp-a III 197

Objekt gäbe, könnte Verlangen ihn mit einem Netz einfangen. Zur Unterstützung dieser Interpretation können wir auf das folgende Strophenpaar im *Arahantavagga* des *Dhammapada* hinweisen:

*Yesaṃ sannicayo natthi,  
ye pariññāta bhojanā,  
suññato animitto ca,  
vimokkho yesa gocaro,  
ākāse va sakuntānaṃ,  
gati tesam durannayā.*

*Yassāsavā parikkhīṇā,  
āhāre ca anissito,  
suññato animitto ca,  
vimokkho yassa gocaro,  
ākāse va sakuntānaṃ,  
padaṃ tassa durannayaṃ.<sup>243</sup>*

Beide Strophen drücken mehr oder weniger den gleichen Gedanken aus. Lasst uns die Bedeutung der ersten Strophe untersuchen. Die ersten zwei Zeilen lauten:

*Yesam sannicayo natthi, ye pariññāta bhojanā.*  
„Jene, die keine Ansammlung haben und die ihre Nahrung verstanden haben“.

Die hier benutzten Wörter sind mit Bedeutungstiefe geladen. Strophen im *Dhammapada* sind sehr oft reich an Bildern. Der Buddha hat bei vielen Gelegenheiten den *Dhamma* mit tiefen Gleichnissen und Metaphern vorgetragen. Wenn man den metaphorischen Sinn eines Begriffes ignoriert, kann man leicht den Kernpunkt übersehen.

Zum Beispiel haben wir das Wort *sannicaya* in diesem Zusammenhang mit „Ansammlung“ wiedergegeben; es deutet auf das Anhäufen der fünf Daseinsgruppen hin. Das Wort *upacaya* wird manchmal im Hinblick auf den Prozess der laufenden Anhäufung, die im Geist der Weltlinge vor sich geht, benutzt.<sup>244</sup> Nun, dieses Anhäufen, wie auch

<sup>243</sup> Dh 92 - 93 Arahantavagga – Dh 92-93

<sup>244</sup> Beispiel in M III 287 MahāSaḷāyatānikasutta – M 149

die Ansammlung von *kamma*, ist im Fall eines Heiligen nicht vorhanden. Auch haben sie ihre Nahrung verstanden. Das Verständnis der Nahrung bedeutet nicht einfach die übliche Betrachtung über Nahrung hinsichtlich der Elemente. Noch schließt sie nur eine Art von Nahrung ein, sondern alle vier im *Dhamma* erwähnten Nahrungen, nämlich *kabaḷiṅkārāhāra* (materielle Nahrung), *phassa* (Kontakt), *manosañcetanā* (Wille), und *viññāṇa* (Bewusstsein).<sup>245</sup>

Die nächsten beiden Zeilen sagen uns, was der wahre Bereich oder die wahre Weide der Heiligen ist. Der Gedanke des Verständnisses von Nahrung wie auch von der Abwesenheit von Ansammlung hallt wider.

*Suññato animitto ca, vimokkho yesa gocaro,*  
„dessen Bereich die Befreiung der Leerheit und der  
Zeichenlosigkeit ist“.

Wenn die Heiligen dabei sind, die Frucht der Heiligkeit zu erreichen, wendet sich ihr Geist zur Leerheit und Zeichenlosigkeit hin. Wenn sie sich auf diesem Nährboden befinden, können weder *Māra* noch Verlangen sie mit ihren Netzen fangen. Sie sind ohne Fährte – daher die letzten beiden Zeilen:

*ākāse va sakuntānaṃ, gati tesa durannayā,*  
„Ihre Fährte ist schwer zu verfolgen,  
wie die von Vögeln im Himmel“.

Das Wort *gati* in dieser Schlusszeile wird von den Kommentatoren in Bezug auf den „Verbleib“ der Heiligen nach ihrem *parinibbāna* interpretiert.<sup>246</sup> Es hat unklare Verknüpfungen zu irgendeinem Ort als Ziel. Aber in diesem Zusammenhang eignet sich *gati* nicht für eine solche Interpretation. Es bezieht sich nur auf ihren geistigen Kompass, der unaufspürbar ist, wegen ihrer Befreiung infolge der Leerheit und der Zeichenlosigkeit.

Die nächste Strophe bringt diese Idee ebenfalls hervor.

---

<sup>245</sup> Beispiel in S II 101 Atthirāgasutta – S 12:64

<sup>246</sup> Dhp -a II 173

*Yassāsavā parikkhīṇā, āhāre ca anissito,*  
 „Dessen Einflüsse erloschen sind und der im Hinblick auf  
 Nahrung ungebunden ist.“

*Suññāto animitto ca, vimokkho yassa gocaro,*  
 „Dessen Bereich die Leerheit und das Zeichenlose ist“.

*Ākāse va sakuntānaṃ, padaṃ tassa durannayaṃ,*  
 „Sein Weg ist schwer zu verfolgen, wie der von Vögeln im  
 Himmel“.

Dies erinnert uns an die Schlusszeile der früher zitierten Strophe,

*apadaṃ kena padena nessatha,*  
 Auf welche Fährte könnte man ihn führen – ihn, der ohne  
 Fährte ist?“<sup>247</sup>

Diese beiden Strophen werfen nun mehr Licht auf die Bedeutung des Ausdrucks *anantaḡocara* – von unermesslicher Reichweite – ein für den Erwachten benutztes Attribut.

Lasst uns jetzt an den Sinn des Begriffs *sabbato pabham* im Zusammenhang *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabham* herangehen.<sup>248</sup> In unserer Diskussion über die Bedeutsamkeit vom Schauspiel und dem Kino erwähnten wir, dass es die Dunkelheit im Hintergrund ist, die das Publikum derart bezaubert, dass es sich mit den Charakteren identifiziert und entsprechend reagiert.<sup>249</sup> Die Dunkelheit im Hintergrund schafft einen Bann der Verblendung. Aus diesem Grund wird es zum „Genuss“.

Natürlich gibt es verschiedene Lichtquellen im Kinosaal. Aber die sind sehr beschränkt. Zeitweise ist es nur ein auf die Leinwand gerichteter Lichtstrahl. In einem früheren Vortrag erwähnten wir, dass sogar im Fall einer Matineeschau dunkle Vorhänge und geschlossene Türen und Fenster den notwendigen dunklen Hinter-

---

<sup>247</sup> Dh 180 Buddhavagga – Dh 180

<sup>248</sup> D I 223 Kevaḡḡhasutta – D 11

<sup>249</sup> Beispiel in D I 84 Sāmaññaphalasutta – D 2; siehe Vortrag 5

grund sicherstellen.<sup>250</sup> Hier in diesem Gleichnis haben wir einen Anhaltspunkt für die Bedeutung *sabbato pabham*, glänzend oder strahlend nach allen Seiten. Nehmen wir an, es findet eine Matinee-Vorführung statt und jemand genießt sie und ist davon bezaubert und verblendet. Plötzlich werden Türen und Fenster geöffnet und die dunklen Vorhänge werden zurückgezogen. Dann gleitet man sofort aus der Kinowelt heraus. Der Film kann weitergehen, aber wegen des von allen Seiten einfallenden Lichtes, verblasst die auf die Leinwand beschränkte Beleuchtung infolge des totalen Lichteinfalls. Der Film büßt dadurch seine unterhaltsame Qualität ein.

So weit es Bewusstsein oder *viññāṇa* betrifft, ist es gemäß seiner Definition im *MahāVedallasutta* nicht etwas vollkommen Verschiedenes von Weisheit, *paññā*. Allerdings gibt es auch einen Unterschied zwischen ihnen, *paññā bhāvetabbā, viññāṇaṃ pariññeyyaṃ*, „Weisheit muss entwickelt werden, Bewusstsein muss durchschaut werden“.<sup>251</sup> Hier wird gesagt, dass man die Natur des Bewusstseins verstehen muss.

Dann könnte jemand fragen: „Wir verstehen alles mit dem Bewusstsein, wie also kann man Bewusstsein verstehen?“ Aber der Buddha hat uns den Weg dafür gezeigt. Die Weisheit ermöglicht es einem, wenn sie entwickelt wird, Bewusstsein zu verstehen. Kurz gesagt, ist Bewusstsein so verengt wie jener Lichtstrahl, der auf die Filmleinwand fällt. Das soll heißen, das speziell vorbereitete Bewusstsein oder das in Name-und-Form hineingestopfte Bewusstsein, wie es beim Nicht-Heiligen der Fall ist. Es ist so verengt wie die Perspektive des an der Leinwand klebenden Publikums. Das Bewusstsein des normalen Weltlings ist gleichermaßen begrenzt und festgelegt.

Nun, was geschieht, wenn es völlig von allen Seiten mit Weisheit erleuchtet wird? Es wird *sabbato pabham*, strahlend nach allen Seiten. In jenem Glanz, der von allen Seiten kommt, schwindet das Begrenzungssystem der Unwissenheit. Es ist jenes befreite Bewusstsein, frei von dem dunklen Begrenzungssystem der Unwissenheit,

---

<sup>250</sup> A II 182 Sacchikaraṇīyasutta – A IV:189; siehe Vortrag 5

<sup>251</sup> M I 293 MahāVedallasutta – M 43

ein nach allen Seiten strahlendes Bewusstsein, von dem in jener tiefgründigen, fraglichen Strophe gesprochen wird. Dieser mit Weisheit verbundene Glanz hat den Abhandlungen gemäß eine besondere Bedeutung. Im *Catukkanipāta* (Vierer-Buch) des *Āṅuttara Nikāya* begegnet uns das folgende *Sutta*:

*Catasso imā, bhikkhave, pabhā. Katamā catasso? Candappabhā, suriyappabhā, aggippabhā, paññāpabhā. Imā kho, bhikkhave, catasso pabhā. Etad aggaṃ, bhikkhave, imāsaṃ catunnaṃ pabhānaṃ yadidaṃ paññāpabhā.*<sup>252</sup>

„Ihr Mönche, es gibt diese vier Arten des Strahlens. Welche vier? Das Strahlen des Mondes, das Strahlen der Sonne, das Strahlen des Feuers und das Strahlen der Weisheit. Das, ihr Mönche, sind die vier Arten des Strahlens. Dies, ihr Mönche, ist die höchste unter diesen vier Arten der Strahlens, nämlich das Strahlen der Weisheit.

Ein andere wichtige Lehrrede, die ziemlich oft zitiert, aber nicht immer richtig interpretiert wird, ist die folgende:

*Pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ. Taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti. Tasmā assutavato puthujjanassa citta bhāvanā natthī'ti vadāmi.*

*Pabhassaram idaṃ, bhikkhave, cittaṃ. Tañca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ. Taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti. Tasmā sutavato ariyasāvakassa citta bhāvanā atthī'ti vadāmi.*<sup>253</sup>

„Dieser Geist<sup>254</sup>, ihr Mönche, ist strahlend, aber er wird von hinzukommenden Befleckungen beschmutzt. Dieses versteht der unbelehrte gewöhnliche Mensch nicht, wie es ist.

---

<sup>252</sup> A II 139 Pabhāsutta – A IV:142

<sup>253</sup> A I 10 Accharāsaṅghātavagga – A I:11 (1.6.1)

<sup>254</sup> AÜ Vgl. Vorbemerkung zur prinzipiellen deutschen Übersetzung von mind mit Geist

Deswegen gibt es für den gewöhnlichen Menschen keine Entwicklung des Geistes, erkläre ich.

Dieser Geist, ihr Mönche, ist strahlend, aber er ist von hinzukommenden Befleckungen befreit. Dieses versteht der belehrte edle Nachfolger, wie es ist. Deswegen gibt es Entwicklung des Geistes für den belehrten edlen Nachfolger, erkläre ich.“

Somit ist ausreichend geklärt, dass es sich um eine Anspielung auf den strahlenden Geist handelt, dass das Bewusstsein des Heiligen gemeint ist, das nicht-manifestierend, unendlich und völlig strahlend ist. Um auf die Analogie des Kinos zurückzukommen, die uns – zumindest in einem eingeschränkten Sinn – hilft, eine Vorstellung darüber zu entwickeln, haben wir über die Beruhigung aller Vorbereitungen gesprochen.<sup>255</sup> Nun, auch im Fall des Films haben wir eine Beruhigung der Vorbereitungen. Das heißt, die Vorbereitungen, die daraus einen „**Film**“ machen, sind „**gestillt**“. Die vielfarbigen Kleider der Darsteller und Darstellerinnen werden farblos durch jene Beleuchtung, sogar im Fall eines Technicolor-Filmes. Die Szenen auf der Leinwand verschwimmen vor dem Licht, das sie plötzlich umhüllt.

Und was ist das Ergebnis davon? Dass die ablaufenden Vorbereitungen in den Köpfen des Publikums, ob durch die Filmproduzenten veranlasst oder aus dem Inneren hochgestiegen, zumindest zeitweise beruhigt sind. Dies symbolisiert in einem eingeschränkten Sinn die Bedeutung des Ausdrucks *sabbasāṅkhārasamatha*, die Beruhigung aller Vorbereitungen.

Und wie verhält es sich mit dem Aufgeben aller Besitztümer, *sabbūpādhipaṭṭinissagga*? Im Zusammenhang mit der Filmschau geht es um das Bündel der aufkommenden Erfahrungen, die in jemandem infolge seines „verhüllten Interesses“ an der fabelhaften Kinowelt aufsteigen. Diese Besitztümer werden zumindest für den Augenblick aufgegeben. Im Hinblick auf die verschwommenen Szenen auf der

---

<sup>255</sup> M I 55 Sammāditṭhisutta – M 9; siehe Vortrag 5

Leinwand wird die Zerstörung des Verlangens, *taṇhakkhayo*, augenblicklich erfahren.

Wie wir an dem Begriff *virāga* schon gezeigt haben, kann er in zweierlei Weise verstanden werden, das heißt als Leidenschaftslosigkeit wie auch als Verblassen, was die Leidenschaftslosigkeit hervorbringt.<sup>256</sup> Nun auch in diesem Fall geschah das Verblassen nicht in einem übertragenen Sinn, sondern durch die klare Tatsache, dass der beschränkte, schmale Strahl von Bewusstsein durch das unbegrenzte Licht der Weisheit verdrängt wurde.

*Nirodha* bedeutet Beendigung und der Film hat jetzt aufgehört, ein Film zu sein, obwohl die Maschinen noch aktiv sind. Wir haben schon erwähnt, dass in der letztendlichen Analyse ein Film vom Publikum erzeugt wird.<sup>257</sup> So ist seine Beendigung ebenfalls eine Angelegenheit für das Publikums. Dies ist dann das Enden des Filmes.

Jetzt kommt *Nibbāna*, Verlöschen oder Auslöschung. Was es auch immer an erhitzten Emotionen und phantasierenden Erregungen gab, die aus der Filmschau entstanden waren, die sind jetzt zumindest für den Zeitraum abgekühlt, in dem die Beleuchtung die Sache übernimmt. Auf diesem Weg können wir uns, gegründet auf dieses Beispiel von der Filmschau, ein paar schlüssige Vorstellungen über die Bedeutung und Wichtigkeit des Begriffs *sabbato pabham* bilden.

So jetzt haben wir die meisten Schwierigkeiten der Interpretation dieser Strophe bewältigt. Tatsächlich sind es die wenigen Wörter, die in den ersten beiden Zeilen vorkommen, die die Gelehrten im Osten wie im Westen vor ein unlösbares Problem gestellt haben. Wir haben die kommentarielle Interpretation bis jetzt noch nicht wiedergegeben und das nicht aus Respektlosigkeit den Ehrwürdigen Kommentatoren gegenüber. Es geschah, weil ihre Interpretation ziemlich verschwommen und nicht schlüssig ist. Dennoch werden wir jene

---

<sup>256</sup> S III 151 Gaddulasutta – S 22:99; siehe Vortrag 5

<sup>257</sup> Spk II 327 – siehe Vortrag 5

Interpretation am Ende dieser Erwägungen vorstellen, um dem Leser eine Gelegenheit zu geben, sie mit unserer zu vergleichen.

Aber im Augenblick lasst uns fortfahren, auch etwas über die beiden letzten Zeilen zu sagen. *Viññāṇassa nirodhena, etth'etaṃ uparujjhati*. Wie wir oben gesehen haben, scheinen Name-und-Form für alle praktischen Zwecke aufzuhören, genauso wie das Verschwinden der Szenen auf der Filmleinwand. Was ist dann mit diesem Ausdruck *viññāṇassa nirodhena*, mit der Beendigung des Bewusstseins, gemeint? Der Bezug geht hier zu jenem *abhisankhata viññāṇa* oder dem speziell vorbereiteten Bewusstsein. Es ist die Beendigung jenes zusammengebrauten Typs von Bewusstsein, das vorher da war, wie jenes auf der Filmleinwand, das durch die Zuschauer dirigiert wurde. Es wird gesagt, dass mit dem Enden jenes speziell vorbereiteten Bewusstseins alle Bestandteile von Name-und-Form unter Kontrolle gehalten werden, *uparujjhati*.

Auch hier haben wir ein kleines Problem. Im Allgemeinen werden *nirujjhati* und *uparujjhati* wie Synonyme behandelt. Die Art und Weise wie diese beiden Verben in einigen *Suttas* benutzt werden, würde sogar nahelegen, dass sie das Gleiche bedeuten. Tatsächlich beschreibt sogar das *CūḷaNiddesa*, wobei es sich um einen sehr alten Kommentar handelt, *uparujjhati* mit *nirujjhati*: *uparujjhati'ti nirujjhati*.<sup>258</sup>

Trotzdem scheint im Zusammenhang mit dieser besonderen Strophe in der Unterscheidung zwischen jenen beiden Verben etwas Tiefgehendes enthalten zu sein. Sogar auf den ersten Blick legen die beiden fraglichen Zeilen einige Unterschiede zwischen diesen beiden Verben nahe. *Viññāṇassa nirodhena, etth'etaṃ uparujjhati*, es wird gesagt, dass das Aufhören (*nirodha*) von Bewusstsein in *uparodha* mündet und zwar von allem, was Name-und-Form darstellen mag. Dies allein ist schon verblüffend genug.

Aber das ist nicht alles. Während wir den Hintergrund für die Diskussion vorbereiteten, haben wir schon eine kurze Anspielung

---

<sup>258</sup> Nid II 110

auf die Umstände gemacht, in denen der Buddha diese Strophe äußerte.<sup>259</sup> Der unterstützende Zusammenhang für seine Äußerung war ein Rätsel, das einem gewissen Mönch in einem besonderen Moment aufgestiegen war. Das Rätsel lautete: „Wo hören diese vier großen Hauptelemente alle zusammen auf?“ Das dort benutzte Verb ist *nirujjhanti*.<sup>260</sup> Um herauszufinden, wo sie aufhören, ging er auf erstaunliche Weise von Himmel zu Himmel und von *Brahma*-Welt zu *Brahma*-Welt. Wie wir schon früher erwähnten, hatte der *Mahā Brahma* jenen Mönch zum Buddha geschickt, indem er sagte: „Warum um alles ‚auf der Welt‘ kommst du diesen ganzen Weg zu mir, wo doch der Erhabene da ist, den du fragen kannst?“, woraufhin dann der Buddha die Frage umformulierte. Er wies darauf hin, dass die Frage falsch gestellt sei, und verbesserte die Frage, wie folgt, bevor er an die Antwort ging:

*Kattha āpo ca paṭhavi,  
tejo vāyo na gādhati,  
kattha dīghañca rassañca,  
aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ,  
kattha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati?*<sup>261</sup>

Das vom Buddha benutzte Wort in dieser verbesserten Version ist *uparujjhati* und nicht *nirujjhati*. Und noch eine weitere Neuerung ist die Verwendung des Begriffs *na gādhati*. Wo finden Wasser, Erde, Feuer und Luft keinen Halt? Oder wo werden sie nicht etabliert? Kurz gesagt, steht hier ein Wort, das auf das Ausloten der Tiefe eines (Wasser-)Speichers hinweist. Wir können auf das früher gegebene Gleichnis in Bezug auf das Ausloten von Bewusstsein mit der Wahrnehmung von Form zurückkommen. Wo finden die vier Elemente keinen Halt? Wo werden sowohl solche relativen Unterscheidungen, wie lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm als auch Name-und-Form vollständig unter Kontrolle gehalten?

---

<sup>259</sup> Siehe Vortrag 6 – D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

<sup>260</sup> D I 215 Kevaḍḍhasutta – D 11

<sup>261</sup> D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

In dieser Neuformulierung des Rätsels hat der Buddha die Verwendung des Verbs *nirujjhati* absichtlich vermieden. Statt dessen griff er zurück auf einen Begriff wie *na gādhati*, „findet keinen Halt“, „kann nicht ausgelotet werden“ und *uparujjhati*, „ist unter Kontrolle gehalten“ oder „ist abgetrennt“. Dies ist Beweis genug für den Rückschluss, dass feine Unterschiede zwischen den Nuancen bestehen, die mit diesen beiden Verben *nirujjhati* und *uparujjhati* verbunden sind.

Was ist das Geheimnis hinter diesem sonderbaren Gebrauch? Das Problem, das diesem Mönch einfiel, ist eigentlich von jener Art, wie es sich die Materialisten von heute vorstellen. Es ist in sich selbst ein Trugschluss. Zu sagen, dass die vier Elemente irgendwo in der Welt oder im Universum **aufhören**, ist ein Widerspruch innerhalb der Begriffe. Warum? Weil genau die Frage: „Wo hören diese auf?“ eine Antwort innerhalb des Begriffsrahmens jener Elemente voraussetzt, indem jener Ort bestimmt wird. Dies ist die Art jener ungebildeten Fragen, wie sie ein gewöhnlicher, materiell orientierter Mensch stellen würde.

Aus diesem Grund formulierte der Buddha die Frage neu, indem er sagte: „Mönch, das ist nicht die Art und Weise, wie diese Frage gestellt werden sollte. Du solltest nicht fragen, ‚wo‘ die vier großen Hauptelemente aufhören, sondern besser wo sie, ebenso wie auch alle Konzepte von lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm und Name-und-Form unter Kontrolle gehalten werden.“ Die richtige Frage ist nicht, wo die vier großen Hauptelemente aufhören, sondern wo sie nicht etabliert werden und wo all ihre Begleiterscheinungen unter Kontrolle sind.

Hier sehen wir somit, wie der Buddha das Konzept von Materie relativiert, das die Welt hinsichtlich der im Geist aufsteigenden Wahrnehmung von Form für selbstverständlich hält. Die vier großen Hauptelemente plagen den Geist der Weltlinge wie Gespenster, so dass sie aus ihrem Geist ausgetrieben werden müssen. Es dreht sich nicht um die Frage, sie aus dieser Welt oder irgendeinem Himmelsbereich oder dem ganzen Weltsystem zu vertreiben. Jenes Austreiben sollte in genau diesem Bewusstsein stattfinden, um dem Spuk ein Ende zu setzen.

Vor dem Licht der Weisheit werden jene Gespenster, nämlich die vier großen Hauptelemente, unwirksam. Es geschieht in der Dunkelheit der Unwissenheit, in der diese Gespenster die Weltlinge mit der Wahrnehmung von Form heimsuchen. Sie halten den Geist der Weltlinge gebunden, verklebt, gefangen und begrenzt. Was jetzt geschieht, ist, dass das speziell vorbereitete Bewusstsein, das gebunden, verklebt, gefangen und begrenzt war, nun aufgrund des Lichtes der Weisheit völlig befreit wird, um nicht-manifestierend, unendlich und nach allen Seiten strahlend zu werden. Um es zusammenzufassen, können wir so die fragliche Strophe wie folgt wiedergeben:

„Bewusstsein, das nicht-manifestierend ist,  
 Unendlich, nach allen Seiten strahlend,  
 Hier ist es, wo Erde und Wasser,  
 Feuer und Luft keinen Halt finden,  
 Hier ist es, wo lang und kurz,  
 Fein und grob, angenehm, unangenehm,  
 Und Name-und-Form,  
 Ohne Ausnahme abgeschnitten sind,  
 Wenn das Bewusstsein davon abgelassen hat,  
 Sind diese hierdurch unter Kontrolle.“

Obwohl wir uns erlaubten, die Strophe zu übersetzen, haben wir noch nicht die kommentarielle Interpretation davon gegeben. Weil dies als Mangel angesehen werden könnte, wollen wir jetzt darstellen, was der Kommentator zu dieser Strophe zu sagen hat.

Bevor der Ehrwürdige Buddhaghosa in seinem Kommentar zum *Kevaḍḍhasutta* zu dieser Strophe kommt, gibt er eine Erklärung, warum der Buddha die ursprüngliche Frage jenes Mönches neu formulierte. Ihm gemäß lautet die Frage: „Wo enden die vier großen Hauptelemente?“, die sowohl die organischen als auch die anorganischen Aspekte von Materie einschließen, und indem er sie zurückweise, beschränke der Buddha den Anwendungsbereich auf das Organische. Mit anderen Worten vermutet der Ehrwürdige Buddhaghosa, dass die zurückgewiesene Version im Hinblick auf diesen menschlichen Körper interpretiert werden muss. Daher erklärt er solche in der Strophe vorkommenden Worte wie „lang“ und „kurz“ in

einem beschränkten Sinn als auf die Statur des Körpers bezogen. Wie oberflächlich diese Interpretation zu sein scheint, kann man leicht erkennen, wenn wir weitergehen.

Der Ehrwürdige Buddhaghosa fährt fort, den Leser daran zu erinnern, dass die Fragen nur für den organischen Bereich relevant sind, *upādinnam yeva sandhāya pucchati*.<sup>262</sup> So interpretiert er die Begriffe *dīghañca rassañca*, lang und kurz, als relative Unterscheidungen der Größe einer Person, gleichzusetzen mit „von hoher bzw. niedriger Körperhöhe“. In ähnlicher Weise wird gesagt, dass die Worte *aṇum thūlam*, fein und grob, die kleine bzw. große Ausdehnung des Körperumfanges meinen. Genauso werden *subha* und *asubham* als Bezug auf das Wohlgestaltete und das Hässliche der körperlichen Erscheinung genommen.

Die für den Ausdruck *nāmañca rūpañca* gegebene Erklärung ist die erstaunlichste von allen. Es wird gesagt, dass *nāma* der Name der Person ist und *rūpa* seine Form oder Gestalt. All dieses zeigt, dass der Kommentator sich vom Thema weit entfernt hat, selbst in der Interpretation dieser Strophe, die mehr oder weniger der Prolog für eine derart komplizierte Strophe ist, wie die zur Diskussion stehende. Er hat gleich zu Beginn einen schweren Fehler gemacht, indem er den Anwendungsbereich jener relativen Begriffe auf das Organische beschränkte, wodurch die Bedeutung jener tiefen Strophe verdunkelt wird.

Aus sprachlichen Gesichtspunkten betrachtet, ist die Bedeutsamkeit dieser relativen Begriffe übersehen worden. Wörter wie *dīgham/rassam* und *aṇum/thūlam* beziehen sich nicht auf die Statur und Größe irgendeiner Person. Was sie übermitteln, ist die zweigeteilte Natur von Konzepten in der Welt. All diese tieferen Implikationen werden durch den Hinweis auf die äußerliche Erscheinung einer Person verdunkelt. Die Verwirrung wird noch weiter verschlimmert, wenn *nāmañca rūpañca* als der Name und die Gestalt einer Person ausgelegt wird. So ist die Bühne schon für eine oberflächliche Inter-

---

<sup>262</sup> Sv II 393

pretation hergerichtet, sogar bevor die Strophe, beginnend mit *viññāṇaṃ anidassanaṃ*, vorgestellt wird.

Auf eine derart unstimmige Eingangsvoraussetzung baut der Kommentator seine Interpretation der fraglichen Strophe auf. Wir werden versuchen, uns auch jener Ausführung gegenüber gerecht zu verhalten. Es könnte eine ziemliche Menge von Zitaten erfordern, obwohl es schwierig ist, in dieser Hinsicht umfassend zu sein.

Der Kommentator beginnt seine Ausführung mit dem Wort *viññāṇaṃ* an sich. Er bringt eine seltsame Etymologie hervor: *Viññāṇan'ti tattha viññātabbanti viññāṇaṃ Nibbānassa nāmaṃ*, die bedeutet, dass das Wort *viññāṇa* oder Bewusstsein in diesem Zusammenhang ein Synonym für *Nibbāna* ist, in dem Sinn von „bekannt sein“, *viññātabbaṃ*. Diese erzwungene Etymologie ist weit davon entfernt zu überzeugen, zumal ein solcher Gebrauch nirgendwo sonst bestätigt wird. Überdies begegnet uns eine lange Liste von Attributen für *Nibbāna*, dreiunddreißig an der Zahl, im *Asaṅkhatasaṃyutta* des *Saṃyutta Nikāya*, aber *viññāṇa* wird darunter nicht aufgelistet.<sup>263</sup> Tatsächlich wird nirgendwo in den Lehrreden *viññāṇa* als ein Synonym für *Nibbāna* benutzt.

Als Nächstes greift er das Wort *anidassana* auf und macht die folgende Bemerkung: *Tad etaṃ nidassanābhāvato anidassanaṃ, Nibbāna* wird *anidassana* genannt, weil keine Veranschaulichung dafür gegeben werden könnte. Die Idee ist, dass es nichts gibt, mit dem es sich vergleichen ließe. Dann kommt die Erklärung des Wortes *anantaṃ*. Dem Kommentator entsprechend wird *Nibbāna ananta*, unendlich, genannt, weil es weder ein aufgehendes Ende, *uppādanto*, noch ein abfallendes Ende, *vayanto*, noch die Andersartigkeit eines dauerhaft bestehenden Endes, *ṭhitassa aññathatta*, hat. Seltsam genug, dass der Kommentator in seinem Konzept von den drei Enden sogar den zuletzt erwähnten mittleren Status als ein „Ende“ betrachtet. Dies ist das Wesentliche seines Kommentars zu den ersten drei Wörtern *viññāṇaṃ, anidassanaṃ, anantaṃ*.

---

<sup>263</sup> S IV 370 Asaṅkhatasaṃyutta – S 43

Die kommentarielle Interpretation des Begriffs *sabbato pabhaṃ* verwirrt sogar noch mehr. Das Wort *pabhā* wird als ein Synonym für *papa* erklärt, was „Furt“ bedeutet. Das *bha* Element im Wort, erklärt er, ist ein Ergebnis des Konsonanten-Austausches mit dem ursprünglichen *pa* in *papa*. *Pakārassa pana bhakāro kato*. Die Idee ist, dass die ursprüngliche Form dieses besonderen Ausdruckes für *Nibbāna sabbato papaṃ* ist. Die ihm zugewiesene Bedeutung ist „mit Furten auf allen Seiten“. Es wird vorgeschlagen, *Nibbāna* metaphorisch als Ozean zu verstehen, in den es einzutauchen gilt, in welchem sich Furten auf allen Seiten befinden, nämlich die achtunddreißig Meditationsobjekte. Diese Interpretation scheint ziemlich weit hergeholt zu sein. Es ist, als ob der Kommentator auf dieses Gleichnis einer Furt zurückgegriffen hat, weil ihm „das Wasser bereits bis zum Hals steht“! Das Wort *pabhā*, so wie es ist, bedeutet klarerweise Licht oder Glanz und seine Verbindung mit Weisheit ist im Kanon gut bestätigt.

Obwohl der Ehrwürdige Buddhaghosa in seinem Kommentar zum *Dīgha Nikāya* in der obigen Interpretation voranschreitet, scheint er in seinem Kommentar zum *Majjhima Nikāya* weitere Gedanken zu dem Problem gehabt zu haben. Im *Brahmanimantanikasutta* des *Majjhima Nikāya* kommen auch die ersten beiden Zeilen der Strophe, *viññāṇaṃ anidassanaṃ, anantaṃ sabbato pabhaṃ* vor.<sup>264</sup> Aber hier verfolgt der Kommentator eine andere Linie der Interpretation. Während er in seinem Kommentar zum *Kevaḍḍhasutta* „*anidassanaṃ*“ als ein Beiwort von *Nibbāna* erklärt, dem Sinn nach als „nichts zu haben, was sich damit vergleichen ließe“, gebraucht er es hier im Sinn von „für das Auge unsichtbar sein“. *Cakkhuvīññāṇassa āpāthaṃ anupagamanato anidassanaṃ nāma*,<sup>265</sup> „Es wird *anidassana* genannt, weil es nicht innerhalb des Bereichs von Seh-Bewusstsein liegt“.

Bei der Erklärung des Begriffs *sabbato pabhaṃ* schlägt er einige alternative Interpretationen vor. In der ersten Interpretation nimmt er *pabhā* in der Bedeutung von Licht oder Leuchter. *Sabbato*

---

<sup>264</sup> M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

<sup>265</sup> Ps II 413

*pabhan'ti sabbato pabhāsampannaṃ. Nibbānato hi añño dhammo sappahataro vā jotivantataro vā parisuddhataro vā paṇḍarataro vā natthi.* „Sabbato pabhaṃ heißt strahlender als irgendetwas anderes. Weil es dort nichts Strahlenderes oder Leuchtenderes oder Reineres oder Weißeres gibt als *Nibbāna*“. In dieser Interpretation wird *Nibbāna* sogar als etwas Weißfarbenes betrachtet!

Der Etymologie des Begriffs *sabbato pabhaṃ* ist eine Drehung gegeben worden, da das Wort *sabbato* in einem vergleichenden Sinn aufgefasst wird, „strahlender als irgendetwas“. Wie wir aufgezeigt haben, bedeutet der Begriff eigentlich „strahlend nach allen Seiten“. Dann wird eine zweite Interpretation gegeben, indem das Wort *pabhū* hereingebracht wird, „Herr“ oder „Chef“. *Sabbato vā pabhū*, das heißt, hervortretender als irgendetwas anderes. Zur Unterstützung davon sagt er: *Asukadisāya nāma Nibbānaṃ natthī'ti na vattabbaṃ*, „Es sollte nicht gesagt werden, dass *Nibbāna* nicht in dieser oder jener Richtung gefunden werden kann“. Er sagt, dass es *pabhū* oder Herr genannt wird, weil es in allen Richtungen gefunden werden kann. Nur als dritte Interpretation zitiert er sein Gleichnis von der Furt, das er schon in seinem Kommentar zum *Kevaḍḍhasutta* gegebenen hat.

Was ist der Grund, so viele Alternativen bildlicher Interpretationen für eine derart bedeutende Strophe zu geben? Sicherlich hätte der Buddha nicht beabsichtigt, dass die Strophe so viele konfliktreiche Bedeutungen heraufbefördert, als er sie vortrug.

Ohne Zweifel haben die Kommentatoren große Anstrengung unternommen, um den *Dhamma* zu bewahren, aber aufgrund einiger unglücklicher historischer Umstände sind die meisten der tiefen Lehreden, die sich mit der Thematik von *Nibbāna* befassen, überliefert worden, ohne auch nur einen Anhaltspunkt für die richtige Version unter verschiedenen Lesarten zu liefern. Dies hat die Kommentatoren in Verlegenheit gebracht, so sehr, dass sie uns einige vage und alternative Interpretationen zur Auswahl geben mussten. Es liegt bei uns zu entscheiden, ob wir diese vorhandene Situation akzeptieren sollten oder ob wir versuchen sollten, sie durch das Erforschen anderer möglicher Bedeutungen für eine Erklärung zu verbessern.

In unserem ersten Vortrag hatten wir Gelegenheit zu erwähnen, dass der Buddha selbst prophezeite, dass jene Lehrreden, die sich mit der Leerheit befassen, im Laufe der Zeit in ihren tieferen Bedeutungen verdunkelt und nicht mehr in Gebrauch sein würden.<sup>266</sup> Die gerade zitierten Interpretationen zeigen bereits, dass sich die Voraussage schon in großem Umfang bewahrheitet hat.

Die Aussage, die wir aus dem *Brahmanimantanikasutta* mit ihrem Hinweis auf *anidassana viññāṇa* zitierten, kommt in einem Zusammenhang vor, der seine eigene Besonderheit hat. Der entscheidende Absatz verdient deswegen etwas Aufmerksamkeit. Er lautet folgendermaßen:

*Viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ, taṃ paṭhavīyā paṭhavittena ananubhūtaṃ, āpassa āpattena ananubhūtaṃ, tejassa tejattena ananubhūtaṃ, vāyassa vāyattena ananubhūtaṃ, bhūtānaṃ bhūtattena ananubhūtaṃ, devānaṃ devattena ananubhūtaṃ, pajāpatissa pajāpatittena ananubhūtaṃ, brahmānaṃ brahmattena ananubhūtaṃ, ābhassarānaṃ ābhassarattena ananubhūtaṃ, subhakiṇhānaṃ subhakiṇhattena ananubhūtaṃ, vehapphalānaṃ vehapphalatte ananubhūtaṃ, abhibhussa abhibhuttena ananubhūtaṃ, sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ.*<sup>267</sup>

„Bewusstsein, das nicht irgendetwas manifestiert, unendlich und völlig strahlend, hat es nicht teil an der Erdhaftigkeit von Erde, der Wasserhaftigkeit von Wasser, der Feuerhaftigkeit von Feuer, der Lufthaftigkeit von Luft, der Eigenart der Lebewesen, der Eigenart von Himmelswesen, der Eigenart von *Pajāpati*<sup>268</sup>, der Eigenart von *Brahma*, der Eigenart der Strahlenden, der Eigenart der Leuchtenden, der Eigenart der Götter der Großen Früchte, der Eigenart des Überwinders und der Allhaftigkeit des Alls.

<sup>266</sup> S II 267 Āṇisutta – S 20:7; siehe Vortrag 1

<sup>267</sup> M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

<sup>268</sup> AÜ Pajāpati = Brahma, der als Erzeuger der Wesen angesehen wird

Dieser seltsame Absatz, dreizehn Konzepte auflistend, scheint etwas Tiefes über die Natur des nicht-manifestierenden Bewusstseins zu übermitteln. Jenes Bewusstsein hat keinen Anteil an der Erdhaftigkeit von Erde, der Wasserhaftigkeit von Wasser, der Feuerhaftigkeit von Feuer und der Lufthaftigkeit von Luft. Das heißt, die Natur der vier Elemente ist diesem Bewusstsein nicht innewohnend, sie manifestieren sich selbst nicht darin. Ebenso die anderen Konzepte, wie die Eigenart der Himmelswesen, die Eigenart *Brahmas* etc., welche die Weltlinge ernsthaft für wirklich halten, haben hier keine Anwendbarkeit oder Gültigkeit.

Die besondere Bedeutung dieser Behauptung liegt im Zusammenhang, in dem der Buddha sie vorbrachte. Es geschah, um eine falsche Ansicht zu vertreiben, die sich der *Brahma* Baka gemacht hatte, indem er seinen *Brahma*-Status als beständig betrachtete, immer fortdauernd und ewig, weshalb der Buddha diese Erklärung vor jenem *Brahma* in der *Brahma*-Welt gemacht hat. Der ganze Punkt des Gesprächs dreht sich darum, die falsche Ansicht des *Brahma* herauszufordern, indem er darauf aufmerksam machte, dass das nicht-manifestierende Bewusstsein des Heiligen über die weltlichen Konzepte, wie Elemente und Göttlichkeit und die fragliche Realität, die ihnen zugeschrieben wird, hinausgeht. Mit anderen Worten, sie manifestieren sich selbst nicht darin. Sie sind transzendent.

\* \* \* \* \*



## 8. 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.*<sup>269</sup>

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

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

Zuletzt beendeten wir unsere Darlegung mit der Besprechung, inwieweit das *Brahmanimantanikasutta* im *Majjhima Nikāya* uns zu verstehen hilft, was *anidassana viññāṇa* ist. Wir zitierten einen bestimmten Absatz aus jener Unterweisung als Ausgangspunkt für unsere Diskussion. Wir wollen uns jetzt daran erinnern:

*Viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ, taṃ paṭha-  
viyā paṭhavittena ananubhūtaṃ, āpassa āpattena ananu-  
bhūtaṃ, tejassa tejattena ananubhūtaṃ, vāyassa vāyattena  
ananubhūtaṃ, bhūtānaṃ bhūtattena ananubhūtaṃ, devānaṃ  
devattena ananubhūtaṃ, pajāpatissa pajāpatittena ananu-  
bhūtaṃ, brahmānaṃ brahmattena ananubhūtaṃ, ābhassa-  
rānaṃ ābhassarattena ananubhūtaṃ, subhakiṇhānaṃ subha-  
kiṇhattena ananubhūtaṃ, vehapphalānaṃ vehapphalattena  
ananubhūtaṃ, abhibhussa abhibhuttena ananubhūtaṃ, sab-  
bassa sabbattena ananubhūtaṃ.*<sup>270</sup>

„Bewusstsein, das nicht irgendetwas manifestiert, unendlich und völlig strahlend, hat es nicht teil an der Erdhaftigkeit von Erde, der Wasserhaftigkeit von Wasser, der

---

<sup>269</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

<sup>270</sup> M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

Feuerhaftigkeit von Feuer, der Lufthaftigkeit von Luft, der Eigenart der Lebewesen, der Eigenart von Himmelswesen, der Eigenart von *Pajāpati*, der Eigenart von *Brahma*, der Eigenart der Leuchtenden Gottheiten, der Eigenart der Strahlenden Gottheiten, der Eigenart der Götter der Großen Früchte, der Eigenart des Überwinders und der Allhaftigkeit des Alls.“

Das Wesentliche dieses Absatzes ist, dass das nicht manifestierende Bewusstsein, das unendlich und völlig strahlend ist, frei von den Eigenschaften ist, die sich mit irgendeinem der Konzepte in der Liste verknüpfen ließen, als da sind Erdhaftigkeit von Erde und Wasserhaftigkeit von Wasser. Das heißt, es ist nicht unter ihrem Einfluss, es hat nicht teil an ihnen, *ananubhūtaṃ*. Ganz gleich welche Natur die Welt diesen Konzepten zuschreibt, ganz gleich auf welche Realität es angewendet wird, das wird in dieses nicht-manifestierende Bewusstsein nicht eingetragen. Deshalb sagt man, dass dieses Bewusstsein von ihnen unbeeinflusst ist.

Üblicherweise schreiben die Weltlinge den Konzepten im alltäglichem Gebrauch einen gewissen Grad von Realität zu. Diese können als Geist-Objekte betrachtet werden, Dinge, auf die der Geist achtet. Das Wort *dhamma* meint auch „ein Ding“, so glauben die Weltlinge, dass es in jedem dieser Konzepte irgendein „Ding“ gibt. Oder mit anderen Worten, glauben sie, dass es irgendetwas als eine innewohnende Natur oder Essenz in diesen Objekten des Geistes gibt.

Aber das zur Diskussion stehende Zitat scheint zu beinhalten, dass diese sogenannte Natur im Geist eines Heiligen nicht verzeichnet wird. Für die Weltlinge ist es äußerst notwendig, dass es in diesen Objekten des Geistes eine wirkliche Natur gibt. Warum? Weil sie, um an sie als Gegenstände glauben zu können, irgendetwas an Essenz haben müssen, zumindest müssen sie mit einer Essenz versehen werden. Deshalb stecken die Weltlinge eine gewisse Art von Essenz in sie hinein und das ist die Erdhaftigkeit von Erde, die Wasserhaftigkeit von Wasser (etc.). Genauso gibt es eine Lebewesen-Art in Lebewesen, eine Götter-Art in Göttern, eine *Pajāpati*-Art in *Pajāpati*, eine *Brahma*-Art in *Brahma*, so weitgehend, dass sogar in dem

Konzept des Alls, eine All-haftigkeit da ist – und dies ist der Standpunkt der Weltlinge.

Welches Konzept auch immer aufsteigt, ihm wird eine Realität zugeschrieben; die Weltlinge schaffen für sich selbst eine Wahrnehmung von Dauerhaftigkeit, Wahrnehmung des Schönen und Vorstellungen von einem Selbst. Mit anderen Worten, sie objektivieren diese Konzepte in Bezug auf Verlangen, Einbildung und Ansichten. Diese Objektivierung trägt die Form einer Art inhärenten, ihnen zugeschriebenen Natur, wie Erdhaftigkeit, Götterhaftigkeit (etc.).

Aber hinsichtlich des nicht-manifestierenden Bewusstseins gilt, dass es frei von den so- genannten Naturen oder Eigenheiten ist, von denen die Weltlinge irreführt sind. Im Bewusstsein der Heiligen ist jene Betörung in Bezug auf die Masse von Konzepten nicht vorhanden, denen die Weltlinge einen real existierenden Kern zuschreiben, um dieses Drama der Existenz aufrechtzuerhalten. Diese Tatsache bestätigt deutlich eine andere Aussage im *Brahmanimantanikasutta*. Der Buddha gibt die folgende Erklärung, um die Einbildung des Brahmas Baka zu brechen, der davon überzeugt war, dass der Zustand als ein Brahma ewig sei.

*Paṭhaviṃ kho ahaṃ, brahme, paṭhavito abhiññāya yāvatā paṭhaviyā paṭhavittena ananubhūtaṃ tadabhiññāya paṭhaviṃ nāhosim, paṭhaviyā nāhosim, paṭhavito nāhosim, paṭhaviṃ me'ti nāhosim, paṭhaviṃ nābhivadim.*<sup>271</sup>

„Durch höheres Wissen Erde als Erde verstanden habend, o Brahma“, (das heißt, mittels einer besonderen Art von Wissen und nicht mittels der normalen Sinnes-Wahrnehmung) „und durch höheres Wissen verstanden habend, was auch immer es ist, das an der Erdhaftigkeit von Erde nicht teil hat“ (der Bezug geht hier zu jenem nicht-manifestierenden Bewusstsein, das in der folgenden Passage beschrieben wird).

---

<sup>271</sup> M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

„Ich beanspruchte nicht, Erde zu sein“, *paṭhaviṃ nāhosim*,  
 „Ich beanspruchte nicht, auf Erde zu sein“, *paṭhaviyā nāhosim*,  
 „Ich beanspruchte nicht, Teil von Erde zu sein“,  
*paṭhavito nāhosim*,  
 „Ich beanspruchte nicht, dass mir Erde gehört“,  
*paṭhaviṃ me'ti nāhosim*,  
 „Ich bestätigte Erde nicht“, *paṭhaviṃ nābhivadiṃ*.

Die hier gegebenen deklinierten Formen deuten auch auf die Tatsache hin, dass, sobald die Weltlinge jenen Konzepten einmal eine ihnen innewohnende Natur zuschreiben, in Begriffen von „-heit“ oder „-keit“ wie in Erdhaftigkeit, und sie ihrem Verlangen, ihren Einbildungen und Ansichten zugänglich machen, solche abgeleiteten Formen in Gebrauch kommen, wie wir sie hier als Fallbeispiele angeführt haben. So kann jemand im Hinblick auf diese Erde darüber Vorstellungen haben wie „meine Erde“ oder wie „ich bin auf der Erde“ oder „ich, der ich auf der Erde bin“ oder „Teil von Erde bin“. Indem man hartnäckig an solchen Deklinationsformen seiner eigenen Schöpfung festhält, bestätigt man immer nur sein Ego.

Nun wissen wir beispielsweise alle, dass das, was wir „eine Blume“ nennen, etwas ist, das vergehen kann. Aber wenn man es auffasst als „die Blume, die ich sah“ und sie dabei mit einem Ich-Konzept vereinigt, wird sie mit der Eigenschaft von Dauerhaftigkeit bekleidet, denn sie wird „wieder abrufbar“. Eine Wahrnehmung von Beständigkeit, die einen befähigt, wieder daran zu denken, geht daraus hervor. Dies ist der Sinn hinter der obigen Bezugnahme.

Es liegt in der Natur des befreiten Geistes, diese Konzepte nicht ernst zu nehmen. Er legt keinen hartnäckigen Griff um diese abgeleiteten Formen. Er ist überzeugt von der Tatsache, dass es lediglich Konventionen im Alltagsgebrauch sind. Genau aus dieser Überzeugung heraus hat er damit nichts zu tun. „Ich beanspruchte nicht, Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, auf Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, Teil von Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, dass mir Erde gehört, ich bestätigte Erde nicht“, *paṭhaviṃ nābhivadiṃ*.

Hier deutet das Wort *abhivadim* auf die verblendete Vorstellung hin. Die drei Begriffe *abhinandati*, *abhivadati* und *ajjhosāya tiṭṭhati* werden häufig zusammen in den Abhandlungen erwähnt.<sup>272</sup> *Abhinandati* bedeutet insbesondere Vergnügen, welches auf Verlangen hindeutet. *Abhivadati* bedeutet eine auf Einbildung beruhende Behauptung – eine Behauptung, die „ein Aufnehmen“ von einer Sache beinhaltet. *Ajjhosāya tiṭṭhati* steht für eine dogmatische Beteiligung in Bezug auf Ansichten. Deshalb korrespondieren *abhinandati*, *abhivadati* und *ajjhosāya tiṭṭhati* jeweils mit den drei Begriffen *taṇhā*, Verlangen, *māna*, Einbildung und *diṭṭhi*, Ansichten.

Nun, unter diesen finden wir hier *abhivadati – paṭhavim nābhivadim*, „Ich bestätigte Erde nicht“ – ich hatte keinerlei Bestätigung von Erde infolge von Einbildung aufgestellt. Auch daraus können wir folgern, dass der gewöhnliche Mensch seine Wahrnehmung der Erde ernst nimmt; und indem er sie auffasst als „Mein ist die Erde“, „Ich bin auf der Erde“ (etc.), versieht er das Konzept mit einer Natur der Dauerhaftigkeit. Aber dies ist eine Art Schnittstelle, wie der Weltling die Fortsetzung des Existenzdramas aufrechterhält. Jedoch ist jedes dieser Elemente leer.

In diesem besonderen Zusammenhang werden die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und Luft ganz am Anfang genannt. Der Buddha, der die Leerheit und Unbeständigkeit dieser Elemente verstanden hat, hängt nicht an ihnen. Der gewöhnliche Weltling auf der anderen Seite hängt an der Wahrnehmung von Erde wie an einem zum Eiswürfel gefrorenen Stückchen wegen seiner Härte. Aber wie wir wissen, wenn wir es bis zu einem bestimmten Grad erhitzen, offenbart sich von selbst die Wasserqualität. Weiteres Erhitzen würde die Feuernatur hervorbringen. Fortgesetztes Erhitzen würde es in Dunst verwandeln und die Luftqualität offenbaren.

Damit haben diese vier großen Hauptelemente, an denen die Welt hängt, ebenfalls die Natur der Unbeständigkeit in sich. Der Befreite, der durch seine höhere Erkenntnis die Unbeständigkeit klar versteht, wird durch ihre geisterhaften Zusammenstellungen nicht

---

<sup>272</sup> Beispiel in M I 266 MahāTaṇhāsāṅkhayasutta – M 38

durcheinandergebracht. Sein Bewusstsein ist ihnen nicht untergeordnet. Dies ist die Bedeutung des obigen Absatzes.

Das Gleiche bewahrheitet sich auch im Hinblick auf die anderen Konzepte. Die den *samsāra* durchwandernden Wesen haben ihre konventionellen Umgangsweisen. Man mag sich selbst als eine Gottheit unter Göttern ansehen. Baka, der *Brahma*, hatte nun die Einbildung „Ich bin ein *Brahma*“. Aber selbst sein *Brahma*-Status wird schließlich dahinschmelzen wie das Stück Eis, zumindest nach einigen Weltzeitaltern. So ist selbst die „*Brahma*-schaft“ der „Auflösung“ unterworfen, ebenso wie ein Eiswürfel.

Auf diese Weise belegt das befreite Bewusstsein eines Heiligen eine Wahrnehmung nicht mit Dauerhaftigkeit in Bezug auf die Konzepte, die sich in dem Existenzdrama des Weltlings als wirklich verschleiern. Deshalb wird es „nicht-manifestierendes“ Bewusstsein genannt. Das nicht-manifestierende Bewusstsein ist frei von solchen Konzepten.

Bei der weiteren Erklärung der Natur dieses befreiten Geistes können wir eine Andeutung in Richtung zur Analogie des Films und des Schauspiels machen, mit der wir uns durchgehend beschäftigt haben. Nun, um zum Beispiel eine tragische Filmszene für die Leinwand zu produzieren, benutzen die Filmproduzenten subtile Vorrichtungen und Kameratricks. Manchmal wird eine furchteinflößende Szene von einer Feuersbrunst oder brutaler Brandstiftung, die in die Herzen der Zuschauer Angst und Schrecken bringt, mithilfe von Häusern aus Pappe produziert. Papphäuser werden in Brand gesetzt, aber die Zuschauer werden hinter das Licht geführt und denken, dass ein riesiges Herrenhaus in Flammen steht. Ebenso werden schreckliche Verkehrsunfälle auf der Leinwand mithilfe von ein paar Spielzeugen dargestellt.

Auch in diesem Existenzdrama gibt es vergleichbare tragische Szenen. Nun, ungeachtet ihrer tragischen Qualität, wenn ein Beteiligter unter den Zuschauern in jenem Moment wahrhaftig versteht, dass es sich um Papphäuser handelt und dass Spielzeug vom Berggipfel herabstürzt, dann sieht er etwas Komisches in der scheinbaren Tragik.

Ebenso gibt es in diesem Existenzdrama sowohl einen tragischen als auch einen komischen Aspekt.

Beide dieser Worte, tragisch und komisch, können in der Tat im Zusammenhang mit dem höchst kennzeichnenden Begriff *saṃvega* aufgenommen werden, der „angstvoll“ bedeutet und eine Dringlichkeit beschreibt. Bei dem Versuch *saṃvega* im Hinblick auf *saṅkhāras* oder die Vorbereitungen hervorzurufen, können wir beide dieser Standpunkte einnehmen. Der gewöhnliche Weltling sieht nur die tragische Seite des Existenzdramas und das aufgrund seiner Unwissenheit. Aber der Heilige, der Befreite, sieht in dem Existenzdrama auch eine komische Seite.

Zur Veranschaulichung können wir an solche Gelegenheiten erinnern, bei denen vom Buddha selbst und solchen seiner Nachfolger mit übersinnlichen Fähigkeiten, wie dem Ehrwürdigen *MahāMoggalāna*, gesagt wird, dass sie ein feines Lächeln gezeigt haben, *situppāda*, wenn sie sahen, wie die Wesen im *samsāra* wiedergeboren werden, in hohen und niedrigen Bereichen, ihren Taten entsprechend, wie in einem Puppenspiel.<sup>273</sup> Natürlich hat dieses spontane Lächeln nichts mit Sarkasmus oder Unfreundlichkeit diesbezüglich zu tun. Aber gleichwohl gibt es uns einen bestimmten Hinweis. Dieses spontane Lächeln scheint das Ergebnis eines Einblicks in den komischen Aspekt des existenziellen Dramas zu sein. Das feine Lächeln stieg aus der Überzeugung über die völlige Nutzlosigkeit und Gehaltlosigkeit des Existenzdramas auf, indem gesehen wird, wie Wesen, die im Genuss hoher Positionen weilten, in ihrer nächsten Geburt von dort auf die Ebene von hungrigen Geistern, *petas*, herabfielen oder sogar in noch niedrigere Bereiche. Es ist so etwas wie die Antwort desjenigen, der die Unbeständigkeit und illusorische Natur der Dinge auf der Filmleinwand richtig verstanden hat.

Wenn wir dieses Drama der Existenz bedenken, erscheinen die durch den Daseinskreislauf wandelnden Wesen wie Marionetten,

---

<sup>273</sup> M II 45 – M 81 Ghaṭṭikāro; M II 74 – M 83 Makhādevo  
S I 24; S II 254-258  
A III 214 Gavesīsuttaṃ – A V:180

nach oben gezogen von den fünf höheren Fesseln, *uddhambhāgiya saṃyojana*, und abwärts gezogen von den fünf niedrigeren Fesseln, *orambhāgiya saṃyojana*. Ihr Wiedererscheinen gleicht mehr oder weniger dem von Marionetten, hinauf- und hinabgezogen an Schnüren, die lediglich die Ergebnisse ihrer eigenen Taten sind.

Das Notwendige für das Drama von Existenz wird von den vier großen Hauptelementen geliefert – den vier Grundelementen von Erde, Wasser, Feuer und Luft. Im Fall eines Filmes oder eines Schauspiels kann der gleiche Gegenstand manchmal in einer Vielzahl von Weisen eingesetzt werden, um verschiedene Szenen und Akte zu erzeugen. Was in einer Szene als Hocker zum Sitzen dient, könnte in einer anderen Szene die Fußbank sein und sogar der Tisch in wieder einer anderen. In ähnlicher Weise gibt es etwas, das Doppelleinsatz im Film genannt wird. Der gleiche Schauspieler kann zwei Charaktere vertreten und in unterschiedlicher Aufmachung in zwei Szenen erscheinen.

Eine ähnliche Sachlage finden wir in diesem Drama der Existenz vor. In der Tat hat der Buddha deklariert, dass es kein einziges Wesen im Daseinskreislauf, *saṃsāra*, gibt, das nicht irgendwann einmal einer unserer Verwandten gewesen ist.<sup>274</sup> Wir pflegen die Gewohnheit, derartige Beziehungen in eine weit entfernte Vergangenheit zu legen, um damit Risse in unserem Weltbild zu vermeiden, die durch das Durcheinanderbringen von sozialen Konventionen entstehen würden. Aber wenn man darüber in Übereinstimmung mit der Lehre nachdenkt und auch mit der Kraft bestimmter gut nachgewiesener Fakten, kann sich manchmal herausstellen, dass das männliche oder weibliche Baby, das von der Mutter liebkost wird, ihr eigener toter Vater oder ihre eigene tote Mutter sein kann.

Solch eine seltsam absurde Lage kann in den Szenen dieses Existenzdramas gefunden werden. Normalerweise bleiben solche Vorkommnisse von der Welt unbeachtet. Obwohl es absurd ist, kann es sich die Welt nicht leisten, sich darüber lustig zu machen. Vielmehr sollte es als ein hinreichender Grund für die Erweckung eines besorgten Sinnes von Dringlichkeit betrachtet werden: „Wie bedauerlich, dass wir

---

<sup>274</sup> S II 189-190 Anamataggasāmyutta – S 15:14-19

Opfer einer solchen Sachlage sind! Wie bedauerlich, dass wir es wegen der Macht der Einflüsse und verborgenen Neigungen nicht begreifen und dadurch jede Menge Befleckungen anhäufen!“

Solch eine Bewusstheit über die Leerheit von all diesen Dingen kann Angst aufsteigen lassen. Man kann ein gewisses Maß an Verständnis von den Spuren der Zeichenlosigkeit, des Nicht-Zufriedenstellendem und der Leerheit erlangen, indem man über diese Tatsachen nachsinnt. Man kann auch über die vier Elemente nachdenken, wie sie am Anfang eines Weltzeitalters sind und wie sie am Ende eines Weltzeitalters zerstört werden, in der Feuersbrunst am Ende eines Weltzeitalters. Ähnlich verhält es sich, wenn jemand über den Zustand von Personen oder Wesen im Allgemeinen nachzudenken beginnt, gemäß dieser Tatsache der Beziehungsverhältnisse ist da viel Raum für Angst und ein Empfinden von Dringlichkeit.

Aus all diesen Gründen erklärt der Buddha manchmal, wie in der Lehrrede vom Auftauchen der sieben Sonnen, *Sattasuriyasutta*, dass dies „genug ist, um von allen Vorbereitungen ernüchert zu werden, genug, um sich von ihnen abzuwenden, genug, um sich von ihnen zu befreien“, *alameva sabbasaṅkhāresu nibbindituṃ alaṃ virajjituṃ alaṃ vimuccituṃ*.<sup>275</sup>

Wir haben durchgehend eine besondere Nuance des Begriffs *saṅkhāra* herausgearbeitet, und zwar als Dinge, die mit solchen Gegenständen vergleichbar sind, die vorübergehend improvisierend in einer dramatischen Vorstellung eingesetzt werden, nur für den Zweck, verschiedene Handlungen auf der Bühne zu produzieren. Es ist das Gleiche mit Menschen, die wie Schauspieler ihre Rollen spielen.

Wesen, die ihrem Karma entsprechend wiedergeboren werden, halten an dem Glauben „Ich bin Gott“, „Ich bin ein *Brahma*“ fest. Wenn ihr Karma aufgebraucht ist, werden sie vernichtet und werden irgendwo wiedergeboren. Das Gleiche gilt für jene Gegenstände, die im Schauspiel genutzt werden, solchen wie dem Hocker und der Fußbank. Das Tückische an der Tatsache ist jedoch, dass der einzelne

---

<sup>275</sup> A IV 100 Sattasuriyasutta – A VII:62

Zuschauer, während er jede dieser Szenen genau verfolgt, alle Objekte, welche auch immer er auf der Bühne sieht, einfach aufgreift und sein eigenes individuelles Drama erzeugt.

Wir haben schon gleich am Anfang erwähnt, dass die Endstufe in der Herstellung eines Schauspiels eine Angelegenheit des Publikums und nicht der Theatermacher ist. Jedes Mitglied des Publikums schafft sein Drama in seinem eigenen Geist, indem alle Vorbereitungen zusammengesetzt werden. Was in einer Szene des Schauspiels als Hocker dient, kann als Fußbank in der nächsten genutzt werden. In erster Instanz gräbt es sich in den Köpfen der Zuschauer als ein Hocker ein und in der nächsten als Fußbank. Das Gleiche findet sich im Fall der Wesen und ihrer Beziehungen.

Es muss mit diesem Sachverhalt, den Angst und Schrecken hervorrufenden Vorgängen im Existenzdrama, zu tun gehabt haben, weswegen der Buddha in einer großen Anzahl von Unterweisungen die Vergänglichkeit thematisiert hat, einschließlich der Beschreibung über die Zerstörung des Weltzeitalters und erklärt: „Dies ist genug, ihr Mönche, um von allen Vorbereitungen ernüchert zu werden, um sich von ihnen abzuwenden, um sich von ihnen zu befreien.“

Diese Vorbereitungen sind vergleichbar mit einer Filmspule, die das Grunderfordernis für den Film von Name-und-Form ist, der auf der Bewusstseinsleinwand der Wesen in der Welt gezeigt wird. Da die Welt als eine Art Bühne gesehen wird, sind Bäume, Wesen und Objekte in unserer Umgebung wie Objekte auf der Bühne. Aber der tückische Faktor daran ist, dass sich der gewöhnliche Mensch in der Welt nicht über ihre „vorbereitete“ Natur als Rahmensystem bewusst ist.

Wenn man einen Film sieht, wird man gegenüber der Tatsache unachtsam, dass es sich nur um etwas auf der Leinwand Gezeigtes handelt. In dem Moment erscheint es, als sei es wirklich und lebensecht. Es geht um diese scheinbare Realität, wenn der Buddha die folgenden Zeilen im *Itivuttaka* äußert: *Jātaṃ bhūtaṃ samuppannaṃ, kataṃ saṅkhatamaddhuvam*<sup>276</sup>; „geboren, geworden, entstanden, fabriziert,

---

<sup>276</sup> It 37 Ajātasutta – It 2:43

bereitet, instabil“. Was auch immer in der Welt als wirklich erscheint, ist tatsächlich gemacht und zubereitet von den Vorbereitungen, *saṅkhāras*. Es ist ihre gehaltlose Natur, ihre unbeständige, nicht zufriedenstellende und wesenlose Natur, auf die hier mit diesen Zeilen hingewiesen wird.

Der Begriff *saṅkhāra* weist auf eine gewisse Künstlichkeit dieser Welt hin. Alles, was dazu verhilft, sie „zusammen-zu-stellen“, ist ein *saṅkhāra*. Das nicht-manifestierende Bewusstsein, das sich der Vergänglichkeit bewusst ist, ist deshalb von solchen Vorbereitungen frei. Es ist von solchen Konzepten frei, an denen die Weltlinge hängen. Es bleibt von den geisterhaften Verwandlungskünsten unerschüttert. Wir kommen hier zu vier wundervollen Strophen im *Adhimutta Theragāthā*, die – obwohl sie extrem einfach sind – uns doch einen tiefen Einblick in diese Freiheit des Geistes von einem Heiligen geben.

Die Erzählung über den Ehrwürdigen Adhimutta ist wundervoll.<sup>277</sup> Während er durch einen Wald ging, wurde der Ehrwürdige Adhimutta von einer Räuberbande gefangen genommen, die gerade dabei war, den Göttern ein Menschenopfer darzubringen. So bekamen sie diesen Heiligen als ihr Opfer zu fassen. Aber Letzterer zeigte keinerlei Bestürzung. Es gab keine Anzeichen der Angst oder des Schreckens in seinem Gesicht. Der Räuberhauptmann fragte ihn, warum er so ungerührt sei. Da äußerte sich der Ehrwürdige Adhimutta mit ein paar Strophen als Antwort. Aus ihnen können wir die folgenden vier, bedeutenden Strophen zitieren:

*Natthi cetasikaṃ dukkhaṃ,  
anapekkhassa gāmani,  
atikkantā bhayā sabbe,  
khīṇasaṃyojanassa ve.*<sup>278</sup>

Es gibt dort keinerlei geistigen Schmerz,  
Für einen, der ohne Erwartungen ist, o Hauptmann!

---

<sup>277</sup> Th-a III 12

<sup>278</sup> Th 707 Adhimutta Theragāthā

Alle Ängste sind überschritten worden,  
und alle Fesseln sind in ihm erloschen.“

*Na me hoti 'ahosin'ti,  
'bhavissan'ti na hoti me,  
saṅkhārā vibhavissanti,  
tattha kā paridevanā?*<sup>279</sup>

„Ich war‘ steigt nicht in mir auf,  
Auch ‚Ich werde sein‘ steigt nicht in mir auf,  
Bloße Vorbereitungen werden zerstört,  
Was gibt es da zu beklagen?“

*Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ,  
suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ,  
passantassa yathābhūtaṃ,  
na bhayaṃ hoti gāmani.*<sup>280</sup>

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

*Tiṇakaṭṭhasamaṃ lokam,  
yadā paññāya passati,  
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,  
'natthi me'ti na socati.*<sup>281</sup>

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

Zumindest ein Teil des Wesentlichen in diesen vier Strophen kam schon in der einen oder anderen Form in den bisher gegebenen

---

<sup>279</sup> Th 715 ibid

<sup>280</sup> Th 716 ibid

<sup>281</sup> Th 717 ibid

Vorträgen zur Sprache. Nun, in der ersten, an den Räuberhauptmann gerichteten Strophe wird in den ersten beiden Zeilen gesagt, dass es keinen geistigen Schmerz für denjenigen gibt, der keine Erwartungen, Verlangen oder Begierden hat. Die nächsten beiden Zeilen sagen aus, dass die Ängste für den überschritten sind, der die Fesseln vernichtet hat.

Zuerst wollen wir die Bedeutung dieser Strophe erfassen. Es wird hier gesagt, dass es keinen geistigen Schmerz gibt, *natthi cetasikaṃ dukkhaṃ*. In einer früheren Darlegung, die das *Cetanāsutta* zur Grundlage hatte, erwähnten wir, dass es für denjenigen, der den Körper, die Sprache und den Geist nicht als wirklich nimmt, keine innere Freude oder Schmerz gibt, *ajjhataṃ sukhadukkhaṃ*.<sup>282</sup> Das relevante Zitat lautet:

*Avijjāya tveva asesavirāgaṇirodhā so kāyo na hoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhataṃ sukhadukkhaṃ ... sā vācā na hoti ... so mano na hoti ... khettaṃ taṃ na hoti, vatthum taṃ na hoti, āyatanaṃ taṃ na hoti, adhikaraṇaṃ taṃ na hoti, yaṃ paccayāssa taṃ uppajjati ajjhataṃ sukhadukkhaṃ.*<sup>283</sup>

Mit dem vollständigen Verschwinden und dem Aufhören der Unwissenheit hat der Heilige keine Auffassung von einem Körper. Das heißt, er hat keine solche Wahrnehmung von einem Körper, wie sie der Weltling hat, der ihn als so seiend an sich auffasst, wegen seiner Wahrnehmung des Kompakten, *ghanasaññā*. Ebenso ist jene Sprache nicht da, *sā vācā na hoti*. Die zugrunde liegende Ursache für sprachliche Vorbereitungen ist die Realität, die den Worten und dem Sprachgebrauch zugeschrieben wird. Wenn uns zum Beispiel jemand tadelt, missfällt uns das infolge der Realität, die wir den Worten geben. In gleicher Weise ist jener Geist nicht da, *so mano na hoti*. Es ist nur das Zusammenfallen der Vorbereitungen, die entstehen und vergehen, was als „mein Geist“ aufgefasst wird.

---

<sup>282</sup> Siehe Vortrag 6

<sup>283</sup> A II 158 Cetanāsutta – A IV:171

Durch welchen Bereich, welche Lage, Grundlage oder Ursache auch immer inneres Wohl oder Weh aufsteigen kann, es ist nicht mehr vorhanden. Wenn ihn Räuber tatsächlich getötet hätten, hätte er keinerlei geistigen Schmerz gehabt, weil er losgelassen hat, bevor der Tod (*Māra*) kommt, um zuzugreifen. Das ist der Gedanke, der in dieser ersten Strophe ausgedrückt wird.

Auch in der zweiten Strophe wird die Idee von der Leerheit sehr gut ausgedrückt. Der Gedanke „Ich war“ steigt in mir nicht auf. Der Gedanke „Ich bin“ ist nicht in mir. Noch unterhalte ich den Gedanken „Ich werde sein“. Das heißt, es steigt in mir nicht auf, dass ich eine Vergangenheit hatte oder dass ich eine Zukunft haben werde. Lediglich bemerke ich, dass Vorbereitungen zerstört werden. Das war es, was in der Vergangenheit geschah und in der Zukunft geschehen wird. Was gibt es da zu beklagen?

Ein sehr wichtiger Gedankengang geht aus diesen Strophen hervor. Nun, diese Reihe von Vorträgen hat *Nibbāna* zum Gegenstand. Unser Anstoß diese Vorträge zu halten, lag in den bestehenden vielfältigen, sich widersprechenden Ansichten über *Nibbāna*. Selbst über unser Ziel herrscht keine klare Vorstellung, nicht nur unter Nicht-Buddhisten, sondern sogar unter den Buddhisten selbst. Aus diesen Strophen können wir einige wichtige Tatsachen zusammentragen. Hier wird auf die Existenz Bezug genommen. Dieser Heilige muss etliche Geburten im Gespensterreich, als *Brahma*, Gottheit und in der Menschenwelt gehabt haben. Aber er sagt hier nicht die Unwahrheit. Was ist wirklich gemeint mit dem Ausdruck: „Ich war‘ taucht bei mir nicht auf“?

Die gewöhnlichen Menschen oder selbst jene mit höheren übersinnlichen Kräften denken, wenn sie sich an ihre vorangegangenen Leben erinnern: „In dieser oder jener Geburt war ich der und der“. Manchmal erhält man eine Einbildung aufrecht mit dem Gedanken „Ich war eine Gottheit“, „Ich war ein *Brahma*“. Wenn er sieht, dass er ein Tier oder Gespenst war, ist er irgendwie enttäuscht. Dieses ist nicht der Fall beim Heiligen. Er sieht, dass das, was in der Vergangenheit war, eine bloße Anhäufung von Vorbereitungen war und dass das, was auch immer in der Zukunft sein wird, ebenfalls nur ein Haufen von Vorbereitungen sein wird. Es ist wie im Fall des Kinogängers, der

versteht, dass, was auch immer im Film erscheint, ein künstliches Erzeugnis ist. Es ist ein Zustand des Geistes, der durch Weisheit entstanden ist. „Was gibt es da zu beklagen“ ist also die Haltung, die als Ergebnis daraus hervorgegangen ist.

Bei einer früheren Gelegenheit haben wir diese Vorbereitungen mit einem Haufen von Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen in der Existenz verglichen.<sup>284</sup> Nun, zur Veranschaulichung dieses Prozesses von Auf- und Ab-Wicklungen können wir ein Tau als Beispiel nehmen. Es gibt darin Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen. Sogar unter Zuhilfenahme eines einfachen Beispiels können wir uns eine Vorstellung von der Natur dieser Existenz bilden.

*Nibbāna* ist als das Aufhören von Existenz definiert worden.<sup>285</sup> Der Buddha sagt, dass, wenn er über das Aufhören der Existenz spricht, einige Leute, speziell die Brahmanen, die an einer Seelentheorie hängen, ihm den Vorwurf des Nihilismus entgegenbringen.<sup>286</sup> Nicht nur jene Brahmanen und Häretiker, die an eine Seelentheorie glauben, sondern sogar einige buddhistische Gelehrte erschrecken über den Begriff *bhavanirodha*, denn sie fürchten, dass er zu einer nihilistischen Interpretation von *Nibbāna* führe. Deshalb versuchen sie *Nibbāna* auf verschiedene Art und Weise zu mystifizieren. Welches Geheimnis steckt hinter dieser Haltung? Es ist einfach der Mangel an einem klaren Verständnis der einzigartigen Philosophie, die der Buddha bekannt gemacht hat.

Vor dem Erscheinen des Buddha fasste die Welt die Existenz anhand von Begriffen einer immerwährenden Wesenhaftigkeit als „seiend“ (*sat*) auf. Dementsprechend wurde die Idee, jene Wesenhaftigkeit zu zerstören, als Vernichtungslehre betrachtet. Es ging um die seelischen Zustände, die als „ich“ und „mein“ aufgefasst wurden. Aber dem Gesetz des abhängigen Entstehens entsprechend, das der Buddha erklärte, ist Existenz etwas, das vom Ergreifen abhängt,

---

<sup>284</sup> Siehe Vortrag 6

<sup>285</sup> Beispiel in S II 117 Kosambisutta – S 12:68

<sup>286</sup> M I 140 Alagaddūpamasutta – M 22

*upādānapaccayā bhavo*. Wegen dieses Ergreifens kommt es zu Dasein. Dies ist der Dreh- und Angelpunkt in dieser Lehre.

Im Falle der Fußbank, auf die schon zuvor Bezug genommen wurde, wurde sie zu einer Fußbank, als sie als eine solche benutzt wurde. Wenn sie in dem nächsten Akt gebraucht wird, um darauf zu sitzen, wird sie zum Hocker. Wenn sie als Tisch dienen soll, wird sie zum Tisch. So ist es auch in einem Schauspiel: Das gleiche Stück Holz, das in einem Akt als Spazierstock dient, könnte im nächsten als ein Stock zum Schlagen ergriffen werden.

In der gleichen Weise gibt es keine essenzielle Ding-Haftigkeit in den von der Welt für so wirklich gehaltenen Dingen. Sie erscheinen als Dinge aufgrund von Verlangen, Einbildungen und Ansichten. Sie sind durch den Geist konditioniert, aber diese psychologischen Ursachen werden von der Welt ignoriert, sobald sie von Konzepten und Bezeichnungen überlagert werden. Dann werden sie als wirkliche Gegenstände betrachtet und der Grammatik und der Syntax zugänglich gemacht, um solche Vorstellungen und Einbildungen wie zum Beispiel „im Stuhl“, „auf dem Stuhl“, „der Stuhl gehört mir“ und so weiter zu unterhalten.

Solch eine Neigung gibt es nicht im befreiten Geist des Heiligen. Er hat die Tatsache verstanden, dass Existenz infolge des Ergreifens da ist, *upādānapaccayā bhavo*. Im Allgemeinen wird bei der Erklärung des Gesetzes des abhängigen Entstehens die Aussage „Abhängig von Ergreifen ist Werden“ so verstanden, als impliziere sie, dass jemand ein nächstes Leben infolge seines Ergreifens in diesem Leben hat. Aber bei diesem Werden handelt es sich um etwas, das sich von Moment zu Moment fortsetzt. Was ich zum Beispiel jetzt in der Hand halte, ist zum Fächer geworden, weil ich es als Fächer benutze. Sogar wenn es aus anderem Material gemacht wurde, wird es immer noch Fächer genannt werden. Aber wenn es für einen anderen Zweck benutzt werden würde, könnte es zu etwas anderem werden. Auf diese Weise können wir verstehen, wie Existenz vom Ergreifen abhängt.

Wir haben unser Gespräch mit der Aussage begonnen, dass Existenz ein Haufen von Auf-Wicklungen und Ab-Wicklungen ist. Lasst uns jetzt an ein einfaches Beispiel denken. Nehmen wir an, dass ein Seil oder eine Schnur hergestellt wird, indem einige Stränge am jeweiligen Ende von zwei Personen aufgedreht werden. Damit die Stränge die notwendige Spannung bekommen, müssen die beiden Personen fortgesetzt in entgegengesetzte Richtungen drehen. Aber zur besseren Veranschaulichung wollen wir uns eine Situation vorstellen, in welcher eine dritte Person die Stränge in der Mitte festhält, exakt bevor die anderen beiden mit ihren Drehungen beginnen. Seltsamerweise beginnen die beiden versehentlich in die gleiche Richtung zu drehen. Beide bemerken die Tatsache nicht, dass ihr Auf-Wickeln gleichzeitig ein Ab-Wickeln ist. Auch derjenige in der Mitte ist sich nicht bewusst, dass es sein fester Griff in der Mitte ist, der die Ursache für Druck und Spannung ist.

Allem Anschein nach wird ein Seil hergestellt, das man wie zwei Seile, eins auf jeder Seite, auffassen könnte, gehalten von demjenigen, der in der Mitte steht. Allerdings ist es, mit Abstand betrachtet, für alle praktischen Zwecke nur ein einziges Seil, das aufgedreht wird.

Um eine Spur von Missklang in dieses Bild hereinzubringen, lasst uns annehmen, dass der Mann in der Mitte seinen Griff plötzlich mit einem „surrenden Geräusch“ loslässt. Was passiert jetzt mit dem Seil? Die von beiden Enden gemachten Umdrehungen in die gleiche Richtung, die daraus ein Seil werden ließen, werden sofort neutralisiert und **das Seil hört auf, ein Seil zu sein!** So etwas, wie das Beruhigen aller Vorbereitungen und das Aufgeben aller Besitztümer geschieht in jenem Moment. Man versteht es, „so-wie-es-ist“, dass überhaupt kein wirkliches Seil existiert hatte.

Die gleiche Sachlage herrscht in dieser Welt vor. Dem Buddha gemäß beeinflusst uns die Unbeständigkeit der Welt nicht, solange es unsererseits kein Greifen danach gibt. Alle Verwicklungen dieser Welt werden sofort ab-gewickelt. Dies ist die Natur der Welt. Dies ist mit *udayabbaya* oder entstehen und vergehen gemeint.

Nun was geschieht, wenn kein Greifen in der Mitte stattfindet, während das Aufdrehen in die gleiche Richtung von beiden Enden weitergeht? Es wird überhaupt kein Seil hergestellt, selbst wenn die Beiden am jeweiligen Ende für Äonen und Äonen fortfahren würden sich zu drehen. Warum? Ganz einfach, weil sie in die gleiche Richtung drehen.

Den gleichen Fall haben wir hinsichtlich der Welt. Die Unbeständigkeit, die wir um uns herum in der Welt sehen, beeinflusst uns nicht von selbst. Wir werden nur beeinflusst, wenn wir ergreifen. Es ist der Griff in der Mitte, der das Seil ausmacht, oder vielmehr für das, was auch immer **den Anschein von einem Seil haben mag**. Tatsächlich ist es dies, was die Weltlinge „die Welt“ nennen. Dies ist es, was sie für **real** halten. Welche Konsequenz ergibt sich nun daraus, wenn sie für real gehalten wird? Wenn sie real und beständig ist, dann ist, was auch immer im Gegensatz dazu steht, die Vernichtung, die Zerstörung einer realen Welt.

In Erinnerung an die Bedeutung der machtvollen Feststellung des Buddha „Abhängig von Verlangen ist Existenz“, *upādānapaccayā bhavo*, würde jemandem klarwerden, wenn er sich bemühte, über dieses kleine Beispiel ein wenig nachzudenken, dass es eigentlich nichts Reales zu zerstören gibt. Es gibt überhaupt kein Selbst oder eine Seele, die sich zerstören ließe.

Tatsächlich ist die Unbeständigkeit der Welt ein Prozess von vorübergehendem Entstehen und Vergehen. Mit dem Ergreifen der Mitte, das heißt, „Abhängig von Ergreifen ist Werden“ kommen die anderen Glieder hinterher, nämlich „bedingt durch Werden, die Geburt; bedingt durch Geburt, entstehen Verfall-und-Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung“, *bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti*.

Es ist irgendwie etwas Ähnliches, wie die durch das Aufdrehen verursachte unangenehme Spannung für die Person, die in der Mitte zugreift. Wir haben schon auf einen kurzen Aphorismus verwiesen, der den Gehalt der Einsicht zusammenfasst, welchen diejenige

haben, die die Früchte des Weges verwirklichen, wie zum Beispiel ein Stromeingetretener, nämlich:

*‘yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,  
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ’*

„Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,  
all das hat die Eigenschaft zu vergehen.“<sup>287</sup>

Oberflächlich betrachtet, scheint es nichts Besonderes auszusagen. Aber es drückt prägnant die klarste Überzeugung aus, die ein Stromeingetretener über den nüchternen Prozess des Entstehens und Vergehens in der Welt erlangt. Es ist so, als ob derjenige, der in der Mitte zugegriffen hatte, seinen Griff für eine Zeit lang loslässt – infolge der Kraft, die im Pfadmoment liegt.

Es liegt in der Natur des gewöhnlichen Weltlings, weiter festzuhalten und daran zu hängen. Deshalb weigert sich jener Mann, der das Seil in der Mitte ergriffen hat, seinen Griff in der Mitte von den Auf- und Ab-Wicklungen zu lösen, obwohl er viel Mühsal in Form von Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung ertragen muss. Es ist für ihn extrem schwer loszulassen. Bis ein Buddha in der Welt erscheint und die Lehre (*Dhamma*) verkündet, weigert er sich hartnäckig die Welt loszulassen.

Nun, wenn jemand die Neigung zum Ergreifen aufgibt, zumindest für eine kurze Zeit während der Entwicklung des edlen achtfachen Pfades auf seiner überweltlichen Stufe, und auch wenn man nur für einen Moment loslässt, dann versteht man, wenn man wieder ergreift, dass da jetzt weniger Druck und Spannung herrscht. Die Persönlichkeits-Ansicht, Zweifel und das Hängen an Regeln und Riten (*sakkāyaditṭhi*, *vicikicchā*, *sīlabbataparāmāsa*) sind weg. Es ist in einem gewissen Umfang zu einem Ab-Wickeln gekommen. Die Stränge des Seils sind jetzt weniger straff.

Man versteht auch, dass in dem Augenblick, in dem man aus jener überweltlichen Erfahrung wieder herauskommt, zur „Existenz“ zurückkehrt und zwar infolge des Ergreifens, wegen der Neigung weiter

---

<sup>287</sup> Siehe Vortrag 2

festzuhalten. Dass diese Neigung weiter festzuhalten andauert wegen der Einflüsse und Latenzen – wegen der nicht aufgegebenen Befleckungen – das ist ebenfalls offensichtlich für ihn. Dies ist in seiner Auswirkung das unmittelbare Verständnis des Gesetzes des abhängigen Entstehens. Es scheint also, dass wir mit dem Gleichnis vom Seil einen Schlüssel zum Verständnis über die Natur der Existenz erhalten.

Weltlinge im Allgemeinen, ob sie sich nun selbst Buddhisten oder Nicht-Buddhisten nennen, begreifen die Existenz mithilfe von Begriffen wie einem dauerhaften „seiendem“ Wesenskern, d.h. sie haben irgendeine Ansicht in Übereinstimmung mit den Häretikern. *Nibbāna* ist etwas, das die Weltlinge in Schrecken versetzt, solange wie es zu keiner Reinigung der Ansicht kommt. Der Aufhören von Existenz wird sehr stark von ihnen gefürchtet.

Sogar die Kommentatoren geben, wenn sie sich daran machen, *Nibbāna* zu definieren, eine falsche Interpretation des Wortes *dhava*. Manchmal machen sie Gebrauch von dem Wort *sassata*, um *Nibbāna* zu definieren.<sup>288</sup> Dies ist ein Wort, das niemals herangeholt werden sollte, um den *Nibbāna* Begriff zu erklären. Laut ihnen ist *Nibbāna* ein ständiger und ewiger Zustand. „Nur fragt uns nicht, was es denn genau ist. Denn wenn wir uns klarer ausdrücken müssten, würden wir unsere Nähe zu solchen Ansichten wie etwa *Brahmanirvāna* verraten.“

Was ist das Geheimnis hinter dieser von der Norm abweichenden Situation? Es ist die Schwierigkeit bei der Interpretation des Begriffs *dhava*, den der Buddha als ein Synonym für *Nibbāna* verwendet hat.<sup>289</sup> Die wirkliche Bedeutung dieses Synonyms ist nicht verstanden worden. Es bedeutet stabil oder bewegungslos. Natürlich begegnet uns dieser Begriff in solchen Zusammenhängen wie *niccam*, *dhavam*, *sassatam*, *acavanadhammam*,<sup>290</sup> „beständig, stabil, ewig, nicht dem Verschwinden unterworfen“, wenn ein *Brahma* seiner Einbildung

---

<sup>288</sup> Beispiel in Dhp-a III 320 *accutam thānam* erklärend zu Dhp 225

<sup>289</sup> S IV 370 *Asaṅkhataṣaṃyutta* – S 43:20

<sup>290</sup> Beispiel in M I 326 *Brahmanimantanikasutta* – M 49

von ewiger Existenz Ausdruck verleiht. Aber das liegt daran, weil diese Begriffe mehr oder weniger in ihrer Bedeutung miteinander verwandt sind.

In welchem Sinn wird dann *Nibbāna* stabil (*dhuva*) genannt? Im dem Sinn, dass die Erfahrung von *Nibbāna* unwiderruflich ist. Darum wird ein Bezug zu *acalaṃ sukhaṃ*<sup>291</sup> „unerschütterbare Seligkeit“ hergestellt. Der Begriff *akuppā cetovimutti*, „unerschütterbare Befreiung des Geistes“, drückt den gleichen Gedanken aus. Manchmal verweist der Buddha auf *Nibbāna* als *akuppā cetovimutti*.<sup>292</sup> Alle anderen solcher Befreiungen sind erschütterbar oder irritierbar. Wie der Ausdruck *kuppapaṭicca santi* „Frieden in Abhängigkeit von Irritierbarkeit“<sup>293</sup> impliziert, sind sie irritierbar und erschütterbar.

Auch wenn sie während der eigenen Lebenszeit unerschüttert bleiben, zum Todeszeitpunkt werden sie erschüttert. Der siegreiche Posten ist am Ende der Todesschmerz. Das ist der kritische Moment, an dem man über seinen eigenen Sieg oder seine Niederlage urteilen kann. Vor dem Todesschmerz weichen alle anderen Befreiungen des Geistes geschlagen zurück. Aber diese Befreiung, diese unerschütterbare Befreiung mit ihrer Strategie des „Gehenlassens“, gerät niemals ins Wanken, wenn sich der Tod nähert. Sie ist unerschütterbar. Deshalb wird sie unerschütterte Glückseligkeit genannt, *acalaṃ sukhaṃ*. Deshalb wird sie stabil, *dhuvaṃ*, genannt. Es scheint also, dass einige der Begriffe, die der Buddha als Beiworte oder Synonyme für *Nibbāna* gebrauchte, nicht richtig verstanden worden sind.

Manchmal verwendet der Buddha Wörter, die von Häretikern in einem unterschiedlichen Sinn benutzt wurden. In der Tat gibt es viele solcher Fälle. Nun, wenn man solche Beispiele in dem gleichen Sinn benutzt, wie die Häretiker jene Worte gebrauchen, wird es auf eine Verzerrung der Lehre hinauslaufen. Hier haben wir auch solch einen Fall. Leider haben die Kommentatoren den Begriff *sassata*

---

<sup>291</sup> Ud 93 Dutiyadabbasutta; Th 264, Vimala Thera

<sup>292</sup> M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

<sup>293</sup> Sn 784 Duṭṭhatṭhakasutta – Sn IV:3, 784

benutzt, um *Nibbāna* zu definieren, und dabei angenommen, dass es sich um etwas Ewiges handele.

Der dahinter liegende Hauptgrund ist die falsche Vorstellung hinsichtlich dessen, was Existenz ist – dass es wirklich und wahrhaftig eine Existenz gibt. Da ist der Begriff *asmimāna*, welcher impliziert, dass es eine Einbildung von „bin“ in der Welt gibt. Alle anderen religiösen Lehrer beschäftigten sich mit der Errettung eines wirklichen „Ich“. Oder mit anderen Worten darum, diesem „Ich“ Unsterblichkeit zukommen zu lassen. Im Gegensatz dazu erklärte der Buddha aber, dass das, was wirklich da „**ist**“, lediglich eine Einbildung ist – die Einbildung „bin“. Alles, was nötig ist, ist die Vertreibung dieser Einbildung. Aus diesem Grund begegnen uns manchmal Hinweise auf *Nibbāna* als *sammā mānābhisamayā antam akāsi dukkhassa*<sup>294</sup>, „durch das richtige Verständnis von Einbildung machte er dem Leiden ein Ende“, oder *asmimānasamugghātam pāpuṇāti diṭṭheva dhamme Nibbānaṃ*<sup>295</sup>, „man gelangt zur Ausrottung der ‚Ich bin‘-Einbildung, welches gleichbedeutend mit der Erreichung von *Nibbāna* hier und jetzt ist.“

Einige scheinen zu denken, dass die Ausrottung der Einbildung „bin“ ein Ding ist und *Nibbāna* ein anderes. Aber mit der Ausrottung der Einbildung „bin“ kommt Erlöschen. Warum? Weil man sich die ganze Zeit eingebildet hat, dies sei ein wirkliches Band oder Seil. Infolge des Griffs in der Mitte bleibt man unwissend über die wahre Sachlage. Aber in dem Augenblick, wo man loslässt, versteht man.

Es ist die Einsicht in dieses Geheimnis, das als Kriterium dient, um den *ariya*<sup>296</sup> zu kennzeichnen, entsprechend der Anzahl seiner Geburten, die er noch im *samsāra* auf sich nehmen muss. Damit wird der Stromeingetretene *sattakkhattuparamo* genannt<sup>297</sup>, „sieben-mal-höchstens“. Mit dem plötzlichen Ab-Wickeln, das die Spannung ver-

---

<sup>294</sup> M I 12 Sabbāsavasutta – M 2

<sup>295</sup> A IV 353 Sambodhisutta – A IX:1

<sup>296</sup> AÜ = der edle Nachfolger (Stromeintritt bis Heiligkeit)

<sup>297</sup> S II 185 Puggalasutta – S 15:10

mindert, versteht man das Geheimnis, dass der edle achtfache Pfad der Weg zum Ab-Wickeln ist.

Man hält noch fest, weil man Angst hat loszulassen. Man denkt, dass Loslassen bedeutet, zerstört zu werden. Der Buddha erklärt, dass die Schwere der Last von der Stärke des Ergreifens abhängt, das jemand hat.<sup>298</sup> Was die Schwere ausmacht, ist gerade die Hartnäckigkeit mit der man daran hängt. Diese Tatsache verstehen die Weltlinge nicht. Deshalb halten sie am Seil fest, aus Angst davor, sonst zerstört zu werden. Aber wenn jemand sein Festhalten aufgibt, selbst nur für einen Augenblick, würde er sehen, dass die gespannten Stränge zumindest für diesen Moment lockerer wären – dass da ein sofortiges Ab-Wickeln stattfindet. Das völlige Verständnis dieses Ab-Wicklungsprozesses wird eintreten, wenn man vollständig „loslässt“. Dann sind alle Einflüsse und verborgenen Neigungen zerstört.

So gewährt uns diese kleine Strophe einen tiefen Einblick in das Problem. Was gibt es da zu lamentieren? Weil es da keine Gedanken von einem „Ich war“ oder „Ich bin“ gibt. Da ist nur eine Vernichtung der Vorbereitungen.

Der Begriff *vibhava* wird in diesem Zusammenhang in einem anderen Sinn gebraucht. Hier bezieht er sich auf die Zerstörung der Vorbereitungen. Wenn man die beiden Begriffe *bhava* und *vibhava* benutzt, stellt sich manch einer *bhava* als wirkliche dauerhafte Wesenhaftigkeit vor, wie eine Seele, und *vibhava* als ihre Zerstörung. Aber hier bezieht sich das Wort *vibhava* in *vibhavissanti* auf die Zerstörung der Vorbereitungen. Darüber gibt es nichts zu bedauern. Im Zusammenhang mit einem Schauspiel sind sie das behelfsmäßig eingesetzte Zubehör, um einen Akt zu inszenieren, wie der Hocker und die Fußbank. Wenn man darangeht, an Individuen zu denken, sind sie nicht besser als eine Anzahl von Marionetten, die durch die Fesseln der Existenz in Übereinstimmung mit dem Karma manipuliert werden.

---

<sup>298</sup> S III 25 Bhārasutta – S 22:22

Sogar in der Übermittlung dieses Vortrages liegt eine Spur von einem Puppenspiel. Der Vortrag wird durch die Zuhörer inspiriert. Wenn keine Zuhörer da sind, gibt es keinen Vortrag. Wir inszenieren alle ein Schauspiel. Obwohl dieser besondere Akt des Dramas für uns so wichtig ist, könnten sich ähnlich dramatische Akte ein paar Meter von hier entfernt im Dschungel abspielen. Ein Schwarm von schwarzen Ameisen könnte damit beschäftigt sein, einen sich vor Schmerz windenden Regenwurm wegzutransportieren. Das ist ein Akt in deren eigenem Lebensdrama. Alle unsere Aktivitäten sind so.

Es ist unsere Nicht-Beachtung dieses Rahmensystems, das die Unwissenheit ausmacht. Wann auch immer man dieses System der Unwissenheit erkennt, frei von Einflüssen und verborgenen Neigungen, bekommt man eine ungehinderte Sicht auf die Welt. Es ist, als ob die Türen der Kinohalle plötzlich aufgestoßen werden. Die Szene auf dem Schirm verschwindet auf der Stelle vollkommen, so wie wir es weiter oben beschrieben haben.<sup>299</sup> Lasst uns jetzt zu der dritten Strophe kommen.

*Suddhaṃ dhammasamuppādaṃ,  
suddhaṃ saṅkhārasantatiṃ,  
passantassa yathābhūtaṃ,  
na bhayaṃ hoti gāmani.*<sup>300</sup>

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

Auch diese Strophe hat eine Tiefe in der Bedeutung, die wir jetzt versuchen werden auszuleuchten.

Warum werden die Dinge, die in Erscheinung treten, in diesem Zusammenhang mit dem Wort „rein“, *suddha dhamma*, qualifiziert? Weil die Objekte des Geistes, die im Allgemeinen von der Welt als Dinge betrachtet werden, unrein sind. Warum sind sie unrein? Weil

---

<sup>299</sup> Siehe Vortrag 5

<sup>300</sup> Th 716 Adhimutta Theragāthā

sie von Einflüssen „beeinflusst“ sind. Nun, hier haben wir unbeeinflusste oder einfluss-freie Dinge, die in Erscheinung treten. Für den Geist des Heiligen treten die Gegenstände der Welt frei von Einflüssen auf. Das besagt, sie sind nicht dabei, ein Vorbereitetes (*saṅkhata*) aufzubauen. Sie sind Quasi-Vorbereitungen. Sie sind nicht dabei, eine Filmschau aufzubauen.

Wenn zum Beispiel jemand, der einen Film sieht, die komplette Aufmerksamkeit auf das Künstliche jener Kameraeinstellungen richtet, die darauf aus sind, eine tragische Szene auf die Leinwand zu bringen, und wenn er dabei nicht von der verborgenen Neigung zur Unwissenheit fortgetragen wird, wird er nicht in der Lage sein, den Film zu „genießen“. Tatsächlich existiert die Filmschau nicht für ihn. Die Filmschau hat für ihn „aufgehört“.

Genauso sieht der Heilige die Phänomene als reine Phänomene. Jene Objekte des Geistes entstehen nur, um aufzuhören, das ist alles. Sie sind bloß eine Reihe von Vorbereitungen, *suddham saṅkhārasantatiṃ*. „Die Filmrolle wird lediglich abgespult“ – das ist die Art und Weise, wie es sich für ihn darstellt. „Deshalb gibt es für denjenigen, der all dies sieht, keine Furcht, o Hauptmann“.

Lasst uns jetzt versuchen, auch hierfür ein Beispiel anhand einer Analogie zu geben. Bekanntermaßen werden von einer Nähmaschine in Aktion zwei Stofflagen zusammengenäht. Aber einmal angenommen, dass das Nähschiffchen plötzlich keinen Garnvorrat mehr hat. Was passiert dann? Man könnte sogar fälschlicherweise annehmen, dass der Stoff zusammengenäht wurde, bis man bemerkt, dass die Stücke getrennt sind. Das ist so, weil die Bedingungen für einen perfekten Stich nicht gegeben sind. Für einen perfekten Stich muss das Nähschiffchen schnell einen Knoten machen, jedes Mal wenn die Nadel nach unten geht.

Nun, für den Heiligen weigert sich das Schiffchen den Knoten anzufertigen. Für ihn sind die Vorbereitungen oder *saṅkhāras* außerstande, ein Vorbereitetes oder *saṅkhata* zu produzieren. Er hat kein Verlangen, keine Einbildungen und keine Ansichten. Damit sich die Knoten von Existenz ereignen können, muss es eine Anhaftung in

Form von Verlangen geben, eine Schlaufe in Form von Einbildung und ein Festziehen in Form von Ansichten. So arbeitet also der Geist des Heiligen wie eine Nähmaschine, deren Nähspule bereits ihre Ladung an Garn verbraucht hat. Obwohl es als „funktionierendes Bewusstsein“ zu verstehen ist, besteht seine Funktion nicht darin, Vorbereitungen zu produzieren, weil es einfluss-frei ist. Die Phänomene kommen bloß auf und verschwinden wieder, ebenso wie die Nadel.

Warum wird die Unwissenheit als erstes Glied in der Kette des abhängigen Entstehens genannt? Weil die ganze Reihe von der Unwissenheit abhängt. Sie ist keine zeitliche Reihenfolge. Sie hat mit Zeit nichts zu tun. Darum wird der *Dhamma* oder die Lehre auch zeitlos, *akālika*, genannt. Es ist die stereotype Deutung des Gesetzes des abhängigen Entstehens in den Begriffen von drei Leben, die die unmittelbare und zeitlose Qualität der Lehre untergraben hat. Da Unwissenheit die Wurzelursache von allen anderen Bedingungen ist, einschließlich Werden, *bhava*, Geburt, *jāti*, und Verfall-und-Tod, *jarāmaṇaṇaṃ*, endet jener Sachverhalt sofort, wenn die Unwissenheit endet. Dies ist also der Grund für die letzte Zeile, *na bhayaṃ hoti gāmaṇi*, „für den gibt es keine Furcht, o Hauptmann“.

Das Todlose, *amata*, bedeutet die Abwesenheit von Furcht vor dem Tod. Die Furcht, die die Welt vor dem Tod hat, ist etwas Zwanghaftes. Es ist wie das zwanghafte Grauen, aufgestiegen beim Anblick eines Ameisenhaufens wegen seiner Assoziation mit einer Kobra.

Tatsächlich wird dieser Körper im *Vammikasutta* des *Majjhima Nikāya* mit einem Ameisenhaufen verglichen.<sup>301</sup> Dieses körperliche Gestell, aus den vier Elementen zusammengesetzt, von den Eltern gezeugt und mit Nahrung und Getränken aufgebaut, stellt man sich metaphorisch als Ameisenhaufen vor. Die Lehrrede sagt: „Nimm das Messer, o weiser Mann, und stich hinein.“ Die Welt hat die fixe Idee, dass es da eine wirkliche Kobra von einem Selbst in diesem Ameisenhaufen gibt. Aber sobald er aufgegraben wird, was findet man? Man entdeckt einen Heiligen, der Selbstlosigkeit verwirklicht hat, eine

---

<sup>301</sup> M I 144 Vammikasutta – M 23

selbstlose Kobra, die der Verehrung würdig ist. Natürlich könnte dies wie eine Nachschrift auf das *Vammikasutta* klingen, aber die Metapher ist so inhaltsschwer in ihrer Bedeutung, dass sie diese Interpretation auch gut unterstützen kann.

Die Welt hat eine Wahrnehmung des Kompakten, *ghanasaññā*, im Hinblick auf diesen Körper, der sich aus den vier Elementen zusammensetzt. Wegen eben jener Wahrnehmung oder Vorstellung von Kompaktheit gibt es eine Furcht vor dem Tod.

Es gibt Geburt, weil es Existenz gibt. Nun, dies könnte uns durch Analyse einen Einblick in das Gesetz des abhängigen Entstehens geben. Der Begriff *jati* oder Geburt löst allgemein im Denken das Bild von einem Kind aus, das aus dem Mutterleib kommt. Aber in diesem Zusammenhang gebraucht der Buddha den Begriff in Bezug auf *bhava* oder Dasein, welches seinerseits selbst wiederum mit *upādāna* oder Ergreifen verbunden ist. Zu der Zeit, wenn wir einen Gegenstand zu einer Fußbank machen, wird eine Fußbank „geboren“. Wenn sie für diesen Zweck ausgedient hat, ist die Fußbank „tot“.

Genau in diesem Sinn wird von allen Besitztümern, *upadhi*, gesagt, dass sie die Natur haben, geboren zu werden, *jātidhammā hete, bhikkhave, upadhayo*<sup>302</sup> „All diese Besitztümer, ihr Mönche, haben die Natur geboren zu werden.“ Nicht nur die belebten Dinge, wie Ehefrau und Kinder, Männer, Frauen und Bedienstete etc., selbst Gold und Silber werden dort erwähnt, dass sie die Natur haben, geboren zu werden. Nun lasst uns über diese Äußerung nachdenken. Wie kann Gold und Silber geboren werden? Wie kann Gold altern? Sie werden infolge von Verlangen, Einbildungen und Ansichten geboren. Sie kommen zu Dasein. Sie werden geboren. Wegen ihres Geborenwerdens werden sie alt. Deshalb werden sie Objekte der Sorge, des Jammerns und Ähnlichem, das entsteht.

Für jemanden, der sie als reine Vorbereitungen ansieht, kristallisieren sich all jene Objekte nicht als „Dinge“. Die Beschreibung des nicht-manifestierenden Bewusstseins im *Brahmanimantanikasutta*

---

<sup>302</sup> M I 162 Ariyapariyesanasutta – M 26

sieht wie ein Rätsel aus, in Form eines Durcheinanders von negativen Begriffen, wie *paṭhavim nāhosim*, *paṭhaviyā nāhosim*, *paṭhavito nāhosim*, (etc.), „Ich beanspruchte nicht, Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, in Erde zu sein, ich beanspruchte nicht, Teil von Erde zu sein“.

Was ist aber die generelle Idee, die mit diesen Ausdrücken übermittelt werden soll? Die innewohnende Bedeutung ist, dass der Heilige all diese Konzepte als bloße Anmaßungen betrachtet, die die Weltlinge einsetzen, um eine Existenz aufzubauen und auf diesem Drama von Existenz zu bestehen. Er ist von ihrer Nichtigkeit und Substanzlosigkeit überzeugt. Wie wir bereits im Gleichnis von der Nähmaschine erklärt haben, wird keine Existenz zusammengenäht oder verknüpft. Das Ende von Existenz wird auf der Stelle erfahren.

Einige scheinen zu glauben, dass der Heilige das Glück des *Nibbāna* erst nach seinem Tod erfährt. Aber das Ende der Existenz wird hier und jetzt erfahren, *ditṭheva dhamme*. Das ist etwas Wunderbares und unbekannt in allen anderen religiösen Systemen. Es geschieht genau in dem Augenblick, wo das Schiffchen der Nähmaschine keinen Garnvorrat mehr hat, dass das Ende der Existenz erfahren wird. Genau dann sind die verborgenen Neigungen entwurzelt und alle Einflüsse zerstört. Verlangen, Einbildungen und Ansichten weigern sich, ihre Rolle zu spielen, mit dem Ergebnis, dass bloße Vorbereitungen entstehen und vergehen. Dies ist das köstliche Todlose. Es wird gesagt, dass die Heiligen am köstlichen Todlosen teilhaben, *amataṃ paribhuñjanti*.<sup>303</sup>

Was wirklich im Fall des Ehrwürdigen Heiligen Adhimutta geschah, war, dass der Räuberhauptmann die Lehre verstand und ihn freiließ, anstatt ihn zu töten, und sogar unter ihm ordiniert wurde. Aber selbst wenn er ihn getötet hätte, wäre der Ehrwürdige Adhimutta im Erfahren der köstlichen Todlosigkeit gestorben. Warum? Weil er loslassen konnte, bevor der Tod (*Māra*) kam, um ihn zu ergreifen. Deshalb war er furchtlos. Die zwanghafte Furcht des gewöhnlichen Weltlings vor dem Tod ist verschwunden. Dies ist dann die köstliche

---

<sup>303</sup> A I 45 Amatavagga – A I:37

Nahrung. Es handelt sich nicht um Medizin oder ein wohlschmeckendes Getränk, um dessen Besitz Götter und Dämonen miteinander kämpfen. Es ist das Glück der Befreiung, der Freiheit von der Todesfurcht. Nicht nötig zu erwähnen, dass es kein Siegel von ewiger Dauerhaftigkeit erfordert.

Im Einklang mit den beiden Zeilen der folgenden kanonischen Strophe, *kiṃ kayirā udapānena, āpā ce sabbadā siyūṃ*,<sup>304</sup> haben wir schon zuvor ausgeführt, „Was der Nutzen eines Brunnens ist, wenn es zu jeder Zeit Wasser gibt?“ Sobald der Durst für immer gestillt ist, warum sollte man sich auf die Suche nach einem Brunnen begeben? Lasst uns jetzt zur nächsten Strophe gehen.

*Tiṇakatṭhasamaṃ lokam,  
yadā paññāya passati,  
mamattaṃ so asaṃvindaṃ,  
'natthi me'ti na socati.*<sup>305</sup>

Nun, all diese Verse sind beredsame Ausdrücke über Leerheit, *suññatā*. Wenn man die ganze Welt mit Weisheit sieht, womit die innere und die äußere Welt gemeint ist, und sie hinsichtlich ihrer Wertlosigkeit mit Gras und Zweigen vergleicht, dann unterhält man nicht die Vorstellung „mein“ und klagt auch nicht, indem man sagt: „Oh, ich habe nichts.“ Man wird nicht verschreckt durch den Begriff *bhavanirodha* oder Beendigung von Existenz. Warum? Weil all dieses wertlose Dinge sind.

Auch hier können wir etwas mehr an Erklärung, wie die Dinge in der Welt zu „Dingen“ werden, hinzufügen – obwohl dies offenkundig genug zu sein scheint. Weil wir uns so mit Dramen beschäftigt haben, lasst uns eine dramatische Situation aus der Welt aufnehmen.

Ein Mann geht hastig auf einem Dschungelpfad. Plötzlich stößt er mit dem Fuß gegen einen Stein. „Oh, das tut so weh!“ Mit einem Fluch versetzt er dem Stein einen Tritt. Ein paar Schritte weiter bringt ihn ein anderer Stein zum Stolpern. Dieses Mal ist es sogar noch schmerz-

---

<sup>304</sup> Ud 79 Udapānasutta; siehe Vortrag 1

<sup>305</sup> Th 717 Adhimutta Theragāthā

hafter. Er dreht sich ganz ruhig um, hebt den Stein auf, säubert ihn bedächtig, schaut sich um, wickelt ihn in sein Taschentuch und lässt ihn in seine Tasche gleiten. Beides waren Steine. Aber warum diese spezielle Behandlung? Der erste war bloßes Gestein, aber der zweite entpuppte sich als ein Edelstein!

Die Welt stuft einen Edelstein infolge des Verlangens, der Einbildungen und Ansichten als wertvoll ein. So war der erste Unfall ein Missgeschick, aber der zweite ein Glückstreffer. Nun, wenn all diese Fehlschläge und Glückstreffer gefilmt worden wären, wäre eine Art Komödie dabei herausgekommen. Alle Dinge in unserer Umgebung, sogar unsere geliebten Besitztümer wie Gold, Silber, Perlen und Edelsteine, erscheinen wie die improvisierten Utensilien für eine dramatische Vorstellung auf der Weltbühne. Sobald sie vom Raum hinter den Kulissen nach vorne auf die Bühne gekommen sind, erscheinen sie wie echte Dinge. Sie erscheinen uns nicht nur als wirklich, relativ in Bezug auf die Akte des Schauspiels, sondern sie werden auch in unserem Geist dergestalt abgelegt.

Es sind solche „Hinterlegungen“, die zu unseren Ansammlungen von Ergreifen oder von Besitztümern werden, die wir in Form von Mögen und Nicht-Mögen mit uns im *samsāra* herumtragen. Geliebtes und Gehasstes, in der Vergangenheit zusammengesammelt, bestimmen zum großen Teil unser Verhalten in der Gegenwart mit einer Art schweigender unbewusster Zustimmung, so sehr, dass wir häufig in Übereinstimmung damit sowohl Anhaftungen als auch rachsüchtige Ablehnungen formen. Wenn man darüber nachdenkt, liegt etwas Dramatisches darin. Wenn etwas in einer bestimmten Szene als Fußbank dient, ist es „wirklich“ eine Fußbank. Wenn es in der nächsten Szene improvisierend dazu eingesetzt wird, als etwas anderes zu dienen, achtet man nicht auf die Tatsache, dass es sich um dasselbe Objekt handelt. Man bemerkt den darin enthaltenen Schwindel nicht. Eine derartige Sachlage beherrscht die Natur der Vorbereitungen, *saṅkhāras*.

In Unwissenheit über die Tatsache, dass es sich dabei um reine Vorbereitungen handelt, nehmen die Weltlinge die Konzepte zu ernst und kommen deshalb zu Schlussfolgerungen wie „Ich war so und so

in der und der Geburt“, wobei sie sich an all die belebten und unbelebten Dinge in der Welt klammern. Eigentlich sind sie vergleichbar mit Dingen, die zeitweilig eingesetzt werden, um eine bestimmte Szene in einem Schauspiel oder einem Film zu schildern. Darum haben wir die vier Elemente mit Geistern verglichen.<sup>306</sup> Irreführt von ihren geisterhaften Verwandlungen, schaffen die Weltlinge für sich eine Wahrnehmung von Form. Die zur Diskussion stehende Strophe gibt uns einen Einblick in diesen speziellen Aspekt des Existenzdramas.

Ein Meditierender kann zumindest eine Andeutung über die Leerheit und Substanzlosigkeit über dieses Drama der Existenz bekommen, wenn er sich darin trainiert, die vier Positionen mit Achtsamkeit und klarer Bewusstheit einzunehmen. Indem er sich so übt, erhält er die Gelegenheit, kostenlos Zeuge eines Einpersonenstücks zu werden. Und dies ist das Drama: Wenn er geht, weiß er: „Ich gehe“; wenn er steht, weiß er: „Ich stehe“; wenn er sitzt, weiß er: „Ich sitze“; wenn er liegt, weiß er: „Ich liege“.<sup>307</sup> Während man auf diese Weise die Positionen einnimmt, sieht man im Umriss die eigene Form, als ob man in einem Einpersonenstück auftreten würde.

Wenn die Grundlage der Faktoren der Formgruppe beseitigt ist, werden jene in der Name-Gruppe zu zwecklosen Aktivitäten verringert. Erde, Wasser, Feuer und Luft bilden die Grundlage der Form. Wenn ein Meditierender hinsichtlich dieser vier Elemente leidenschaftslos wird, wenn sie für ihn dahinzuschwinden beginnen, nehmen die Faktoren der Name-Gruppe einen geisterhaften Charakter an. Er fühlt sich, als würde er ein Schauspiel mit nicht-existierenden Objekten aufführen. Er öffnet eine nicht-existierende Tür, sitzt auf einem nicht-existierenden Stuhl und so weiter.

Wenn wir nun versuchen, dies in Analogie zu den Begriffen eines Schauspiels zu verstehen, so wie wir es bisher durchgängig gemacht haben, können wir das mit einer Imitations- oder einer Pantomimen-Aufführung vergleichen. In einer Pantomimen-Aufführung könnte

---

<sup>306</sup> Siehe Vortrag 1

<sup>307</sup> M I 57 Satipaṭṭhānasutta – M 10

man solche Handlungen wie folgt anschauen: Ein Akteur fährt ein Nicht-Fahrrad, erklimmt einen Nicht-Berg, trifft einen Nicht-Freund und hat ein Nicht-Gespräch mit ihm. Oder auch könnte er auf einem Nicht-Stuhl vor einem Nicht-Tisch sitzen und einen Nicht-Brief mit einem Nicht-Stift schreiben. Was wir mit diesen „Nichtheiten“ hier meinen, ist die Tatsache, dass sich auf der Bühne weder ein Fahrrad noch ein Berg noch eine andere Person befinden, auch keine anderen Objekte, wie ein Stuhl, ein Tisch oder ein Stift. All dies sind bloße Suggestionen seiner Schauspielerei. Diese Art von pantomimischer Darstellung hat eine Wirkung von Komik auf die Zuschauer.

Ein Einsicht-Meditierender geht ebenfalls durch ein ähnliches Experiment, wenn er über Name-und-Form nachsinnt, indem er die vier Elemente als leer und kernlos erkennt, was ihm zumindest eine Winzigkeit an Überzeugung darüber liefern wird, dass dieses Existenzdrama leer und substanzlos ist. Er wird merken, dass er in Dinge verwickelt ist, die nicht wirklich existieren, so wie bei der Pantomimen-Aufführung. Dies läuft auf ein Verständnis hinaus, dass die Faktoren der Name-Gruppe abhängig von der Form-Gruppe sind und umgekehrt.

Die wechselseitige Beziehung zwischen Name-und-Form sehend, ist er abgeneigt, in Konzepten zu plantschen oder eine Dosis Verordnungen herunterzuschlucken. Wenn Form abhängig von Name ist und Name abhängig von Form ist, sind beide leer und kernlos. Was hier wesentlich ist, ist genau dieses Verständnis der Kernlosigkeit. Wenn sich jemand hinsetzt, um eine Liste von Konzepten abzufassen und sie anzuordnen, würde das nur zu geistiger Verstopfung führen. Anstelle von Loslösung wird es zu einem Verfangensein führen. Solch eine Zwangslage ist nicht unwahrscheinlich.

\* \* \* \* \*





## 9. Vortrag über Nibbāna

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

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭinissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>308</sup>

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

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

Dies ist der neunte Vortrag in der Reihe von Vorträgen über *Nibbāna*. In unserer letzten Unterweisung besprachen wir in einem gewissen Umfang wie ein Meditierender, wenn er dem *Satipaṭṭhānasutta* gemäß dabei bleibt, seine Körperhaltungen zu betrachten, stufenweise immer mehr Klarheit darüber gewinnt, wie substanzlos und leer die komischen Handlungen sind, die die *samsārischen* Wesen in diesem Existenzdrama vollführen. Wir erwähnten, wie die Tatsache, dass Name lediglich ein Schatten von Form ist, sich dem Meditierenden enthüllt, wenn er bei seiner Aufmerksamkeit auf die Körperhaltungen, die Elemente, die die Grundlage von Form bilden, als leer erkennt.

Auf dem Wege einer Analogie brachten wir das Gleichnis von einer Pantomimen-Aufführung oder einer Nachahmung. Was jene Art eines Schauspiels charakterisiert, ist die komische Natur der Handlungen, die eindringlich Szenen von belebten oder unbelebten Objekten beschreiben, die sich nicht wirklich auf der Bühne befinden. Ein Meditierender wird sich darüber bewusst, während er auf seine Körperhaltungen achtet, dass er bloß eine Rolle in einer Pantomimen-Aufführung spielt. Er kommt zum Verständnis darüber, wie

---

<sup>308</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

weitgehend Name von Form abhängig ist; und die vier Elemente stellen sich für ihn als leer heraus.

Im *Satipaṭṭhānasutta* finden wir die folgende Anleitung für das Gewahrsein über die Körperhaltungen: *Yathā yathā vā pan'assa kāyo paṇihito hoti tathā tathā naṃ pajānāti*,<sup>309</sup> „In welcher Position auch immer sich sein Körper befindet, so versteht er dies.“

Dies ist vergleichsweise so wie der Versuch des Zuschauers, der die Pantomimengesten eines Schauspielers oder einer Schauspielerin zu verstehen versucht. Während man auf seine Körperhaltungen achtet, fühlt es sich so an, als würde man die Ein-Mann-Vorführung eines Pantomimen beobachten. Man bekommt die Gelegenheit, es sogar noch tiefschürfender zu beobachten, wenn man in den Bereich der klaren Bewusstheit gelangt, *sampajaññapabba*, wo es auch um die feinen Haltungen geht, *khuddaka iriyāpatha*.

Die Weltlinge haben die Gewohnheit, auf eine äußerst subtile Weise materielle Objekte in Übereinstimmung mit den Faktoren der Name-Seite zu erzeugen, indem sie die vier Elemente unter dem Einfluss der Persönlichkeits-Ansicht, *sakkāyaditṭhi*, ergreifen. Die materiellen Dinge um uns herum werden durch das Ergreifen der vier Elemente als solche erkannt. Die Definition des Form Aspekts in Name-und-Form verweist auf eine derartige Schlussfolgerung: *cattāro ca mahābhūtā catunnaṅca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ*,<sup>310</sup> „die vier großen Hauptelemente und Form abhängig von jenen vier Hauptelementen.“

Das Wort *upādāya* legt in diesem Zusammenhang eine besondere Betonung auf die Relativität. So werden auf diese Weise materielle Objekte mithilfe der Faktoren der Name-Gruppe erzeugt. Dieses enthüllt ein bestimmtes Prinzip der Relativität. In dieser Relativität sieht man die Leerheit von beiden, Name und Form. Das gleiche Prinzip der Relativität ist in einigen anderen Äußerungen des Buddha enthalten, aber sie werden ziemlich vernachlässigt, weil ihre Bedeu-

---

<sup>309</sup> M I 56 Satipaṭṭhānasutta – M 10

<sup>310</sup> M I 53 Sammāditṭhisutta – M 9

tung nicht ausreichend erkannt wird. Uns begegnet solch eine Abhandlung von hoher Wichtigkeit im *Salāyatanavagga* des *Samyutta Nikāya*. Dort legt der Buddha das Prinzip der Relativität mithilfe eines Beispiels dar:

*Hatthesu, bhikkhave, sati ādānanikkhepanaṃ paññāyati, pādesu sati abhikkamapaṭikkamo paññāyati, pabbesu sati sammiñjanapasāraṇaṃ paññāyati, kucchismiṃ sati jighacchā pipāsā paññāyati.*<sup>311</sup>

„Wenn es Hände gibt, ihr Mönche, ist ein Aufnehmen und ein Hinlegen ersichtlich; wenn es Füße gibt, ist ein Vorwärtsgen und ein Zurückkommen ersichtlich; wenn es Gelenke gibt, ist ein Beugen und Strecken ersichtlich; wenn es einen Bauch gibt, sind Hunger und Durst ersichtlich.“

Dann wird auch das Gegenteil dieser Situation dargelegt:

*Hatthesu, bhikkhave, asati ādānanikkhepanaṃ na paññāyati, pādesu asati abhikkamapaṭikkamo na paññāyati, pabbesu asati sammiñjanapasāraṇaṃ na paññāyati, kucchismiṃ asati jighacchā pipāsā na paññāyati.*

„Wenn es keine Hände gibt, ist kein Aufnehmen und kein Hinlegen ersichtlich; wenn es keine Füße gibt, ist kein Vorwärtsgen und kein Zurückkehren ersichtlich; wenn es keine Gelenke gibt, ist kein Beugen und kein Strecken ersichtlich; wenn es keinen Bauch gibt, sind kein Hunger und kein Durst ersichtlich.“

Was hier überall enthalten ist, ist das grundlegende Prinzip der Relativität.

Einige Meditierende, die mit der Achtsamkeits-Meditation (*sati-paṭṭhāna*) beschäftigt sind, denken vielleicht, dass Materialität nicht wirklich existiert und dass nur die Art des Geistesvorgangs da ist. Mit anderen Worten, da sind keine Hände, sondern nur ein Aufnehmen und ein Hinlegen geschieht. Da sind keine Füße, sondern da ist

---

<sup>311</sup> S IV 171 Hatthapādopamasutta – S 35:195 - 196

nur ein Fortgehen und ein Kommen. Auf diese Weise könnten sie dogmatisch die bloße Aktivität als real und als Gegenstand ihrer Analyse annehmen. Aber was hier wichtig ist, ist das Verständnis der Relativität zwischen den beiden, welche die Leerheit von beiden enthüllt. Wenn man andererseits eine der beiden Seiten zu ernsthaft als wirklich auffasst, endet das in einem dogmatischen Standpunkt. Es wird nicht zu einem tieferen Verständnis der Leerheit von Name- und-Form führen.

Nun, wie bereits erwähnt, im Fall der Pantomime muss sich der Zuschauer Personen und Dinge vorstellen, die auf der Bühne nicht zu finden sind, so als ob sie da wären, damit ein Akt überhaupt einen Sinn ergibt. Hier haben wir auch eine solche Situation. Name- und-Form existieren in Beziehung zueinander. Was man durch diese Wechselbeziehung sieht, ist die Leerheit oder Substanzlosigkeit von beiden.

Wir haben all diese Analogien des Schauspiels und Films angeführt, um eine Idee von der Vergänglichkeit der *saṅkhāras* oder Vorbereitungen zu vermitteln. In der Tat ist der Begriff *saṅkhāra* im Zusammenhang mit dem Schauspiel und dem Film sehr passend. Er steht für eine Vorspiegelung, die mit einigem Aufwand aufrechterhalten wird. Er bringt klar ihre falsche und unwirkliche Natur hervor.

Der Zweck der Wahrnehmung der Vergänglichkeit hinsichtlich dieses Existenzdramas ist die Vertreibung der Wahrnehmung von Beständigkeit der Dinge, aus denen sich dieses Drama zusammensetzt. Mit der Vertreibung der Wahrnehmung von Beständigkeit wird die Neigung beseitigt, nach einem Zeichen zu greifen oder ein Thema aufzunehmen. Wegen dieser Wahrnehmung von Beständigkeit greift man nach den Zeichen in Übereinstimmung mit den wahrgenommenen Daten. Wenn man weder ein Zeichen aufgreift noch sich von dessen Einzelheiten forttragen lässt, dann gibt es kein Sehnen, keine Erwartung oder ein Zielobjekt durch das Verlangen. Wenn kein Sehnen da ist, kann man keinen Zweck oder Sinn sehen, danach zu streben.

Infolge dieser drei Befreiungen, der Zeichenlosigkeit, der Wunschlosigkeit und der Leerheit, kommt das Drama der Existenz zu einem

Ende. Die Wahrnehmung der Vergänglichkeit ist der wichtigste beisteuernde Faktor für die Beendigung dieses Schauspiels. Einige der Vorträge des Buddha, die die Zerstörung der Welt betreffen, können als praktische Unterweisungen in der Entwicklung der Wahrnehmung der Vergänglichkeit, die zur zeichenlosen Befreiung führen, herangezogen werden.

Zum Beispiel in der Lehrrede vom Erscheinen der sieben Sonnen, *Sattasuriyasutta*, die wir zuvor erwähnt haben<sup>312</sup>, wird dieses Welt-system, das so voll von wertvollen Dingen ist, wie den sieben Arten von Juwelen, in einem Holocaust vollkommen aufgezehrt und nicht einmal eine Spur von Asche oder Ruß bleibt übrig, so als hätte man einiges an Butterfett oder Öl verbrannt. Die Wahrnehmung der Vergänglichkeit, die durch diese Beschreibung hervorgerufen wird, führt automatisch zu einem Verständnis der Leerheit.

Wenn zu irgendeinem Zeitpunkt mit ausreichender Intensität die Überzeugung den Geist ergreift, dass nicht nur die verschiedenen Darsteller und Darstellerinnen auf der Weltbühne, sondern auch die dazugehörigen Dekorationen zusammen mit der Bühne selbst völlig zerstört werden, wird das die Einflüsse der Sinnlichkeit, der Existenz und der Unwissenheit zum Erliegen bringen und die Befreiung wird sich unverzüglich vollziehen. Das mag der Grund sein, warum einige die Heiligkeit unmittelbar beim Hören dieser Belehrung erreichten.<sup>313</sup> Auf diese Weise funktioniert die Wahrnehmung der Vergänglichkeit als extrem wirksames Gegenmittel für die Verunreinigungen.

*Aniccasaññā, bhikkhave, bhāvitā bahulikatā sabbam kāmārāgam pariyādiyati, sabbam rūparāgam pariyādiyati, sabbam bhavarāgam pariyādiyati, sabbam avijjam pariyādiyati, sabbam asmimānam pariyādiyati samūhanati.*<sup>314</sup>

„Ihr Mönche, die Wahrnehmung der Vergänglichkeit führt, wenn sie entwickelt und intensiv geübt wird, zum

---

<sup>312</sup> A IV 100 Sattasuriyasutta – A VII:62 (siehe Vortrag 8)

<sup>313</sup> Mp IV 52

<sup>314</sup> S III 155 Aniccasaññāsutta – S 22:102

Erlöschen aller Anhaftungen an die Sinnlichkeit, zum Erlöschen aller Anhaftungen an das Dasein, zum Erlöschen der Unwissenheit, zum Erlöschen aller Einbildungen von einem ‚bin‘ und rottet sie restlos aus.“

Dieses zeigt, dass die Wahrnehmung der Vergänglichkeit stufenweise zu einem Verständnis der Leerheit führt, wie es klar in dem folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:

*Aniccasaññino, bhikkhave, bhikkhuno anattasaññā sanṭhāti.  
Anattasaññī asmimānasamugghātaṃ pāpuṇāti diṭṭheva  
dhamme Nibbānaṃ.*<sup>315</sup>

„Ihr Mönche, in einem, der die Wahrnehmung der Vergänglichkeit hat, festigt sich die Wahrnehmung des Nicht-Selbst. Mit der Wahrnehmung des Nicht-Selbst erreicht er die Zerstörung der Einbildung ‚bin‘, was gleichbedeutend mit Erlöschen hier und jetzt ist.“

Solch eine Einschätzung der Wichtigkeit der Wahrnehmung von der Vergänglichkeit befähigt uns, den Sinn in den scheinbar widersprüchlichen Aussagen einiger *Dhammapada* Strophen zu sehen; sie lauten folgendermaßen:

*Puttā m’atthi dhanaṃ m’atthi,  
iti bālo vihaññati,  
attā hi attano n’atthi,  
kuto puttā kuto dhanaṃ?*<sup>316</sup>

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

Die Wahrnehmung des Nicht-Selbst in seiner höchsten Stufe lässt den Gedanken der Leerheit aufsteigen, ausgedrückt in dem kraft-

---

<sup>315</sup> A IV 353 Sambodhisutta – A IX:1

<sup>316</sup> Dhp 62 Bālavagga – Dh 62

vollen Ausspruch: *suññam idaṃ attena vā attaniyena vā*<sup>317</sup> „Dies ist leer von einem Selbst oder von irgendetwas, das zu einem Selbst gehört.“

Einige haben aus verschiedenen Gründen Angst vor diesem Begriff *suññatā*, Leerheit, Nichtigkeit. Deshalb haben wir bereits ganz zu Anfang im ersten Vortrag erwähnt, dass die Mönche allmählich ein mangelndes Interesse an jenen Lehrreden zeigten, die den Gedanken der Leerheit zum Thema hatten.<sup>318</sup> Der Buddha hatte schon vorausgesagt, dass in Zukunft eine Gefahr für die Botschaft der Lehre drohe, die in diesem Mangel an Interesse für solche Unterweisungen bestehen würde. Diese Vorhersage enthüllt den hohen Grad der Wichtigkeit, die mit ihnen verbunden ist.

Die beiden letzten Kapitel des *Sutta Nipāta*, namentlich *Aṭṭhaka-vagga* and *Pārāyanavagga*, fließen vor extrem tiefen Reden über. Im *Pārāyanavagga* zum Beispiel finden wir den Priesterjünger *Mogharāja*, der dem Buddha die folgende Frage stellt:

*Kathaṃ lokaṃ avekkhantaṃ, maccurājā na passati?*<sup>319</sup>

„Wie muss man auf die Welt schauen, damit man dem Auge des Herrschers Tod entkommen kann?“

Der Buddha gibt die Antwort in der folgenden Strophe:

*Suññato lokaṃ avekkhassu,  
Mogharāja sadā sato,  
attānudiṭṭhim ūhacca,  
evaṃ maccutaro siyā,  
evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ,  
maccurājā na passati.*<sup>320</sup>

„Sieh die Welt als leer an,  
Mogharāja, sei immer achtsam,

---

<sup>317</sup> Beispiel in M I 297 Mahāvedallasutta – M 43

<sup>318</sup> S II 267 Āṇisutta; siehe Vortrag 1 – S 20:7

<sup>319</sup> Sn 1118 Mogharājamāṇavapucchā – Sn V:15, 111

<sup>320</sup> Sn 1119, *ibid*

Die andauernde Ansicht von einem Selbst entwurzelnd,  
 Gelange gut über die Reichweite des Todes hinaus,  
 Einen solchen, der so die Welt ansieht,  
 Den kann der Todesfürst nicht erblicken.“

Hieraus können wir schließen, dass sich die gesamte Lehre, sogar das Weltsystem selbst, in Richtung Leerheit neigt. Diese Tatsache geht aus der folgenden bezeichnenden Feststellung im *CūḷaTaṇhāsāṅkhasutta* hervor, zitiert von *Sakka* als eine Lebensweisheit, die der Buddha selbst geäußert hat: *Sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya*.<sup>321</sup> Obwohl wir es einfach übertragen können als „Nichts ist wert, dass man daran hängt“, hat es eine tiefere Bedeutung. Das Wort *abhinivesa* ist eng mit dem Gedanken verbunden, sich selbst geschaffenen Ansichten hinzugeben oder sich in sie zu verwickeln. Die innenwohnende Bedeutung ist dann, dass nicht nur die Ansichten als solche, sondern wirklich gar Nichts es wert ist, sich davon verstricken zu lassen. Dieses weist auf die Leerheit aller Dinge hin.

Dies bringt uns zu einem sehr wichtigen *Sutta* im Achter-Buch des *Aṅguttara Nikāya*, nämlich dem *Kiṃmūlakasutta*. In dieser speziellen Lehrrede befragt der Buddha die Mönche, wie sie eine Reihe von Fragen beantworten würden, die ihnen die Wanderasketen anderer Richtungen stellen könnten. Die Fragen lauten folgendermaßen:

*Kiṃ mūlakā, āvuso, sabbe dhammā? Kiṃ sambhavā sabbe dhammā? Kiṃ samudayā sabbe dhammā? Kiṃ samosaraṇā sabbe dhammā? Kiṃ pamukhā sabbe dhammā? Kim adhipateyyā sabbe dhammā? Kim uttarā sabbe dhammā? Kiṃ sārā sabbe dhammā?*<sup>322</sup>

„Was ist die Wurzel aller Dinge? Was ist der Ursprung aller Dinge? Wo entstehen alle Dinge? Wo fließen alle Dinge zusammen? Was führt alle Dinge an? Was meistert alle Dinge? Was ist das Höchste für das Überschreiten aller Dinge? Was ist das Wesentliche aller Dinge?“

---

<sup>321</sup> M I 251 *CūḷaTaṇhāsāṅkhasutta* – M 37

<sup>322</sup> A IV 338 *Kiṃmūlakasutta* – A VIII:83

Die Mönche bekannten, dass sie nicht imstande seien, jene Fragen aus sich heraus zu beantworten, und baten den Buddha, sie zu unterweisen. Dann gab der Buddha die genaue Antwort auf jede Frage in einer knappen und sachlichen Form und sagte: „Dies ist die Art, wie ihr auf die Reihe Fragen von Wanderasketen anderer Richtungen, den Andersfährtigen, antworten solltet.“

*Chandamūlakā, āvuso, sabbe dhammā, manasikārasambhavā sabbe dhammā, phassasamudayā sabbe dhammā, vedanā-samosaraṇā sabbe dhammā, samādhīpamukhā sabbe dhammā, satādhīpateyyā sabbe dhammā, paññuttarā sabbe dhammā, vimuttisārā sabbe dhammā.*

„Im Wünschen wurzeln alle Dinge, Freunde. Der Aufmerksamkeit entstammen alle Dinge. Durch Kontakt entstehen alle Dinge. Im Gefühl fließen alle Dinge zusammen. Von der Sammlung werden alle Dinge angeführt. Durch Achtsamkeit werden alle Dinge gemeistert. Durch Weisheit werden alle Dinge überschritten. Das Wesentliche aller Dinge liegt darin, Befreiung zu erbringen.“

Bevor wir zu einer Analyse der grundlegenden Bedeutung dieser Lehrrede übergehen, lohnt sich die Überlegung, warum der Buddha eine mögliche Verwirrung unter seinen Schülern vorwegnahm, die Andersfährtige heraufbefördern könnten, wenn sie ihnen mit einem voraussehbaren Kreuzfeuer an Fragen entgegentreten würden. Warum dachte er, dass es angemessen sei, den Geist seiner Schüler im Vorwege auf eine solche Situation gut vorzubereiten?

Die zeitgenössischen Asketen anderer Sekten, vornehmlich die Brahmanen, unterhielten verschiedenen Ansichten hinsichtlich des Ursprungs und des Zwecks von „allen Dingen“. Diejenigen, die sich zu einer Seelen-Theorie bekannten, hatten unterschiedliche Antworten auf die Fragen, was die Ding-heit oder den Wesenskern einer Sache betraf. Vermutlich war es für die Mönche mit ihrem Nicht-Selbst-Standpunkt nicht einfach, jene Fragen zur Zufriedenheit der Andersfährtigen zu beantworten. Aus diesem Grund bekannten jene Mönche ihre Unfähigkeit und baten um Anleitung.

Auf der Grundlage ihrer Seelentheorie oder der göttlichen Schöpfung war es für jene anderer Sekten leicht, die Fragen hinsichtlich des Ursprungs und Zwecks der Dinge zu entkräften. Alles stammt von *Brahma* ab und das Selbst ist der Wesenskern von jedem Ding. Kein Zweifel, solche Antworten waren ausdrucksstark genug, um Akzeptanz zu finden. Selbst moderne Philosophen sehen sich mit dem komplizierten Problem konfrontiert, die exakten Kriterien von einem „Ding“ zu bestimmen. Was genau ergibt die Dinghaftigkeit eines Dinges? Was macht es zum Nicht-Ding?

Zum Leidwesen dieses *Suttas* haben seine traditionellen Kommentatoren anscheinend die tieferen philosophischen Dimensionen über die oben angeführte Fragestellung ignoriert. Sie haben die Bedeutung der Reihe der Antworten, die der Buddha empfahl, geschmälert, indem sie ihre Anwendung auf die heilsamen Geisteszustände begrenzten.<sup>323</sup> Das Auftreten solcher Begriffe wie *chanda*, *sati*, *samādhi* und *paññā* hat sie vermutlich dazu verleitet, zu glauben, dass sich der ganze Fragebogen um heilsame Geisteszustände dreht. Aber dies ist eine schwerwiegende Unterschätzung der Wichtigkeit der ganzen Lehrrede. Sie geht tatsächlich viel tiefer, indem sie ein grundlegendes Prinzip aufdeckt, das sowohl zuträgliche als auch unzuträgliche geistige Zustände umfasst.

So verdeutlichen beispielsweise die ersten beiden Strophen des *Dhammapada* ein grundlegendes Gesetz der Psychologie, das sowohl auf die zuträglichen wie auch auf die unzuträglichen Dinge anwendbar ist: *Manopubbaṅgamā dhammā, manosetṭhā manomayā*.<sup>324</sup> Beide Verse stützen sich auf dieses fundamentale Prinzip. Heutzutage werden diese beiden Zeilen verschieden gedeutet, aber die ausgedrückte Grundidee ist die, dass „alle Dinge den Geist als Vorläufer haben, der Geist ihr Lenker ist und sie geist-geschaffen sind“. Dieses gilt sowohl für die zuträglichen wie für die unzuträglichen Geisteszustände.

Nun, das in der Besprechung befindliche *Sutta* muss im gleichen Licht gedeutet werden, indem diese beiden Aspekte in Betracht

---

<sup>323</sup> Sv-pt I 138

<sup>324</sup> Dhp 1, 2, Yamakavagga – Dh 1, 2

gezogen werden. Es muss besonders erwähnt werden, dass im Laufe der Zeit eine bestimmte Deutungsrichtung die Oberhand gewann, nach der solche Begriffe wie *chanda* (Wunsch) in einem ausschließlichen Sinn als zuträglich genommen wurden. Zum Beispiel wurde der Begriff *sati*, wo immer und wann immer er auftauchte, aufgefasst, als wäre damit *sammā sati* (rechte Achtsamkeit) gemeint.<sup>325</sup> Genauso wurde *chanda* als *kusalacchanda*, Wunsch oder Interesse in einer zuträglichen Art und Weise, interpretiert oder als der Wunsch etwas auszuführen, *kattukamyatāchanda*.<sup>326</sup>

Aber wir müssen eine besondere Charakteristik in der Art und Weise, wie der Buddha lehrte, berücksichtigen. Seine Unterweisungen waren auf eine stufenweise Förderung des Zuhörers zugeschnitten, den jeweiligen Verständnisfähigkeiten des Zuhörers gemäß. Manchmal weicht die Bedeutung eines Ausdrucks am Ende des Lehrvortrages von jener ab, die am Beginn der Rede nahegelegt wird. Eine derartige Technik ist ebenfalls erkennbar.

Der Begriff *chanda* ist einer, der beide Bedeutungen hat, gute und schlechte. In solchen Zusammenhängen wie *chandarāga*<sup>327</sup> und *chandajam agham*<sup>328</sup>, steht er für das Verlangen als Ursache für das gesamte Leiden in dieser Welt. Er bezieht sich auf jenes Anhaften, *rāga*, das die Welt gleichsetzt mit dem Verlangen als solchem. Aber im Zusammenhang mit *chanda-iddhipāda*<sup>329</sup>, wo der Bezug eine bestimmte Grundlage von Erfolg ist, muss er als zuträglicher geistiger Zustand gesehen werden. Dennoch ist das kein ausreichender Grund, ihn als etwas von der allgemeinen Bedeutung des Begriffes völlig Fremdes anzusehen.

Es gibt ein wichtiges *Sutta* im *Samyutta Nikāya*, das diese Tatsache klar enthüllt. Ein Brahmane namens Uṇṇābha kam einmal zum

---

<sup>325</sup> Vgl. die Diskussion in As 250

<sup>326</sup> Vibh-a 289

<sup>327</sup> Beispiel in D II 58 MahāNidānasutta – D 15

<sup>328</sup> S I 22 Nasantisutta – S 1:34

<sup>329</sup> Beispiel in in S V 253 Iddhipādasamyutta – S 51

Ehrwürdigen Ānanda mit einer Frage, die für die Kennzeichnung des Begriffes *chanda* von Wichtigkeit ist. Seine Frage lautete:

*Kim atthiyaṃ nu kho, bho Ānanda, samaṇe Gotame brahmacariyaṃ vussati?*<sup>330</sup>

„Ehrwürdiger Ānanda, was ist der Zweck für den das heilige Leben unter dem Asketen Gotama geführt wird?“

Der Ehrwürdige Ānanda gab unverzüglich folgende Antwort:

*Chandappahānatthaṃ kho, brāhmaṇa, bhagavati brahmacariyaṃ vussati.*

„Brahmane, zum Aufgeben des Wünschens wird das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt.“

Dann fragte der Brahmane:

*Atthi pana, bho Ānanda, maggo atthi paṭipadā etassa chandassa pahānāya?*

„Gibt es, Ehrwürdiger Ānanda, einen Weg oder eine Übung zur Aufgabe des Wünschens.“

Der Ehrwürdige Ānanda sagte: „Ja“.

Nun, welches ist der Weg, den er in diesem Zusammenhang nennt? Es ist kein anderer als die vier Grundlagen für Erfolg, *iddhipāda*, die folgendermaßen beschrieben werden:

*Chandasamādhīpadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*

*viriyasamādhīpadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*

*cittasamādhīpadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti,*

*vīmaṃsāsamādhīpadhānasaṅkhārasamannāgataṃ iddhipādaṃ bhāveti.*

---

<sup>330</sup> S V 272 Uṇṇābhābrāhmaṇasutta – S 51:15

- (1) „Man entwickelt die Grundlage des Erfolgs, die aus solche willentlichen Vorbereitungen besteht, die zu einer Sammlung durch Wünschen führen“,
- (2) „man entwickelt die Grundlage des Erfolgs, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zu einer Sammlung durch Energie führen“,
- (3) „man entwickelt die Grundlage des Erfolgs, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zu einer Sammlung durch Kräftigung des Geistes führen“,
- (4) „man entwickelt die Grundlage des Erfolgs, die aus solchen willentlichen Vorbereitungen besteht, die zur Sammlung durch Untersuchung führen“.

Der Ehrwürdige Ānanda erwidert, dass die Weise der Übung, der zu folgen ist, um das Wünschen aufzugeben, jene eben angeführten vier erwähnten Grundlagen sind, nämlich Wünschen, Energie, Geist und Untersuchung. Der Brahmane ist verwirrt über diese Antwort. Er denkt, wenn das so ist, dann ist Wünschen nicht überwunden, sondern immer noch da. Und er bringt diesen Einwand hervor, um zu zeigen, dass darin ein Widerspruch enthalten ist: *Chandeneva chandaṃ pajahissati'ti, netam ṭhānaṃ vijjati*, „Dass man Wünschen mit Wünschen überwindet, ist unmöglich“. Dann antwortet der Ehrwürdige Ānanda mit einem Gleichnis, um den Brahmanen von der in dieser Antwort steckenden Wahrheit zu überzeugen.

„Was meinst du, Brahmane, ist es nicht so, dass du früher den Wunsch hattest ‚Ich werde in den Park gehen‘ und nachdem du angekommen warst, löste sich der entsprechende Wunsch auf?“ Dieses ist also die hinter der Aussage liegende Logik hinsichtlich des Aufgebens von Verlangen. Die Bezeichnung *chanda* wird hier in erster Instanz mit Bezug auf jene Art des Verlangens verwendet, die sich auf das Aufgeben des Verlangens richtet.

Es wird der Wunsch entwickelt, der als Erfolgsgrundlage dafür dient, das gänzliche Aufgeben des Wünschens zu realisieren. Es gibt also keinen Zweifel über den Gebrauch desselben Wortes. Hier gehört

*chanda* als Grundlage für den Erfolg immer noch zur *chanda*-Familie. Ein Wunsch muss da sein, selbst für das Aufgeben des Wünschens. Dies ist das besondere Prinzip, das dem mittleren Weg zugrunde liegt.

Einige haben eine große Vorliebe für das Wort *chanda*, aber lehnen das Wort *taṇhā* ab. So sehr, dass es sogar als Blasphemie angesehen werden könnte, wenn jemand von einem Verlangen zur Erreichung *Nibbānas* spricht. In einem anderen Vortrag, den der Ehrwürdige Ānanda selbst an eine bestimmte kranke Nonne richtete, finden wir diese Aussage: *Taṇhaṃ nissāya taṇhā pahātabbā*,<sup>331</sup> „Auf Verlangen gestützt sollte Verlangen überwunden werden“. Das deutet wiederum auf eine spezielle Anwendung der Vorgehensweise auf dem mittleren Weg hin. Aber die Art von Verlangen, die hier gemeint ist, ist keine grobe Art. Es wird dort explizit erklärt, dass es um die Sehnsucht zur Erreichung der Heiligkeit geht, wenn man davon hört, dass jemand anderes sie schon erreicht hat. Natürlich ist da eine feine Spur von Verlangen in dieser Sehnsucht, aber es ist eines, das hilfreich für das Aufgeben des Verlangens ist. Es ist also nicht notwendig den innewohnenden Bedeutungen dieser Worte aus dem Weg zu gehen.

Tatsächlich wird sogar das Wort *rati*, Anhaftung, mit Bezug auf *Nibbāna* verwendet. Wenn zum Beispiel gesagt wird, dass der Schüler des Buddha an der Zerstörung des Verlangens anhaftet, *taṇhakkhayarato hoti sammāsambuddhasāvako*<sup>332</sup>, kann das ziemlich kurios klingen, denn das Wort *rati* steht gewöhnlich für Sinneslust. Dennoch werden Worte wie *chanda* und *taṇhā* entsprechend des Prinzips des mittleren Weges, wo ein Ding genutzt wird, um ein anderes zu eliminieren, mit Umsicht benutzt. Begriffe wie *nekkhamasita domanassa*,<sup>333</sup> Trauer, die auf Entsagung beruht, werden manchmal eingesetzt, um auf das Verlangen hinzuweisen, *Nibbāna* erreichen zu wollen. Deshalb muss der Ausdruck *chandamūlakā sabbe*

---

<sup>331</sup> A II 145 Bhikkūṇīsutta – A IV:159

<sup>332</sup> Dh 187 Buddhavagga – Dh 187

<sup>333</sup> M III 220 Saḷāyatanavibhaṅgasutta – M 137

*dhammā* nicht so interpretiert werden, als stünde er ausschließlich für zuträgliche Geisteszustände.

Auch mit Blick auf die Bedeutung von Achtsamkeit, *sati*, und Sammlung, *samādhi*, können wir nebenbei erwähnen, dass Begriffe wie *micchā sati*, falsche Achtsamkeit, und *micchā samādhi*, falsche Sammlung, manchmal in den Lehrreden auftauchen.<sup>334</sup> So lasst uns untersuchen, ob die Reihe der zur Begutachtung stehenden Behauptungen irgendeinen folgerichtigen Zusammenhang bzw. Tiefe hat.

„Freunde, im Wünschen wurzeln alle Dinge.“ Auch hier können wir die Bedeutung dieser Feststellungen mithilfe eines Gleichnisses herausarbeiten. Angenommen, da sei ein Haufen von Müll, dem sich jemand mit einem Korb nähert, um ihn einzusammeln und wegzuworfen. Nun, über den Müllhaufen hat er eine gänzlich einheitliche Meinung. Das heißt, er nimmt ihn einfach als einen Haufen Müll. Aber als er sich bückt und mit dem Aufsammeln beginnt, fällt ihm plötzlich ein Edelstein ins Auge. Nun wird der Edelstein zum Objekt seines Wünschens und Interesses. Ein Edelstein kam aus dem hervor, was zuvor ein Haufen Müll war. Es wurde ein Ding für ihn und Wünschen war an der Wurzel dieses Phänomens – wahr wie die mächtige Aussage „Im Wünschen wurzeln alle Dinge, Freunde.“

Was hat es dann mit dem Ursprung durch Aufmerksamkeit auf sich? Durch die Aufmerksamkeit darauf kam der Edelstein ins Dasein. Man könnte denken, dass der Ursprung des Edelsteins auf die Mine zurückgeführt werden sollte oder auf einen Platz, wo er seine Form annahm, aber entsprechend dem Gesetz: *manopubbaṅgamā dhammā*, „Der Geist ist der Vorläufer aller Dinge“, führt der Buddha den Ursprung darauf zurück. Daher ist also die Wurzel das Wünschen und die Quelle des Ursprungs ist die Aufmerksamkeit, eben genau jene Tatsache des Hinwendens.

---

<sup>334</sup> D II 353; D III 254, 287, 290, 291,  
M I 118; M III 77, 140,  
S II 168; S III 109; S V 1, 12, 13, 16, 18-20, 23, 383,  
A II 220-229; A III 141; A IV 237; A V 212-248.

*Phassasamudayā sabbe dhammā*, „Alle Dinge entstehen durch Kontakt“. Da war der Seh-Kontakt mit dem Edelstein als etwas Besonderes unter all den Sachen in dem Müllhaufen. So ist der Edelstein durch den Seh-Kontakt „entstanden“.

*Vedanāsamosaṇṇā sabbe dhammā*, „Alle Dinge fließen im Gefühl zusammen“. Sobald das Auge den Edelstein ausgemacht hatte, stiegen eine Menge angenehmer Gefühle im Geist auf. Deshalb gilt, alle Dinge fließen im Gefühl zusammen.

*Samādhīpamukhā sabbe dhammā*, „Durch Sammlung werden alle Dinge angeführt“. Hier in diesem Fall mag es falsche Sammlung sein, *micchā samādhī*, aber ganz gleich, es ist eine Form der Sammlung. Hier ist es eine Sammlung oder Konzentration bezogen auf einen Edelstein. Es ist so, als ob seine Meditation über einen Müllhaufen in eine über einen Edelstein umgeleitet worden wäre.

*Satādhipateyyā sabbe dhammā*, „Durch Achtsamkeit werden alle Dinge gemeistert“. Um zu dieser Meisterschaft zu gelangen, ist unabgelenkte Aufmerksamkeit zur Aufrechterhaltung jenes Dinges nötig, das jetzt herausgegriffen wurde. Wo es Ablenkung gibt, fällt die Aufmerksamkeit auch auf andere Dinge. Deshalb wird gesagt, dass die Achtsamkeit des Geistes bestimmend ist. Sei es auch die sogenannte falsche Achtsamkeit, aber nichtsdestotrotz ist sie gerade auf den Edelstein gerichtet.

Nun kommt das entscheidende Stadium, und zwar „Überwindbarkeit durch Weisheit“, *paññuttarā*. Lasst uns für einen Moment zugestehen, dass auf irgendeine Art, selbst wenn es die falsche, *micchā*, ist, eine Art stellvertretende Achtsamkeit und Sammlung diese Situation herbeigeführt hat. Nun, wenn jemand in Übereinstimmung mit dem *Dhamma* hinübergelangen will, das heißt, wenn jemand *Nibbāna* erlangen will, selbst mit diesem Edelstein als Meditationsthema, muss man diesem Hinweis folgen, der mit dieser Aussage gegeben wurde, *paññuttarā sabbe dhammā*, „Durch Weisheit werden alle Dinge überwunden“.

Was man jetzt tun muss, ist, durch den Edelstein hindurchzusehen, er ist zu durchdringen, indem man ihn als unbeständig ansieht,

beladen mit Leiden und Nicht-Selbst; dadurch bildet sich die Überzeugung, dass der Edelstein im Grunde zum Abfallhaufen selbst gehört. Der Edelstein wird mithilfe der Weisheit überschritten, so dass er nur ein Einzelteil in diesem Abfallhaufen ist, der „die Welt“ in seiner Gesamtheit ausmacht. Wenn man die Weisheit gewinnt, dass dieser Edelstein etwas wie ein Stück Holzkohle ist, die im Holocaust am Ende eines Weltzeitalters zerstört werden wird, hat man diesen Edelstein überwunden.

So ist also das Wesentliche aller Dinge nicht irgendein Selbst oder eine Seele, wie es von den Brahmanen behauptet wird. Befreiung ist das Wesentliche. In solchen Lehrreden wie dem *MahāSāropamasutta* wird gesagt, dass das Wesentliche dieser gesamten Lehre die Erlösung ist.<sup>335</sup> Die Befreiung von all diesem, all dieses los zu sein, ist selbst das Wesentliche. Einige scheinen zu denken, dass das Entscheidende eine Anhäufung von Konzepten und ein Anhaften daran ist. Aber das ist nicht das Wesentliche dieser Lehre. Es ist die Fähigkeit, alle Konzepte zu durchdringen und dadurch zu überwinden. Die Befreiung, die aus dem Überwinden resultiert, ist selbst das Wesentliche.

Mit dem Enden dieses Konzepts von einem Edelstein als irgendeinem besonderen Ding, einer wertvollen Sache, getrennt von dem Rest der Welt, sowie dem sich daraus ergebenden, durch Begehren gebildeten Haufen von Konzepten, Einbildungen und Ansichten hört der Edelstein auf da zu sein. Das ist die eigentliche Befreiung. Es ist die Emanzipation von dem Edelstein. Folglich *vimuttisārā sabbe dhammā*, „Befreiung ist das Wesentliche aller Dinge“.

Daher haben wir dann hier eine sehr wertvolle Darlegung, die sogar als Thema der Einsicht-Meditation verwendet werden kann. Das Wesentliche jedes geistigen Objektes ist die Befreiung von ihm, indem es mit Weisheit gesehen wird. In diesem Licht betrachtet ist alles in der Welt ein Meditationsobjekt. Aus diesem Grund finden wir sehr merkwürdige Meditationsthemen, die im Zusammenhang mit der Erreichung der Heiligkeit der damaligen Mönche und Nonnen

---

<sup>335</sup> M I 197 MahāSāropamasutta – M 29

erwähnt werden. Manchmal sind sogar anscheinend unpassende Meditationsobjekte erfolgreich eingesetzt worden.

In der Regel genehmigen Meditationslehrer aus triftigen Gründen bestimmte Meditationsobjekte nicht für Anfänger. Zum Beispiel würden sie eine weibliche Gestalt nicht als Meditationsobjekt für einen Mann und eine männliche Gestalt nicht für eine Frau empfehlen. Dies geschieht, weil es Sinneslust wecken kann, denn im *Theragāthā* wird erwähnt, dass in manchem Mönch sogar noch Sinneslust aufstieg, als er auf einem Friedhof einen verfallenen weiblichen Leichnam sah.<sup>336</sup> Aber im gleichen Text begegnet man einer Episode in Zusammenhang mit dem Ehrwürdigen Nāgasamāla, die in äußerstem Kontrast dazu steht.

Der Ehrwürdige Nāgasamāla erreichte die Heiligkeit mithilfe eines potentiell schädlichen Meditationsobjektes, wie er es mit seinen eigenen Worten beschreibt: „Auf meinem Almosengang geschah es einmal, dass ich eine tanzende Frau erblickte, schön gekleidet und geschmückt, tanzte sie zum Rhythmus eines Orchesters, genau in der Mitte der Landstraße.“<sup>337</sup> Und was geschah dann?

*Tato me manasikāro,  
yoniso udapajjatha,  
ādīnavo pāturahu,  
nibbidā samatiṭṭhatha,  
tato cittaṃ vimucci me,  
passa dhammasudhammataṃ.*<sup>338</sup>

„Gerade dann erhob sich in meinem Innern  
Radikale Aufmerksamkeit,  
Die Gefahren waren offenkundig,  
Und Traurigkeit ergriff mich,  
Dann wurde mein Geist befreit,  
das Gute des Gesetzes erblickend.“

---

<sup>336</sup> Th 315-316 Rājadatta Thera

<sup>337</sup> Th 267-268 Nāgasamāla Thera

<sup>338</sup> Th 269-270 Nāgasamāla Thera

Wenn man das Gute dieses Gesetzes erkennen will, muss man das in Frage kommende *Sutta* aus einer breiteren Perspektive betrachten, ohne seine Anwendung auf zuträgliche Geisteszustände zu begrenzen. Wenn ein Schwall von Gedanken über den Edelstein begonnen hat, selbst durch falsche Sammlung und dadurch eine falsche Achtsamkeit und eine falsche Sammlung Gestalt annahm, in welchem Moment auch immer radikale Aufmerksamkeit die Szene betritt, beginnt unverzüglich eine komplette Neuorientierung – wahrheitsgetreu zu jenen Qualitäten der Lehre, die mit den Begriffen ausgedrückt werden: *sandiṭṭhika*, sichtbar hier und jetzt, *akālika*, unabhängig von Zeit, und *ehi-passika*, einladend sich zu nähern und selbst zu sehen.

Einige könnten sich wundern, wie es beispielsweise jenen damaligen Brahmanen, die ihre eigenen Methoden der Sammlung praktiziert hatten, gelang, sobald sie zum Buddha kamen, durch das Hören von nur einer einzigen Strophe die Heiligkeit zu erreichen.<sup>339</sup> Die gängige Interpretation lautet, dass es wegen der Wunderkräfte des Buddha sei oder aber dass die betreffenden Personen einen außergewöhnlichen Schatz an Verdiensten besaßen. Das Wunder der Lehre, das unausgesprochen in solchen Geschehnissen steckt, wird oft übersehen.

Nun, bezogen auf dieses Wunder der Lehre, könnten wir uns beispielsweise jemanden vorstellen, der darauf aus ist, einen Regenbogen zu sehen. Er muss fortwährend den Himmel beobachten und darauf warten, dass ein Regenbogen erscheint. Aber wenn er weise genug ist, kann er das Spektrum der Regenbogenfarben durch einen Tautropfen sehen, der an einem Blatt einer sich in der Morgensonne wiegenden Kletterpflanze hängt, vorausgesetzt, dass er für die richtige Perspektive sorgt. Für ihn ist der Tautropfen selbst das Meditationsobjekt. In der gleichen Weise kann man manchmal die ganze Lehre, siebenunddreißig Faktoren der Erleuchtung und Vergleichbares sogar in einem potentiell schädlichen Meditationsobjekt erkennen.

---

<sup>339</sup> Pj II 587

Von einem akademischen Gesichtspunkt aus stehen die beiden Bezeichnungen *yoniso manasikāra*, radikale Aufmerksamkeit, und *ayoniso manasikāra*, nicht-radikale Aufmerksamkeit, in einem äußersten Kontrast zueinander. Zwischen ihnen liegen Welten. Genauso auch zwischen den Bezeichnungen *sammā ditṭhi*, rechte Ansicht, und *micchā ditṭhi*, falsche Ansicht. Aber vom Gesichtspunkt der Verwirklichung her ist da nur ein kleiner Unterschied.

Nun, wie wir wissen, verschwindet dieses Spektrum der Sonnenstrahlen in dem Tautropfen mit einer winzigen Verschiebung der Perspektive. Es erscheint nur, wenn es aus einer bestimmten Perspektive betrachtet wird. Was wir in dieser Lehre finden, ist etwas Ähnliches. Dies ist die innewohnende Natur dieser Lehre, die hier und jetzt gesehen werden muss, zeitlos, vorwärtsführend und durch den einzelnen Weisen eigenständig verwirklichbar.

Unsere Deutung dieses *Suttas*, wenn wir das Wort *sabbe dhammā* seiner Bedeutung nach als „alle Dinge“ nehmen, wird weiter bestätigt im *Samiddhi Sutta*, das im Neuner-Buch des *Āṅguttara Nikāya* zu finden ist. Es ist eine Lehrrede, die der Ehrwürdige Sāriputta gab. In großem Umfang entspricht vieles einer anderen, die wir bereits analysiert haben. Der Unterschied liegt nur in ein paar Details. In jenem *Sutta* beantwortet der Ehrwürdige Samiddhi wie ein Schüler der Reihe nach die vom Ehrwürdigen Sāriputta gestellten Fragen. Das Folgende sind die Hauptpunkte der aufgeworfenen Fragen und der gegebenen Antworten:

‘*Kim ārammaṇā, Samiddhi, purisassa saṅkappavitakkā uppajjantī’ti?*’ –

‘*Nāmarūpārammaṇā, bhante.*’

‘*Te pana, Samiddhi, kva nānattaṃ gacchantī’ti?*’ –

‘*Dhātūsu, bhante.*’

‘*Te pana, Samiddhi, kiṃ samudayā’ti?*’ –

‘*Phassasamudayā, bhante.*’

‘*Te pana, Samiddhi, kiṃ samosaraṇā’ti?*’ –

‘*Vedanāsamosaraṇā, bhante.*’

*'Te pana, Samiddhi, kiṃ pamukhā'ti?' –  
 'Samādhipamukhā, bhante.'*

*'Te pana, Samiddhi, kim adhipateyyā'ti?' –  
 'Satādhipateyyā, bhante.'*

*'Te pana, Samiddhi, kim uttarā'ti?' –  
 'Paññuttarā, bhante.'*

*'Te pana, Samiddhi kiṃ sārā'ti?' –  
 'Vimuttisārā, bhante.'*

*'Te pana, Samiddhi, kim ogadhā'ti?' –  
 'Amatogadhā, bhante.'<sup>340</sup>*

Außer den ersten beiden Fragen und der letzten ist der Rest genauso wie in dem Fragenkatalog, den der Buddha gegeben hatte. Aber aus dieser Aufstellung geht klar hervor, dass der Ehrwürdige Sāriputta nach Gedanken und Konzepten fragt. Im Fall des vorigen *Suttas* könnte man manchmal schwanken, ob sich die Worte *sabbe dhammā* (alle Dinge) auf zuträgliche oder unzuträgliche Geisteszustände beziehen. Aber hier wird deutlich genug, dass sich die Fragen des Ehrwürdigen Sāriputta auf Gedanken und Konzepte beziehen. Lasst uns nun versuchen, die obige Aufstellung zu übersetzen.

„Mit was als Objekt, Samiddhi, entstehen Konzepte und Gedanken in einem Menschen?“ –

„Mit Name-und-Form als Objekt, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber wo, Samiddhi, nehmen sie Verschiedenartigkeit an?“ –

„In den Elementen, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber wodurch, Samiddhi, entstehen sie?“ –

„Sie entstehen durch Kontakt, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber worin, Samiddhi, laufen sie zusammen?“ –

„Sie laufen im Gefühl zusammen, Ehrwürdiger Herr.“

„Aber was, Samiddhi, führt sie an?“ –

„Sie werden durch Sammlung angeführt, Ehrwürdiger Herr.“

---

340 A IV 385 Samiddhisutta – A IX:14

- „Aber wodurch, Samiddhi, werden sie gemeistert?“ –  
 „Sie werden durch Achtsamkeit gemeistert, Ehrwürdiger Herr.“
- „Aber was, Samiddhi, ist ihr Höchstes?“ –  
 „Weisheit ist ihr Höchstes, Ehrwürdiger Herr.“
- „Aber was, Samiddhi, ist ihr Wesentliches?“ –  
 „Befreiung ist ihr Wesentliches, Ehrwürdiger Herr.“
- „Aber worin, Samiddhi, werden sie miteinander vereinigt?“ –  
 „Sie vereinigen sich im Todlosen, Ehrwürdiger Herr.“

Einige bemerkenswerte Punkte tauchen in dieser Aufstellung auf. Alle Konzepte und Gedanken haben Name-und-Form als ihr Objekt. Die achtzehn Elemente machen ihre Verschiedenartigkeit aus. Sie entstehen mit Kontakt. Sie fließen im Gefühl zusammen. Sie werden durch Sammlung angeführt. Sie werden durch Achtsamkeit gemeistert. Ihr Gipfel oder Höhepunkt der Überwindung ist Weisheit. Ihr Wesentliches ist Befreiung und sie vereinigen sich im Todlosen. Es sei bemerkt, dass das Todlose eine Bezeichnung für *Nibbāna* ist. Wie wir oben festgestellt haben, hat folglich alles das Potential, im Todlosen aufzugehen, vorausgesetzt, dass radikale Aufmerksamkeit hin-führend beteiligt ist.

Nach dieser Aufstellung ist zweifelsfrei klar, dass das unter der Begutachtung stehende Thema Konzepte und Gedanken sind. Alle Objekte des Geistes werden durch Konzepte und Gedanken charakterisiert. Dem Buddha gemäß müssen die Objekte des Geistes folglich nach den Richtlinien der oben erwähnten normativen Grundregeln ausgewertet werden und nicht nach den Richtlinien eines beständigen Selbst und der göttlichen Schöpfung, wie es von den Seelen-Theorien postuliert wird.

In Übereinstimmung mit dem klaren Ausspruch „Der Geist ist der Vorläufer aller Dinge, *manopubbaṅgamā dhammā*,<sup>341</sup> erreicht die vom Buddha befürwortete Übungsweise, die mit Name-und-Form als Gegenstand beginnt, ihre Vollendung im Durchschauen von Name-

---

<sup>341</sup> Dhp 1 Yamakavagga – Dh 1

und-Form, d.h. in ihrer Durchdringung. Sie kulminiert in der Überschreitung von Name-und-Form, indem deren vergängliche, leidvolle und Nicht-Selbst-Natur durchdrungen wird. Diese Tatsache geht aus den bereits zitierten Lehrreden hervor.

Das Wesentliche der Unterweisung ist die Befreiung von Name-und-Form. Wenn man die Beziehung zwischen Name-und-Form ebenso wie ihre Leerheit richtig versteht, ist man in der Lage, Name-und-Form zu durchdringen. Dieses Durchdringen ist die Aufgabe der Weisheit. Solange es an Weisheit mangelt, hat das Bewusstsein eine Tendenz, sich in Name-und-Form zu verwickeln. Diese Anspielung liegt in der folgenden *Dhammapada* Strophe über den *Ārahant*.

*Kodhaṃ jahe vippajaheyya mānaṃ,  
saṃyojanaṃ sabbam atikkameyya,  
taṃ nāmarūpasmim asajjamānaṃ,  
akiñcanaṃ nānupatanti dukkhā.*<sup>342</sup>

„Den Zorn gib auf, löse dich vom Stolz,  
Und gehe auch über alle Fesseln weit hinaus,  
Wer in Name-und-Form nicht verwickelt ist,  
Wer Nichts sein eigen nennt – dem widerfährt kein Leid.“

Der Weg, der vom Buddha gezeigt wird, ist also einer, der zur Überschreitung von Name-und-Form führt, indem deren Leerheit verstanden wird. In diesem Zusammenhang deckt das *Brahmajālasutta* des *Dīgha Nikāya* eine sehr wichtige Tatsache der Analyse auf.<sup>343</sup> Es schildert, wie die zweiundsechzig falschen Ansichten im Lichte der Weisheit ihren Glanz verlieren; es strömt aus dem nicht-manifestierenden Bewusstsein Buddhas und strahlt in alle Richtungen, *sabbato pabha*.<sup>344</sup>

Wie eine Lichtstrahlung verdrängt werden kann, haben wir bereits mit dem Verweis auf eine Filmvorführung erklärt.<sup>345</sup> Der Film verlor

---

<sup>342</sup> Dh 221 Kodhavagga – Dh 221

<sup>343</sup> D I 1- 46 Brahmajālasutta – D 1

<sup>344</sup> D I 223 Kevaḍḍhasutta – D 11

<sup>345</sup> Siehe auch Vortrag 5

seinen Glanz, als schwungvoll die Türen geöffnet wurden. Der schmale Lichtstrahl, der auf die Kinoleinwand fiel, ist vollkommen im größeren Licht verblasst, das jetzt von Außen kommt. In ähnlicher Weise wird gesehen, wie die zweiundsechzig falschen Ansichten im *Brahmajālasutta* vor dem Licht der Weisheit verblassen, das aus dem nicht-manifestierenden Bewusstsein des Buddha kommt. Die schmalen Lichtstrahlen der zweiundsechzig falschen Ansichten verblassen in der breiteren Flut des Lichtes, welches Weisheit ist.

Jene Häretiker, die jene falschen Ansichten vorlegten, waren wegen ihres dogmatischen Festhaltens an Name-und-Form von ihnen überzeugt. Sie waren in Name-und-Form verwickelt, und jene Ansichten waren das Produkt der darauf beruhenden, spekulativen Logik. Uns begegnet eine Anspielung auf diese Tatsache im *Mahāvīyūhasutta* des *Sutta Nipāta*. Dort wird erklärt, dass diejenigen anderer Sekten nicht von den Beschränkungen durch Name-und-Form frei sind.

*Passaṃ naro dakkhiti nāmarūpaṃ,  
divāna vā ñassati tānim eva,  
kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā,  
na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti.*<sup>346</sup>

„Ein sehender Mensch wird nur Name-und-Form sehen,  
Sein Sehen lässt ihn nur jene Bestandteile alleine erkennen.  
Mag er viel oder wenig sehen,  
Kenner gestehen ihm dadurch keine Reinheit zu.“

Im *Brahmajālasutta* selbst finden wir einige fortgeschrittene Ansichten von jenen, die höheres Wissen hatten. Mithilfe dieses höheren Wissens, das immer noch weltlich war, konnten sie in ihre Vergangenheit sehen, manchmal in hunderttausende ihrer vergangenen Leben; und sie nutzten auch ihre Fähigkeit, den Geist anderer zu lesen, und konstruierten die verschiedensten Ansichten. Viele dieser Ansichten sind im *Brahmajālasutta* wiedergegeben, aber nur um abgewiesen und für ungültig erklärt zu werden. Warum das? Der Grund wird hier in dieser Strophe mitgeteilt.

---

<sup>346</sup> Sn 909 Mahāvīyūhasutta – Sn IV:13, 909

Derjenige, der beansprucht mit diesem höheren Wissen zu sehen, sieht nur Name-und-Form, *passaṃ naro dakkhiti nāmarūpaṃ*. Nachdem er das gesehen hat, nimmt er, was auch immer er sieht, als wirkliches Wissen, *disvāna vā ñassati tānim eva*. Ganz so wie jemand in einem geschlossenen Raum mit getönten Fenstern nur sieht, was die dunklen Scheiben widerspiegeln, und nicht darüber hinaus; ebenso waren jene „Seher“ umspinnen von Name-und-Form, wenn sie fortfuhren über das zu spekulieren, was sie als ihre vergangenen Leben gesehen hatten. Sie nahmen Name-und-Form selbst als real. Deshalb erklärte der Buddha, dass es gleichgültig sei, ob sie nun viel oder wenig gesehen hätten, denn Kenner gestehen jener Art von Anblick keine Reinheit zu, *kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā, na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti*.

Hier wird klar genug, dass jene engen, falschen Ansichten auf Name-und-Form basieren, annehmend es handle sich um etwas Reales. Die Sicht des Buddha ist andererseits eine, die Name-und-Form überschreitet. Es ist eine überweltliche Sicht. Diese Tatsache wird schon durch die Implikationen des Titels des *Brahmajālasutta* klar enthüllt. Am Ende der Lehrrede vergleicht sie der Buddha selbst mit einem allumfassenden Super-Netz.<sup>347</sup> So wie ein geschickter Fischer über einem kleinen See gut ein fein gesponnenes Netz auswerfen würde, damit alle dort lebenden Geschöpfe, wenn sie an die Oberfläche kommen, in ihm gefangen werden würden, ebenso werden alle möglichen Ansichten in der Welt von diesem Super-Netz oder *brahmajāla* umgarnt oder eingenommen.

Lasst uns jetzt innehalten, um zu betrachten, wie das Garn dieses Netzes beschaffen sein könnte. Wenn das *Brahmajālasutta* ein Netz ist, wodurch wird dieses feine Maschengewebe in diesem Netz gebildet? Es gibt ein Wort, das in der gesamten Lehrrede auftritt und uns eine klare Antwort auf diese Frage gibt. Es wird in dem Satz gefunden, den der Buddha gebraucht, um jede einzelne jener Ansichten zu entwerten, nämlich *tadapi phassapaccayā*,<sup>348</sup> *tadapi phassapaccayā*,

---

<sup>347</sup> D I 46 Brahmajālasutta – D 1

<sup>348</sup> D I 45 Brahmajālasutta – D 1

„und auch das ist wegen des Kontakts, und auch das ist wegen des Kontakts“. So können wir daran sehen, dass Kontakt das Maschengewebe dieses Netzes ist.

Das kursierende Sammelsurium der falschen Ansichten unter jenen der anderen Sekten ist das Produkt der sechs Sinnesgrundlagen, die vom Kontakt abhängig sind. Die Sicht des Buddha scheint hingegen ein all-umfassender Glanz der Weisheit zu sein, hervorgegangen aus dem Enden der sechs Sinnesgrundlagen, was in der Auswirkung die Sicht von *Nibbāna* ist. Diese Tatsache wird im Weiteren im *Sutta* durch die Aussage des Buddha erklärt, dass die, die jenen falschen auf Name-und-Form gegründeten Ansichten anhängen, damit fortfahren, sich im *samsārischen* Kreislauf zu drehen, eben genau wegen jener Ansichten.

*Sabbe te chahi phassāyatanehi phussa phussa paṭisaṃvedenti, tesam phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Yato kho, bhikkhave, bhikkhu, channaṃ phassāyatanānaṃ samudayañca atthagamañca assādañca ādīnavañca nissaraṇaṃca yathābhūtaṃ pajānāti, ayaṃ imehi sabbeheva uttaritaraṃ pajānāti.*<sup>349</sup>

„Sie alle fahren fort, Gefühle zu erfahren, indem es wieder und immer wieder zum Kontakt mit den sechs Sinnesgrundlagen kommt, und für sie gibt es abhängig von Kontakt Gefühl, abhängig von Gefühl gibt es Verlangen, abhängig von Verlangen gibt es Ergreifen, abhängig von Ergreifen gibt es Werden, abhängig von Werden gibt es Geburt und abhängig von Geburt kommt es zu Verfall, Tod, Sorge, Jammer, Schmerz, Kummer und Verzweiflung. Wenn aber, ihr Mönche, ein Mönch weiß, wie es sich wirklich verhält mit dem Entstehen, dem Vergehen, der Befriedigung, der Gefahr und dem Entkommen in Bezug auf die sechs Sinnesgrund-

lagen, dann hat jener Mönch ein Wissen, das bei Weitem erlesener ist als das all jener Dogmatiker.“

Dieser Absatz zeigt deutlich den Unterschied zwischen jenen, die an solchen spekulativen Ansichten festhielten, und jenem Einzelnen, der die Sicht gewinnt, die vom Buddha bekannt gemacht wurde. Die ersteren waren abhängig vom Kontakt, das heißt dem Sinneskontakt, selbst wenn sie höheres weltliches Wissen besaßen. Wegen des Kontaktes, der aus den sechs Sinnesgrundlagen hervorgegangen ist, gibt es Gefühl. Wegen des Gefühls werden sie vom Verlangen und Ergreifen in die Falle gelockt, was sie zu Runde um Runde im *saṃsāra* veranlasst.

Der fortgeschrittene Mönch hingegen, der am rechten Weg festhält, gewinnt diese weitreichende Sicht auf die sechs Sinnesgrundlagen, ausstaffiert mit ihren fünf Aspekten. Das ist es, was als Licht der Weisheit bekannt ist. Für ihn werden alle fünf Aspekte der sechs Sinnesgrundlagen klar, nämlich das Entstehen, das Vergehen, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen. Dieses Licht der Weisheit gilt als das höchste Wissen, gerade weil es all diese fünf Aspekte der sechs Sinnesgrundlagen aufdeckt.

Der Hinweis auf die Formel des abhängigen Entstehens im oben genannten Absatz ist in hohem Maß bedeutsam. Es ist ein klarer Beweis für die Tatsache, dass das Gesetz des abhängigen Entstehens nicht etwas ist, das in Bezug auf eine vergangene Existenz erklärt werden sollte. Es ist ein Gesetz, das für den gegenwärtigen Augenblick relevant ist.

Dieses Name-und-Form Konstrukt wird vom Bewusstsein reflektiert. Nun, im *Nidānaṣaṃyutta* des *Samyutta Nikāya*, das ein Kapitel ist, in dem im Besonderen das Gesetz des abhängigen Entstehens behandelt wird, wird dieses Bewusstseins in einer Weise definiert, die alle sechs Arten des Bewusstseins einschließt.

*Katamañca, bhikkhave, viññāṇaṃ?*  
*Chayime, bhikkhave, viññāṇakāyā – cakkhuvīññāṇaṃ,*  
*sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ, jivhāviññāṇaṃ,*

*kāyaviññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ, idaṃ vuccati, bhikkhave, viññāṇaṃ.*<sup>350</sup>

„Und was, ihr Mönche, ist Bewusstsein?  
Es gibt diese sechs Gruppen des Bewusstseins –  
Seh-Bewusstsein, Hör-Bewusstsein, Riech-Bewusstsein,  
Schmeck-Bewusstsein, Tast-Bewusstsein und Denk-  
Bewusstsein; dies, ihr Mönche, wird Bewusstsein genannt.“

Dies zeigt, dass das Bewusstsein, das in der Gesetzesabfolge des abhängigen Entstehens erwähnt wird, nicht etwas wie ein verbindendes Wiedergeburtbewusstsein ist. Hier geht der Bezug nicht nur zu einem einzigen Bewusstsein. In Abhängigkeit von Name-und-Form – alle sechs Arten des Bewusstseins reflektierend – lassen sich die sechs Sinnesgrundlagen nieder.

Die Unterscheidung zwischen einem „Innerlichen“ und einem „Äußerlichen“ ist das Resultat der Unfähigkeit, Name-und-Form zu durchdringen und es zu durchschauen. Es gibt eine scheinbare Dualität: Ich als einer, der sieht, und Name-und-Form als die Gegenstände, die gesehen werden. Zwischen ihnen gibt es eine Zweiteilung als innerlich und äußerlich. Es ist genau diese Zweiteilung, worauf die sechs Sinnesgrundlagen „gegründet“ sind. Gefühl und der ganze Rest davon kommen auf jene sechs Sinnesgrundlagen oben drauf. Verlangen und Ergreifen folgen hinterher, wodurch als Ergebnis jene Dogmatiker von dem Teufelskreis des abhängigen Entstehens ergriffen werden und damit fortfahren, weitere Runden im *samsāra* zu drehen, wie es der Buddha erklärt hat.

So wird dann aus dem *Brahmajālasutta* klar, dass eine derartig breite Vielzahl der falschen Ansichten in dieser Welt infolge der dogmatischen Verwicklung in Name-und-Form besteht, die vom Bewusstsein reflektiert werden, und zwar, indem die Reflexion fälschlicherweise einem Selbst zugeschrieben wird. Dieses ist kurzgefasst gleichwertig mit *sakkāyadiṭṭhi* oder Persönlichkeits-Ansicht.

---

<sup>350</sup> S II 4 Vibhaṅgasutta – S 12:2

Lasst uns jetzt als ein Beispiel eine Parabel aufgreifen, um den Unterschied zwischen der bereits analysierten, falschen Ansicht der Dogmatiker und der rechten Ansicht zu veranschaulichen, die im kompletten Gegensatz dazu steht. Es ist eine Episode im *Ummaggajātaka*, die mehr oder weniger wie eine Parabel zur Veranschaulichung für diesen Punkt aussieht.<sup>351</sup> Im *Ummaggajātaka* begegnet man dem Problem mit einem Edelstein. In jener Geschichte gibt es tatsächlich einige solcher Probleme, die Edelsteine betreffen, und wir greifen gerade mal eines von ihnen auf.

Die Bürger von Mithilā kamen und berichteten dem König Videha, dass sich ein Edelstein im Teich in der Nähe des Stadttors befände. Der König beauftragte seinen königlichen Berater Senaka mit der Aufgabe des Herausholens des Edelsteins. Er ging und veranlasste die Leute, den Teich zu leeren, aber er konnte den Edelstein nicht dort finden. Sogar der Schlamm wurde herausgeholt und die Erde umgegraben, in dem vergeblichen Versuch, den Edelstein zu lokalisieren. Als er dem König sein Scheitern gestand, vertraute Letzterer die Arbeit dem Bodhisatta Mahosadha an, dem jüngsten Berater. Als dieser dort hinging und sich umsah, verstand er sofort, dass sich der Edelstein in Wirklichkeit in einem Krähennest auf einer Palme nahe dem Teich befand. Was im Teich erschien, war lediglich seine Reflexion. Er überzeugte den König von dieser Tatsache, indem er einen Mann veranlasste, eine Schüssel Wasser in den Teich zu setzen, die ebenfalls den Edelstein reflektierte. Dann kletterte der Mann die Palme hinauf und fand den Edelstein dort, wie von Mahosadha vorausgesagt.

Wenn wir diese Episode als Beispiel nehmen, kann die Ansicht der Dogmatiker mit der Ansicht Senakas verglichen werden. Die Entdeckung des Buddha, dass Name-und-Form eine bloße Reflexion ist, ist wie die fortgeschrittene Lösung des Bodhisatta Mahosadha beim Problem mit dem Edelstein im Teich.

Nun welche Rolle spielt die Persönlichkeits-Ansicht in diesem Zusammenhang? Es wird gesagt, dass der Buddha die Lehre in der Mitte

---

<sup>351</sup> Ja VI 129 (no 546) Ummaggajātaka

zwischen zwei extremen Ansichten darlegte. Welches sind diese? Die Ewigkeits-Ansicht und die nihilistische Ansicht. Die Ewigkeits-Ansicht ist wie jenes Anhaften an der Reflexion. Wenn man sein eigenes Bild im Wasser sieht, verliebt man sich manchmal in es und stellt sich vor, es sei jemand anderes, wie im Fall vom Hund auf der Planke, worüber wir in einem früheren Vortrag gesprochen haben.<sup>352</sup> In einigen Fällen kann auch Hass aufkommen. Also könnte es beides geben, Selbst-Liebe und Selbst-Hass.

Da die Persönlichkeits-Ansicht zu diesen beiden Haltungen neigt, führt sie selbst zu diesen extremen Ansichten, bekannt als Ewigkeitsglaube und Nihilismus oder Vernichtungsglaube. Es ist wie Senakas Versuch, den Edelstein dadurch zu finden, indem er das Wasser aus dem Teich ließ und den Teichgrund umgraben ließ. Der Buddha vermeidet diese beiden Extreme, indem er versteht, dass Name-und-Form Reflexionen sind, der reflektierenden Natur dieses Teiches von Bewusstsein zugehörig. Es hat keinen Wesenskern.

Wie wir bereits in einem früheren Vortrag festgestellt haben, ist der Name in diesem Name-und-Form bloß ein formaler Name oder ein scheinbarer Name.<sup>353</sup> Und die Form hier ist nur eine nominale Form, eine Form nur dem Namen nach. Es gibt weder einen tatsächlichen Namen noch eine substanzielle Form hier. Name ist nur scheinbar und Form ist nur nominal. Mit diesem eröffnenden Verständnis muss die Weisheit erweckt werden, indem die Fähigkeit aufgebaut wird, Name-und-Form zu durchschauen, um dadurch die Freiheit von Name-und-Form zu gewinnen.

So richtete sich in diesem Vortrag unsere besondere Aufmerksamkeit auf Name-und-Form, auf die Wechselbeziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein. All dieses enthüllt uns den Wert der ersten zwei Zeilen der problematischen, bereits angeführten Strophe, *viññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ*,<sup>354</sup> „Bewusstsein, das nicht-manifestierend, endlos, strahlend nach allen Seiten ist“.

---

<sup>352</sup> Siehe Vortrag 6

<sup>353</sup> Siehe Vortrag 1

<sup>354</sup> M I 329 Brahmanimantanikasutta – M 49

Gemäß der Sicht des Buddha, wird durch das vollkommene Begreifen der Tatsache, dass Name-und-Form ein bloßes Bild oder eine Reflexion sind, von dem nicht-manifestierenden Bewusstsein die durchdringende Energie zum Durchschauen entwickelt. Aber jene anderen, die nicht verstehen konnten, dass es eine Reflexion ist, erweckten Selbstliebe und Selbsthass. Es ist, als ob man versucht, seinen eigenen Schatten zu überflügeln, indem man ihm aus Spaß entgegenläuft, während der andere versucht, aus Furcht vor ihm zu fliehen. Derart ist die Natur der zwei extremen Ansichten in dieser Welt.

*Dvīhi, bhikkhave, diṭṭhigatehi pariyuṭṭhitā devamanussā olīyanti eke, atidhāvanti eke, cakkhumanto ca passanti.*<sup>355</sup>

„Zwanghaft vereinnahmt von zweierlei Ansichten, ihr Mönche, sind Götter und Menschen, einige von ihnen bleiben zurück, während andere zu weit gehen, nur diejenigen sehen wirklich, die Augen haben zu sehen.“

Auf diese Weise fasst das *Itivuttaka*, die Sammlung der „So-Gesprochenes“ Darlegungen, die Situation in der Welt zusammen. Einige fallen zurück und hängen hinterher, während andere überziehen und zu weit gehen. Nur diejenigen sehen, die Augen haben zu sehen.

\* \* \* \* \*

---

<sup>355</sup> It 43 Diṭṭhigatasutta – It 2:49



## 10. Vortrag über Nibbāna

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa*

*Etaṃ santaṃ, etaṃ paṇītaṃ, yadidaṃ sabbaśāṅkhāra-  
samatho sabbūpadhipaṭṭhānissaggo taṇhakkhayo virāgo nirodho  
nibbānaṃ.*<sup>356</sup>

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

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

Dies ist der zehnte Vortrag in der Reihe der Vorträge über *Nibbāna*. Mithilfe einer auf dem Problem des Edelsteins im *Ummaggajātaka* fußenden Parabel haben wir gegen Ende unseres letzten Vortrages bis zu einem gewissen Grad zu erklären versucht, wie die Persönlichkeits-Ansicht infolge der Unwissenheit über die Tatsache entsteht, dass Name-und-Form etwas ist, das vom Bewusstsein reflektiert wird. Wir haben in Kurzform erwähnt, wie ein bestimmter „möchtegern-weiser Mann“ die Mühe auf sich nahm, einen Teich zu leeren, und sogar den Schlamm umgrub, unter dem Eindruck stehend, dass sich darin tatsächlich ein Edelstein befände – ganz einfach, weil es den Anschein hatte, als sei ein Edelstein in dem Teich.

Genauso tendieren sowohl Ewigkeitsglaube als auch Nihilismus, die auf den beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz fußen, in Richtung der beiden Extreme, indem Name-und-Form als wirklich aufgefasst werden, was lediglich ein vom Bewusstsein reflektiertes Bild ist und den Persönlichkeits-Glauben, *sakkāyadiṭṭhi*, zur Folge hat. Unter dem Einfluss der Selbstliebe nahm der Ewigkeitsglaube die Ansicht auf, dass es ein Selbst gibt, und war auf dessen Fortdauer aus. Angeregt durch Selbsthass hegte der Vernichtungsglaube oder

---

<sup>356</sup> M I 436 MahāMālunkyasutta – M 64

Nihilismus die wohlmeinende Hoffnung, dass sich die Befreiung von diesem Selbst mit dem Tod ereignen würde. Diese beiden extremen Ansichten verwirren die Angelegenheit, indem sie das reflektierte Bild nicht als solches verstehen.

Nun, auf welche Weise vermeidet der mittlere Weg, den der Buddha der Welt vorstellte, diese beiden Extreme? Es geschieht, indem ein Wissen und eine Sicht der Dinge, wie sie sind, *yathābhūtañāṇa-dassana*, an Stelle jener beiden Auffassungen von Existenz und Nicht-Existenz angeboten werden. Mit anderen Worten: Er machte der Welt das wahre Wissen und die Sichtweise bekannt, dass Name-und-Form bloß ein Bild ist, das im Bewusstsein reflektiert wird.

Es liegt eine besondere Bedeutung in dem Wort *yathābhūta*. Im Gegensatz zu den beiden Wörtern *bhava* und *vibhava* hat das Wort *bhūta* gewisse eigene Besonderheiten. Um die Bedeutung des Begriffes *yathābhūta* zu klären, können wir auf eine Lehrrede im *Itivuttaka* zurückgreifen, aus der wir ein paar Zeilen bereits am Ende des vorherigen Vortrages angeführt haben. Wenn die Rede in vollem Umfang präsentiert wird, macht sie deutlich, warum der Buddha es vorzog, gegenüber dem gängigen Gebrauch der Begriffe *bhava* und *vibhava*, das Wort *bhūta* einzuführen. Die Lehrrede setzt sich folgendermaßen fort:

*Dvīhi, bhikkhave, diṭṭhigatehi pariyuṭṭhitā devamanussā oḷiyanti eke, atidhāvanti eke, cakkhumanto va passanti. Kathañca, bhikkhave, oḷiyanti eke? Bhavārāmā, bhikkhave, devamanussā bhavaratā bhavasammuditā, tesam bhavanirodhāya dhamme desiyamāne cittaṃ na pakkhandati na pasīdati na santiṭṭhati nādhimuccati. Evaṃ kho, bhikkhave, oḷiyanti eke.*

*Kathañca, bhikkhave, atidhāvanti eke? Bhaveneva kho pana eke aṭṭiyamānā harāyamānā jigucchamānā vibhavaṃ abhinandanti – yato kira, bho, ayaṃ attā kāyassa bhedā paraṃ marañā ucchijjati vinassati na hoti paraṃ marañā, etaṃ santaṃ etaṃ paṇītaṃ etaṃ yāthāvanti. Evaṃ kho, bhikkhave, atidhāvanti eke.*

*Kathañca, bhikkhave, cakkhumanto passanti? Idha bhikkhu bhūtaṃ bhūtato passati, bhūtaṃ bhūtato disvā bhūtassa nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipanno hoti. Evaṃ kho, bhikkhave, cakkhumanto va passanti'ti.*<sup>357</sup>

„Zwanghaft vereinnahmt von zweierlei Ansichten, ihr Mönche, sind Götter und Menschen, einige von ihnen bleiben zurück, während andere zu weit gehen. Nur diejenigen sehen, die Augen haben zu sehen. Wie, ihr Mönche, bleiben einige zurück? Götter und Menschen, ihr Mönche, erfreuen sich an Existenz, sie hängen an Existenz, sie haben Vergnügen an Existenz. Wenn ihnen die Lehre vorgetragen wird, um die Existenz zu beenden, streckt sich ihr Geist nicht danach aus, wird nicht darüber erfreut, erlangt keine Stetigkeit darin, wird nicht beruhigt und zufrieden damit. Aus diesem Grund bleiben einige zurück.

Wie, ihr Mönche, gehen einige zu weit? Beunruhigt, beschämt und angewidert von Existenz als solcher haben manche Freude an Nicht-Existenz – wenn dieses Selbst beim Zerfall des Körpers nach dem Tod vernichtet und zerstört wird, ist dies friedvoll, ist dies hervorragend, ist dies, wie es sein sollte. Auf diese Weise, ihr Mönche, gehen einige zu weit.

Und wie, ihr Mönche, machen es jene, die Augen haben zu sehen? Da sieht ein Mönch das Gewordene als geworden. Das Gewordene als geworden gesehen habend, geht er den Weg, der in Bezug auf das Gewordene auf Abwendung, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung gerichtet ist. Das ist gemeint, ihr Mönche, wenn gesagt wird, dass jene, die Augen haben, sehen.“

Diese Passage verdeutlicht die extreme Art jener beiden Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz. Die beiden vorkommenden Strophen am Ende dieses *Suttas* präsentieren die Hauptaussage der Lehrrede noch deutlicher:

---

<sup>357</sup> It 43 Diṭṭhigatasutta – It 49

*Ye bhūtaṃ bhūtato disvā,  
bhūtassa ca atikkamaṃ,  
yathābhūte vimuccanti,  
bhavataṇhā parikkhayā.*

*Sa ve bhūtapariñño so,  
vītataṇho bhavābhava,  
bhūtassa vibhavā bhikkhu,  
nāgacchati punabbhavaṃ.*

„Jene, die das Gewordene als geworden gesehen haben,  
Wie auch das Überschreiten von allem, was geworden ist,  
Die sind befreit in Bezug auf die Dinge, so wie sie sind,  
Durch das Verlöschen des Verlangens nach Werden.

Jener Mönch, der vollständig das Gewordene verstanden hat,  
Der frei ist vom Verlangen nach fortgesetztem Werden,  
Mit der Nicht-Fortsetzung von dem, was geworden ist,  
Wird er nicht wieder in einen Zustand des Werdens  
zurückkehren.“

Nun ist sogar durch das unveränderte Zitat ausgesprochen klar, dass der Buddha dieses Wort *bhūta* zwischen die gegensätzlichen Begriffe *bhava* und *vibhava* positioniert hat. In der heutigen Gesellschaft werden diese beiden Begriffe verwendet, um die Existenz und die Zerstörung einer Seele zu kennzeichnen. Diese Anwendung wird deutlich durch einige Lehrreden gezeigt, in denen diejenigen, die an ähnlichen Auffassungen festhielten, diese mit solchen Begriffen wie *bhavissāmi* und *na bhavissāmi* ausdrückten.<sup>358</sup> Diese Ausdrücke, die „Ich werde sein“ und „Ich werde nicht sein“ bedeuten, führen eine Implikation von einer Person oder einem Selbst mit sich.

Der Begriff *bhūta* auf der anderen Seite ist für eine solche Verwendung unzugänglich. Er hat den passiven Sinn von etwas, das geworden ist. So wie die bereits früher erwähnte Reflexion vermittelt er die Idee von etwas, das durch Ursachen und Bedingungen entstanden ist. Sich an der bereits erwähnten Analogie mit dem reflek-

---

<sup>358</sup> Beispiel in M I 8 Sabbāsavasutta – M 2; oder in M I 135 – M 22

tierten Bild entlang hangelnd, bleibt der Ewigkeitsgläubige infolge seiner narzisstischen Selbstliebe an seinem eigenen Selbstbild hängen und hinkt hinterher. Wenn der Buddha die Lehre zur Beendigung der Existenz darlegt, schreckt der Ewigkeitsgläubige aus Angst davor zurück, dass sie zur Zerstörung seines Selbst führen würde. Es ist wie der narzisstische Versuch, aus Selbstliebe das eigene Spiegelbild im Wasser zu umarmen.

Die Vernichtungs-Ansicht führt zu einer Haltung der Realitätsflucht, wie etwa bei demjenigen, der von seinem eigenen Schatten besessen ist. Man kann den eigenen Schatten nicht überholen. Es ist nur ein vergeblicher Versuch. Dem entspricht auch die wohlmeinende Hoffnung des Nihilisten, der meint, einfach durch die Verneinung des Selbst von dem Wiedergeburtskreislauf frei sein zu können. Es stellt sich heraus, dass es nur Wunschenken ist, denn bloß aufgrund der Ansicht „Ich werde nach dem Tod nicht mehr bestehen“ kann man Erlösung nicht gewinnen, solange solche Befleckungen wie Unwissenheit und Verlangen vorhanden sind. Dies waren die beiden Extreme, zu denen diese beiden dogmatischen Ansichten des Ewigkeitsglaubens und des Vernichtungsglaubens tendierten.

Durch die Einführung des Begriffs *bhūta* machte der Buddha klar, dass die fünf Gruppen das Produkt von Ursachen und Bedingungen sind, dass sie bedingt entstehen. Im *Itivuttaka* begegnen uns die folgenden bedeutenden Zeilen: *Jātaṃ bhūtaṃ samuppannaṃ, kataṃ saṅkhatamaddhuvam*.<sup>359</sup> Der Bezug geht hier zu den fünf Gruppen des Ergreifens. Sie sind „geboren“, „geworden“, „entstanden“ (das heißt, bedingt entstanden), „zusammengefügt“, „vorbereitet“ und „unbeständig“. Diese Wörter weisen auf eine Künstlichkeit hin. Das Wort *addhuvam* verdeutlicht ihre Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit. Es gibt keinen ewigen Kern, wie *sat* oder Sein. Es ist lediglich ein Selbstbild, eine Reflexion. So scheint es, dass der Begriff *bhūta* auf Bedeutungen verweist, die ein Produkt aus Ursachen und Bedingungen sind.

---

<sup>359</sup> It 37 Ajātasutta – It 2:43

Daher ist *Nibbāna* trotz der Angst, die bei den Seele-Theoretikern erweckt worden ist, nicht etwas, das eine wirklich bestehende Einheit zerstört. Obwohl *Nibbāna bhavanirodha*<sup>360</sup>, Beendigung der Existenz, genannt wird, besitzen die Weltlinge nach der Ansicht des Buddha lediglich ein Verlangen nach Existenz, *bhavatañhā*, und nicht eine reale Existenz. Es ist nur eine Einbildung von Existenz, die Einbildung „bin“, *asmimāna*.

In Wirklichkeit handelt es sich um ein Verlangen und das ist die Bedeutung des Begriffs *tañhā ponobhāvikā*: Verlangen, das Wieder-Werden hervorbringt. Wegen dieses Verlangens, das immer nach vorne gebeugt ist, kreisen die Weltlinge dauernd in der Daseinsrunde, *samsāra*. Aber die Analyse einer konkreten Situation enthüllt immer den Zustand von etwas Gewordenem, ein *bhūta*, als etwas, das aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangen ist.

Ein Esel zieht einen Wagen, wenn ihm vom Wagen aus in der Zugrichtung eine Karotte vorgehalten wird. Die Reise der Wesen im *samsāra* ist etwas Derartiges. Was wir also hier vorfinden, ist nicht die Zerstörung von irgendeinem bestehenden Kern eines Wesens oder einer Seele. Aus der Sicht des *Dhamma* läuft die Beendigung der Existenz oder *bhavanirodha* auf das Anhalten des Werde-Prozesses hinaus, indem die Ursachen beseitigt werden, die zu Existenz führen, nämlich Unwissenheit und Verlangen. Es ist in der Tat die Beendigung des Leidens selbst.

Diejenigen, die an der Vernichtungs-Ansicht festhielten, hegten die Hoffnung, dass diese Ansicht selbst ihnen die Berechtigung auf ihr geliebtes Ziel verschaffen würde. Aber das war vergeblich, denn entgegen ihrer Ansicht erschufen Unwissenheit, Verlangen und Ergreifen in ihnen die fünf Gruppen des Ergreifens oder diese Masse des Leidens (*uppajjati dukkham idaṃ punappunam*) immer und immer wieder für sie.

Was wir hier also vorfinden, ist eine tiefe Philosophie der Dinge, so wie sie sind, die einem bestimmten Gesetz der Kausalität folgt. Der

---

<sup>360</sup> Beispiel in A V 9 Sāriputtasutta – A X:7

mittlere Weg des Buddha basiert auf der Grundlage dieses Wissens und der Sicht der Dinge, so wie sie sind, indem die beiden Extreme der Selbstverliebtheit und der Selbstverachtung vermieden werden.

Lasst uns jetzt die Frage von Existenz betrachten, um die es in diesem Kontext geht. Die Begriffe *bhava* und *vibhava* sind in der Regel verbunden mit der Idee einer existierenden Welt. Manche scheinen *atthi* oder „ist“ als das grundlegende Element in der grammatikalischen Struktur zu nehmen. Sehr oft brachten die Verfechter der dogmatischen Ansichten solche Feststellungen wie „Alles existiert“, *sabbaṃ atthi*, und „Nichts existiert“, *sabbaṃ natthi*, vor den Buddha und erwarteten von ihm eine kategorische Antwort.<sup>361</sup>

Aber der Buddha wies darauf hin, dass *asmi* oder „bin“ grundlegender ist als die Verwendung von „ist“ und „ist nicht“. Das elementarste Konzept ist *asmi* oder „bin“. Daher der Begriff *asmimāna*, die Einbildung „bin“. In der grammatikalischen Struktur sollte *asmi* oder „bin“ den Ehrenplatz erhalten. Wir neigen manchmal dazu, *atthi* oder „ist“ als den primären Begriff anzusehen. Aber *asmi* verdient den Ehrenplatz, insofern als der Begriff das grundlegende Element in der grammatikalischen Struktur ist. Es ist wie der zentrale Pflock, von dem aus alle Messungen und Begutachtungen in der Welt beginnen, weil das Wort *māna* in *asmimāna* auch „messen“ bedeutet. Ist *asmi* oder „bin“ da, kommt alles andere zum Dasein.

Lasst uns das veranschaulichen, wenn wir zum Beispiel sagen „Dort ist etwas“, wird jemand die Frage stellen „Wo ist es?“. Es sollte entweder hier oder da oder dort hinten sein, das heißt, dort drüben. Es kann an einem der drei Orte sein. Nun, wenn es hier ist, wie wird dieser Ort zu einem „Hier“? Es ist da, wo ich bin. „Dort“ ist, wo er ist, und „dort drüben“ ist, wo du dich befindest.

Wir haben hier also den Rahmen der Grammatik. Hier ist die grundlegende Ausrichtung für die Bildung der grammatikalischen Struktur, ihr elementarstes Muster. Somit „bin ich“, „bist du“ und „ist er“. Auf diese Weise sehen wir, dass man von der Existenz als etwas sprechen

---

<sup>361</sup> Beispiel in S II 76 Jāṇussoṇisutta – S 12: 47

kann, das in einem abhängigen Verhältnis zu dem Standpunkt steht, der durch „bin“ oder „ich bin“ repräsentiert wird. Das ist der Grund, warum der Buddha die beiden Ansichten als Extreme abgelehnt hat, die sich auf „ist“, *atthi*, und „ist nicht“, *natthi*, auf eine absolute Existenz bzw. eine absolute Nicht-Existenz stützen.

Nur wenn ein „Ich“ da ist, kann etwas bezogen auf dieses Ich existieren. Und dieses etwas ist, wenn es „dort“ ist, etwas, wo „ich“ mich nicht befinde oder in einem Abstand zu mir ist. Wenn es „dort hinten“ oder dort drüben ist, ist es vor dir, der du dich vor mir befindest. Und wenn es „hier“ ist, ist es neben mir. Hieraus können wir sehen, dass diese Vorstellung „bin“ gewissermaßen der Ursprung der ganzen Welt, der Ursprung der Welt der Grammatik ist.

Auch bei einer früheren Gelegenheit, während der Diskussion über die Bedeutung der beiden Begriffe *itthabhāva* und *aññathābhāva* mussten wir eine ähnliche Aussage machen.<sup>362</sup> Der Buddha lenkt unsere Aufmerksamkeit in dem diesbezüglichen Zusammenhang auf eine sehr wichtige Tatsache, nämlich dass die Einbildung „bin“ nicht ohne Ursachen und Bedingungen auftritt. Es ist nicht etwas Un-Verursachtes und Un-Bedingtes. Wenn es un-verursacht und bedingungslos wäre, könnte es niemals zum Aufhören gebracht werden. Die Vorstellung „bin“ entsteht durch bestimmte Ursachen und Bedingungen. Es gibt ein Wort, das auf diese kausale Herkunft hinweist, nämlich *upādāya*.

Nun, wir verwenden zum Beispiel den Begriff *pañc'upādānakkhandha*. Wenn wir von den fünf Gruppen des Ergreifens sprechen, wird das Wort *upādāna* (*upa* + *ā* + *dā*) häufig mit Ergreifen wiedergegeben. Die Vorsilbe *upa* impliziert die Hartnäckigkeit des Festhaltens.<sup>363</sup> Man kann sich daher fragen, ob es nicht genügen würde, den Griff nach den fünf Gruppen loszulassen. Streng genommen deutet die Vorsilbe *upa* in *upādāna* dem Sinn nach Umgebung oder Nähe an. Manchmal befinden sich die beiden Wörter *upeti* und *upādiyati* in Gegenüberstellung. *Upeti*, *upa* + *i*, zu gehen bedeutet „nahekommen“

---

<sup>362</sup> Siehe Vortrag 2

<sup>363</sup> Vism 569

oder „sich annähern“, und *upādiyati* hat den Sinn von „festhalten an“, „nahe herangekommen sein“. Mit anderen Worten haben wir hier nicht nur einen Fall von Halten, sondern von „Daran-Festhalten“.

Also ist die Gesamtheit der Existenz aus der Sicht der Lehre abhängig von einem „Daran-Festhalten“ oder einem Ergreifen. Es ist nicht etwas Un-Verursachtes und Un-Bedingtes. Hier können wir uns an das Gleichnis von dem Aufdrehen eines Strickes oder eines Seils erinnern, von dem wir in einem früheren Vortrag sprachen.<sup>364</sup> Wir kommen nicht daran vorbei, zu demselben Gleichnis immer wieder zurückzukehren, wenn wir unser Verständnis von der Lehre vertiefen wollen.

In jenem Beispiel sprachen wir von zwei Personen, die mehrere Stränge zu einem Strick oder einem Seil machen. Aber beide wickeln jeweils von den Enden her in die gleiche Richtung. Ein solcher Versuch des Aufdrehens aber, mag er auch noch solange fortgesetzt werden, führt aus dem einfachen Grund nicht zu einem tatsächlichen Aufdrehen, weil das Auf-Gewickelte am einem Ende ständig vom anderen Ende her wieder „ab-gewickelt“ wird. Aber was passiert, wenn eine dritte Person das Seil in der Mitte festhält? Aufgrund des Griffes in der Mitte erscheint es, als würde so etwas wie ein Seil entstehen.

Nun, auch Existenz ist etwas Ähnliches. Wegen dieses Festhaltens in der Mitte wird das Seil auf-gewickelt. Aus der Sicht eines Außenstehenden hält derjenige in der Mitte ein Seil. Aber die Wahrheit ist, dass der Anschein eines Seiles aufgrund dieses Festhaltens selbst besteht. Dies ist also das Gesetz dieser Welt.

„Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen,  
all das hat die Eigenschaft zu vergehen“,  
*yaṃ kiñci samudayadhammaṃ,  
sabbam taṃ nirodhadhammaṃ.*<sup>365</sup>

---

<sup>364</sup> Siehe Vortrag 8

<sup>365</sup> S V 421 Dhammacakkappavattanasutta – S 56:11

Es liegt in der Natur der Dinge, dass jedes „Auf-Wickeln“ in einem „Ab-Wickeln“ endet. Aber wegen dieses Festhaltens in der Mitte werden die Drehungen angehäuft. Gerade wegen dieses Griffs in der Mitte ist seine Hand unter Stress und Belastung. Genauso ist es mit den Spannungen und Dehnungen der Existenz: Auch sie bestehen aufgrund eines Greifens oder eines Festhaltens, *upādānapaccayā bhavo*.

Tatsächlich haben wir dieses Beispiel nicht nur um eines Gleichnisses willen gegeben. Wir können sogar aus den Lehrreden Gründe für seine Gültigkeit erbringen. Dieses Wort *upādāya* ist besonders bemerkenswert. Wie wir bereits gezeigt haben, bedeutet *upādāna* nicht einfach Greifen oder hartnäckiges Greifen, sondern an etwas Festhalten, dem man nahe gekommen ist. Dieses Festhalten schafft eine bestimmte Beziehung, die man technisch als eine Relativität bezeichnen würde. Die beiden stehen in einem Verhältnis zueinander. Zum Beispiel existiert das Seil relativ zu dem Griff der Person, die daran festhält. Nun, *upādāya* ist die absolute Form von *upādāna* und hat die Implikation von etwas Relativem.

Es gibt eine Lehrrede im *Khandhasaṃyutta*, die diesen Sachverhalt eindeutig zeigt. Es handelt sich um eine Unterweisung des Ehrwürdigen Puṇṇa Mantāṇiputta an den Ehrwürdigen Ānanda. Dies ist der relevante Absatz:

*Upādāya, āvuso Ānanda, asmīti hoti, no anupādāya. Kiñca upādāya asmīti hoti, no anupādāya? Rūpaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya; vedanaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya; saññaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya; saṅkhāre upādāya asmīti hoti, no anupādāya; viññānaṃ upādāya asmīti hoti, no anupādāya. Upādāya, āvuso Ānanda, asmīti hoti, no anupādāya. Seyyathāpi, āvuso Ānanda, itthi vā puriso vā daharo yuvā maṇḍanakajātiko ādāse vā parisuddhe pariyodāte acche vā udakapatte sakaṃ mukhanimittaṃ paccavekkhamāno upādāya passeyya, no anupā-*

*dāya, evam eva kho, āvuso Ānanda, upādāya asmīti hoti, no anupādāya.*<sup>366</sup>

Lasst uns nun versuchen, die Bedeutung dieser wichtigen Passage zu erfassen, die weiter erhellen sollte, was wir bereits versucht haben, durch die Gleichnisse zu erklären.

„Aus Abhängigkeit, Freund Ānanda, steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit wovon steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit. In der Abhängigkeit von Form steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Gefühl steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Wahrnehmung steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Vorbereitungen steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit; in Abhängigkeit von Bewusstsein steigt die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit.“

Genauso, Freund Ānanda, wie eine junge Frau oder ein junger Mann, der Schönheit zugetan, wenn sie ihr Gesicht in einem Spiegel oder in einer Schüssel gefüllt mit reinem, klarem, sauberem Wasser betrachten, es in Abhängigkeit ansehen und nicht ohne Abhängigkeit, gerade so, Freund Ānanda, tritt in Abhängigkeit die Vorstellung „bin“ auf, nicht ohne Abhängigkeit.“

Tatsächlich ist es sehr schwer, das Wort *upādāya* herauszuarbeiten. Es bedeutet „in Abhängigkeit von etwas“ und hat einen relativen Sinn. Verstärkt mit der emphatischen, doppelten Verneinung, scheint die Aussage zu bedeuten, dass die Vorstellung „bin“ etwas Abhängiges und nicht etwas Unabhängiges ist, dass sie aufgrund von Ursachen und Bedingungen entsteht. In der darauf folgenden Erklärung ist dieser ausdrucksvolle Spruch begründet, indem die fünf Gruppen oder Anhäufungen einbezogen werden, zu denen man in Beziehung stehend ein „bin“ postuliert.

---

<sup>366</sup> S III 105 Ānandasutta – S 22:83

Das nachfolgende Beispiel dient dazu, die erforderliche Nuance des Begriffs *upādāya* zu verdeutlichen, die häufiger mit der eher groben Idee des Ergreifens in Zusammenhang gebracht wird. Die junge Frau oder der junge Mann betrachtet ihr oder sein Antlitz in einem Spiegel. Sie können das eigene Gesicht oder die entsprechenden Merkmale, *mukhanimitta*, nur mithilfe eines Spiegels sehen; das heißt, als ein Bild, das darauf reflektiert wird. Sie sind abhängig von einem Spiegel oder einem ähnlichen Objekt, um ihr eigenes Gesicht zu sehen, nicht unabhängig.

Was der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta zu betonen scheint, ist, dass der Begriff „bin“ das Ergebnis von Ergreifen oder Festhalten an Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein ist. Es ist so wie beim Schauen in einen Spiegel, dass man sich plötzlich seiner selbst bewusst wird. Egal, ob man eine Vorliebe oder eine Abneigung gegen das hat, was man sieht, man bekommt die Vorstellung „Das bin ich“. Indem man also in die Nähe eines Spiegels kommt, der das Bild des Gesichts reflektiert, erscheint in Abhängigkeit davon die Vorstellung „bin“. Das Wort *upādāya* entspricht deswegen ungefähr dem Gedanken des Nahekommens und Festhaltens.

Jene Vorstellung tritt aufgrund einer Beziehung des Daran-Festhaltens auf. Sogar wenn man noch keine solche Vorstellung hat, in dem Augenblick, während man in den Spiegel sieht, wird man plötzlich daran erinnert, als ob man ausrufen würde: „Ah, hier bin ich!“ Dies ist der Hauptinhalt dessen, was der Ehrwürdige Puṇṇa Mantāṇiputta mit dieser Unterweisung zu übermitteln versucht.

Dies zeigt, dass die Einbildung „bin“ durch die fünf Gruppen des Ergreifens entsteht. Das absolute *upādāya* hat eine tiefere Bedeutung, obwohl es mit *upādāna* verwandt ist. Es ist ein Wort, das für eine Beziehung steht. Es ist nicht bloß ein Festhalten, sondern gewissermaßen auch eine notwendige Beziehung, die von diesem Festhalten herrührt. Genauso wie der Blick in einen Spiegel oder eine Schale mit Wasser als Reflexion das Bild eines Gesichts entstehen lässt, so ruft auch hier die Beziehung die verblendete Reflexion „Hier bin ich“ hervor. Ist die Vorstellung „Hier bin ich“ gegeben, gibt es als Konsequenz „Dinge, die mir gehören“.

So gibt es angeblich ein „Ich“ im Gegensatz zu den Dingen, die „mein“ sind. Es ist die Schwierigkeit, den Bereich der Anwendbarkeit zwischen diesen beiden Konzepten einzugrenzen, was unlösbare Probleme aufkommen lässt. „Wer bin ich und was gehört mir?“ Die zwanzig Arten der Persönlichkeits-Ansicht, *sakkāya ditṭhi*, schildern, wie man mit seiner Weisheit am Ende ist, um dieses Problem zu lösen.

Lasst uns jetzt betrachten, wie die zwanzig Arten der Persönlichkeits-Ansicht zusammengesetzt sind. Im Hinblick auf Form gibt es beispielsweise vier, und zwar folgende:

*Rūpaṃ attato samanupassati, rūpavantaṃ vā attānaṃ,  
attani vā Rūpaṃ, rūpasmīṃ vā attānaṃ.*<sup>367</sup>

Er sieht Form als Selbst oder das Selbst als Form besitzend, oder Form als im Selbst oder das Selbst als in Form.“

Es ist das Gleiche mit den vier anderen Gruppen. Auf diese Weise wird die Persönlichkeits-Ansicht insgesamt zwanzigfach.

All dies geschieht infolge der Unwissenheit darüber, dass Name-und-Form nur eine Reflexion ist, wie das Abbild des Gesichts. Mit diesem Ergreifen des Selbstbildes von Name-und-Form ergreift man die fünf Gruppen. Anhaften an Name-und-Form ergibt ein Festhalten an diesen fünf Gruppen. Für viele erscheint das Verhältnis zwischen Name-und-Form und der Gruppe des Ergreifens wie ein großes Puzzle. Wo immer man hinsieht, sieht man dieses Selbstbild von Name-und-Form. Aber wenn man es ergreift, ist mit diesem Ergreifen zeitgleich eine Gruppe mitgeliefert: Form, Gefühl, Wahrnehmung, Vorbereitungen und Bewusstsein.

Die magische Illusion, die durch das Bewusstsein erzeugt wird, ist so vollständig, dass sie in der Lage ist, eine doppelte Rolle zu spielen, wie ein Double in einem Schauspiel. Weil es wie ein Spiegel reflektiert, wird das Bewusstsein selbst ergriffen, so wie man den Spiegel ergreift. Nicht nur die Reflexion des Spiegels wird ergriffen, sondern

---

<sup>367</sup> M I 300 Cūḷavedallasutta – M 44

der Spiegel selbst. Die ergreifende Bewusstseins-Gruppe stellt solch eine Zwangslage dar.

Man kann sich eine Vorstellung über die Beziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein machen, indem man tiefer in die Implikationen dieser Lehrrede hineingeht. In der Diskussion über die Wechselbeziehung zwischen Name und Form macht der Buddha Gebrauch von zwei sehr wichtigen Begriffen, nämlich *adhivacanasamphassa* und *paṭighasamphassa*. Wie abhängig von Name-und-Form Kontakt entsteht, erklärt der Buddha im *MahāNidānasutta* des *Dīgha Nikāya*.<sup>368</sup> Es ist an den Ehrwürdigen Ānanda in Form einer Aufstellung gerichtet.

*Phassa* oder Kontakt ist eine Art Hybrid, das die beiden Implikationen *adhivacanasamphassa* und *paṭighasamphassa* in sich trägt. Das heißt, es hat sowohl Teil am Charakter von Name, *nāma*, wie es von *adhivacanasamphassa* nahegelegt wird, als auch an dem der Form, *rūpa*, was durch *paṭighasamphassa* angezeigt wird. Dies wird aus dem entsprechenden Abschnitt der Aufstellung im *MahāNidānasutta* deutlich werden:

*„Nāmarūpapaccayā phasso'ti iti kho panetaṃ vuttaṃ, tad'Ānanda, imināpetam pariyāyena veditabbaṃ, yathā nāmarūpapaccayā phasso. Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho rūpakāye adhvācānasamphasso paññāyethā'ti?' 'No hetam, bhante.'*

*'Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi rūpakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho nāmakāye paṭighasamphasso paññāyethā'ti?' 'No hetam, bhante.'*

*'Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca paññatti hoti, tesu*

---

<sup>368</sup> D II 62 MahāNidānasutta – D 15

*ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho adhivacanasamphasso vā paṭighasamphasso vā paññāyethā'ti?' 'No hetam, bhante.'*

*'Yehi, Ānanda, ākārehi yehi liṅgehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmarūpassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati api nu kho phasso paññāyethā'ti?' 'No hetam, bhante.'* *'Tasmātiḥ'Ānanda, eseva hetu etaṃ nidānaṃ esa samudayo esa paccayo phassassa, yadidaṃ nāmarūpaṃ.'*“

„Aus Name-und-Form als Bedingung entsteht Kontakt. Deswegen wurde Obiges gesagt. Und das, Ānanda, sollte auf diese Art und Weise verstanden werden, wie aus Name-und-Form als Bedingung Kontakt entsteht. Wenn, Ānanda, all jene Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche die Name-Gruppe, *nāma-kāya*, gekennzeichnet wird, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein sprachlicher Eindruck, *adhivacanasamphassa*, in der Form-Gruppe, *rūpa-kāya*, manifestieren?“ „Das wäre nicht der Fall, Erhabener.“

„Wenn, Ānanda, all diese Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche die Form-Gruppe gekennzeichnet wird, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein Widerstands-Eindruck, *paṭighasamphasso*, in der Name-Gruppe manifestieren?“ „Das wäre nicht der Fall, Erhabener.“

„Und wenn, Ānanda, all diese Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche sowohl die Name-Gruppe als auch die Form-Gruppe gekennzeichnet werden, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein sprachlicher Eindruck oder irgendein Widerstands-Eindruck manifestieren?“ „Das wäre nicht der Fall, Erhabener.“

„Und wenn, Ānanda, all diese Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertreter, durch welche Name-und-Form gekennzeichnet werden, nicht vorhanden wären, würde sich dann irgendein Kontakt manifestieren?“ „Das wäre nicht der Fall,

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

Mithilfe von vier Worten mit verbundenem Sinn, nämlich *ākāra*, Art, *līṅga*, Charakteristik, *nimitta*, Zeichen und *uddesa*, Vertreter, legt der Buddha mithilfe von Frage und Antwort vier Schlussfolgerungen in dieser Abhandlung vor. Es sind diese:

1) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern die Name-Gruppe, *nāma-kāya*, auch immer gekennzeichnet ist, bei ihrer Abwesenheit ist die Bestimmung eines sprachlichen Eindrucks, *adhivacanasamphassa*, in der Form-Gruppe, *rūpa-kāya*, nicht möglich.

2) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern die Form-Gruppe auch immer gekennzeichnet ist, bei ihrer Abwesenheit ist die Bestimmung des Widerstand-Eindrucks, *paṭighasamphasso*, in der Name-Gruppe, *nāmakāya*, nicht möglich.

3) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern sowohl die Name-Gruppe als auch die Form-Gruppe gekennzeichnet sind, bei ihrer Abwesenheit ist die Bestimmung von sprachlichen Eindruck oder Widerstands-Eindruck nicht möglich.

4) Mit welchen Arten, Charakteristika, Zeichen und Vertretern Name-und-Form gekennzeichnet sind, bei ihrer Abwesenheit ist eine Bestimmung von Kontakt nicht möglich.

All dies mag wie ein Rätsel erscheinen, aber dann lasst uns erst einmal bedenken, was Name-und-Form bedeutet. Die Definition von *nāma*, die wir in unserem ersten Vortrag gegeben haben, unterscheidet sich von der heutzutage bekannten Definition im Sinne einer Beugung.<sup>369</sup> Wir interpretierten *nāma* im Sinne einer „Namensgebung“. Nun, dieser Begriff *adhivacana* vermittelt auch die gleiche Idee. *Adhivacana*, Synonym, *nirutti*, Nomenklatur, und *paññatti*, Bestimmung, sind ein fester Bestandteil des Sprachgebrauchs.

---

<sup>369</sup> Siehe Vortrag 1

Im *Niruttipathasutta* des *Khandhasamyutta* stößt man auf drei Begriffe: *niruttipatha*, *adhivacanapatha* und *paññattipatha*, die Wege der Namensgebung, die Wege der Synonyme und die Wege der Bestimmung.<sup>370</sup> Die drei Begriffe sind dem Sinn nach eng miteinander verbunden, insofern lassen sie drei Aspekte des Sprachgebrauchs deutlich hervortreten. *Nirutti* betont die erklärende oder darstellende Funktion von Sprache, *adhivacana* ihren symbolischen und metaphorischen Charakter, während *paññatti* ihre Abhängigkeit von der Konvention hervorbringt.

Was wir hier haben, ist *adhivacanasamphassa*. Die Affinität zu Name ist offensichtlich und das ist genau der Sinn, den wir *nāma* zugeschrieben haben. Was wir damit in diesem Konzept von *nāmakāya* oder der Name-Gruppe (wörtlich „Name-Körper“) haben, ist in Bezug auf die Definition eine Zusammenstellung wichtiger Prinzipien des Sprachgebrauchs.

Die Form-Gruppe oder *rūpakāya* (wörtlich „Form-Körper“) hat auf der anderen Seite etwas mit Widerstand zu tun, wie es durch den Begriff *paṭighasamphassa* zum Ausdruck kommt. *Paṭigha* bedeutet „dagegen stoßen“. Form oder *rūpa* hat eine beeindruckende Qualität, während der Name oder *nāma* eine benennende Qualität hat. *Phassa* oder Kontakt ist eine Mischung aus diesen beiden. Das ist es, was der obigen Abhandlung eine tiefere Dimension verleiht.

Der Punkt, den der Buddha versucht, unmissverständlich klar zu machen, ist die Tatsache, dass das Konzept von Kontakt notwendig beide voraussetzt, Name und Form. Mit anderen Worten stehen Name und Form, wie bereits oben erwähnt, in einer gegenseitigen Wechselbeziehung. Es gäbe keinen sprachlichen Eindruck in der Form-Gruppe, wenn es keine Arten, Charakteristika usw. gäbe, die zu Name gehören. Ebenso könnte es keinen Widerstands-Eindruck in der Name-Gruppe geben, wenn es keine der zugehörigen Arten, Charakteristika usw. gäbe, die zu Form gehören.

---

<sup>370</sup> S III 71 Niruttipathasutta – S 22:62

Auf den ersten Blick mögen diese beiden als einander total entgegengesetzt erscheinen. Was jedoch enthalten ist, ist ein Fall von gegenseitiger Wechselbeziehung. Der Ausdruck, der für die Name-Gruppe spezifisch ist, ist eine notwendige Bedingung für die Form-Gruppe, während der Widerstand, der spezifisch für die Form-Gruppe ist, eine notwendige Bedingung für die Name-Gruppe ist. Weil wir hier einen tiefgehenden Sachverhalt vorfinden, wollen wir zwecks weiterer Klärung ein Beispiel anführen.

Wie wir bereits festgestellt haben, ist ein sprachlicher Eindruck in Bezug auf die Form-Gruppe aufgrund der Bestandteile der Name-Gruppe da. Nun, die Form-Gruppe besteht aus den vier großen Hauptelementen: Erde, Wasser, Feuer und Luft. Sogar für die Unterscheidung zwischen ihnen hinsichtlich ihrer Qualitäten, wie Härte und Weichheit, Wärme und Kälte etc., müssen Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit, die die Bestandteile der Name-Gruppe bilden, ihren Teil erfüllen. Deshalb erhalten die vier mit der Form verbundenen Hauptelemente mithilfe der Glieder auf der Name Seite Bestätigung.

Eine Metapher ist ein bildliches Stilmittel der Rede, gebräuchlich in der gehobenen literarischen Sprache sowie in der technischen Terminologie. Hier wird das Leblose durch Personifikation belebt. Was für die belebte Welt zutreffend ist, wird dem Leblosen übergestülpt. Sogar wortwörtlich ist das Wort *adhivacana* also eine Übereinanderschichtung; es ist ein Begriff mit offensichtlich metaphorischen Assoziationen. Während ihm auf literarischem Gebiet als bildlicher Ausdruck ein schmückender Wert zukommt, dient er im technischen Gebrauch als unterstützendes Ausdrucksmittel, um die Werkzeuge für sich selbst sprechen zu lassen.

Zum Beispiel könnte ein Tischler von zwei Planken sprechen, die sich berühren, als ob sie sich wirklich berühren würden und fühlen könnten. Das Konzept der Berührung, selbst wenn es leblosen Gegenständen zugeschrieben wird, ist das Resultat der Aufmerksamkeit, in diesem Fall der Aufmerksamkeit vom Tischler. Hier werden wir wieder an die Rolle der Aufmerksamkeit hinsichtlich des Ursprungs der Dinge erinnert, wie es im oben besprochenen *Kimṃūlakasutta* und

im *Samiddhisutta* festgestellt wird.<sup>371</sup> In Übereinstimmung mit dem ausdrucksvollen Spruch „Der Geist ist der Vorläufer aller Dinge“<sup>372</sup> „Alle Dinge wurzeln im Interesse, sie entstammen der Aufmerksamkeit und entstehen aus Kontakt“, *chandamūlakā, āvuso, sabbe dhammā, manasikārasambhavā, phassasamudayā* (etc.).<sup>373</sup> Wohin das Interesse des Tischlers auch ging, seine Aufmerksamkeit entdeckte die Sache und griff sie auf. Hier ist es der Umstand von zwei Planken, die sich berühren.

Interesse, Aufmerksamkeit und Kontakt machen gemeinsam einige tiefere Implikationen des Gesetzes vom abhängigen Entstehen deutlich. Nicht nur hinsichtlich der unbelebten Gegenstände, sondern sogar im Fall dieses bewussten Körpers hängt die Frage des Kontaktes mit der Tatsache der Aufmerksamkeit zusammen.

Wenn ich zum Beispiel frage, was ich jetzt berühre, könnte man sagen, dass ich den Palmblattfächer mit meiner Hand berühre. Dieses ist so, weil wir normalerweise die Idee des Berührens mit der Hand, die etwas hält, verbinden. Aber lasst uns annehmen, dass ich den Fächer weglege und nochmal frage, was ich jetzt berühre; dann könnte es schwierig sein zu antworten. Es könnte für einen anderen nicht möglich sein, es durch bloße äußere Beobachtung einzuschätzen, weil es im Wesentlichen subjektiv ist. Es ist von meiner Aufmerksamkeit abhängig. Es könnte sogar meine Robe sein, die ich im Sinn von Kontakt berühre; in diesem Fall würde ich meines Körpers als getrennt von der Robe bewusst werden, die ich trage.

Bewusstsein folgt der Aufmerksamkeit unmittelbar auf dem Fuße. Was auch immer meine Aufmerksamkeit aufnimmt, dessen bin ich mir bewusst. Obwohl ich so viele augenscheinlich sichtbare Gegenstände vor mir habe, solange meine Aufmerksamkeit nicht fokussiert ist, kommt Seh-Bewusstsein nicht zustande. Die grundlegende Funktion dieser Art des Bewusstseins also ist es, zwischen dem Auge und

---

<sup>371</sup> A IV 385 *Samiddhisutta* – A IX:14

<sup>372</sup> A IV 338 *Kiṃmūlakasutta* – A VIII:83; siehe Vortrag 9  
Dhp 1 *Yamakavagga* – Dh 1

<sup>373</sup> A IV 338 *Kiṃmūlakasutta* – A VIII:83

dem gesehenen Gegenstand zu unterscheiden. Nur nachdem das Auge bewusst geworden ist, fügen sich diese anderen Faktoren zusammen, die für die Sinnes-Wahrnehmung notwendig sind.

Die beiden Dinge, die aus dieser grundlegenden Unterscheidung zusammen mit dem unterscheidenden Bewusstsein selbst hervorgehen – hier dem Seh-Bewusstsein – machen das Konzept vom Kontakt aus. *Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvinnāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso.*<sup>374</sup> „Abhängig von Auge und Formen entsteht Seh-Bewusstsein, das Zusammentreffen der drei ist Kontakt.“

Die gleiche Grundregel gilt auch für die beiden Planken, die sich berühren. All dieses ist geeignet, um zu zeigen, dass wir mithilfe der Faktoren in der Name-Gruppe sogar metaphorisch von einem Kontakt zwischen unbelebten Sachen sprechen können.

Lasst uns jetzt betrachten, wie Widerstands-Eindruck, *paṭigha-samphassa*, zustande kommt. Es wird gesagt, dass die Faktoren der Form-Gruppe an dem Spiel teilhaben, den Widerstands-Eindruck auf die Name-Gruppe zu produzieren. Manchmal sprechen wir davon, dass uns eine Idee „umhaut“, so als ob sie etwas Materielles wäre. Oder wir behalten eine Idee „im Hinterkopf“ oder uns liegt ein Wort „auf der Zunge“.

Die klarste Manifestation des Kontaktes ist jener zwischen materiellen Gegenständen, wo ein Zusammenstoß auf Widerstand hinweist, wie es durch das Wort *paṭigha* impliziert ist. Dieser primäre Sinn von Dagegenstoßen oder Zusammenstoßen ist sogar in dem vom Buddha gegebenen Gleichnis im *Dhātuvibhaṅgasutta* des *Majjhima Nikāya* und im *Phassamūlakasutta* des *Saṃyutta Nikāya* eingeschlossen; hierbei handelt es sich um zwei Stöcke, die aneinander gerieben werden, um ein Feuer anzufachen.<sup>375</sup>

Obwohl der Kontakt in seiner groben Erscheinungsform hauptsächlich mit der Form-Gruppe verbunden ist, ist er essenziell mit der Name-Gruppe verbunden, wie wir bereits mit Beispielen erklärt

---

<sup>374</sup> M I 111 Madhupiṇḍikasutta – M 18

<sup>375</sup> M III 242 Dhātuvibhaṅgasutta – M 140; S IV 215 Phassamūlakasutta – S 36:10

haben. Wenn sowohl Widerstands-Eindruck als auch sprachlicher Eindruck zusammenkommen, dann entsteht Kontakt, abhängig von Name-und-Form, *nāmarūpapaccayā phasso*.

Ein anderer Punkt, der in diesem Zusammenhang geklärt werden muss, ist die genaue Bedeutung des Wortes *rūpa*. Dieses Wort ist unter den vielfältigen buddhistischen Sekten unterschiedlich gedeutet und erklärt worden. Wie definierte der Buddha *rūpa*? Im gewöhnlichen Gebrauch kann es entweder Formen bedeuten, die für das Auge sichtbar sind, oder all das, wovon im Allgemeinen als „Materie“ gesprochen wird. Seine genaue Bedeutung ist ein Gegenstand der Kontroverse geworden. Was genau meinen wir mit „*rūpa*“?

Der Buddha selbst hat das Wort erklärt und die folgende Etymologie im *Khajjanīyasutta* des *Khandhasaṃyutta* im *Saṃyutta Nikāya* gegeben. Im Zuge seiner dortigen Erklärung der fünf Gruppen definiert er die Formgruppe wie folgt:

*Kiñca, bhikkhave, rūpaṃ vadetha? Ruppātīti kho, bhikkhave, tasmā rūpan'ti vuccati. Kena ruppāti? Sītena pi ruppāti, uñhena pi ruppāti, jighacchāya pi ruppāti, pipāsāya pi ruppāti, daṃsamakasavātātapasarīsapasamphassena pi ruppāti. Ruppātīti kho, bhikkhave, tasmā rūpan'ti vuccati.*<sup>376</sup>

„Und was, ihr Mönche, nennt ihr Form, *rūpa*? Sie wird beeinträchtigt, ihr Mönche, darum wird sie *rūpa* genannt. Beeinträchtigt durch was? Beeinträchtigt durch Kälte, beeinträchtigt durch Hitze, beeinträchtigt durch Hunger, beeinträchtigt durch Durst, beeinträchtigt durch Kontakt mit Stechfliegen, Moskitos, Wind, Sonne und Schlangen. Ihr Mönche, sie wird beeinträchtigt, darum wird sie Form, *rūpa*, genannt.“

Diese Definition scheint etwas sehr Tiefes zu übermitteln, so sehr, dass verschiedene buddhistische Sekten mit unterschiedlichen Deutungen dieses Abschnittes aufwarteten. Der Buddha weicht hier von der Art der Annäherung ab, den materialistische Gedankensysteme

---

<sup>376</sup> S III 86 *Khajjanīyasutta* – S 22:79

in der Welt angenommen haben, indem er *rūpa* mit *ruppanti*, „wird beeinträchtigt“, definiert. Es sind nicht die unbelebten Bäume und Berge in der Welt, von denen man sagt, dass sie durch Kälte und Hitze beeinträchtigt sind, sondern dieser bewusste Körper. So wird dieser Körper nicht als Bündel von Atomen aufgefasst, die belebt werden, indem eine Lebensfähigkeit in sie eindringt, *jīvitindriya*. Was mit *rūpa* gemeint ist, ist eben dieser Körper, dieser formhafte Körper, der für den Meditierenden eine Tatsache der Erfahrung ist.

Versuche der Deutung von einem scholastischen Gesichtspunkt aus verursachten eine Menge Komplikationen. Aber die Definition, so wie sie da steht, ist klar genug. Sie ist direkt an die Erfahrung adressiert. Der Zweck des gesamten *Dhamma*, wie er vom Buddha gepredigt wurde, geschah nicht, um ein akademisches Plantschen in den philosophischen Feinheiten mit einem einzigen Durcheinander von Wörtern anzuregen. Der Zweck ist die vollkommene Ernüchterung, Leidenschaftslosigkeit und Beendigung, *ekantanibbidāya, virāgāya, nirodhāya*.<sup>377</sup> Folglich stimmt die gegebene Etymologie, die hier mit Begriffen wie *ruppanti*, „beeinträchtigt sein“, angegeben wird, völlig mit diesem Zweck überein. *Rūpa*, Form, wird so genannt, weil sie durch Kälte, Hitze, den Stich der Viehbremsen und der Moskitos etc. beeinträchtigt wird, nicht wegen irgendeines möglichen Atomismus darin.

Wenn wir die Bedeutung dieses Verbs *ruppanti* weiter überprüfen, können wir uns auf das folgende Zitat im *Piṅgiyasutta* des *Pārāyana-vagga* im *Sutta Nipāta* stützen. Es lautet: *ruppanti rūpesu janā pamattā*<sup>378</sup>, „Leichtfertige Männer werden in Bezug auf Formen beeinträchtigt“. Der kanonische Kommentar *Cūlaniddesa*, der das Wort kommentiert, zeigt die verschiedenen, damit verbundenen Nuancen. *Ruppantīti kuppanti pīlayanti ghaṭṭayanti byādhitā domanassitā honti*<sup>379</sup>. „*Ruppanti* bedeutet, nachteilig beeinträchtigt zu sein, geplagt

---

<sup>377</sup> Dieser Ausdruck erscheint zum Beispiel in D II 251 MahāGovindasutta – D 19

<sup>378</sup> Sn 1121 Piṅgiyamāṇavapucchā – Sn V:16, 1126

<sup>379</sup> Nidd II 238

zu sein, damit in Kontakt zu kommen, un-entspannt und missgestimmt zu sein.“

Sicherlich sind es nicht die Bäume und die Felsen, die in dieser Weise beeinträchtigt werden. Es ist dieser belebte Körper, der all diesem unterliegt. Der pragmatische Zweck der völligen Loslösung, der Leidenschaftslosigkeit und des Aufhörens ist klar genug, sogar durch diesen Kommentar. Was als die Form-Gruppe, *rūpakkhandha*, bekannt ist, ist eine riesige Wunde mit neun Öffnungen<sup>380</sup>. Diese Wunde wird beeinträchtigt, wenn sie durch Kälte und Hitze berührt wird, wenn Viehbremesen und Moskitos auf ihr landen. Diese Wunde wird durch sie gereizt.

Wir kommen noch zu einem anderen kanonischen Hinweis zur Unterstützung dieser Nuancen, in den folgenden beiden Zeilen im *Uṭṭhānasutta* des *Sutta Nipāta*.

*Āturānañhi kā niddā, sallaviddhāna ruppataṃ*<sup>381</sup>.

„Welchen Schlaf könnte es geben für die, die geplagt werden, während sie von einem Pfeil durchbohrt werden.“

Diese beiden Zeilen betonen die Notwendigkeit der Wachsamkeit für die Wesen, die von dem Pfeil des Verlangens durchbohrt werden. Auch hier hat das Verb *ruppati* den Sinn von beeinträchtigt werden oder geplagt werden. All dieses zeigt, dass das früh-buddhistische Konzept über *rūpa* von einer diesbezüglich beeindruckenden Einfachheit war.

Wie wir bereits ganz am Anfang ausgedrückt haben, sind die Unterweisungen in den Lehrreden einfach genug. Aber es gibt eine bestimmte Tiefe in dieser Einfachheit, denn sie ist nur da, wenn das Wasser klar und durchsichtig ist, sodass man bis auf den Grund eines Teiches sehen kann. Aber im Laufe der Zeit gab es wegen der allgemeinen Vorliebe für Komplexität eine Tendenz, das Interesse an diesen Lehrreden zu verlieren.

---

<sup>380</sup> A IV 386 Gaṇḍasutta – A IX:15

<sup>381</sup> Sn 331 Uṭṭhānasutta – Sn II:10, 331

Insbesondere wurden materialistische Philosophen von diesem Trend fortgetragen, ganz gleich, ob sie Hindus oder Buddhisten waren. Auch moderne Wissenschaftler der heutigen Zeit wurden von diesem Trend gefangen genommen. Sie verfolgten die materialistischen Obertöne des Wortes *rūpa*, ohne zu bemerken, dass sie einem Trugbild nachlaufen. Sie fuhren fort, Materie zu analysieren, bis sie bei einem Atomismus endeten und einen Haufen von Konzepten ergriffen. Die Analyse von Materie beschleunigte deshalb ein Ergreifen einer Masse von Konzepten. Ob man einen Pol oder ein Mol<sup>382</sup> ergreift, es bleibt immer ein Ergreifen.

Im Gegensatz dazu weisen die Ermahnungen des Buddha in eine andere Richtung. Er unterstrich, dass man von der Wahrnehmung von Form frei sein muss, um von der belastenden Unterdrückung der Form frei zu sein. Was hier bedeutsam ist, ist gerade die Wahrnehmung der Form, *rūpasaññā*. Vom Gesichtspunkt der Lehre aus würde jeder mögliche Versuch der Analyse des materialistischen Konzeptes der Form oder irgendeine mikroskopische Analyse von Materie zur Verfolgung eines Trugbildes führen.

Dank des Entwicklungsstandes wird diese Tatsache nun vom heutigen modernen Wissenschaftler gewürdigt. Er hat herausgefunden, dass der Geist, mit dem er die Analyse vollzieht, seine Entdeckungen auf jeder Ebene beeinflusst. Mit anderen Worten heißt das, dass er aufgrund seiner Unwissenheit über die gegenseitige Wechselbeziehung zwischen Name und Form einem Trugbild nachgelaufen ist. Man würde sich nicht in einer solchen Misere befinden, wenn man verstünde, dass das wirkliche Ausgangsproblem nicht das von Form ist, sondern das der Wahrnehmung von Form.

In einem früheren Vortrag zitierten wir eine Strophe, die das extrem klar macht. Lasst uns jetzt auf diese Strophe zurückgreifen, die im *Jaṭāsutta* des *Samyutta Nikāya* vorkommt.

*Yattha nāmañca rūpañca,  
asesaṃ uparujjhati,*

---

<sup>382</sup> AÜ Wortspiel mit einem Gegensatzpaar aus der Physik „pole or mole“.

*paṭighaṃ rūpasaññā ca,  
etthesā chijate jaṭā.*<sup>383</sup>

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

Das gesamte *samsārische* Problem wird gelöst, wenn das Wirrwarr abgeschnitten wird. Name und Form, Widerstand und Wahrnehmung von Form sind im nicht-manifestierenden Bewusstsein vollständig abgetrennt, so wie es in unseren vorangegangenen Vorträgen erwähnt wurde.<sup>384</sup> Das ist in der Tat das Ende des Wirrwarrs innen und des Wirrwarrs außen.

Unsere Diskussion über das Gesetz vom abhängigen Entstehen muss klargemacht haben, dass es eine Wechselbeziehung zwischen Name-und-Form und Bewusstsein auf der einen Seite gibt sowie zwischen Name und Form selbst auf der anderen. Dieses ist dann ein Fall eines Wirrwarrs innen und eines Wirrwarrs außen. So wie der zentrale Punkt eines Strudels lässt sich der tiefste Punkt der gesamten Formel der *paṭicca samuppāda* zu der Wechselbeziehung zurückverfolgen, die einerseits zwischen Name und Form besteht und andererseits zwischen Name-und-Form und Bewusstsein.

Soweit es die Bedeutung der Wahrnehmung von Form angeht, ist der wahre Zweck der spirituellen Bemühung gemäß dem Buddha die Freiheit von dieser Wahrnehmung von Form. Wie kommt es zu der Wahrnehmung von Form? Es liegt an diesem „Dagegenstoßen“ oder am Widerstand. Die Wahrnehmung von Form entsteht zum Beispiel, wenn Stechfliegen und Moskitos auf diesem Körper landen.

Wie wir es bereits erwähnt haben, sind sogar die Unterscheidungen von hart und weich etc., mit denen wir die vier Elemente erkennen, eine Angelegenheit der Berührung. Wir versuchen nur, die vier großen Hauptelemente mit diesem menschlichen Rahmen zu messen

---

<sup>383</sup> S I 13 Jaṭāsutta – S 1:23; siehe Vortrag 1

<sup>384</sup> Siehe Vortrag 7

und einzuschätzen. Wir können nie und nimmer das Ausmaß dieser vier großen Hauptelemente völlig begreifen. Aber wir versuchen, sie durch diesen menschlichen Rahmen in einer Weise zu verstehen, die für unser Leben sinnvoll ist.

Alle Arten der Wesen haben ihre eigene spezifische Erfahrung von „Berührung“ in Bezug auf ihre Erfahrung der vier Elemente. So ist das, was wir hier haben, vollkommen eine Frage der Wahrnehmung von Form. Der eigentliche Zweck sollte dann die Befreiung des Geistes von dieser Wahrnehmung von Form sein. Nur wenn der Geist vom Widerstand und der Wahrnehmung von Form ebenso wie von Name-und-Form befreit ist, lässt sich die Befreiung von diesem Problem des Durcheinanders innen und des Durcheinanders außen, genannt *samsāra*, gewinnen.

Noch ein anderer Sachverhalt entsteht aus der oben genannten Diskussion. Die beiden Ansichten von Dasein und Nicht-Dasein, *bhava/vibhava*, die ein absolutes Dasein und ein absolutes Nicht-Dasein behaupten, scheinen ein unlösliches Problem für viele Philosophen aufgeworfen zu haben. In Bezug auf den Ursprung der Welt fragten sie sich, ob *sat* (Sein) aus *asat* (Nicht-Sein) hervorkam oder umgekehrt.

Alle diese Probleme entstanden aus einem Fehlverständnis über Form oder materielle Gegenstände, wie wir gut aus den folgenden zwei Zeilen einer Strophe im *Kalahavivādasutta* des *Sutta Nipāta* schließen können.

*Rūpesu disvā vibhavaṃ bhavañca,  
vinicchayaṃ kurute jantu loke.*<sup>385</sup>

„Nachdem er das Dasein und die Zerstörung von  
materiellen Formen gesehen hat,  
zieht jemand in der Welt seine Schlüsse daraus.“

Was ist die Schlussfolgerung? Dass es ein absolutes Dasein und ein absolutes Nicht-Dasein gibt. Man kommt zu dieser Schlussfolgerung, indem man einen Rückschluss aus dem Verhalten der sichtbaren

---

<sup>385</sup> Sn 867 Kalahavivādasutta – Sn IV:11, 867

Gegenstände zieht. Zum Beispiel könnten wir annehmen, dass diese Maschine vor uns in einem absoluten Sinn existiert, wenn wir die zugrunde liegenden Ursachen und Bedingungen ihres Daseins ignorieren. An dem Tag, an dem diese Maschine zerstört ist, würden wir sagen: „Es gab sie, aber jetzt ist sie nicht mehr.“

Der Buddha hat betont, dass solche absoluten Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz ein Resultat eines falschen Verständnisses über Form sind. Was hier wirklich enthalten ist, ist die Wahrnehmung von Form. Wegen eines Fehlverständnisses über die Wahrnehmung von Form neigt die Welt zu den beiden extremen Ansichten einer absoluten Existenz und einer absoluten Nicht-Existenz.

Somit lag der wesentliche Punkt unserer heutigen Diskussion in der Klärung der gegenseitigen Wechselbeziehung zwischen Name und Form; es ging darum zu zeigen, dass Name-und-Form selbst nur ein Bild oder ein Schatten ist, der auf dem Bewusstsein reflektiert wird.

\* \* \* \* \*









