

Die Lehre des Buddha
und ihre wesentliche Bedeutung

von

R. G. de S. Wettimuny

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Die Lehre des Buddha und ihre wesentliche Bedeutung
von R. G. de S. Wettimuny

Englischer Originaltitel: “The Buddha’s Teaching – It’s essential Meaning”, erschienen im Privatverlag

Übersetzung ins Deutsche: Thomas Wiert und Viriya

ISBN: 978-3-8334-9041-5

© Sunil Wettimuny, alle Rechte vorbehalten.

Herausgeberin: Buddhistische Gesellschaft München e.V.
Herstellung und Verlag: Books on Demand GmbH, Norderstedt,
2007
Herstellungskosten: 10,41 €

Die grundlegende Frage lautet:

Ist in mir momentan Leiden
wie Sorgen, Kummer, Trauer,
Wehklagen, Gram, Verzweiflung,
Aufregung, Ärger, Aufregung,
Angst, usw. oder nicht?

Wenn ja, wie ist das Leiden jetzt vorhanden?

Oder besser, wie ist die gegenwärtige
Struktur meines momentanen Leidens?

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT	6
Kapitel 1: ERGREIFEN	10
Kapitel 2: BEWUSSTSEIN	16
Kapitel 3: NAME-UND-FORM-UND-BEWUßTSEIN	20
Kapitel 4: TANHĀ UND BHAVA	34
Kapitel 5: KAMMA	43
Kapitel 6: SANKHĀRA	47
Kapitel 7: FESTHALTEN AM GLAUBEN AN EIN SELBST (ATTAVĀDUPĀDĀNA) UND AN DER PERSÖNLICHKEITSANSICHT (SAKKĀYADITTHI)	54
Kapitel 8: VERGÄNGLICHKEIT	63
Kapitel 9: ALLE DINGE SIND „NICHT-SELBST“	73
Kapitel 10: GEBURT, VERFALL UND TOD	77
Kapitel 11: LEIDEN	90
Kapitel 12: NICHT-WISSEN	99
Kapitel 13: NIBBĀNA	107
Kapitel 14: DER PUTHUJJANA, DER SEKHA UND DER ASEKHA	128
Kapitel 15: WIEDERGEBURT	136
Kapitel 16: EINE ANMERKUNG ZU DEN VIER ANWENDUNGSBEREICHEN DER ACHTSAMKEIT (CATTĀRO SATIPATTHĀNĀ)	142

ANHANG:	147
I. MANO UND CITTA	147
II. MANOSANKHĀRA UND CITTASANKHĀRA	148
III. ATTĀ	149
IV. SADDHĀ	150
V. SANKHĀRA UND SANKHATA	152
VI. NIRODHA-TANHĀ	152
VII. VIBHAVA-TANHĀ	153
VIII. PUTHUJJHANA	154
IX. UPĀDISESA	155
X. UPĀDĀYA RŪPAM	156
XI. UNGÜLTIGE FRAGEN	159
XII. DASSANĀ	161
XIII. WIEDERGEBURT	162
XIV. OPANAYIKA	163
DER AUTOR	167
DAS DHAMMA-DANA-PROJEKT DER BGM	169
BUDDHISTISCHES WALDKLOSTER E.V.	174

Vorwort

In einem Brief an den Autor schrieb der ehrwürdige Ñānavīra Thera:

„... wenn mein Denken nicht aus einem Stück ist, ist das genau gesagt, gar kein Denken.

Eine Person, welche einfach nur eine Sammlung von Ideen anhäuft - wie groß auch immer- und nicht merkt, daß sie sich gegenseitig widersprechen, kann tatsächlich keine eigenen Ideen haben. Und wenn man nun versucht, ihn zu belehren (was soviel bedeutet, wie ihn zu verändern), wird man merken, daß man nur noch mehr zu diesem Müllhaufen von zusammengestellten Vorstellungen hinzufügt, ohne irgendeine andere Wirkung zu erzielen. Wie Kierkegaard sagte: „Nur die Wahrheit, die für dich erbaulich ist, ist eine Wahrheit für dich.“ Nichts, was man zu diesen Ideensammlern sagen kann, ist Wahrheit für sie. Es wird eine Person benötigt, welche einen einzigen Punkt erörtert, und ihn solange erörtert, bis er für ihn klar geworden ist, da er einsieht, das alles weitere davon abhängt. Für eine solche Person kann eine Kommunikation (z.B. mit der Wahrheit, die erbaulich ist) stattfinden.“

Um so mehr trifft das oben Gesagte zu, wenn es um die Lehre des Buddha geht. In seinem Verstehen davon muß man ein deutlich übereinstimmendes Ganzes formen; solch ein Ganzes, daß kein Teil davon abgeändert werden kann, ohne den Rest zu beeinflussen. Am Anfang ist es noch nicht so wichtig, daß das Verstehen richtig ist. Das kann immer nur später kommen. Letztendlich kann niemand, der noch nicht den Pfad erreicht hat, von sich annehmen, daß er Recht hat bezüglich der Lehre des Buddha.

In der Lehre des Buddha kann jedoch niemand, dessen Verständnis falsch ist, ein in sich stimmiges Ganzes formen. Das ist dann ein sicheres Zeichen dafür, das eine gründliche Revision von Nöten ist.

Im Mūlapariyāya Sutta¹ lehrte der Buddha bestimmte Dinge als Grundlagen. Entweder sind das die Grundlagen in Bezug auf das Problem des Leidens und seiner Aufhebung, oder der Buddha hat Unrecht. Es kann nicht beides sein. Und wenn es die Grundlagen sind, dann kann keine Hoffnung bestehen, seine Lehre zu verstehen, ohne daß man ihren Wert ausreichend würdigt. Diese Grundlagen und die daraus resultierenden Schlußfolgerungen sind zwar leicht auszusprechen, aber doch sehr schwer zu *sehen*. Sie liegen außerhalb des geistigen Gesichtskreises der Gelehrtheit. Aber sie erbauen denjenigen, der sie erkennt. Für ihn sind sie die Wahrheit.

Es gibt jedoch immer wieder Personen, denen die Lehre des Buddha leicht verständlich erscheint. Sie erscheint allerdings nur einfach, weil sie diese objektiv und in begrifflicher Art und Weise betrachten und dann weiterreichen. Wie ein Mann, der einen Korb Mangos ergreift, den Deckel öffnet, sich die Mangos anschaut, den Deckel wieder schließt, und den Korb weiterreicht. Die Lehre im Stil der Gelehrten betrachtend denkt er: „Was ist denn so schwierig daran, Vergänglichkeit, Nicht-Selbst und Leiden zu verstehen?“ So wie man einen Wagen in seine Bestandteile zerlegen kann, und dabei nichts Ewiges und aus sich selbst heraus Bestehendes finden kann, so zerlegt er die Persönlichkeit (die fünf Gruppen des Ergreifens) in Einzelteile und diese in weitere Teilchen, und verkündet dann, daß er nirgendwo ein Selbst gefunden hat. Daher denkt er, er nimmt das Nicht-Selbst wahr! Das Ergebnis davon ist, daß er damit effektiv jeden weiteren Fortschritt für sich ausgeschlossen hat. Trotz des meisterlichen Zerlegens seiner eigenen Persönlichkeit in so viele Bestandteile wie nur möglich, und trotz seines Nichtauffindens eines aus sich selbst heraus bestehenden Dings, betrachtet er seine Persönlichkeit immer noch als „mein Selbst“! Er steht immer noch dort wo er angefangen hat, obwohl er meint, Fortschritte gemacht zu haben.

¹ MN 1, „Die Wurzel aller Dinge“.

Die „Leichtigkeit“ des Verstehens zeigt nur die Flachheit des Verstehens. Was mir vor einem Jahrzehnt, als ich selber wie ein Gelehrter vorgegangen bin, einfach erschien, das empfinde ich jetzt als keineswegs mehr so einfach. Das liegt jedoch nicht daran, daß meine Denkkapazität nachgelassen hat, sondern weil die Bemühung in mir eine Lösung für das Problem meiner eigenen Existenz zu erkennen, beunruhigenderweise genau dieselben Schwierigkeiten ans Licht gebracht hat, die ich früher als leicht abgetan habe.

Welche Individuen betrifft nun die Lehre des Buddha? Es betrifft diejenigen, die erkennen, daß das Problem der eigenen Existenz ein gegenwärtiges Problem ist, und damit auch eine gegenwärtige Lösung erfordert. Dadurch kann ein Buch, das versucht das Wesentliche der Lehre des Buddha aufzuzeigen, auch nur für eine solche Person wirklich etwas bedeuten.

R.G. de S. Wettimuny

40/13, Park Road, Colombo 5

14. April 1969

„Früher wie auch jetzt, Anurādha,
lehre ich nur Leiden und die Aufhebung des Leidens.“

*„Pubbe cāham Anurādha etarahi
ca dukkhañceva paññāpemi dukhassa ca nirodhanti.“²*

² Bei der Übersetzung aus dem Pali, der Sprache der buddhistischen Schriften, steht man immer wieder vor dem Problem eine Version zustande zu bringen, die sowohl genau als auch lesbar ist. Manchmal muß die Lesbarkeit hinter der Genauigkeit zurückstehen. Daher tauchen gelegentlich ungewöhnliche Begriffe im Text auf. Das Paliwort wird meist in Klammern angegeben, um dem Leser, der bereits einige Kenntnisse besitzt, weiterzuhelfen. Es ist auch kaum möglich, die Buddhalehre zu verstehen ohne sich mit dem Pali vertraut zu machen.
R.G. de S. Wettimuny

Kapitel 1

ERGREIFEN

„Die Persönlichkeit, die Persönlichkeit“ (*sakkāya*) heißt es, Ehrwürdige; was hat denn wohl der Erhabene gesagt, was die Persönlichkeit sei? “

Die fünf Gruppen des Ergreifens (*upādāna-kkhandhā*) sind die „Persönlichkeit“, hat der Erhabene gesagt, Freund Visakha, als da sind die Ergreifensgruppe der Form, die Ergreifensgruppe der Gefühle, die Ergreifensgruppe der Wahrnehmung, die Ergreifensgruppe der Bestimmungen und die Ergreifensgruppe des Bewußtseins. Diese fünf Gruppen des Ergreifens, Freund Visakha, sind die „Persönlichkeit“, hat der Erhabene gesagt.“³

So belehrt der Buddha mich, daß ich aus fünf Gruppen oder Anhäufungen des Ergreifens bestehe.⁴

„Und was, *bhikkhus*, ist Form (*rūpa*)? Die vier ursprünglichen Erscheinungsarten (*dhātu*) und die Form, die gerade durch Ergreifen (*upādāya*) gegenwärtig ist, das, *bhikkhus*, wird Form genannt.

Die hier erwähnten Erscheinungsarten sind die Erdart, die Wasserart, die Feuerart, und die Luftart. Sie werden oft als „Elemente“ bezeichnet. Aber bezogen auf „Materie“, und darauf bezieht sich Form, vermittelt der Begriff „Elemente“ die Vorstellung

³ MN 44.

⁴ Das Paliwort *upādāna* wurde hier mit Ergreifen übersetzt. Es könnte auch mit Halten oder Festhalten übersetzt werden.

von nicht teilbaren, fundamentalen Bestandteilen. Und so kann der falsche Eindruck entstehen, daß der Buddhismus die Welt-Materie in vier unterschiedliche grundlegende Bestandteile aufteilt. Form bezieht sich auf das, was wir „Materie“ nennen. Aber die vier ursprünglichen Erscheinungsarten beziehen sich nicht auf vier Elemente oder Bestandteile, welche diese „Materie“ ausmachen. Sie beziehen sich auf vier unterscheidbare, allgemeine *Arten des Verhaltens*, durch die „Materie“ in Erscheinung tritt.

Für mich ist die allerwichtigste Gruppe des Verhaltens diejenige, welche ich als „meinen Körper“ bezeichne: „Dieser materielle Körper, zusammengesetzt aus den vier ursprünglichen Arten (*kāyo rūpī catummahābhūṭiko*).“⁵

„Und was, *bhikkhus*, ist Gefühl (*vedanā*)?“

Es ist diese sechsfache Gefühlsgruppe: Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit dem Auge, Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit dem Ohr, Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit der Nase, Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit der Zunge, Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit der Zunge, Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit dem Körper, Gefühl, entstanden durch den Kontakt mit dem Geist. Das, *bhikkhus*, wird Gefühl genannt.“

In der eben genannten Passage ist mit Kontakt (*phasso*) nicht das gemeint, was allgemein als Sinneseindruck bezeichnet wird. Wie wir später sehen werden, ist Kontakt das Zusammenkommen von drei Dingen - der Sinnesgrundlage (Auge, Ohr, usw.), des korrespondierenden Wahrnehmungsinhalts (Sicht, Geräusch, usw.), und der dazugehörigen Bewußtseinsart (Augbewußtsein, Ohrbewußtsein, usw.).

„Und was, *bhikkhus*, ist Wahrnehmung (*saññā*)?“

Es ist diese sechsfache Wahrnehmungsgruppe: Sicht-Wahrnehmung, Geräusch-Wahrnehmung, Duft-Wahrnehmung,

⁵ MN 74.

Geschmacks-Wahrnehmung, Tast-Wahrnehmung, Idee-Wahrnehmung (*dhammasaññā*). Das, *bhikkhus*, wird Wahrnehmung genannt.“

„Und was, *bhikkhus*, sind Bestimmungen (*saṅkhārā*)?

Es ist diese sechsfache Absichtsgruppe (*cetanākāya*): Absicht, bezogen auf die Sicht, Absicht, bezogen auf das Geräusch, Absicht, bezogen auf den Geruch, Absicht, bezogen auf den Geschmack, Absicht, bezogen auf die Berührung, Absicht, bezogen auf die Ideen. Das, *bhikkhus*, wird Bestimmungen genannt.“

„Und was, *bhikkhus*, ist Bewußtsein (*viññāna*)?

Es ist diese sechsfache Bewußteinsgruppe: Aug-Bewußtsein, Ohr-Bewußtsein, Nasen-Bewußtsein, Zungen-Bewußtsein, Körper-Bewußtsein, Geist-Bewußtsein. Das, *bhikkhus*, wird Bewußtsein genannt.“⁶

Die Persönlichkeit wird also auf diese Weise analysiert und in ihre Bestandteile zerlegt. Mein gesamtes Wesen besteht nur daraus. Darüber hinaus gibt es nichts anderes für mich. *Meine Welt* ist die Gesamtheit dieser fünf Ergreifensgruppen. Sie stellen *Meine Welt* dar.

Keine von diesen Gruppen kann jedoch alleine, getrennt von den anderen, existieren. Sie sind unteilbar, und über ihre Unteilbarkeit sagt der ehrwürdige Sāriputta: „Freund, was immer es da an Gefühl, Wahrnehmung und Bewußtsein gibt, ist miteinander verbunden, und es ist unmöglich sie voneinander zu trennen und ihre Unterschiede aufzuzeigen. Denn, was immer man auch fühlt, das wird wahrgenommen, und was auch immer man wahrnimmt, dessen ist man sich bewußt.“⁷

Der Buddha sagt dazu: „*bhikkhus*, wer auch immer da behauptet: „Unabhängig von der Form, Unabhängig vom Gefühl, unabhängig von der Wahrnehmung, unabhängig von den Bestimmungen werde ich das Kommen oder Gehen, das Ver-

⁶ SN 22, 56.

⁷ MN 43.

schwinden oder Erscheinen, das Wachsen oder Zunehmen oder die Fülle des Bewußtseins aufzeigen“, das ist nicht möglich.“⁸

Bevor wir nun fortfahren, ist es äußerst wichtig zu verstehen, was der Buddha als Ergreifen oder Festhalten (*upādāna*) definiert.

Der Unterschied zwischen lebendigen und leblosen Dingen ist, daß bei den lebendigen Absicht zu finden ist. Jede bewußte Handlung ist absichtlich. Hingegen fehlt jegliche Absicht bei Vorgängen, die leblosen Dingen zuzuordnen sind.

Der Buddha definiert im Kontext der fünf Gruppen des Ergreifens die Gruppe der *Bestimmungen* als die Gruppe der Absicht (*cetanā*). Aber warum beschreibt er sie als Ergreifensgruppe?

Der Rest der Menschheit versteht unter Absicht entweder gute oder schlechte Absicht, moralische oder unmoralische Absicht, usw.. Der Buddha jedoch versteht darunter allem Anschein nach etwas wesentlich Tieferes und weit Grundlegenderes. Er faßt alle Absichten, seien sie nun gut oder schlecht, moralisch oder unmoralisch oder sonst etwas, zusammen und bezeichnet sie als Ergreifen. Für ihn scheinen sie grundsätzlich das gleiche Charakteristikum zu haben. Sie alle sind Formen des Ergreifens.

Was ist denn nun dieses Ergreifen? Und was genau ist der Unterschied zwischen Ergreifen (*upādāna*) und Absicht (*cetanā*)?

Genau das ist, mehr als jede andere, die fundamentale Frage, welche die Lehre des Buddha aufwirft. Es ist einfach, die Antwort darauf zu geben, aber es ist äußerst schwierig, sie zu *sehen*.

Die Antwort lautet: Alle Vorstellungen von Subjektivität, alle Vorstellungen von einem „Selbst“ oder einer „Person“ oder einem „Jemand“, alle Gedanken von „Ich“ und „Mein“ sind Ergreifen. Daher steht der Begriff „*Ergreifensgruppe der Bestimmungen*“ (hier Absichten) für eine Gruppe von Absichten, die auf der Vorstellung eines „Selbst“ und auf den Gedanken „Ich“ und „Mein“ beruhen. Absichten, die *nicht* auf dieser Art von Vorstellungen und Gedanken beruhen, sind einfach nur Absichten.

⁸ SN 22, 53.

Wir werden die Beziehung der drei Vorstellungen „Selbst“, „Ich“ und „Mein“, später genauer untersuchen. Von diesen drei ist die Grundlegendste: „Mein“. Etwas zu ergreifen (oder festzuhalten) bedeutet, es als „Mein“ zu betrachten. Es ist nicht so einfach, das zu *sehen*. Aber es ist äußerst wichtig, daß man es sieht.

Form zu ergreifen bedeutet Form als „Mein“ zu betrachten. Die Gruppe der Form zu ergreifen bedeutet die Gruppe der Form als „Mein“ zu betrachten. Genauso verhält es sich mit den anderen Gruppen.

Überdies, wenn es irgend etwas gibt, das ergriffen wird oder ergriffen werden kann, dann sind es die fünf Gruppen oder ein Teil von ihnen. Wenn ich sage, daß ich ein bestimmtes äußeres materielles Objekt ergreife, meine ich damit in Wirklichkeit, daß ich die Gefühle, die Wahrnehmungen, usw. ergreife, die entstehen, wenn ich mir dieses bestimmten Objekts bewußt bin. Wenn ich hingegen diese besonderen Gefühle, Wahrnehmungen, usw., nicht will, dann will ich auch das Objekt nicht und werde es deshalb nicht ergreifen.

Nun, genauso wie man Form ergreift, ergreift man auch Gefühle, Wahrnehmung, Bestimmungen, und Bewußtsein. Man betrachtet sie alle als „Mein“.

Meine Welt besteht aus den fünf Gruppen des Ergreifens, die mich ausmachen. Wenn es irgend etwas gibt, was es zu verstehen gilt, dann müssen es diese fünf Gruppen sein.

„*Bhikkhus*, ich werde Euch Dinge zeigen, die verstanden werden müssen, und auch was Verstehen ist ... Achtet auf meine Worte. Und was sind die Dinge, die verstanden werden müssen? Form, *bhikkhus*, ist ein Ding, das verstanden werden muß; Gefühl ist ein Ding, das verstanden werden muß; Wahrnehmung ist ein Ding, das verstanden werden muß; Bestimmungen sind ein Ding, das verstanden werden muß; Bewußtsein ist ein Ding, das verstanden werden muß. Das, *bhikkhus*, sind Dinge, die verstanden werden müssen. Und was *bhikkhus* ist Verstehen ...?“⁹

⁹ SN 22, 106.

Die Frage, die jetzt unmittelbar aufgeworfen wird, ist: Ist es möglich, daß es eine Gruppe der Form, eine Gruppe des Gefühls, eine Gruppe der Wahrnehmung, eine Gruppe des Bewußtseins gibt, die völlig frei von der Vorstellung eines „Selbst“ und den Gedanken „Ich“ und „Mein“ ist? Oder wäre es denkbar, daß es im Gegensatz zu den fünf Gruppen des Ergreifens, einfach nur fünf Gruppen gibt? Und, speziell auf absichtliche Handlungen bezogen, ist es möglich, daß es eine Handlung gibt, die *nicht* von der Vorstellung eines „Selbst“ und Gedanken von „Ich“ und „Mein“ begleitet ist?

Im Moment lassen wir diese Frage noch unbeantwortet und fahren fort.

Kapitel 2

BEWUSSTSEIN

In den Erläuterungen der fünf Gruppen des Ergreifens nimmt das Bewußtsein den ersten Platz ein. Der Grund dafür ist, daß jedes Erleben nichts anderes ist, als ein *Sich-bewußt-sein einer oder mehrerer der anderen vier Gruppen*. Ich bin mir der Form bewußt (z.B. ich bin mir entweder meines Körpers oder eines äußeren Objekts bewußt, oder beidem). Ich bin mir eines Gefühls bewußt. Ich bin mir einer Wahrnehmung bewußt. Ich bin mir einer Bestimmung bewußt. Es ist so wie mit dem Chorleiter eines fünfköpfigen Chors, der selber als der Leiter teilnimmt und in der Aufführung des gesamten Werkes integriert ist.

Was ist nun Bewußtsein(*viññāna*)?

Wenn ich sage, das mir etwas bewußt ist, bedeutet das, dieses Etwas ist für mich präsent. Eine Sicht, ein Geräusch, ein Geruch, ein Geschmack, ein Getastetes oder ein Gedanke ist mir gegenwärtig. Ich bin mir einer bestimmten Wahrnehmung bewußt, oder diese Wahrnehmung ist mir gegenwärtig. Ich bin ihrer gewahr.

Manchmal wird das Bewußtsein dem Subjekt, dem das Phänomen gegenwärtig ist, gleichgestellt. Das ist nicht richtig. Bewußtsein bezieht sich nicht auf das Subjekt. Es bezieht sich auch nicht auf das Phänomen, noch auf einen Teil davon. Es ist nicht das, was gegenwärtig ist, noch ein Teil dessen, was gegenwärtig ist. Es ist nur die Präsenz eines Phänomens. Es ist die Präsenz dessen, was gegenwärtig ist. Ein Gefühl ist mir gegenwärtig. Bewußtsein ist nicht das Gefühl. Es ist nur die Präsenz des Gefühls. Es ist das Gewährsein des Gefühls. Präsenz, die als „Mein“ oder „für mich“ aufgefaßt wird, ist Ergreifens-Bewußtsein (*upādāna-viññāna*).

Ohne ausreichenden Grund, sagt der Buddha, entsteht kein Bewußtsein.

„Bewußtsein, *bhikkhus*, wird in Abhängigkeit davon benannt, wodurch es entsteht. Das Bewußtsein, welches abhängig vom Auge in Beziehung zu den Formen entsteht, nennt man Augbewußtsein; das Bewußtsein, welches abhängig vom Ohr in Beziehung zu den Geräuschen entsteht, nennt man Ohrbewußtsein; das Bewußtsein, welches abhängig von der Nase in Beziehung zu den Gerüchen entsteht, nennt man Nasenbewußtsein; das Bewußtsein, welches abhängig von der Zunge in Beziehung zu den Geschmäckern entsteht, nennt man Nasenbewußtsein; das Bewußtsein, welches abhängig vom Körper in Beziehung zu den Berührungen entsteht, nennt man Körperbewußtsein; das Bewußtsein, welches abhängig vom Geist in Beziehung zu den Gedanken entsteht, nennt man Geistbewußtsein.

Bhikkhus, genau wie ein Feuer in Abhängigkeit davon benannt wird, wodurch es brennt. Ein Feuer, welches in Abhängigkeit von Holz brennt, wird Holzfeuer genannt; ein Feuer, welches in Abhängigkeit von Spänen brennt, wird Spanfeuer genannt; ein Feuer, welches in Abhängigkeit von Spänen brennt, wird Spanfeuer genannt; ein Feuer, welches in Abhängigkeit von Heu brennt, wird Heufeuer genannt; ein Feuer, welches in Abhängigkeit von Kuhmist brennt, wird Kuhmistfeuer genannt; welches in Abhängigkeit von Schalen brennt, wird Schalenfeuer genannt; welches in Abhängigkeit von Kehrlicht brennt, wird Kehrlichtfeuer genannt. Genauso, *bhikkhus*, wird Bewußtsein in Abhängigkeit davon benannt, wodurch es entsteht.“¹⁰

Die vier Gruppen Form, Gefühl, Wahrnehmung und Bestimmung werden die Stützen, Standbeine oder Grundlagen des Bewußtsein genannt.

„*Bhikkhus*, es gibt fünf Arten von Samen. Welche fünf? Samen von Wurzeln, Samen vom Stamm, Samen von Knoten, Samen von Schösslingen und Samen von Getreide.

¹⁰ MN 38.

Bhikkhus, wenn diese fünf Arten von Samen unbeschädigt wären, nicht verrottet, nicht verdorben durch Wind und Hitze, in der Lage zu keimen, gut erhalten wären, aber es gäbe keine Erde und kein Wasser, würden dann, diese fünf Arten von Samen wachsen, sprießen und sich ausbreiten können?“

„Nein, Herr.“

„*Bhikkhus*, wenn, *bhikkhus*, diese fünf Arten von Samen beschädigt wären, verrottet, verdorben durch Wind und Hitze, nicht in der Lage zu keimen, nicht gut erhalten, aber es gäbe Erde und Wasser, würden dann, diese fünf Arten von Samen wachsen, sprießen und sich ausbreiten können?“

„Nein, Herr.“

„*Bhikkhus*, wenn diese fünf Arten von Samen unbeschädigt wären, nicht verrottet, nicht verdorben durch Wind und Hitze, in der Lage zu keimen, gut erhalten wären, und es gäbe Erde und Wasser, würden dann, diese fünf Arten von Samen wachsen, sprießen und sich ausbreiten können?“

„Ja, Herr.“

„*Bhikkhus*, als die Erde sollten die vier Stützen für das Bestehen des Bewußtsein angesehen werden. Als das Wasser, sollten das Erfreuen und Anhaften angesehen werden. Als die fünf Arten von Samen, sollte das sich ernährende Bewußtsein angesehen werden.

Wenn Bewußtsein besteht, *bhikkhus*, besteht es durch Ergreifen der Form. Mit Form als Objekt und als Stütze, in Verbindung mit Erfreuen wächst und sprießt es, und kann sich ausbreiten.

Wenn Bewußtsein besteht, *bhikkhus*, besteht es durch Ergreifen des Gefühls ... Wahrnehmung ... Bestimmung ... und kann sich ausbreiten.“¹¹

Die Stützen des Bewußtseins können noch von einem zweiten Blickwinkel aus betrachtet werden. Im Hinblick auf die doppelte Klassifikation in innere und äußere Grundlagen. Die sechs Sinnesgrundlagen, Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist werden die innere Grundlage oder die innere Stütze des Bewußtsein

¹¹ SN 22, 54.

genannt. Während die Phänomene, welche mit den sechs Sinnesgrundlagen korrespondieren, Formen, Geräusche, Gerüche, Geschmäcker, Berührungen und Gedanken äußere Grundlagen oder Stützen für das Bewußtsein genannt werden. Letztere werden so genannt, weil sie überwiegend von den Objekten außerhalb der entsprechenden inneren Grundlagen abhängen.

Das Bewußtsein und die anderen vier Gruppen können daher nicht von einem Standpunkt außerhalb von ihnen, sei es durch objektive Synthese, Induktion, usw., verstanden werden. Nur und ausschließlich durch sie selbst, das heißt nur durch die eigene Erfahrung können sie verstanden werden.

Kapitel 3

NAME-UND-FORM-UND-BEWUßTSEIN

Wenn Bewußtsein als etwas, das entsteht und vergeht erklärt wird, dann ergibt sich daraus die Frage: Was ist die notwendige Bedingung für das Entstehen und Vergehen des Bewußtseins? Darauf gibt der Buddha die Antwort: Name-und-Form (*nāma-rūpa*) ist die Grundlage, der Entstehungsgrund, die Bedingung für Bewußtsein.

„Was muß gegenwärtig sein, damit Bewußtsein entstehen kann? Abhängig von was existiert Bewußtsein?“

Die Antwort ist: „Wenn Name-und-Form gegenwärtig ist, entsteht Bewußtsein. Abhängig von Name-und-Form existiert Bewußtsein.“¹²

Somit ist Name-und-Form die notwendige Bedingung für die Entstehung von Bewußtsein.

„Was muß gegenwärtig sein, damit Name-und-Form entstehen kann? Abhängig von was existiert Name-und-Form?“

Die Antwort ist: „Wenn Bewußtsein gegenwärtig ist, entsteht Name-und-Form. Abhängig von Name-und-Form existiert Bewußtsein.“¹³

Somit ist Name-und-Form die Bedingung für Bewußtsein, und Bewußtsein ist die Bedingung für Name-und-Form.

„Bewußtsein kehrt bei Name-und-Form um, es geht nicht darüber hinaus.“¹⁴

¹² DN 14.

¹³ DN 14.

All das bedarf der Erläuterung.

Um damit anfangen zu können, muß erst ein klares Verständnis davon gegeben sein, was als Name-und-Form (*nāma-rūpa*) bezeichnet wird. Gibt es dieses Verständnis nicht, kann es sein, daß man das Phänomen *nāma-rūpa* als Geist-und-Materie übersetzt findet. *Rūpa* ist sicherlich „Materie“, aber wie wir sehen werden, ist *nāma* nicht Geist.

Zuerst einmal, was ist *rūpa*, das mit Form übersetzt wurde?

Form bezieht sich, wie gerade gesagt, auf „Materie“.

Nun kann wie gesagt jede Form oder jeder Klumpen „Materie“ als eine bestimmte *Gruppe von Verhalten* angesehen werden. Da ein bestimmter Klumpen „Materie“ oder eine bestimmte Gruppe von Verhaltensmodifikationen immer in der selben Art und Weise präsent ist, komme ich zu der Schlußfolgerung, daß diese „Materie“ unabhängig von meinen Sinnen existiert. Da ich in Beziehung zu dieser „Materie“ immer die selben Formen, Geräusche, Gerüche, usw. bemerke, folgere ich, daß diese „Materie“ unabhängig von mir selbst existiert. Weiterhin, da die gleiche „Materie“ sich mit fast den gleichen Anblicken, Klängen, Düften, usw. jedem Individuum darbietet, kommen wir zu dem Ergebnis, daß da eine „materielle Welt“ vorhanden ist, die unabhängig von uns Individuen existiert.

Die verschiedenen Verhaltensmodifikationen sind nicht vom Bewußtsein abhängig. Um aber eine Art des Verhaltens von der anderen unterscheiden zu können, müssen sie wahrgenommen werden, beziehungsweise sie müssen gegenwärtig werden. Wenn diese Verhaltensarten wahrgenommen werden, *erscheinen* sie in einer bestimmten Art und Weise, beziehungsweise wenn sie präsent sind, sind sie das auf eine bestimmte Art und Weise. Das bedeutet, daß es eine *Erscheinung* dieser Verhaltensmodifikationen gibt¹⁵ - eine Erscheinung in Form von Bildern, Tönen, Düften usw.. Zudem verhält sich diese Erscheinung in einer bestimmten Art und Weise. Es gibt also sowohl die *Erscheinung eines Ver-*

¹⁴ DN 14.

¹⁵ Das Wort „Erscheinung“ wird hier sehr weitgefaßt benutzt.

haltens als auch das *Verhalten einer Erscheinung*. Und auf die Gruppe von Verhaltensmodifikationen, welche einen bestimmten Klumpen „Materie“ oder ein bestimmtes Objekt definieren, schließen wir aus dem Verhalten seiner *Erscheinung*.

Alle Arten des Verhaltens können in vier Hauptarten, den sogenannten vier Grundarten (*catunnaṃ mahābhūtānaṃ*) zusammengefaßt werden. Sie sind die Erdart, Wasserart, Feuerart und Luftart. Man kann sie auch die Festart, Flüssigart, Verbrennungsart und Bewegungsart nennen.

„Und was, *bhikkhus*, ist die Erdart (*pathavīdhātu*)? Die Erdart kann innen oder sie kann außen sein. Und was, *bhikkhus*, ist die innere Erdart? Was immer innen hart und fest und von einem selbst ergriffen wird (*paccattaṃ ... upādinnaṃ*) wie die Haare des Kopfes und des Körpers, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Milz, Lunge, Darm, Magen und was immer für ein anderes Ding innen hart und fest von einem selbst ergriffen wird - das wird innere Erdart genannt. Was auch immer innere und was auch immer äußere Erdart ist, nur das ist Erdart ...“

„Und was, *bhikkhus*, ist die Wasserart (*āpodhātu*)? Die Wasserart kann innen oder sie kann außen sein. Und was, *bhikkhus*, ist die innere Wasserart? Was immer innen flüssig ist und flüssig geworden und von einem selbst ergriffen wird wie Galle, Schleim, Urin, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Serum, Speichel, und was immer für ein anderes Ding innen flüssig ist und flüssig geworden und von einem selbst ergriffen wird - das wird innere Wasserart genannt. Was auch immer innere und was auch immer äußere Wasserart ist, nur das ist Wasserart ...“

„Und was, *bhikkhus*, ist die Feuerart (*tejodhātu*)? Die Feuerart kann innen oder sie kann außen sein. Und was, *bhikkhus*, ist die innere Feuerart? Was immer innen heiß ist und heiß geworden und von einem selbst ergriffen wird wie das, wodurch man belebt ist, das, wodurch man verbraucht wird, das, wodurch man verbrennt, das, wodurch, was man auch immer gegessen oder getrunken hat, vollständig verdaut wird, und was immer für ein an-

deres Ding innen heiß ist und heiß geworden und von einem selbst ergriffen wird - das wird innere Feuerart genannt. Was auch immer innere und was auch immer äußere Feuerart ist, nur das ist Feuerart ...“

„Und was, *bhikkhus*, ist die Luftart (*vāyodhātu*)? Die Luftart kann innen oder kann außen sein. Und was, *bhikkhus*, ist die innere Luftart? Was immer innen Luft ist und Luft geworden und von einem selbst ergriffen wird wie aufsteigende und absteigende Winde, Winde im Magen und im Bauch, Winde, welche die Gliedmaßen durchströmen, die Ein- und Ausatmung, und was immer für ein anderes Ding innen Luft ist und Luft geworden ist und von einem selbst ergriffen wird - das wird innere Luftart genannt. Was auch immer innere und was auch immer äußere Luftart ist, nur das ist Luftart ...“¹⁶

In der eben genannten Definition weist der Buddha bei den vier Grundarten darauf hin, daß sie „von einem selbst ergriffen“ werden (*paccattarū upādinnarū*). Mit anderen Worten bezieht er sich auf die Ergreifensgruppe der Form (*rūpa-upādāna-kkhandha*).

Darüber hinaus gibt es nur noch eine wichtige Sache, die der Buddha (laut den Suttan) über die Form gelehrt hat: Die Frage, wo die vier Grundarten „keinen Stützpunkt“ (*na gādhati*) bekommen. Wir werden später darauf zurückkommen. Man könnte sich fragen, warum der Buddha so wenig über Form beziehungsweise „Materie“ gelehrt hat. Aber der Buddha verfolgte mit seinen Belehrungen einen klaren Zweck. Und Erläuterungen wurden von ihm nur dann und insoweit gegeben, als sie für diesen Zweck notwendig waren. Er suchte keine intellektuelle Zustimmung für das, was er lehrte. Seine Lehre ist zu einem bestimmten Zweck entworfen. Sie ist darauf zugeschnitten, uns zu diesem speziellen Ziel hinzuführen (*opanayika*).

Insofern ist die eben gegebene Analyse von Form oder „Materie“ völlig ausreichend. Es ist keine weitere Analyse von Nöten, da sie mir nicht helfen würde, das Problem der vier Ergreifens-

¹⁶ MN 140.

gruppen zu lösen, das Problem „meiner Welt“. Allerdings ist es notwendig zu erkennen, daß die vom Buddha gegebene Analyse ausreichend ist.

Der Buddha lehrt, daß Form auf ein bestimmtes Merkmal hinweist. Es ist das Merkmal der Beharrlichkeit (*patigha*). Es ist der Vorstellung der Trägheit, wie sie in der Physik gelehrt wird ähnlich. Es ist die Tendenz eines Körpers, seine Eigenschaft beizubehalten. Was wir aber damit wirklich meinen, ist die Tendenz eines Körpers, seine *Erscheinung* beizubehalten. Das ist eine sehr wichtige Eigenschaft der Form. Nur aufgrund dieser Eigenschaft sind wir in der Lage, verschiedene Objekte voneinander zu unterscheiden. Wenn der Tisch nicht ein Tisch bleiben würde, und das Buch nicht ein Buch bleiben würde, während ich mir beider bewußt bin, könnte ich sie nicht von einander unterscheiden.

Nehmen wir irgendein materielles Objekt.¹⁷ Dieses Objekt ist nicht vom Bewußtsein abhängig. Aber dieses Objekt kann präsent sein oder nicht präsent sein. Seine Präsenz ist eine Angelegenheit des Bewußtsein. Wenn dem Individuum ein Objekt gegenwärtig ist, bedeutet das, daß er sich des Objekts bewußt ist. Es wurde durch sein Bewußtsein „entdeckt“. Obwohl dieses Objekt nicht vom Bewußtsein abhängig ist, gäbe es keine Präsenz dieses Objekts ohne Bewußtsein. Bewußtsein ist diese Präsenz. „Ich bin mir eines Objekts bewußt“ bedeutet, dieses Objekt ist für mich präsent.

Nun ist jedes Objekt in einer bestimmten Art und Weise gegenwärtig. Es ist als Gestalt, Farbe, Geruch, Geräusch, usw. gegenwärtig. Es wird dadurch erkannt, beziehungsweise man ist seiner durch diese Eigenschaften gewahr. Diese Dinge, die wir als Gestalt, Farbe, Geruch oder Geräusch bezeichnen und die hervorgebracht werden, sobald das Bewußtsein das Objekt „entdeckt“, werden Name (*nāma*) genannt. Es ist, als wäre der spezifische Name das „Wie“ der spezifischen Präsenz (Bewußtsein) des Ob-

¹⁷ Ein materielles Objekt ist nicht ganz das Selbe wie Materie. Es ist ein ganz bestimmter „Klumpen Materie“.

jekts. Es ist die *Erscheinung* des Objekts. Deshalb können wir den Namen (*nāma*) definieren als – „wie Form (*rūpa*) präsent (*viññāna*) ist“. Das „Wie“ oder die Art und Weise ist Name, die Präsenz ist Bewußtsein.

Dieser Erscheinung („wie es präsent ist“) wird immer eine Benennung (*adhivacana*) zugewiesen. Daher gehört diese Benennung eigentlich zu *nāma*. Aber wir beziehen diese Benennung auf das Objekt.

Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß das „wie es präsent ist“, eine ganze Reihe von Dingen beinhaltet. Gestalt, Farbe, Geruch, Geräusch, usw. sind die Wahrnehmungen. Dann gibt es bestimmte Gefühle, welche entweder angenehm, unangenehm oder neutral sind. Und es gibt Absicht, Aufmerksamkeit und Kontakt in Beziehung zu dem Objekt. Alle diese Dinge zusammen bilden Name (*nāma*). „Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit - das wird *nāma* genannt.“¹⁸

Durch das eben Ausgeführte sollte es klar sein, daß *nāma* nicht Geist ist. *Rūpa* ist Materie, aber *nāma* ist nicht Geist. Geist als Sinnesorgan ist *mano*, als Mentalität wird es *citta* genannt. Daher ist es falsch *nāma-rūpa* als Geist und Materie zu übersetzen.

Es ist nicht ungewöhnlich, daß auch Bewußtsein (*viññāna*) dem *nāma* zugerechnet wird. Das ist falsch. *Nāma* beinhaltet nicht Bewußtsein, *nāma* hat es zur Folge.

Wenn wir diesen Sachverhalt näher untersuchen, ergibt sich folgendes:

- (1) Da „Materie“ die Eigenschaft von Trägheit oder Beharrlichkeit besitzt, wird ihre Erscheinung als anhaltend oder gleichbleibend angesehen. Das heißt, da Form (*rūpa*) die Eigenschaft von Beharrlichkeit (*paṭigha*) hat, nehmen wir

¹⁸ SN 12,2

in, beziehungsweise durch Name (*nāma*) ein „Beharren“ wahr.

- (2) Da eine Erscheinung eine ganz bestimmte Benennung hat,¹⁹ wird ihre „Substanz“ (in diesem Fall die „Materie“, die diese Erscheinung ausmacht) so angesehen, als hätte sie diese Benennung. Das heißt, da in Name (*nāma*) eine Benennung (*adhivacana*) vorhanden ist, sehen wir auch in der Form (*rūpa*) eine Benennung.

Es ist wichtig, das zu erkennen, weil sich der Buddha darauf bezieht, wenn er die Beziehung zwischen Name-und-Form (*nāma-rūpa*) und Kontakt (*phasso*) lehrt. Eine Beziehung, welche wir jetzt anhand eines speziellen Erlebnisses erläutern werden, um es so klar wie möglich zu machen.

Was ist nun genau Absicht (*cetanā*), Aufmerksamkeit (*manasikāra*) und Kontakt (*phasso*), die in Name (*nāma*) beinhaltet sind?

In diesem Moment sitze ich. Das gegenwärtige Phänomen ist eine Sitzhaltung. Dieses gegenwärtige Phänomen, die Sitzhaltung, erinnert mich an verschiedene andere Phänomene, wie etwa Stehen, Liegen, usw.. Ausgehend von der tatsächlich präsenten Sitzhaltung ist es möglich, eine der anderen neuen Haltungen oder Zustände, welche momentan nicht präsent sind, tatsächlich präsent zu machen. Also gibt es einen tatsächlichen Zustand und viele mögliche.

Zwischen der gegenwärtigen Sitzhaltung und der möglichen stehenden Haltung gibt es eine Beziehung. Ebenso wie zwischen dem gegenwärtigen Sitzen und dem möglichen Liegen. In einem Fall ist diese Beziehung das, was nötig ist, um vom Sitzen ins Stehen zu wechseln, und im anderen Fall das, was nötig ist, um vom Sitzen ins Liegen zu wechseln. Diese beiden Beziehungen sind *Handlungen*. Die Art der Handlung unterscheidet sich leicht, aber beide sind Handlungen.

Wenn die Handlung durchgeführt wurde, und das Stehen die gegenwärtige Körperhaltung ist, dann ist das Sitzen verschwunden,

¹⁹ Das „Wie“ ihres Erscheinens ist in diesem Fall – „Beharrlichkeit“.

und damit zu einer möglichen Variante geworden. Das tatsächlich Gegenwärtige hat durch sein Verschwinden den Platz freigemacht für ein mögliches Gegenwärtiges, das nun ein tatsächlich Gegenwärtiges werden kann. Das vormals tatsächlich Gegenwärtige ist nun wiederum durch sein Verschwinden zu einem möglichen Gegenwärtigen geworden.

Um die stehende Haltung einzunehmen muß eine *Entscheidung* oder eine Wahl zugunsten dieser Haltung gegenüber allen anderen Positionen getroffen werden. Ich treffe also meine Entscheidung. Es kommt zu einer gewollten Handlung. Somit ist die Handlung, die eine Veränderung vom Sitzen zum Stehen ermöglicht, das „Treffen einer Wahl“. Alle anderen Positionen werden aufgegeben, und diese eine Position wird bewußt herausgegriffen. Diese Handlung oder dieses „Treffen einer Wahl“ wird *absichtliche Handlung* genannt. Durch diese absichtliche Handlung kommt es zu einer neuen gegenwärtigen Haltung.

„So, Ānanda, ist die absichtliche Handlung das Feld, und das Bewußtsein der Same“²⁰

So wie der Same aus dem Feld hervortreibt und sichtbar wird, wird die neue Körperhaltung als Ergebnis absichtlicher Handlung (*kamma*) gegenwärtig (*viññāna*).

Jede bewußte Handlung ist absichtlich. Eine bewußte Handlung ist das Bevorzugen einer möglichen Art des Verhaltens oder Handlung gegenüber anderen Möglichkeiten. Und es ist genau dieses „Fällen einer Entscheidung“ welche „lebendige Handlung“ von „materieller Handlung“ unterscheidet.

Beim Fällen einer Entscheidung, beziehungsweise bei einer absichtlichen Handlung ist Aufmerksamkeit (*manasikāra*) nötig, die auf diese spezielle Handlung gerichtet ist. Die auf die Handlung gerichtete Aufmerksamkeit hält die Handlung in Gang. Der Handlungsablauf wird durch *manasikāra* aufrecht erhalten. Und auch die Absicht kann nicht präsent sein, ohne daß Aufmerksamkeit präsent ist.

²⁰ AN III, 77-78.

Nun muß noch der Kontakt (*phasso*) berücksichtigt werden.

Das Wort steht für ein äußerst wichtiges Phänomen, und muß daher klar verstanden werden. Wenn dieses Phänomen, das Kontakt genannt wird, abwesend ist, kann es kein Erleben geben. Seine Erforschung wird auch die Abhängigkeit von Name-und-Form vom Bewußtsein, sowie die Abhängigkeit des Bewußtseins von Name-und-Form erhellen.

„In Abhängigkeit von Auge und Sehobjekten entsteht Augbewußtsein. *Das Zusammenkommen* dieser drei nennt man Kontakt. In Abhängigkeit von Ohr und Geräuschen ... In Abhängigkeit von Nase und Gerüchen ... In Abhängigkeit von Zunge und Geschmäckern ... In Abhängigkeit von Haut und Berührungen ... In Abhängigkeit von Geist und Vorstellungen entsteht Geistbewußtsein. Das Zusammenkommen dieser drei nennt man Kontakt.“²¹

Hierzu gibt es eine wichtige Anmerkung. Mit Kontakt ist das Zusammenkommen von Sinnesorgan, Sinnesobjekt und dem speziellen Sinnesbewußtsein gemeint. Aber in Bezug auf den *puthujjana* (Weltling)²² ist das hinzukommende Bewußtsein „Ergreifensbewußtsein“ (*upādāna-viññāna*). Daher beinhaltet der Kontakt für den *puthujjana* die Gedanken „Ich“ und „Mein“. Das heißt, es ist ein Kontakt zwischen einem Subjekt, das „Ich“ und „Mein“ sagt, und einem Objekt.

Kontakt (*phasso*) ist eine besondere Form des Zusammenkommens. Es die besondere Form einer Vereinigung. Wahrnehmungen, Gefühl und Bestimmungen entstehen, weil es ein solches Zusammenkommen gibt. Anders ausgedrückt: Wahrnehmungen, Gefühl und Bestimmungen sind abhängig von Kontakt. Jedoch, obwohl Wahrnehmungen, Gefühl und Bestimmungen vom Kontakt abhängig sind, ist die Form nicht von Kontakt abhängig. Form ist abhängig von den vier Grundarten.

²¹ SN 12, 43.

²² Der weltzugewandte, gewöhnliche Mensch.

„*Bhikkhus*, es ist zu erkennen, daß die Gruppe der Form von den vier Grundarten abhängt, durch die vier Grundarten bedingt ist. Die Gruppe des Gefühls ist abhängig von, ist bedingt durch Kontakt. Die Gruppe der Wahrnehmung ist abhängig von, ist bedingt durch Kontakt. Die Gruppe der Bestimmung ist abhängig von, ist bedingt durch Kontakt.“²³

Der Kontakt ist aber wiederum bedingt durch Name-und-Form.
Der Buddha lehrt, daß dies so zu verstehen ist:

„Wenn es, Ānanda, diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche die Name-Gruppe (*nāma-kāya*) erkannt wird, nicht geben würde, könnte es dann zu einem Kontakt (*phasso*) kommen, wodurch die Benennung (*adhivacana*) der Form-Gruppe (*rūpa-kāya*)²⁴ offensichtlich werden kann“ (*rūpakāyeadhivacanasamphasso*)?

„Nein, Herr.“

„Oder wenn es, Ānanda, diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche die Form-Gruppe (*rūpa-kāya*) erkannt wird, nicht geben würde, könnte es dann zu einem Kontakt (*phasso*) kommen, wodurch in der Name-Gruppe (*nāma-kāya*) die Beharrlichkeit der Form (*paṭigha*) offensichtlich werden kann“ (*nāmakāyepaṭighasamphasso*)?

„Nein, Herr.“

„Ānanda, wenn es diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, welche die Form-Gruppe (*rūpa-kāya*) und die Name-Gruppe (*nāma-kāya*) ausmachen, nicht geben würde, wäre dann ein Benennungs-Kontakt und ein Beharrlichkeits-Kontakt erkennbar?“

„Nein, Herr.“

„Ānanda, wenn es diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche Name-und-Form (*nāma-*

²³ MN 109.

²⁴ *Kāya* hier im Sinne von Menge, Ansammlung, Gruppe.

rūpa) erkannt werden, nicht geben würde, wäre dann Kontakt (dieses spezielle Zusammenkommen) möglich?“

„Das wäre nicht möglich, Herr.“

„Darum also, Ānanda, ist dies die Voraussetzung, dies die Bedingung für die Entstehung von Kontakt, nämlich Name-und-Form.“²⁵

Da es äußerst wichtig ist, diese sehr schwierige Belehrung zu verstehen, analysieren wir jetzt wieder ein spezielles Erlebnis, um den Sachverhalt klarer zu machen.

Dort ist ein Tintenglas, beziehungsweise ich bin mir eines Tintenglases bewußt. Das ist das Erlebnis.

Das bedeutet, daß eine *Form* (*rūpa*), die als „Tintenfaß“ *erscheint* (*nāma*), *präsent ist* (*viññāna*).

Wenn es nun Gefühl, Wahrnehmung, usw., nicht gäbe, wäre dann ein „Tintenfaß“ gegenwärtig?

Genauer würde die Frage lauten: Wenn die schwarze Farbe, die Form, der Geruch, das neutrale Gefühl, die Absicht, die Feder einzutauchen, usw., abwesend wären, würde dann die Benennung „Tintenfaß“ auf diese Form, diesen Klumpen Materie zutreffen?

Die Form, der Geruch, etc., sind die *Merkmale* des *nāma-kāya*, und „Tintenfaß“ ist die *Benennung* des *rūpa-kāya*. Daher würde die Frage allgemein ausgedrückt lauten: Wenn es diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, durch welche dieser *nāma-kāya* erkannt wird, nicht geben würde, könnte es dann ein Zusammenkommen mit einer Benennung des *rūpa-kāya* geben?“²⁶

Die Antwort ist: Nein.

Wiederum, wenn es die Merkmale (wie Beharrlichkeit) dieser Form (dieses Klumpen Materie), nicht geben würde, könnte dann

²⁵ DN 15.

²⁶ Benennung des *rūpa-kāya* (*rūpakāye adbhivacana*) entspricht dem „Erscheinen von Verhalten“.

die *Erscheinung*, benannt „Tintenfaß“, so bleiben wie sie ist, beziehungsweise beharrlich sein?

Allgemein formuliert lautet die Frage: Wenn es diese Erscheinungsformen, diese Merkmale, diese Eigenschaften, wodurch man den *rūpa-kāya* erkennt, nicht geben würde, würde es dann ein Zusammenkommen mit Beharrlichkeit im *nāma-kāya* geben?²⁷

Die Antwort ist: Nein.

Deshalb ist dieses spezielle Zusammenkommen, das Kontakt genannt wird, nur möglich, weil sowohl Name als auch Form ihre jeweils eigenen Merkmale haben. Das bedeutet, daß Kontakt nur möglich ist, weil Name-und-Form genau das sind, was sie sind. Daher ist Kontakt abhängig von Name-und-Form.

Nun ist es nicht mehr so schwierig zu erkennen, daß auch das Bewußtsein von Name-und-Form abhängig ist. Wenn Bewußtsein da sein soll, muß auch Form da sein, entweder als eigene oder als fremde; Absicht muß da sein, um zu entscheiden, wessen man sich bewußt sein soll; und wo Absicht ist, ist natürlich auch Aufmerksamkeit. Aber das alleine wäre noch nicht ausreichend. Wahrnehmung, Gefühl und Kontakt müssen auch noch da sein. So muß die Gesamtheit von Name-und-Form gegenwärtig sein, damit Bewußtsein gegenwärtig sein kann. Folglich ist Bewußtsein von Name-und-Form abhängig.

Vorher haben wir gesehen, daß Bewußtsein vorhanden sein muß, damit Name-und-Form vorhanden sein kann. Name ist die Art und Weise, in der Form erscheint, wenn man sich ihrer bewußt ist. Ohne Bewußtsein kann es kein Name-und-Form geben. So kommt es zu dem Dreigespann: Name-und-Form ist von Bewußtsein abhängig; Bewußtsein ist von Name-und-Form abhängig, und Kontakt ist von Name-und-Form abhängig.

²⁷ Beharrlichkeit oder Trägheit im *nāma-kāya* (*nāmakāye paṭigha*) entspricht dem „Verhalten von Erscheinungen“.

Name-und-Form und Bewußtsein entstehen gleichzeitig. Es entsteht nicht zuerst das Eine und wartet auf das Andere, damit es in Abhängigkeit von ihm entstehen kann. Sie entstehen beide in Abhängigkeit voneinander, und daher zusammen. Und genauso vergehen sie zusammen. Wenn eines da ist, ist auch das andere da. Es ist eine absolut beidseitige Gleichzeitigkeit.

Es gibt allerdings auch Dinge, die keine so absolut beidseitige Gleichzeitigkeit wie Name-und-Form und Bewußtsein haben. Zum Beispiel Wahrnehmung und Wissen: „Wahrnehmung entsteht zuerst, Wissen entsteht danach (abhängig von Wahrnehmung)“.²⁸

Aber mit Name-und-Form und Bewußtsein liegt der Fall anders. Da sie voneinander abhängen, entstehen und vergehen sie gemeinsam. Weder geht eins in zeitlichem Abstand voran, noch folgt es dem anderen. Die Beziehung, die Name-und-Form und Bewußtsein miteinander haben, ist daher eine die „nicht mit Zeit“ zu tun hat, die besser gesagt, „zeitlos“ (*akālika*) ist. Im Gegensatz zu dieser Beziehung ist die Beziehung zwischen dem Ein- und Ausatmen eine „mit Zeit“ (*kālika*), da eines dem anderen in der Zeit folgt oder vorangeht. Interessanterweise darf man *akālika* (laut den Suttan) keine andere, als die eben genannte Bedeutung geben. Es ist sehr wichtig zu betonen, daß das die eigentliche Bedeutung des Wortes ist. Verschiedene andere Bedeutungen, die dem Wort gegeben werden, enden in Verwirrung, besonders im Zusammenhang mit der Bedingten Entstehung (*paṭiccasamuppāda*).

Die drei Gruppen Gefühl, Wahrnehmung und Bestimmungen können zusammen genommen auch Name (*nāma*) genannt werden. Da Name als die Gesamtheit von Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit definiert wurde, bedeutet es, daß Bestimmung (*sankhāra*) in diesem Zusammenhang die Gesamtheit von Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit sind. Das ist möglich, da Wahrnehmung die beiden Sinnesgrundlagen und das dazugehörige Bewußtsein beinhaltet (zum Beispiel, Au-

²⁸ DN 9.

ge, Form und Augbewußtsein). Das bedeutet, daß Kontakt (das Zusammenkommen der Drei) auch beinhaltet ist. Die vierte Gruppe Bestimmungen (als Absicht) beinhaltet Aufmerksamkeit, da bei jeder Entscheidung Aufmerksamkeit immer auf das ausgewählte Ding gerichtet ist. Deshalb können die fünf Gruppen Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein auch Name-und-Form und Bewußtsein genannt werden.

Kapitel 4

TANHĀ UND BHAVA

Wir haben gesehen, daß jede aktuelle Gegenwart auf viele Möglichkeiten hinweist. Von diesen Möglichkeiten trifft das bewußte Leben eine Auswahl und setzt sie in die Tat um. In der Durchführung dieser Entscheidung findet das Bewußtsein einen neuen Halt.

Die Frage ist nun: Was bestimmt gerade diese spezielle Entscheidung, und keine andere. Wie kommt es, daß ich in jedem gegebenen Moment mich dafür entscheide, dieses zu tun und nicht jenes?

Die Antwort ist einfach. Ich *will* das Ding, zu dem mich diese bestimmte Handlung bringen soll. Das gewollte Ding oder den Wunsch danach in meinem Geist festhaltend führe ich die Handlung durch, die mich zu diesem Ding hinführt. Von all den Handlungsmöglichkeiten, die mir zu Verfügung stehen, wähle ich eben die spezielle Handlung aus und führe diejenige durch, die mich zu dem gewollten Ding bringt. Während des gesamten Handlungsablaufs bleibt dieses Wollen bestehen.

Nun kann das Wollen eines *puṭhujjana* in drei Hauptkategorien eingeordnet werden: *Kāma*, *bhava* und *vibhava*. Eines oder mehrere Dinge aus diesen Kategorien zu wollen nennt man *tanhā*.

Das Wort *tanhā* wird normalerweise mit Verlangen oder Durst übersetzt. Das kann jedoch zu einem ungenauen Bild führen, da jedes der beiden Worte den Eindruck eines akuten Wollens vermittelt. Aber schon der leichteste Anflug des Wollens von *kāma*, *bhava*, oder *vibhava* ist *tanhā*. Andererseits ist der Begriff „Wollen“ eigentlich zu weit, um ihn für *tanhā* zu verwenden, denn

obwohl der Arahāt kein *taṇhā* mehr hat, kennt er aber mit Sicherheit noch andere Wünsche, wie den nach Nahrung, wenn er hungrig ist, oder den zu schlafen, wenn er müde ist. Da es aber kein exakteres, gleichwertiges deutsches Wort zu geben scheint, werden wir es weiterhin benutzen.

Der *puṭhujjana* hat also *kāma-taṇhā*, *bhava-taṇhā* und *vibhava-taṇhā*.

Was ist nun *kāma*, *bhava* und *vibhava*?

Kāma ist Sinnenfreude, das Vergnügen, das mit den Sinnen verbunden ist.²⁹ *Kāma-taṇhā* ist Verlangen, das in Verbindung mit einem oder mehreren Sinnen entsteht. Die Freude zu wollen, die in Verbindung mit einem oder mehreren Sinnen entsteht, nennt man *kāma-taṇhā*.

Was ist *bhava*?

Es ist nicht möglich, diese Frage zu beantworten und die Bedeutung der Antwort effektiv und in ausreichender Klarheit darzustellen, ohne die Frage zu beantworten, die im ersten Kapitel unbeantwortet geblieben ist: Ist es möglich, daß es im Gegensatz zu den fünf Ergreifensgruppen nur fünf Gruppen gibt?

Die Antwort darauf ist: Ja.

Die einzigartige Entdeckung, die der Buddha machte, war genau dies: Es kann die fünf Gruppen *ohne* Ergreifen geben. Mit anderen Worten, es kann ein Individuum geben, das ohne die geringste Vorstellung eines „Selbst“, „Ich“ und „Mein“ ist. So ein Individuum wird Arahāt genannt. Der Arahāt betrachtet rein gar nichts als „Mein“. Der Buddha hat diesen Zustand in sich selbst erfahren. Damit war er der erste Arahāt, der in der Welt unserer Zeit erschienen ist.

²⁹ Es muß allerdings angemerkt werden, daß Freude oder Vergnügen kein Gefühl ist, das den Sinnen entspringt. Man kann sich an einem Gefühl erfreuen oder auch nicht. Daher ist Freude eine Sache der geistigen Einstellung. Der Buddha sagte, daß sein Geist frei vom Einfluß der Sinnenfreude war (*kāmāsavāpi cittaṃ vimuccitva*). Sichtbares, Klänge, Düfte, Geschmäcker und Berührungen sind die Stränge der Sinnenfreuden (*kāmagunā*).

Wörtlich bedeutet *bhava* „Existenz“ oder „Sein“. Aber eine Existenz wovon? Was „sein“? Es bezieht sich auf die Existenz eines „Selbst“, oder die Vorstellung „Ich existiere“. Wir können auch sagen, es bezieht sich darauf ein „Selbst“ zu „sein“, ein Subjekt („Ich“) zu „sein“. Oder noch einmal anders ausgedrückt, es bezieht sich auf die Existenz der Subjektivität. Eine Lebensart, die vollständig frei von jeglicher Vorstellung eines „Selbst“ und von Gedanken an ein „Ich“ oder „Mein“ ist, wäre nicht *bhava*.

Der *puthujjana* betrachtet seine Existenz als „meine Existenz“. Er denkt „mein Selbst“ existiert, oder „Ich existiere“. Diese Art der Weltanschauung wird *bhavadiṭṭhi* genannt. Wenn da keinerlei Vorstellungen eines „Selbst“ und keine „Ich“-und-„Mein“-Gedanken wären, gäbe es auch so etwas wie „meine Existenz“ und ähnliches nicht.

Um es ganz genau auszudrücken, ist *bhava* die Existenz der Vorstellung von „Selbst“ und „Ich“. Selbstverständlich gibt es da immer etwas, das als „Selbst“ und „Ich“ identifiziert wird, welches natürlich wieder eine oder mehrere der fünf Gruppen des Ergreifens ist. Aber *bhava* ist wirklich eher eine Angelegenheit des eigenen Denkens, ebenso wie es das Ergreifen (*upādāna*) ist.³⁰

Es ist der Geist, der von den Einflüssen von *bhava* befreit wird. Genau wie es der Geist ist, der von den Einflüssen der Sinnenfreude und Verblendung befreit wird. Der Buddha sagte, daß sein Geist von den Einflüssen *bhavas* befreit sei: „So wissend, so sehend, wurde mein Geist frei von den Einflüssen der Sinnenfreude, frei von den Einflüssen des *bhava*, frei von den Einflüssen der Verblendung“.³¹ Er beschreibt sich als „zum Ende von *bhava* gegangen“ (*bhavassa pārāgu*).³²

³⁰ Das sollte den Leser aber nicht verleiten zu glauben, daß man *bhava* und *upādāna* nötigenfalls leicht loswerden könnte, nur weil sie eigentlich ein Problem der eigenen Denkprozesse sind. Wenn man den Gedanken „Mein“ endgültig abgelegt hat, so daß er nie wieder aufsteigen kann, erst dann ist man ein Arahāt.

³¹ MN 36.

³² Itiv100.

Er sagte nicht, daß er zum Ende von *bhava* gehen würde. Er sagte, daß er zum Ende von *bhava* gegangen sei, was bedeutet, daß er frei von *bhava* lebt. *Bhava* hat in ihm aufgehört. Er ist *bhavanirodha*. Er ist vollständig frei von jeglichen Vorstellungen eines „Selbst“ und von den Gedanken „Ich“ und „Mein“. Er betrachtet seine Existenz nicht als „meine Existenz“. Er denkt nicht „Ich existiere“. Natürlich benutzt auch er die Wörter „Ich“ und „Mein“, aber nur zum Zweck der Unterweisung. Das ist alles. Es sind Ausdrücke, die in der Welt üblich sind, die er nutzt, aber er bleibt von ihnen völlig unbeeinflusst.

Die Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ (*ahaṅkāramamaṅkāramānānusaya*) ist nicht immer offensichtlich, da sie sich nicht immer auf der Oberfläche des Geistes befindet. Vielmehr ist sie latent und liegt tief in ihm verwurzelt verborgen. Nur wenn man direkt darüber reflektiert, ist es möglich sie zu bemerken. Obwohl sie die ganze Zeit gegenwärtig ist, kann man sie nicht immer bemerken, da sie hinter unseren Gedanken und Handlungen versteckt liegt. Diese Neigung ist bei dem Buddha und bei den Arahats vollständig und endgültig mit der Wurzel ausgerissen. Wenn alle „Ich“ - und „Mein“ – Gedanken erloschen sind und nicht mehr auftauchen, ist auch „meine Existenz“ oder „Ich existiere“ erloschen und taucht nicht mehr auf.

Ein Arahāt ist über alles *bhava* hinausgegangen (*upaccagā sabbabhavāni*).³³ Der Arahāt Maha Kassapa erklärte, das er „*bhava* entkommen“ sei (*bhava abhinissato*).³⁴ Mit dem Erreichen der Arahatschaft ist *bhava* beendet. Danach lebt der Arahāt frei von *bhava*, ist erlöst von *bhava*. Bevor der Asket Gotama Arahatschaft erreicht hatte, war jedes existierende Leben *bhava*. Mit dem Erreichen der Arahatschaft gab es zum ersten Mal in dieser Welt ein Leben das frei war von *bhava*.

Bhava wird auch als Fessel bezeichnet. Diese Fessel ist in dem Arahāt völlig durchschnitten und vernichtet. Er ist *parikkhīnabhavaasaññojano*.³⁵

³³ Ud 3, 10.

³⁴ Thag 1089.

³⁵ SN 22, 80.

Wenn *bhava* ganz einfach nur „Existenz“ bedeuten würde, dann könnte der lebende Arahant *bhava* nicht vollständig zerstört haben, denn ein lebender Arahant existiert noch. Der lebende Arahant besitzt noch Existenz, aber kein *bhava* mehr. Er ist „*bhava*-erloschen“. Und das einfach nur deshalb, weil es bei allen Arten des Lebens, außer bei dem des Arahants, immer mehr oder weniger um „meine Existenz“ oder um „Selbst-Existenz“ geht.

Wird die genaue Bedeutung von *bhava* nicht verstanden, kann es zu großer Verwirrung bei den Lehren des Buddha kommen, besonders in Bezug auf die Lehre der Bedingten Entstehung (*paṭiccasamuppāda*). Die Lehre würde dann entweder zu einer Angelegenheit des Glaubens werden, der man nicht auf den Grund gehen kann, oder zu einer Hypothese mit noch offener zukünftiger Verifizierung. Aber die Lehre des Buddha ist weder eine Glaubenssache noch eine Hypothese. Es ist eine Lehre, die in ihrer Gesamtheit von Anfang bis Ende hier und jetzt erfahren werden muß.

Wie schon bei dem Wort *taṇhā*, scheint es auch für *bhava* kein genaues Gegenstück in der deutschen Sprache zu geben. Normalerweise wird es mit „werden“ oder „Existenz“ („Dasein“) übersetzt. Beides trifft die eigentliche Bedeutung nicht.³⁶ Aus diesem Grunde werden wir bei dem Paliwort *bhava* bleiben.

Bhava zu begehren, beziehungsweise nach „Selbst-Existenz“ oder „meiner Existenz“ zu verlangen, wird *bhava-taṇhā* genannt. Bei *vibhava* liegen die Dinge jedoch nicht ganz so klar wie bei *bhava*.

In ihrer Suche nach der Wahrheit wollen einige Denker bei den Dingen, die sie für wahr halten, ganz sicher sein. Dabei beginnen sie an allem zu zweifeln, selbst an ihrer eigenen Existenz. Aber mit dem Zweifel an der eigenen Existenz betrügen sie sich selber sehr geschickt- aus dem einfachen Grund, da ja gerade ihr Zweifel ihre Existenz beweist. Auch um zu zweifeln muß man

³⁶ Manchmal wird *bhava* sogar mit Wiedergeburt übersetzt! Das Ausmaß, in dem die Bedeutung dieses Wortes in den Suttan durch solche Ungenauigkeiten verdeckt wird, wird damit deutlich.

existieren. *Vibhava* entsteht aus dieser Art des Denkens. Es ist eine Verneinung der Existenz. Existenz verleugnet sich selbst. Aber diese Verneinung der Existenz führt geradewegs zu einer Bestätigung der Existenz. Es führt nicht zu der Auflösung der Existenz.

Da es vielleicht wahnsinnig erscheint, Existenz zu verneinen während man existiert, wird diese Verneinung auf die Zeit nach dem Tod verschoben (*atidhāvati*). Das sieht dann folgendermaßen aus: „Insofern, ehrwürdiger Herr, dieses Selbst aus Form besteht, aus den vier Grundarten, durch die Vereinigung der Eltern gezeugt, wird es bei der Vernichtung des Körpers zerstört und existiert nach dem Tod nicht mehr. Insofern ist da ein komplettes Abschneiden des Selbst.“³⁷

In der letzten Analyse bestätigt diese Art des Denkens nur die „Selbst-Existenz“. Damit bestätigt *vibhava*, die Verneinung der „Selbst-Existenz“, schließlich nur *bhava*, die „Selbst-Existenz“. Es führt nicht zum Erlöschen der „Selbst-Existenz“. Genau wie *bhava* basiert auch *vibhava* auf der Annahme eines „Selbst“ und den Gedanken „Ich“ und „Mein“.

„Diese Brahmanen und Einsiedler, welche die Vernichtung und das Abschneiden von *bhava* (Selbst- Existenz) lehren, rennen einfach nur aufgrund ihrer Abscheu, ihrer Abneigung der Person, um die Person herum und umkreisen sie. Genau wie ein Hund, der mit einem Strick an einem Pfahl gebunden ist, einfach immer nur um diesen Pfahl herumrennt und ihn umkreist.“³⁸

Das Verlangen nach dem Abschneiden und der Zerstörung der „Selbst-Existenz“ im Tode nennt man also *vibhava-taṇhā*. Es ist eine „Unwünschbarkeit“, da eine solche Zerstörung der „Selbst-Existenz“ nicht durch Wünschen zu haben ist. „Selbst-Existenz“ oder *bhava* kann nur durch ein spezielles Training, das heißt durch das Beschreiten des Edlen Achtfachen Pfades, aufgehoben werden.

³⁷ DN 1.

³⁸ MN 102.

Genauso wie das Ergreifen des Glaubens an ein „Selbst“ die grundlegendste der vier Arten des Ergreifens ist, ist das Verlangen nach *bhava* die grundlegendste der drei Arten von *taṇhā*.

Deshalb sind die willentlichen Handlungen des *puthujjana* durch *taṇhā* bestimmt.

„So, Ānanda, ist Handlung das Feld, Bewußtsein der Same, und *tanhā* die Feuchtigkeit.“³⁹ Genau wie die Feuchtigkeit für den Samen notwendig ist, damit er im Feld keimen kann, so ist *taṇhā* für die Handlung nötig, damit das Bewußtsein des *puthujjana* durch seine vorsätzlichen Handlungen wachsen kann. *Taṇhā* ist einer der stärksten Faktoren, die unser Leben bestimmen. Trotzdem ist es der Faktor, der sofort unter Kontrolle gebracht werden kann. Die Notwendigkeit *taṇhā* zu kontrollieren, kann nicht überbetont werden, wenn jemand Fortschritt machen möchte. Daher hat der Buddha soviel Wert darauf gelegt.

In den Texten werden oft die Wörter *taṇhā*, *chanda*, *rāga* und *nandi* im gleichen Zusammenhang genannt und es gibt die Tendenz, diese Begriffe als fast identisch mit *taṇhā* anzusehen. Aber es sind nicht nur verschiedene Schattierungen von *taṇhā*. Sie haben ihre ganz eigene Bedeutung.

Chanda bedeutet Begehren, *rāga* bedeutet Anhaften, und *nandi* bedeutet Erfreuen. Begehren, Anhaften und Erfreuen sind Dinge, die von *taṇhā* abhängen. Gäbe es keinen Wunsch nach Sinnesvergnügungen oder „Selbst-Existenz“, gäbe es auch kein Begehren, kein Anhaften und kein Erfreuen.

„Und so, Ānanda, bedingt Gefühl *taṇhā*, *taṇhā* bedingt Suchen (*pariyesanā*), Suchen bedingt Erlangen (*lābha*), Erlangen bedingt Entscheiden (*vinicchaya*), Entscheiden bedingt Begehren und Anhaften (*chanda-rāga*), Begehren und Anhaften bedingt Festhalten (*ajjhosāna*), Festhalten bedingt Besitzergreifen (*pariggaḥa*), Besitzergreifen bedingt Habsucht (*macchariya*), Habsucht bedingt Bewachen – und - Verteidigen (*ārakkha*), infolge von

³⁹ AN III, 77-78.

Bewachen – und –Verteidigen kommt es zu verschiedenen unheilsamen Phänomenen - dem Aufnehmen von Knüppeln und Schwertern, Streit, Konflikt und Diskussion, Beleidigen, Verleumdungen und Lügen.⁴⁰

Begehren (*chanda*), Anhaften (*rāga*) und Erfreuen (*nandī*) werden auch dem Ergreifen (*upādāna*) zugeordnet.

„Freund Visakha, dieses Begehren und Anhaften an den fünf Gruppen des Ergreifens, das ist das Ergreifen.“⁴¹

Und, „Was auch immer ein Erfreuen an den Gefühlen ist, das ist Ergreifen.“⁴²

Etwas ergreifen bedeutet also damit auch, etwas zu begehren oder an etwas anzuhaften oder sich an etwas zu erfreuen. Das ist so, weil zu begehren, anzuhaften oder sich zu erfreuen gleichbedeutend damit ist, etwas als „Mein“ anzusehen. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß, wenn Begehren, Anhaften oder Erfreuen existieren, auch „Ich“ und „Mein“ existieren. Nur ein „Ich“ kann begehren, anhaften oder sich erfreuen.

Verlangen, Begehren, Anhaften und Erfreuen sind alles Stützen für *bhava*. Nur durch diese Stützen besteht die Vorstellung „Ich existiere“ und „meine Existenz“. *Bhava* hängt an ihnen, wie an einer Nabelschnur. Sie werden deshalb auch die „Daseinsadern“ (*bhavanetti*) genannt.

„Was da bei der Form, bei dem Gefühl, bei der Wahrnehmung, bei den Bestimmungen und beim Bewußtsein Begehren, Anhaften, Erfreuen und *taṇhā* ist, was immer es an Neigungen zu Bestimmungen, zum Anhaften, und zum Ergreifen verschiedener Mittel gibt, die im Geist vorhanden sind, das nennt man die „Daseinsader“. Die Aufhebung davon ist die Aufhebung der „Daseinsader“.“⁴³

⁴⁰ DN 15.

⁴¹ MN 44.

⁴² MN 38.

⁴³ SN 13, 3.

Genau wie ein Bündel Mangos, das an einem Stiel hängt, herunterfällt, wenn der Stiel abgetrennt wird, so wird *bhava* verschwinden, wenn die Daseinsader, „*bhavas* Nabelschnur“, durchtrennt wird. Der Buddha sagte von sich, daß er abgeschnitten von der Daseinsader besteht, also von *bhava* befreit ist.

„Gleichwie, *bhikkhus*, wenn ein Mangobündel am Stiel abgeschnitten wird, alle einzelnen Mangofrüchte, die an dem Stiel hängen, insgesamt mitfolgen, genauso, *bhikkhus*, besteht der Körper des *Tathāgata* abgetrennt von der Nabelschnur, die ihn an *bhava* bindet (*ucchinnabhava-nettiko*).⁴⁴

⁴⁴ DN 1.

Kapitel 5

KAMMA

Es ist vorteilhaft, uns das Thema „absichtliche Handlung“ noch einmal genauer anzusehen.

„*Bhikkhus*, Absicht (*cetanā*) ist *kamma*, sage ich. Nachdem man es beabsichtigt hat, schafft man sich *kamma* mittels des Körpers, der Sprache und des Geistes.“⁴⁵

Diese Aussage des Buddha ist nicht ganz so simpel, wie allgemein angenommen. Aus der Lehrrede selbst geht hervor, daß dies in Bezug auf den Nicht-Arahat gesagt wurde. Die wörtliche Bedeutung von *kamma* ist Handlung. Auf den *puthujjana* bezogen bedeutet das, „meine Handlung“ oder „ich handle“ ist *kamma*. Das Wort *kamma* wird hier in diesem Sinn benutzt. Geht man noch weiter, bedeutet *kamma* für den *puthujjana* „meine absichtliche Handlung“, oder „die Handlung, für die ich mich bewußt entscheide“. Jede Handlung, die bewußt getan wird, ist beabsichtigt. Diese absichtlichen Handlungen können körperlicher, sprachlicher oder geistiger Art sein.

Absichtliche Handlungen, welche nicht von den Gedanken „Ich“ oder „Mein“ begleitet werden, sind kein *kamma*. Der Arahat hat keinerlei Gedanken von „Ich“ und „Mein“. Die absichtlichen Handlungen des Arahats sind deshalb kein *kamma*. Er hat zwar absichtliche Handlungen, aber kein *kamma*. *Kamma* sind

⁴⁵ AN VI, 63.

die absichtlichen Handlungen des Nicht-Arahat. Vom Arahat sagt der Buddha: „Er schafft sich kein neues *kamma*.“⁴⁶

Ethik beschäftigt sich mit der Frage: „Was sollte *ich* tun“? Egal ob dieses „was sollte von mir getan werden“ gut oder schlecht, moralisch oder unmoralisch ist, es ist notwendigerweise immer etwas, was „Ich“ tun sollte. Ethik akzeptiert, daß ein „Ich“ und „Mein“ existieren muß. Sie ist auf der Grundvoraussetzung aufgebaut, das ein „Ich“ notwendig ist. Ethik mag sich ihrer eigenen Position hier bewußt sein oder auch nicht. Nichtsdestoweniger bleibt dies ihre Ausgangsbasis. Genau genommen sucht die Ethik nach dem bequemsten oder besten Weg, in dem ein „Ich“ existieren kann. Wie wir aber später sehen werden, existiert das „Ich“ immer nur zusammen mit dem Nicht-Wissen der vier edlen Wahrheiten. Die Ethik erkennt aber diese Tatsache nicht an. In der letztendlichen Analyse ist die Ethik damit ein Suchen nach der bequemsten und besten Weise, in der Nicht-Wissen existieren kann. Es ist daher kein Wunder, daß keine zwei Schulrichtungen der Ethik miteinander übereinstimmen. Wo immer Nicht-Wissen vorhanden ist, da gibt es Konflikt.

Wo immer „Ich“ und „Mein“ ganz und vollständig aufgelöst sind, gibt es auch die Frage was „Ich“ tun sollte, nicht mehr. Arahat-sein ist damit auch das Ende der Ethik. Während alle Religionen letztendlich eine Ethik dieser oder jener Art lehren, lehrt der Buddha auch die Auflösung jeder Ethik.

Der Buddha lehrt die Entstehung und Auflösung von *kamma*:

„*Bhikkhus*, *kamma*, das aus Gier getan wird, aus Gier geboren ist, durch Gier entstanden ist, durch Gier bedingt ist, solches *kamma* ist unheilsam (*akusala*), verwerflich, hat Leid als Ergebnis und führt zur Entstehung von weiterem *kamma*. Dieses *kamma* führt nicht zur Auflösung von *kamma*. *Bhikkhus*, *kamma*, das aus Haß getan wird ... aus Verblendung getan wird ... solches

⁴⁶ Von all den vielen Dingen, die der Buddha über *kamma* gelehrt hat, wie etwa die verschiedenen Arten von *kamma* und deren verschiedene Früchte, ist diese Aussage die wichtigste und grundlegendste.

kamma ist unheilsam, verwerflich, hat Leid als Ergebnis und führt zur Entstehung von weiterem *kamma*. Dieses *kamma* führt nicht zur Auflösung von *kamma*. Das, *bhikkhus*, sind die drei Bedingungen für die Entstehung von *kamma*. ...

„*Bhikkhus*, *kamma*, das aus Gierlosigkeit getan wird, aus Gierlosigkeit geboren ist, aus Gierlosigkeit entstanden ist, durch Gierlosigkeit bedingt ist, solches *kamma* ist heilsam (*kusala*), lobenswert, hat Glück als Ergebnis und führt zur Auflösung von *kamma*. Dieses *kamma* führt nicht zur Entstehung von *kamma*. *Bhikkhus*, *kamma* das aus Haßlosigkeit ... aus Nichtverblendung getan wird ... solches *kamma* ist heilsam, lobenswert, hat Glück als Ergebnis und führt zur Auflösung von *kamma*. Dieses *kamma* führt nicht zur Entstehung von *kamma*. Das, *bhikkhus*, sind die drei Bedingungen für die Auflösung von *kamma*.“⁴⁷

Zusammengefaßt bedeutet das: Unheilsames *kamma* führt zur Entstehung von neuem *kamma*, und heilsames *kamma* führt zum Erlöschen von *kamma*. Oder, unheilsame absichtliche Handlung begleitet von den Gedanken „Ich“ und „Mein“ führen zu weiteren absichtlichen Handlungen mit „Ich“-und-„Mein“-Gedanken. Hingegen führen heilsame absichtliche Handlungen begleitet von den Gedanken „Ich“ und „Mein“ zur Auflösung absichtlicher Handlungen begleitet von „Ich“-und-„Mein“-Gedanken. Der Arahant, der keinerlei Gedanken von „Ich“ und „Mein“ mehr hat, schafft sich weder heilsames noch unheilsames *kamma*.

Der Buddha lehrt weiter, wie *kamma*, das in Gier, Haß und Verblendung seine Wurzeln hat, zu weiterem *kamma* führt, während *kamma*, das in Nicht-Gier, Nicht-Haß und Nicht-Verblendung wurzelt, zur Auflösung von *kamma* führt.

„*Bhikkhus*, es gibt drei Bedingungen für die Entstehung von *kamma*. Welche drei? *Bhikkhus*, für Dinge, die in der Vergangenheit die Basis für Verlangen und Anhaften waren ... in der Zukunft die Basis für Verlangen und Anhaften sein werden ... in

⁴⁷ AN II, 112.

der Gegenwart die Basis für Verlangen und Anhaften sind, entsteht Begehren.

Bhikkhus, wie entsteht Begehren für Dinge, welche in der Vergangenheit die Basis für Verlangen und Anhaften waren ... in der Zukunft die Basis für Verlangen und Anhaften sein werden ... in der Gegenwart die Basis für Verlangen und Anhaften sind? *Bhikkhus*, Dinge, welche in der Vergangenheit ... in der Zukunft ... in der Gegenwart die Basis für Begehren und Anhaften sind, erwägt man in seinem Geist. Während man die Dinge, die in der Gegenwart die Basis für Verlangen sind, im Geist erwägt, entsteht Begehren. Wenn Begehren entstanden ist, wird man von diesen Dingen gefesselt. Diesen mit Anhaften gefüllten Geist nenne ich eine Fessel. So, *bhikkhus*, entsteht Begehren für Dinge, welche in der Gegenwart die Basis für Verlangen und Anhaften sind. Das sind die drei Bedingungen für die Entstehung von *kamma*.“

Andererseits: „Wie, *bhikkhus*, entsteht kein Begehren für Dinge, welche in der Vergangenheit die Basis für Verlangen und Anhaften waren ... in der Zukunft die Basis für Verlangen und Anhaften sein werden ... in der Gegenwart die Basis für Verlangen und Anhaften sind? *Bhikkhus*, man versteht die zukünftigen Ergebnisse der Dinge, die in der Gegenwart die Basis für Verlangen sind. Wenn man das Ergebnis sieht, wendet man sich von ihnen ab. Durch das Abwenden wird der Geist von ihnen losgelöst, sieht sie mit Weisheit und so, wie sie wirklich sind. So, *bhikkhus*, entsteht kein Begehren für Dinge, welche in der Gegenwart die Basis für Verlangen sind.“⁴⁸

⁴⁸ AN III, 113.

Kapitel 6

SANKHĀRA

Es ist nun notwendig geworden, das Schlüsselwort *saṅkhāra* zu besprechen, wie es in den verschiedenen Zusammenhängen erscheint, und zu sehen ob wir ein Wort finden können, welches allen Anwendungen gerecht wird.

Nachfolgend sind sechs wichtige Verwendungen dieses Wortes aus den *Suttan* (Lehrreden).

Erstens, ist es der Name der vierten Ergreifensgruppe (*saṅkhārakkhandā*), das wir als „Gruppe der Bestimmungen“ übersetzt haben. Diese vierte Gruppe wird als *cetanā-kāya*, als „Absichtsgruppe“ definiert. Somit ist *saṅkhāra* im Zusammenhang mit der vierten Gruppe identisch mit Absicht (*cetanā*).

Zweitens wird *saṅkhāra* in der Lehre von der Bedingten Entstehung (*paṭiccasamuppādā*), wo es als *saṅkhārapaccayā viññānaṃ* vorkommt, als Körper-*saṅkhāra*, Sprach-*saṅkhāra* und Geist-*saṅkhāra* folgendermaßen definiert: „Was, *bhikkhus*, sind die *saṅkhāra*? Es sind die drei *saṅkhāra*, nämlich als Körper-*saṅkhāra*, Sprach-*saṅkhāra* und Geist-*saṅkhāra*. Diese, *bhikkhus*, werden *saṅkhāra* genannt.“⁴⁹

Diese drei Arten der *saṅkhāra* werden wiederum im Culāvedalla Sutta⁵⁰ wie folgt definiert:

„„Freund Visakha, Einatmung und Ausatmung sind die körperlichen *saṅkhāra*, diskursives Denken ist das sprachliche

⁴⁹ SN 12, 12.

⁵⁰ MN 44.

sañkhāra, Wahrnehmung und Gefühl sind die geistigen *sañkhāra*.“

„Edle Dame, aus welchem Grund wird Einatmung und Ausatmung als körperliches *sañkhāra*, diskursives Denken als sprachliches *sañkhāra*, und Wahrnehmung und Gefühl als geistiges *sañkhāra* bezeichnet?“

„Freund Visakha, Einatmung und Ausatmung sind körperlich. Sie sind eng mit dem Körper verbunden (*paṭibaddhā*). Deshalb sind sie Körper-*sañkhāra*. Nachdem man diskursiv gedacht hat, äußert man darauffolgend Worte. Deshalb ist diskursives Denken Sprach-*sañkhāra*. Wahrnehmung und Gefühl sind geistig. Sie sind eng mit dem Geist verbunden. Deshalb sind sie Geist-*sañkhāra*.“

Drittens, im Kukkuravatiya Sutta⁵¹ werden Körper-*sañkhāra*, Sprach-*sañkhāra* und Geist-*sañkhāra* in einem etwas anderen Zusammenhang genannt.

„Hier, Punna, bestimmt jemand einen körperlichen *sañkhāra*, der schädlich ist, bestimmt einen sprachlichen *sañkhāra*, der schädlich ist, bestimmt einen geistigen *sañkhāra*, der schädlich ist, und läßt somit für sich eine schädliche Welt entstehen.“

Viertens, noch einmal im Zusammenhang mit der Lehre über die Bedingte Entstehung, nennt das Parivimānsana Sutta⁵² *sañkhāra* als verdienstvolles *sañkhāra*, nicht-verdienstvolles *sañkhāra* und unerschütterliches *sañkhāra*. „Wenn, *bhikkhus*, ein nicht-wissendes Individuum ein verdienstvolles *sañkhāra* bestimmt, neigt sich sein Bewußtsein in Richtung Verdienst. Wenn er ein nichtverdienstvolles *sañkhāra* bestimmt, neigt sich sein Bewußtsein in Richtung Nichtverdienst. Wenn er ein unerschütterliches *sañkhāra* bestimmt, neigt sich sein Bewußtsein in Richtung Unerschütterlichkeit. Ein *bhikkhu* hingegen, der Nicht-Wissen aufgelöst hat und Wissen errungen hat, bestimmt durch dieses Nichtanhaften an Nicht-Wissen und durch die Entstehung von

⁵¹ MN 57.

⁵² SN 12, 51.

Wissen weder verdienstvolles *saṅkhāra* noch nicht-verdienstvolles *saṅkhāra* noch unerschütterliches *saṅkhāra*. Nichts bestimmend, nichts beabsichtigend ergreift er nichts in der Welt.“

Fünftens, im Khajjaniya Sutta⁵³ wird *saṅkhāra* als vierte Gruppe folgendermaßen erklärt: „Warum, *bhikkhus*, sagt man *saṅkhāra*? Sie bestimmen das zu Bestimmende (*abhi-saṅkhāronti*). Deshalb werden sie *saṅkhāra* genannt. Was ist das zu Bestimmende, das sie bestimmen? Zu bestimmende Form bestimmen sie, in Übereinstimmung mit der Natur der Form. Zu bestimmende Gefühle bestimmen sie, in Übereinstimmung mit der Natur der Gefühle. Zu bestimmende Wahrnehmung bestimmen sie, in Übereinstimmung mit der Natur der Wahrnehmung. Zu bestimmende Bestimmungen bestimmen sie, in Übereinstimmung mit der Natur der Bestimmungen. Zu bestimmendes Bewußtsein bestimmen sie, in Übereinstimmung mit der Natur des Bewußtsein. Sie bestimmen das zu Bestimmende. Deshalb werden sie *saṅkhāra* genannt.“

Sechstens, im Mahāvedalla Sutta⁵⁴ wird „Hitze“ als Lebens-*saṅkhāra* bezeichnet, wovon das Leben abhängt (*paṭicca*).

Die folgende Aufstellung könnte dem Leser helfen, die oben genannten Beziehungen besser zu verstehen:

⁵³ SN 22, 79.

⁵⁴ MN 43.

1. *Khandha Samyutta, Upādānaṃ, Parivattam Sutta*

Fünf (Ergreifens-) Gruppen	(Ergreifens-) Gruppe der Form (Ergreifens-) Gruppe des Gefühls (Ergreifens-) Gruppe der Wahrnehmung (Ergreifens-) Gruppe der Absicht (<i>saṅkhāra</i>) (Ergreifens-) Gruppe des Bewußtseins
----------------------------	---

2. *Vibhanga Sutta* (Lehre der Bedingten Entstehung) und *Cūlavedalla Sutta*

<i>Saṅkhāra</i>	<i>Kāya-saṅkhāro</i> = Ein- und Ausatmung	= Bedingung für den bestimmt den	Körper
	<i>Vaci-saṅkhāro</i> = Diskursives Denken	= Bedingung für die bestimmt die	Sprache
	<i>Citta-saṅkhāro</i> = Wahrnehmung und Gefühl	= Bedingung für den bestimmt den	Geist

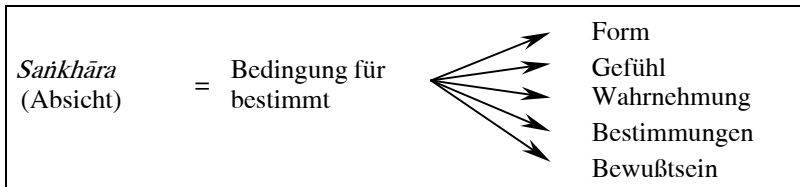
3. *Kukkuravatiya Sutta*

<i>Kāyasaṅkhāraṃ</i>	= Bedingung für die bestimmt die	Welt
<i>Vacisaṅkhāraṃ</i>	= Bedingung für die bestimmt die	
<i>Cittasaṅkhāraṃ</i>	= Bedingung für die bestimmt die	

4. *Parivāmaṣana Sutta*

(nicht-wissendes) <i>saṅkhāraṃ</i>	<i>Puññābhi-saṅkhāraṃ</i>	= Bedingung für bestimmt	Verdienstvolles Bewußtsein
	<i>Apuññābhi-saṅkhāraṃ</i>	= Bedingung für bestimmt	Nichtverdienstvolles Bewußtsein
	<i>Aneñjābhi-saṅkhāraṃ</i>	= Bedingung für bestimmt	Unerschütterliches Bewußtsein

5. *Khajjaniya Sutta*



6. *Mahāvedalla Sutta*

<i>Ayusaṅkhāra</i> (Hitze)	= Bedingung für bestimmt	Leben
-------------------------------	--------------------------	-------

Saṅkhāra ist also erstens gleichbedeutend mit der Absicht, wie in dem Fall der vierten Gruppe in den fünf Gruppen.

Zweitens können wir aber, dem Cūlavedalla Sutta folgend, *saṅkhāra* nicht ausschließlich der Absicht gleichsetzen.

Drittens wiederum, sind die drei Arten von *saṅkhāra*, die im Kukkuravatiya Sutta erwähnt werden, Variationen absichtlicher Handlung, und haben daher sehr viel mit Absicht zu tun.

Viertens ist *saṅkhāra* im Parivāmaṃsana Sutta offensichtlich auch wieder eine Art der Absicht, von welcher das Bewußtsein des ignoranten Individuum abhängt.

Im Khajjaniya Sutta, wird dann fünftens *saṅkhāra* als etwas beschrieben, das die fünf Gruppen bedingt.

Und sechstens wird im Mahāvedalla Sutta „Hitze“ als Lebens-*saṅkhāra* genannt, wodurch das Leben bedingt wird.

Nun heben die Wörter *paṭibaddhā* im Cūlavedalla Sutta, *abhi-saṅkharonti* im Khajjaniya Sutta, und *paṭicca* im Mahāvedalla Sutta deutlich hervor, was das Wort *saṅkhāra* bedeutet:

Ein Ding (*dhamma*), mit dem ein anderes Ding eng verbunden ist, oder ein Ding, von dem ein anderes Ding abhängt, oder ein Ding, ohne das ein anderes Ding nicht sein kann, oder ein Ding, welches ein anderes Ding bestimmt.

Saṅkhāra bedeutet also kurz: Bestimmung⁵⁵ oder notwendige Bedingung.

Diese eine Bedeutung beinhaltet alle Verwendungsarten des Wortes. Was mit Bestimmung oder notwendiger Bedingung gemeint ist, muß jedoch klar verstanden werden. Es bedeutet, daß, was für ein Ding auch immer von dieser notwendigen Bedingung abhängt, dieses Ding nur existieren kann, wenn diese dafür notwendige Bedingung gegenwärtig ist. Das Ding kann nicht gegenwärtig sein, ohne daß die notwendige Bedingung gegenwärtig ist. Wenn die notwendige Bedingung abwesend ist, ist auch das Ding abwesend. Man darf das weder so verstehen, daß sobald die notwendige Bedingung da war und wieder weg ist, das Ding ent-

⁵⁵ Englisch: Determination.

steht, noch daß die notwendige Bedingung zu dem Ding wird. Es gibt keine zeitliche Aufeinanderfolge von einem auf das andere. Wenn die notwendige Bedingung verschwunden ist, ist auch das davon abhängige Ding verschwunden. Es handelt sich um ein strukturelles Prinzip.

Auch sollte klar sein, daß sich *sañkhāra* nicht auf die Dinge (*dhammā*) bezieht, für welche sie die notwendigen Bedingungen sind. Die Dinge, die von *sañkhāra* als notwendiger Bedingung bestimmt oder aufgebaut werden, werden *sañkhatā dhammā* (bedingte Dinge) genannt. Diese *sañkhatā dhammā* sind jedoch von ihrer Natur her auch *sañkhāra*. Das heißt, daß diese bestimmten Dinge wiederum die notwendige Bedingung für andere bestimmte Dinge sind. So sind zum Beispiel die sechs Sinnesgrundlagen die notwendige Bedingung für Kontakt (*phasso*). Kontakt kann nicht ohne das Gegenwärtigsein der sechs Sinnesgrundlagen zustandekommen. In diesem Fall sind also die sechs Sinnesgrundlagen die *sañkhāra*, und der Kontakt das *sañkhatā dhamma*. Wiederum aber ist Kontakt, einerseits ein *sañkhatā dhamma* andererseits aber auch die notwendige Bedingung für etwas anderes, in diesem Fall Gefühl. Ohne Kontakt gibt es kein Gefühl. Somit ist Kontakt als *sañkhatā dhamma* auch ein *sañkhāra*, von dem das Gefühl abhängt. Das gleiche trifft für die fünf Gruppen des Ergreifens zu. Sie sind *sañkhatā dhamma* mit *sañkhāra* (hier vorrangig Absicht) als notwendiger Bedingung. Aber sie sind auch die notwendige Bedingung für etwas anderes, nämlich Ergreifen. Somit sind auch die fünf Gruppen des Ergreifens sowohl ein *sañkhatā dhamma* als auch ein *sañkhāra*. Das ist gemeint, wenn wir sagen, daß alle *sañkhatā dhammā* von ihrer Natur her auch *sañkhāra* sind.

Diese Implikationen des Wortes *sañkhāra* müssen klar verstanden werden. Viele der phantasievollen Interpretationen des Buddha-Wortes entstehen durch das Nichtverstehen der genauen Bedeutung des Wortes *sañkhāra* und der Art und Weise, wie es in den Suttan verwendet wird.

Kapitel 7

FESTHALTEN AM GLAUBEN AN EIN SELBST (*ATTA VĀDUPĀDĀNA*) UND AN DER PERSÖNLICHKEITSANSICHT (*SAKKĀYADITTHI*)

Damit kommen wir zu dem Problem des „Selbst“. Es ist in der Tat das Hauptproblem. Es ist dazu auch noch ein schwierigeres Problem, als im Allgemeinen angenommen wird. Wenn man von der Lehre des Buddha spricht, spricht man im Grunde über *attavādupādāna* (Festhalten des Glaubens an ein „Selbst“) und *as-mimāna* (die Einbildung: „Ich bin“). Eine Lehre, die dazu gedacht ist, *upādāna* von der Wurzel her zu beseitigen, muß sich notwendigerweise hauptsächlich mit dem grundlegendsten *upādāna*, und das ist *attavādupādāna*, beschäftigen. Die Lehre des Buddha will das Leiden beenden. Dabei handelt es sich, wie wir später sehen werden, um das Beenden und Beseitigen des Glaubens an ein „Selbst“, sowie der Gedanken von „Ich und „Mein“, was wiederum mit dem Entwurzeln von *upādāna* Hand in Hand geht. „Entwurzelt die falsche Ansicht eines „Selbst“.⁵⁶ Mit der Beseitigung und Vernichtung dieser falschen Ansichten folgt alles andere nach.

Die Eindruck von „Selbstheit“ ist grundsätzlich eine Vorstellung der „Meisterschaft“⁵⁷ über die Dinge, die Vorstellung von der Möglichkeit Macht über Dinge auszuüben. Was letztlich die Vorstellung von der Meisterschaft über Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein ist. „Ich bin Meister

⁵⁶ Sn 1119.

⁵⁷ Das Paliwort ist *vasa*. Siehe MN 35.

über diesen Körpers, er ist mein“. Oder: „Ich bin Meister meiner Absichten, sie sind mein“. Etwas zu besitzen oder es sich anzueignen, heißt es zu meistern, beziehungsweise Macht darüber ausüben zu können. Mehr noch, der Gedanke „Ich bin“ ist nur angenehm und erfreulich, wenn ich fühle oder denke, daß ich dauerhaft Meister meiner Form, meiner Gefühle, meiner Wahrnehmung, meiner Bestimmungen und meines Bewußtseins bin, und die Macht habe, sie so zu gestalten, wie ich es gerne hätte. Dieses Gefühl ist das Gefühl von „Selbstheit“, und mit diesem Gefühl wiege ich mich in einem falschen Eindruck von Sicherheit.

Obwohl der *puthujjana* in Zeiten rechter Achtsamkeit, der Sicht der Vergänglichkeit zuneigen mag, reagiert er den Dingen gegenüber so, als wären sie von Dauer. Seine Handlungen gründen auf dieser falschen Ansicht. Sich auf diese falsche Ansicht stützend beabsichtigt und handelt er. Was immer er auch an Meisterschaft besitzt, ist zeitlich sehr begrenzt und reines Stückwerk. Vergänglichkeit untergräbt die Meisterschaft. Und eine Meisterschaft, die von Vergänglichkeit untergraben wird, ist keine wirkliche Meisterschaft. Kurz gesagt, die eingebildete „Selbstheit“ ist überhaupt keine „Selbstheit“. Daher ist „Selbstheit“ eine Täuschung.

Ich habe in Wahrheit keinerlei Macht über die fünf Gruppen des Ergreifens, die ich als meine eigenen betrachte. Ich kann zu meinem Bewußtsein nicht sagen: „Laß mein Bewußtsein so sein und nicht so“. Ich kann nicht zu meinem Körper, der unter einem Geschwür leidet, sagen: „Laß meinem Körper von diesem Geschwür befreit sein“, und ihn dadurch davon befreien. Ich wünsche mir sicherlich, daß aus dem Körper, den ich als meinen eigenen betrachte, dieses Geschwür verschwinden würde. Ich denke sogar, daß es nie hätte kommen sollen. Jedoch so viel ich es mir auch wünsche, daß das Geschwür verschwindet, es tut es nicht. Auch über die anderen Gruppen, die ich als „Mein“ betrachte, kann ich keine solche Macht ausüben. Ich kann nicht zu den Gefühlen, die ich als „Mein“ betrachte, sagen: „Laß meine Gefühle so sein und nicht so“, und damit meine Gefühle so ha-

ben, wie ich sie mir wünsche. Somit ist dieses Festhalten der „Selbstheit“ eine Täuschung, welche immer wieder zu Verrat und Enttäuschung führt. Verrat und Enttäuschung sind das unausweichliche Ergebnis vom Festhalten an einer Täuschung.

Der *puthujjana* hat also *attavādupādāna*. Anders ausgedrückt, der *puthujjana* haftet (*upādāna*) an dem Glauben (*vāda*) an ein „Selbst“ (*attā*).⁵⁸ Da er am Glauben an ein „Selbst“ festhält, sucht er etwas, womit er sich als sein „Selbst“ identifizieren kann.⁵⁹ Wenn er den Glauben, daß da ein „Selbst“ ist, aufrechterhalten möchte, muß er gleichzeitig das eine oder andere als dieses sein „Selbst“ betrachten. Und wenn es da irgendetwas gibt, was er meint als sein „Selbst“ identifizieren zu können, muß es zwangsläufig zu den Fünf Gruppen des Ergreifens gehören.⁶⁰ Es muß sich um eine oder mehrere dieser Gruppen handeln. Es ist unmöglich für ihn, sein „Selbst“ mit irgendetwas anderem zu identifizieren. Deshalb betrachtet er eine oder mehrere dieser Gruppen als „Selbst“. So zu einer falschen Anschauung gekommen, erweitert er diese noch weiter, indem er einen Unterschied zwischen sich selbst und dem Rest folgendermaßen formuliert: „Das „Selbst“, die Welt“ (*attā ca loko ca*). Und er denkt weiter über sich selbst (über die fünf Gruppen des Ergreifens, welche er als sein „Selbst“ betrachtet) nach: „War ich in der Vergangenheit, war ich nicht in der Vergangenheit, wer war ich in der Vergangenheit, wie war ich in der Vergangenheit, in der Vergangenheit wer gewesen seiend, wer bin ich jetzt geworden, werde ich in der Zukunft sein, werde ich nicht in der Zukunft sein, wer werde ich in der Zukunft sein, wie werde ich in der Zukunft sein, in der Zukunft wer seiend, wer werde ich in der ferneren Zukunft sein?“

⁵⁸ Das Festhalten am Glauben an ein „Selbst“ bedeutet im Wesentlichen das Festhalten am Glauben daran, daß es einen Meister gibt.

⁵⁹ Etwas als sein „Selbst“ zu identifizieren, bedeutet im Wesentlichen auch, etwas als das Ding zu identifizieren, über das man Meister sein kann.

⁶⁰ Die Gruppen als „Selbst“ zu identifizieren, bedeutet im Wesentlichen sie so zu betrachten, daß ich Meister über sie bin. Die Gruppen sind mein „Selbst“ bedeutet: Ich bin der Meister meiner Gruppen.

Auch über seine gegenwärtige Existenz beginnt er zu zweifeln: Bin ich, bin ich nicht, wer bin ich, wie bin ich, von woher bin ich gekommen, wohin werde ich gehen?⁶¹

Weiter tauchen in ihm die eine oder andere der folgenden Ansichten auf, als ob sie Wirklichkeit wären: „Es gibt ein „Selbst“ für mich“; „Es gibt kein „Selbst“ für mich“; „Durch das „Selbst“ erkenne ich das „Selbst““; „durch das „Selbst“ erkenne ich das „Nicht-Selbst““; „Durch das „Nicht-Selbst“ erkenne ich das „Selbst““; „Dieses mein „Selbst“, welches angenehme und unangenehme Gefühle fühlt, das die Wirkung guter und schlechter Taten erntet, ist dauerhaft unerschütterlich und ewig, nicht vergänglich, ist unvergänglich, ein ewiges Ding.“⁶² So gelangt er zu falscher Ansicht, beziehungsweise hat falsche Ansicht (*diṭṭhigata*).

Alle diese Überlegungen über das Selbst gibt es nur, weil er am Glauben an ein „Selbst“ anhaftet, weil er Begehren und Leidenschaften diesem „Selbst“ gegenüber hat. Hätte er den Glauben an ein Selbst nicht, würden solche Überlegungen nicht auftreten.

Die Gruppen des Ergreifens in irgendeiner Weise als ein Selbst zu betrachten, wird Persönlichkeitsglaube genannt (*sakkāya-diṭṭhi*).

„Aber wie, edle Dame, kommt es zu einem Persönlichkeitsglauben?“

„Da ist, Freund Visakha, der unbelehrte *puthujjana* ohne Sinn für das Heilige, der edlen Lehre unkundig, ungeübt in der edlen Lehre, der Lehre der Edlen unzugänglich und er betrachtet Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein als sein Selbst oder er betrachtet sein Selbst als Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein besitzend oder er betrachtet Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein als in seinem Selbst oder er betrachtet sein Selbst als in Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein.

⁶¹ MN 2.

⁶² MN 2.

So, Freund Visakha, sagt man, kommt es zu einem Persönlichkeitsglauben.“⁶³

Aber warum spricht man von „Persönlichkeitsglaube“ (*sakkāyadit̥thi*)?

Sakkāya heißt „Person“, ein „Jemand“, ein aus sich selbst heraus existierendes Lebewesen.⁶⁴ Der *puthujjana* sieht sich selbst als *sakkāya*, eine „Person“, einen „Jemand“, eine Kollektion der fünf Gruppen des Ergreifens, über die er Meister ist. Genau genommen halten sich die fünf Gruppen des Ergreifens selbst für ein *sakkāya*. Ein anderes Wort dafür ist *satta* (Wesen). Der *puthujjana* sieht sich selbst als *satta*. *Satta* oder *sakkāya* bezieht sich auf ein empfindendes Wesen, welches sich in irgendeiner Art und Weise als ein „Selbst“ betrachtet. Besser gesagt, es bezieht sich auf die fünf Gruppen des Ergreifens als einem „Selbst“. Das ist die Vorstellung des *puthujjana* von einem empfindenden Wesen. Das ist sein Eindruck von sich selbst. Deshalb werden die fünf Gruppen des Ergreifens *sakkāya* genannt.⁶⁵ Eine solche Vorstellung zu besitzen bedeutet am Persönlichkeitsglauben festzuhalten.

Noch einmal, die fünf Gruppen des Ergreifens sehen sich selbst so lange als „Selbst“ an, wie *attavādupādāna*, das Festhalten an dem Glauben an ein „Selbst“ vorhanden ist. *Sakkāya* beinhaltet *sakkāya-dit̥thi*, das heißt, die Vorstellung „Person“ beinhaltet den „Persönlichkeitsglauben“.⁶⁶ Es sollte allerdings darauf hingewie-

⁶³ MN 44.

⁶⁴ Es ist eigentlich bedeutungslos welches deutsche Wort wir für *sakkāya* benutzen. Tatsache ist, was für ein Wort wir auch immer benutzen, es wird immer denjenigen verblüffen, der die Bedeutung nicht versteht. Deshalb wird nicht so sehr das präzise deutsche Gegenstück zu dem Paliwort benötigt, sondern ein Verstehen seiner Bedeutung.

⁶⁵ „Was, *bhikkhus*, ist *sakkāya*? Die fünf Gruppen des Ergreifens werden so genannt“. (SN 22, 105).

⁶⁶ Diese Aussage trifft nicht ganz auf den *sotāpanna* (Stromeingetretenen) und höhere *sekhas* (Edle im höheren Training) zu. In dem Maß in

sen werden, daß *sakkāyadiṭṭhi* nicht einfach darin besteht, mich selbst passiv und quasi objektiv als *sakkāya* zu betrachten. Vielmehr handelt es sich um einen dynamischen, intensiven und tief verwurzelten Vorgang, der sehr schwer loszuwerden ist.

Sakkāyadiṭṭhi sollte nicht einfach nur als die Ansicht definiert werden, daß es in den fünf Gruppen des Anhaftens ein „Selbst“ gibt, oder als Glaube an ein „Selbst“ oder eine „Seele“. Eine oder mehrere der fünf Gruppen des Ergreifens in irgendeiner Weise als „Selbst“ zu betrachten ist etwas anderes, als einfach nur zu glauben, daß irgendwo in ihnen ein „Selbst“ zu finden sei. Jemand, der irrtümlicherweise *sakkāyadiṭṭhi* nur so versteht, daß in den fünf Gruppen des Ergreifens ein „Selbst“ zu finden ist, kann damit sehr wirkungsvoll seinen eigenen Fortschritt verhindern, und sogar von sich denken, er sei ein *ariya* (edler Mensch), obwohl er keiner ist.

Nach einer meisterhaften Analyse, vielleicht mit Hilfe der modernen Wissenschaft, findet er kein aus sich selbst heraus existierendes Ding in den fünf Gruppen des Ergreifens. So kommt er ganz aufrichtig zu dem Ergebnis, daß es kein „Selbst“ in ihnen gibt, und hält sich für frei von *sakkāyadiṭṭhi*. Deshalb hält er sich für einen *sotapāna*⁶⁷, was er in Wirklichkeit nicht ist.

Die fünf Gruppen des Ergreifens erkennen sich selbst fortwährend als „Selbst“. Es liegt in ihrer Natur. Und dieses scheinbare „Selbst“, oder das, was als „Selbst“ erscheint, wird für bare Münze genommen und als „Selbst“ identifiziert.

Sakkāyadiṭṭhi ist ein bestimmtes Ding (*sankhata dhamma*), da es aufgrund von *attavādupādāna* als notwendiger Bedingung entstanden ist. Hier ist *attavādupādāna* ein *saṅkhāra*. Als *saṅkhāra*

welchem Gedanken von „Ich“ und „Mein“ und die Täuschung „Selbst“ in ihnen auftreten, sind sie noch *sakkāya*. Aber sie wissen, daß es falsch ist, irgendetwas als „Ich“, „Mein“, oder „Selbst“ zu betrachten. Deshalb halten sie nicht am Glauben an ein „Selbst“ fest, und haben kein *attavādupādāna* und dementsprechend auch kein *sakkāyadiṭṭhi*.

⁶⁷ Siehe Kapitel 15 für die Definition des *sotāpanna*. An dieser Stelle ist es ausreichend zu wissen, daß der *sotāpanna* kein *puthujjana* mehr ist, sondern ein *ariya*, ein edler Mensch

ist es die notwendige Bedingung für *sakkāyadiṭṭhi*. Ohne *attavādupādāna* kann es kein *sakkāyadiṭṭhi* geben. Da ja der *puthujjana* an diesem Selbstglauben festhält, betrachtet er die fünf Gruppen des Ergreifens (beziehungsweise eine oder mehrere davon) als dieses „Selbst“, an das er glaubt.

Andererseits, wenn es kein Festhalten an dem Glauben an ein „Selbst“ gibt, kann es auch kein *sakkāyadiṭṭhi* geben, da keine Identifikation mit irgendetwas als einem „Selbst“ auftreten wird. Der *puthujjana* erkennt das nicht. Er erkennt nicht, daß sein *sakkāyadiṭṭhi* durch ein *saṅkhāra* bedingt ist, und daß alle *saṅkhāra* vergänglich sind. Wenn er hingegen erkennt, daß das *saṅkhāra*, „Festhalten am Selbstglauben“ (*attavādupādāna*), vergänglich ist, wird dieses *saṅkhāra* vergehen und er wird sich nicht länger verleiten lassen an irgendein „Selbst“ zu glauben. Wenn sich *attavādupādāna* auflöst hat, löst sich auch seine Identifikation des Lebewesens als „Selbst“ auf. Damit gibt es kein *sakkāyadiṭṭhi* mehr und auch keinen *puthujjana*. Er ist von der Ebene eines *puthujjana* (*puthujjana bhūmi*) auf die Ebene eines Edlen (*arya bhūmi*) gewechselt.

Von den drei Vorstellungen: „Das ist mein“, „Das bin ich“, „Das ist mein Selbst“, ist die erstgenannte die Grundlegendste. In der Lehrrede „Die Wurzel aller Dinge“⁶⁸ erläutert der Buddha ausführlich viele der Dinge, die der *puthujjana* als „Mein“ betrachtet. In dieser Lehrrede werden die anderen beiden Vorstellungen überhaupt nicht genannt.

Im *Ānanda Sutta*⁶⁹ finden wir folgendes:
„Durch Ergreifen von Form gibt es „Ich bin“, nicht durch Nichtergreifen (*rūpam upādāya asmiti hoti no anupādāya*), durch Ergreifen von Gefühl ... , durch Ergreifen von Wahrnehmung ... , durch Ergreifen von Bestimmungen ... , durch Ergreifen von Bewußtsein gibt es „Ich bin“, nicht durch Nichtergreifen.“

⁶⁸ MN 1.

⁶⁹ SN 22, 83.

Auch das weist darauf hin, daß „Mein“ (was im Wesentlichen das Gleiche ist, wie das im Sutta mit Ergreifen Bezeichnete) grundlegender ist als „Ich“. Damit „Ich“ gegenwärtig sein kann, muß „Mein“ gegenwärtig sein.

Es ist von großem praktischen Nutzen zu erkennen, daß „Mein“ die grundlegendste der drei Vorstellungen „Mein“, „Ich“ und „Selbst“ ist. Das andauernde Denken des *puthujjana* ist geprägt davon, daß irgendetwas „seins“ ist. Es ist tatsächlich nichts grundlegender in seinem Erleben als das. Und er muß versuchen in seinen eigenen Erfahrungen diesen Umstand zu erkennen. Die Vorstellung „Ich“ und „Selbst“ haben nicht die gleiche Stellung wie die Vorstellung „Mein“. Wenn sich der *puthujjana* eines Gefühls bewußt ist, ist er sich dessen immer als „mein Gefühl“ bewußt. Es ist genau diese Betrachtung „Mein“, die den *puthujjana* weiter ins Leiden führt.

Der *puthujjana* nimmt jedoch an, daß „Ich“ die Grundlage ist und nicht „Mein“. Da er existiert denkt er, die Dinge gehören ihm. Da „Ich“ existiere, sind die Dinge „Mein“. Der Buddha zeigt jedoch auf, daß die Grundlage „Mein“ ist. Dem ergreifenden Bewußtsein des *puthujjana* präsentieren sich die Dinge als „Mein“. Dieser Zustand weist auf ein Subjekt hin, demgegenüber sie präsent sind. Das heißt, sie deuten auf ein „Ich“ hin. Somit ist die korrekte Folgerung: Da die Dinge „Mein“ sind, existiere „Ich“.

Nun beginnt sich der *puthujjana* zu wundern, was denn eigentlich dieses „Ich“ ist. Er fängt an über dieses „Ich“ nachzudenken. Und während er so nachdenkt, sieht er ein „Selbst“, das heißt, er sieht Meisterschaft über Dinge. Während er nachdenkt, erscheint ein „Selbst“ vor ihm, so wie vor einer Gazelle Wasser erscheint, wenn sie in den von der Sonne erhitzten Sand starrt. Da die Vorstellung „Mein“ die ganze Zeit gegenwärtig ist, erscheint auch dieses „Selbst“ als „mein Selbst“.

Letztendlich versucht der *puthujjana*, während er den Glauben an ein „Selbst“ aufrechterhält, die ganze Zeit dieses „Selbst“ zu identifizieren. Er kann es aber mit nichts anderem identifizieren,

als mit einer oder mehreren der fünf Gruppen des Ergreifens. So kommt er schließlich dazu, eine oder mehrere dieser Gruppen als „Selbst“, besser gesagt als „Mein Selbst“ zu betrachten. Er denkt: „Die Gruppen sind mein Selbst“, was grundsätzlich bedeutet: „Ich bin Meister über meine Gruppen“. So kommt er zu *sakkāyadiṭṭhi*.

Die Vorstellung eines „Selbst“ ist den Vorstellungen „Mein“ und „Ich“ nachgeordnet. Es ist wie eine grobe Schicht, die über der Einbildung „Ich bin“ liegt. Bevor man die Einbildung „ich bin“ (*asmimāna*) aufgeben kann, muß man erst das Festhalten an dem Glauben an ein „Selbst“ aufgeben. Der edle Nachfolger (*sotapāṇṇa*), der voll und ganz erkennt wie *sakkāyadiṭṭhi* entsteht, hat es aufgegeben. Besser gesagt, er betrachtet nichts mehr als ein „Selbst“. Aber bis er ein Arahāt wird, bleibt in ihm die subtile Einbildung „Ich“. Nur der Arahāt ist auch vollständig von „Ich“ und „Mein“ frei.

Kapitel 8

VERGÄNGLICHKEIT

Man denkt ausnahmslos viel zu schnell, daß man die Lehre des Buddha über die Vergänglichkeit (*aniccatā*) versteht. Aber die Vergänglichkeit, die der Buddha lehrt, ist nicht die gleiche Vergänglichkeit, die man überall um uns herum sieht. Sie ist etwas viel Subtileres.

Die Bedeutung des Wortes *anicca* (*a-nicca*) ist „nicht-beständig“, weiter nichts.

Der denkende Mensch ist in seinen Überlegungen nicht abgeneigt zu akzeptieren, daß die Dinge nicht-beständig, nicht-ewig oder nicht-dauerhaft sind. Er sieht die meisten Dinge zumindest nach einiger Zeit vergehen. Und wenn er meint, daß er nicht lange genug lebt, um zu sehen, wie ein spezielles Ding vergeht, ist er mit der Annahme zufrieden, daß es irgendwann in der Zukunft irgendwie vergehen wird. Somit vermeidet er weitgehend in das Extrem des Ewigkeitsglaubens zu verfallen. Und wenn es überhaupt etwas geben sollte, das er als ewig betrachtet, wird es sein eigenes „Selbst“ sein.

Genau hier liegt die Schwierigkeit. Während er das eine Extrem der ewigen Existenz vermeidet, fällt er ohne es zu realisieren in das andere Extrem der Nicht-Existenz. Er fällt von dem Extrem der ewigen Dauer in das Extrem der Nicht-Dauer. Das geschieht normalerweise in der Annahme, das die Dinge von Moment zu Moment entstehen. Wenn er nun gefragt wird, was dieser Moment ist, wird er antworten, daß es die kürzest mögliche Zeitspanne ist.

Aber die kürzest mögliche Zeitspanne ist *keine* Zeit. Kritisch analysiert bedeutet diese Art zu denken, daß ein Ding ohne Zeit-

dauer existiert, und das wiederum bedeutet, es existiert überhaupt nicht.

Wenn seine Definition des Moments hingegen eine bestimmte Zeitdauer, wie kurz auch immer, bedeutet, dann meint er damit in Wirklichkeit, daß das Ding ohne Veränderung für eine bestimmte Zeit existiert oder beständig ist. Das heißt, es gibt eine zeitweilige Beständigkeit.

Zeitweilige Beständigkeit ist trotz *anicca* durchaus möglich. Ein Ding kann nicht-beständig sein und doch für eine bestimmte Zeit ohne Veränderung bestehen. Es existiert für einige Zeit jedoch nicht für immer. Daher gibt es weder etwas das für immer und ewig besteht, noch gibt es etwas, das absolut ohne Dauer ist. Anders ausgedrückt kann man sagen: „Zwischen seinem Erscheinen und seinem Vergehen besteht ein Ding.“

Veränderungen geschehen auf verschiedenen Ebenen allgemeiner Gültigkeit. Ein Tisch zum Beispiel bleibt sogar ein Tisch, wenn sich seine Bestandteile verändern. Obwohl sich ein kleiner Teil von ihm verändert hat, ja vielleicht sogar verschwunden ist, bleibt er ein Tisch. Und er wird solange ein Tisch bleiben, bis die Veränderungen so weit fortgeschritten sind, daß er kein Tisch mehr sein kann. „Ein Ding bleibt das Gleiche“ bedeutet, daß es eine „Invariable in einer Transformation“ wurde.

Der Buddha lehrt: „*Bhikkhus*, es gibt drei Bestimmungsmerkmale des Bestimmten (*sañkhata*). Welche drei? Entstehen ist zu erkennen, Vergehen ist zu erkennen, Anderswerden im Bestehen ist zu erkennen. Das sind die drei Bestimmungsmerkmale des Bestimmten.“⁷⁰

Und: „*Bhikkhus*, es gibt drei Nicht-Bestimmungsmerkmale des Nicht-Bestimmten (*asañkhata*). Welche drei? Entstehen ist nicht zu erkennen, Vergehen ist nicht zu erkennen, Anderswer-

⁷⁰ AN III, 47.

den im Bestehen ist nicht zu erkennen.“ Das sind die drei Nicht-Bestimmungsmerkmale des Nicht-Bestimmten.“⁷¹

Um das eben Gesagte zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, worauf sich der Buddha mit dem „Bestimmten“ (*sañkhata*) und dem „Nicht-Bestimmten“ (*asañkhata*) bezieht. Anzunehmen, daß die Belehrungen des Buddha auf alles und jedes, auch auf außerhalb dem Bereich seiner Lehre Liegendes voll angewendet werden kann, wäre sehr einfach für uns. Aber diese Annahme ist gefährlich. Wir sollten immer genau wissen, woauf er sich bezieht, und sorgfältig vermeiden, diese Begrenzungen in unser Einbildungskraft zu weit auszudehnen. Er hat immer wieder betont, daß er nur eine Sache lehrt, nämlich das Leiden und das Ende vom Leiden.

„Vorher und auch jetzt, Anuruddha, verkünde ich nur das Leiden und die Vernichtung des Leidens.“⁷²

Er sagte auch, daß seine Lehre durchweg den Geschmack der Erlösung hat.

„Genau wie der große Ozean, Paharada, nur den einen Geschmack von Salz hat, so hat diese Lehre und Disziplin nur den einen Geschmack der Erlösung.“⁷³

So werden die Begriffe „das Bestimmte“ und „das Nicht-Bestimmte“ von ihm auch nur im Kontext dessen was er lehrt benutzt - Leiden und die Vernichtung des Leidens.

Was ist nun „das Bestimmte“?

Nach dem Khajjaniya Sutta sind es die fünf Gruppen des Erreifens. Das bedeutet, es bezieht sich auf die „Person“, auf das „Selbst“, oder auf das Subjekt „Ich“. Das alles sind gestaltete (bestimmte) Dinge. Deshalb werden sie das Gestaltete (*sañkhata*) genannt. Von all den bestimmten Dingen ist „mein Selbst“ das Wichtigste, und das Problem des Leidens liegt genau hier. Der

⁷¹ AN III, 48.

⁷² SN 44, 2.

⁷³ AN VIII, 19.

Buddha lehrt nun über nichts anderes, als genau über dieses Problem.

Jetzt wollen wir uns ansehen, wie die drei Bestimmungsmerkmale des Bestimmten, so wie sie von Buddha gelehrt werden, auf das Bestimmte angewendet werden. Im besonderen das Merkmal: „Anderswerden im Bestehen“ (*thitassa aññathattarī*).

Thitassa aññathattarī bedeutet: „Andersartigkeit (*aññathattarī*) in der Beständigkeit (*thitassa*)“. Es wird normalerweise gelehrt, daß sich dieser Begriff auf den Verfall (*jarā*) bezieht. Es bezieht sich aber nicht auf den Verfall, sondern auf etwas viel Grundlegenderes.

Entstehen (*uppāda*), Vergehen (*vayo*) und Anderswerden im Bestehen (*thitassa aññathattarī*) sind Eigenschaften, die zu allen Zeiten grundlegende Charakteristiken aller Gruppen des Ergreifens sind, nicht nur zur Zeit des Verfalls. Die Bedeutung des Wortes „Bestehen“ ist wirklich echte Beständigkeit ohne Wandel. Wenn ein Ding für eine bestimmte Zeit besteht, existiert es ohne Veränderung für eine gewisse Zeit.

Was ist es, das als „beständig“ angesehen wird?

Es ist das „Selbst“, das „Ich“. Ein scheinbares „Selbst“ wird als beständig angesehen. Es gibt eine Beständigkeit dieses scheinbaren „Selbst“.

„Ich“ denke, „Ich“ esse, „Ich“ schreibe, oder, „mein Selbst“ denkt, „mein Selbst“ ißt, „mein Selbst“ schreibt. Ob „mein Selbst“ nun schreibt oder irgend etwas anderes macht, es ist dieses „mein Selbst“, das als beständig angesehen wird. Obwohl die Handlungen von diesem „Ich“ und die Aneignungen von diesem „Mein“ unterschiedlich sind und sich verändern, wird die „Selbst“- und „Ich“-heit als beständig angesehen. Anders ausgedrückt wird die Subjektivität als beständig angesehen. Nun wird dieses „Selbst“ immer mit irgend etwas identifiziert. Es gibt da immer irgend etwas, das für dieses „Selbst“ gehalten wird. Und das ist immer eine oder mehrere der fünf Gruppen des Ergreifens. Aber während dieser „Selbsteindruck“ nun beständig ist, verän-

dert sich das, womit dieses „Selbst“ identifiziert wird. Es wird immer wieder anders, unterliegt fortwährend der Umwandlung.

Das beständige „Selbst“ wird mit den sich verändernden Ereignisgruppen gleichgesetzt. Damit kommen wir zu einem „Anderswerden in der Beständigkeit“. Ein Charakteristikum, das in der Zeit zwischen dem Entstehen und dem Vergehen zu beobachten ist. Und bei den fünf Gruppen des Ergreifens ist „Entstehen“ ein Synonym für „Geburt“ und „Vergehen“ ein Synonym für „Tod“. Das ähnelt dem Prinzip „Invarianz unter Transformation“, welches in der Quantenphysik und Relativitätstheorie vorkommt. Das Invariant in den fünf Gruppen des Ergreifens ist der „Selbsteindruck“.

In dieser Beständigkeit eines scheinbaren „Selbst“ liegt der Grund, aus welchem die verschiedenen Religionen die wirkliche Existenz eines unsterblichen „Selbst“, das Seele genannt wird, annehmen. Das ist die Verbindung zwischen „Selbst“ und „Seele“, die der Betrachtung wert ist. Religionen machen diese Annahme, da sie zwar die Beharrlichkeit im „Selbst“ sehen, aber nicht die Bedingungen, die diesen „Selbsteindruck“ beständig erscheinen lassen, und damit auch nicht seine Vernichtung.

Was ist nun das „Nicht-Bestimmte“?

Das Nicht-Bestimmte wird wie folgt definiert:

„Die Vernichtung von Lust, die Vernichtung von Haß, die Vernichtung von Verblendung - das, *bhikkhus*, wird das Nicht-Bestimmte (*asañkhata*) genannt“.⁷⁴

Den Pfad, der zum Nicht-Bestimmten führt, nennt man den edlen achtfachen Pfad. Auch die Arahatschaft wird so definiert: „Die Vernichtung von Lust, die Vernichtung von Haß, die Vernichtung von Verblendung - das, Freund wird Arahatschaft genannt“.⁷⁵

Somit ist das Nicht-Bestimmte synonym mit Arahatschaft. Das Nicht-Bestimmte ist daher die erlebte Erfahrung des Ara-

⁷⁴ SN 43, 12.

⁷⁵ SN 38, 2.

hats. Er ist den Pfad zum Nicht-Bestimmten gegangen, ist beim Nicht-Bestimmten angekommen und erfährt jetzt lebend das Nicht-Bestimmte.

Tatsächlich gibt es in Wahrheit keinen Arahats.

„Anurādha, den *Tathāgata*⁷⁶ kann man wahrhaftig und wirklich hier nicht finden“ (*Anurādha, diṭṭheva dhamme saccato thetato thatāgate anupalabhyamāne*).⁷⁷

Der Grund hierfür liegt darin, daß für den Buddha kein „Selbst“, kein „Ich“ und kein „Mein“ existiert. So wie es sich für den Buddha verhält, so ist es auch für die Arahats. Obwohl wir das Wort „Arahats“ aus konventionellen Gründen verwenden, gibt es doch keine Person, die Arahats genannt werden könnte; keine Person, die sagt: „Ich bin ein Arahats“, oder „die Arahatschaft ist mein“. Zwar können wir einen Arahats von einem anderen Arahats als zwei verschiedene Individuen unterscheiden, trotzdem gibt es da keine „Person“ oder einen „Jemand“ oder ein „Selbst“, das sagen könnte: „Ich“ und „Mein“.

„Der Arahats handelt willentlich, aber das Handeln ist nicht von Gedanken an ein Subjekt, das handelt, begleitet. Bei allen Nicht-Arahats entstehen solche Gedanken (selbstverständlich in unterschiedlichen Graden). Der Arahats bleibt ein Individuum (unterschiedlich von anderen Individuen), aber er ist keine Person mehr (kein Jemand, kein Selbst, kein Subjekt). Auch wenn es manchem so vorkommen mag, ist das keine Unterscheidung ohne Unterschied. Es ist eine echte Unterscheidung, und eine sehr schwierige dazu. Aber eine Unterscheidung die gemacht werden muß. Es ist *die* Unterscheidung, die erkannt werden muß.“⁷⁸

Der Unterschied zwischen der Handlung von lebenden und der von nicht lebenden Dingen ist das Vorhandensein von Absicht in der Handlung von Lebewesen. Nur bei Lebendigem ist Absicht anzutreffen, und das bei allen Lebenden, egal ob Arahats

⁷⁶ *Tathāgatha*, „der zur Soheit gelangte“, bezieht sich auf den Buddha.

⁷⁷ SN 44, 2.

⁷⁸ Ñānavira Thera in einem Brief an den Autor.

oder nicht. Der Buddha lehrt auch, daß bei allen Lebenden, außer beim Arahats, Anhaften zu finden ist. Somit gibt es für den Nicht-Arahats sowohl Absicht als auch Anhaften, beim Arahats hingegen nur Absicht. Anhaften oder Ergreifen ist, wie schon vorher erwähnt, im Wesentlichen Subjektivität („Selbst“, „Ich“ und „Mein“). Diese Subjektivität ist in einer bestimmten Stärke in allen Lebewesen außer beim Arahats gegenwärtig.

Noch einmal, alle Nicht-Arahats haben sowohl Absicht als auch Subjektivität, während der Arahats nur Absicht ohne Subjektivität hat. Alles Leben vor dem Buddha (bevor der Asket Gotama ein Arahats wurde) war ein Fall von Absicht, gepaart mit Subjektivität. Der Buddha entdeckte nun in sich selbst, daß Absicht ohne Subjektivität möglich ist. Eine äußerst schwierig zu erkennende Angelegenheit, die ebenso schwierig zu erreichen ist. Nichts Geringeres als der edle achtfache Pfad kann einen dahin bringen.

Wenn dem gewöhnlichen Menschen gesagt wird, daß es Absicht ohne Subjektivität gibt, daß absichtliche Handlung vollkommen ohne Ich-Gedanken möglich ist, wird er das als undenkbar ansehen. Aber der Buddha entdeckte, daß genau diese Unmöglichkeit möglich gemacht werden kann. Und es ist im Wesentlichen dies, was den Buddha einzigartig macht.

Es gibt eine Arahatschaft, die erlebt werden kann. Wir beziehen uns damit auf das Leben eines Arahats oder die gelebte Erfahrung eines Arahats. Das ist alles. Aber eine „Person“ oder ein „Selbst“ in Bezug auf den Arahats ist nicht zu finden. Und das bedeutet, daß keine „Person“ oder „Selbst“ bestimmt wird. Deswegen wird Arahatschaft auch als das „Nicht-Bestimmte“ (*asañkhata*) bezeichnet. Da es nicht-bestimmt ist, gibt es auch kein Entstehen, kein Vergehen und keine Veränderung im Bestehen.

In der Lehre vom Leiden und der Auflösung vom Leiden lehrt der Buddha *sañkhata* und *asañkhata*. *Sañkhata* bezieht sich auf die „Person“ (*sakkāya*), welche leidhaft ist. *Asañkhata* bezieht sich auf den Arahats, die Auflösung der „Person“ oder die Auflösung des Leidens.

Es sei noch einmal darauf hingewiesen, daß das Problem des „Selbst“ (*attā*) weitaus schwieriger ist, als allgemein angenommen. Genauso verhält es sich mit den Problemen Vergänglichkeit (*anicca*) und Leiden (*dukkha*).

„Selbst“ ist nicht einfach etwas Vages. Es ist eine Täuschung, und eine Täuschung (z.B. eine Luftspiegelung) kann so klar definiert sein sein, wie man will. Nur ist es mit Sicherheit nicht das, wofür man es hält. Wenn die Sonne auf den Sand scheint, kann es die Erscheinung von Wasser geben. Dadurch lasse ich mich täuschen und sehe das Phänomen als Wasser. Der täuschende Eindruck von Wasser ist sehr wohl vorhanden, obwohl das Phänomen selbst kein Wasser ist. Die Täuschung besteht darin, daß ich mich verleiten lasse zu denken, daß es Wasser ist. Wenn ich hingegen das Phänomen der auf den Sand scheinenden Sonne verstehe, realisiere ich, daß es „Nicht-Wasser“ ist. Genau so ist es mit dem „Selbst“. Es gibt die Täuschung „Selbst“. Ich sollte nun verstehen, daß das Phänomen, welches ich als „Selbst“ sehe, in Wirklichkeit gar „kein Selbst“ (*anattā*) ist. Die fünf Gruppen des Ergreifens werden als „Selbst“ gesehen, obwohl sie es in Wirklichkeit gar nicht sind. Ich sollte daher erkennen, daß die fünf Gruppen des Ergreifens „Nicht-Selbst“ sind.

Wenn ich nun eine Behauptung, egal ob positiv oder negativ, über „Wasser“ in Bezug auf das Phänomen „Sonne scheint auf Sand“ mache, stütze ich mich damit auf die Akzeptanz einer Falschheit als richtig. Ob ich nun sage „Das Wasser existiert“ oder „Das Wasser existiert nicht“, ich stütze mich in jedem Fall auf die falsche Annahme „Wasser“. Genauso verhält es sich mit einer positiven oder negativen Behauptung über das „Selbst“. Aus diesem Grund vermied der Buddha sowohl eine Bejahung als auch eine Verneinung über die Existenz eines „Selbst“, als er von Vacchagotta zur Existenz oder Nichtexistenz eines „Selbst“ befragt wurde. Es wäre nicht weise gewesen, Vacchagotta kategorisch zu antworten „Ein Selbst existiert“ oder „Ein Selbst existiert nicht“. Tatsache ist, daß, obwohl kein „Selbst“ zu finden ist, die Täuschung eines „Selbst“ sehr wohl zu finden ist. Daher soll-

te man einer Person, die eine so direkte Frage über eine Täuschung stellt, anstelle einer direkten Antwort wie „ja“ oder „nein“ lieber fundierte Erläuterungen geben.

Das „Selbst“ ist für den *puthujjana* nicht wirklich greifbar. Er spürt die ganze Zeit, daß es ein „Selbst“ gibt. Aber sobald er versucht, es zu lokalisieren oder festzunageln, mißlingt ihm das. Wenn die Sonne auf den Sand scheint und die Luftspiegelung „Wasser“ erzeugt, erscheint es der Antilope, als wäre da Wasser. Wenn nun aber die Antilope zu dem „Wasser“ rennt, verschwindet es. Sagt man zu der Antilope „Da ist Wasser“, wird sie antworten, „Wie sehr ich auch immer auf das Wasser zurenne, ich kann keines finden.“ Wenn man ihr hingegen sagt, „Da ist kein Wasser“, wird sie antworten, „Aber ich sehe Wasser, auch wenn Du das verneinst“. Der *puthujjana* befindet sich in Bezug auf sein „Selbst“ im gleichen Dilemma. Wenn ihm gesagt wird „Es gibt kein Selbst für dich“, wird er antworten „Aber ich sehe ein Selbst“. Wenn ihm hingegen gesagt wird, „Es gibt ein Selbst für dich“ wird er antworten, „Aber ich kann nicht genau herausfinden, wo oder was es ist“. So wäre es Vacchagotta ergangen, wenn der Buddha ihm eine direkte Antwort, egal ob positiv oder negativ gegeben hätte. Dem *puthujjana* *erscheint* immer ein „Selbst“, aber er kann nie eines finden, wenn er danach sucht.

Der Buddha sagte: „Alle Dinge sind „Nicht-Selbst“ (*sabbe dhammā anatta*).⁷⁹ Das bedeutet einfach, daß kein Ding ein „Selbst“ ist, oder daß, wenn man nach einem „Selbst“ sucht, keines zu finden ist. „Selbst“ ist genauso eine Täuschung wie eine Luftspiegelung. Das bedeutet nicht, daß die Luftspiegelung als solche nicht existiert. Die Luftspiegelung existiert, und sie ist beständig. Sie bleibt als „mein Selbst“, welches von anderen Dingen zu unterscheiden ist, bestehen. In seiner Beständigkeit kann man eine Unterscheidbarkeit feststellen, ein „Verschiedensein“ von allen anderen Dingen - „Das Selbst, die Welt“ (*attā ca loka ca*).

Nur wenn man die „Nichtselbstheit“ (*anattatā*) erkennt und sieht, ist es möglich auch die Vergänglichkeit (*aniccatā*) in seiner we-

⁷⁹ MN 35

sentlichen und effektiven Bedeutung gesichert zu erkennen. Das liegt einfach nur daran, weil man denkt, daß mit Ausnahme meines „Selbst“ alles in der Welt vergänglich ist. Für den Beobachter ist alles vergänglich, außer der Beobachter selbst! Was ist letztlich die Bedeutung der Vergänglichkeit, wenn es nicht auf das zutrifft, was mich am meisten angeht - „mein Selbst“?

Nur wenn eine Person erkennt, daß diese letzte Bastion der Beständigkeit, sein „Selbst“, nichts weiter ist als eine Täuschung oder Luftspiegelung, die einfach aufhört, wenn die Bedingungen, die es am Leben erhalten, beseitigt werden, wird das volle Ausmaß der Vergänglichkeit wirklich und wahrhaftig erlebt. Nur dann erkennt er, daß alles (für ihn ist das nichts anderes als seine fünf Gruppen des Ergreifens) vergänglich ist. Erst jetzt hat er die Wahrnehmung der Vergänglichkeit.

Kapitel 9

ALLE DINGE SIND „NICHT-SELBST“

Der Buddha erklärt die Vergänglichkeit eines Dinges, indem er zeigt, daß die notwendige Bedingung (oder *sañkhāra*), von welcher dieses Ding abhängig ist, vergänglich ist.

Das Pārilleyya Sutta⁸⁰ ist ein gutes Beispiel dafür. Es wird in dem folgenden Abschnitt von der Auflösung der Einflüsse gesprochen.

„Und wie, *bhikkhus*, sollte man wissen und wie sollte man sehen, damit die sofortige Zerstörung der Einflüsse auftritt? Hier, *bhikkhus*, betrachtet der *puthujjana* (unbelehrter Weltmensch), der die Edlen nicht kennt, unerfahren und ungeschult in der Lehre der Edlen, der die Hervorragenden Menschen nicht erkennt und in ihrer Lehre unerfahren und ungeschult ist, Form als „Selbst“. Dieses Betrachten, *bhikkhus*, ist ein *sañkhāra*. Dieses *sañkhāra*, was ist sein Ursprung, wie entsteht es, wodurch wird es geboren, und wie wurde es erzeugt? *Bhikkhus*, in dem unkundigen Weltling entsteht *taṇhā* aufgrund eines Gefühls, welches wiederum durch unwissenden Kontakt (*phassa*) entstanden ist. Dadurch wird dieses *sañkhāra* geboren. Daher, *bhikkhus*, ist dieses *sañkhāra* vergänglich, bestimmt, bedingt entstanden. Dieses *taṇhā* ist vergänglich, bestimmt, bedingt entstanden. Dieser Kontakt ist vergänglich, bestimmt, bedingt entstanden. Dieses Nicht-Wissen ist vergänglich, bestimmt, bedingt entstanden. Wenn man so weiß und sieht, *bhikkhus*, kommt es zur sofortigen Zerstörung der Einflüsse.“

⁸⁰ SN 22, 81.

(Ebenso mit den anderen Gruppen Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmung und Bewußtsein.)

Hier sind die Einflüsse, die Dinge (*dhammā*), um die es geht. Form (oder eine der anderen vier Gruppen) als „Selbst“ zu betrachten, ist dabei die notwendige Bedingung für die Entstehung der Einflüsse. Damit ist das Betrachten der Gruppen als „Selbst“ das *saṅkhāra* für die Einflüsse. Deshalb heißt es: „Dieses Betrachten ist das *saṅkhāra*“. Der Buddha führt dann weiter aus, daß dieses *saṅkhāra*, von welchem die Einflüsse bedingt sind, selber vergänglich ist, indem er zeigt, wie es selbst von bestimmten anderen Bedingungen für seine Existenz abhängig ist:

„Somit, *bhikkhus*, ist dieses *saṅkhāra* vergänglich, bestimmt und bedingt entstanden“.

Wenn nun die Vergänglichkeit des *saṅkhāra* (des Betrachtens der Gruppen als „Selbst“) erkannt wird, dann wird auch die Vergänglichkeit der Einflüsse, die von diesem *saṅkhāra* abhängig sind, erkannt. Und damit wird die Möglichkeit ihrer Auflösung gesehen.

Nun hat der Buddha eben nicht direkt gesagt, daß die Einflüsse vergänglich sind, sondern er weist auf diese Tatsache indirekt hin. Indem er die Vergänglichkeit des *saṅkhāra*, der notwendigen Bedingungen für die Existenz der Einflüsse, aufzeigt, deutet er auch die Vergänglichkeit der Einflüsse an. Ich werde nur aufhören mein Haus, in dem ich lebe, als dauerhaft anzusehen, wenn ich erkenne, daß die Bestandteile, welche die notwendigen Bedingungen für das Haus sind, wie das Fundament, die Wände, das Dach, usw., vergänglich sind. Es würde mich nicht überzeugen, wenn mir nur mitgeteilt wird, daß mein Haus nicht dauerhaft ist. Ich werde nur von der Vergänglichkeit des Hauses überzeugt sein, wenn ich erkenne, daß seine Bestandteile vergänglich sind. Wenn die Bestandteile vergänglich sind, muß zwangsläufig auch das Haus selbst vergänglich sein:

„Welche Ursache, welche Bedingung es auch immer für die Entstehung von Form ... , Gefühl ... , Wahrnehmung ... , Bestimmungen ... , Bewußtsein ... geben mag, sie ist vergänglich. Wie

kann da, *bhikkhus*, ... Bewußtsein, welches aus vergänglichen Dingen zusammengesetzt ist, dauerhaft sein?“⁸¹ Das Gleiche trifft auf die beiden anderen Merkmale der Gruppen des Ergreifens, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst, zu. Wenn *sañkhāra* leidhaft und Nicht-Selbst ist, dann sind diese Dinge, die durch *sañkhāra* bedingt sind, auch leidhaft und Nicht-Selbst.

Der Buddha zeigt dem *puthujjana*, daß, welche Dinge (*dhammā*) auch immer als „Selbst“ identifiziert, sie alle von anderen Dingen abhängig sind. Mit anderen Worten zeigt er dem *puthujjana*, daß sein „Selbst“ ein bedingtes Ding ist, welches von Bestimmungen (*sañkhāra*) abhängig ist. Weiter zeigt er, daß diese *sañkhāra*, welche die notwendige Bedingung für dieses Ding bilden, welches als „Selbst“ identifiziert wird, vergänglich sind. „Alle *sañkhāra* sind vergänglich“ (*sabbe sañkhāra aniccā*).⁸²

Wenn er nun erkennt, daß diese *sañkhāra*, von welchen sein „Selbst“ abhängt, vergänglich sind, dann erkennt er auch, daß auch sein „Selbst“ notwendigerweise vergänglich sein muß und damit nicht wert ist, daran festzuhalten. Das bedeutet, er findet jetzt ein „Selbst“ vor, welches vergänglich ist und nicht wert ist, daran anzuhafte. Es wird ihm klar, daß er angesichts der Vergänglichkeit keine wirkliche Kontrolle (Meisterschaft) hat. Und wenn das so ist, dann widerspricht es dem Verständnis des Begriffs „Selbst“. Das wiederum bedeutet nun, daß das, was er vorher als „Selbst“ identifiziert hat, es jetzt nicht mehr sein kann. Er findet heraus, daß das Ding (*dhamma*), das er als „Selbst“ angesehen hatte, nun ein „Nicht-Selbst“ ist (*anattā*). Daher gilt: „Alle Dinge sind „Nicht-Selbst““ (*sabba dhammā anattā*).

Wenn „Alle *sañkhāra* sind vergänglich“ erkannt ist, wird auch „Alle Dinge sind „Nicht-Selbst““ und „Alle *sañkhāra* sind leidvoll“ erkannt. Diese drei stehen und fallen zusammen. Wenn die Wahrnehmung von Vergänglichkeit vorhanden ist, ist gleichzeitig die Wahrnehmung von Leidhaftigkeit und „Nicht-Selbst“ vorhanden. Wenn hingegen die Wahrnehmung von Vergänglich-

⁸¹ SN 22, 18.

⁸² MN 35.

keit nicht vorhanden ist, ist auch die Wahrnehmung von Leidhaftigkeit und „Nicht-Selbst“ nicht vorhanden.

Kapitel 10

GEBURT, VERFALL UND TOD

Prinz Siddharta verließ seinen Palast aus keinem anderen Grund, als um die Lösung zu dem Problem von Geburt, Verfall und Tod zu finden, um festzustellen ob er diese Phänomene überwinden könne. Geburt, Verfall und Tod sind nichts anderes als Leiden. Und als Gotama der Buddha verkündete er, daß er das Ungeborene, Verfallsfreie und Todlose erreicht habe.

„Ihr *bhikkhus*, des „Selbst“ (*attanā*) wegen, selbst der Geburt unterworfen, die Gefahr in dem erkennend, was der Geburt unterworfen ist, suchte ich die ungeborene höchste Sicherheit von den Fesseln - Nibbāna – und erlangte die ungeborene höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein - Nibbāna. Des „Selbst“ wegen, selbst dem Verfall unterworfen, ... erlangte ich die nicht verfallende höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein - Nibbāna. Des „Selbst“ wegen, selbst der Krankheit unterworfen, ... erlangte ich die nicht-krankende höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein - Nibbāna. Des „Selbst“ wegen, selbst dem Tod unterworfen, ... erlangte ich die todlose höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein - Nibbāna. Des „Selbst“ wegen, selbst dem Kummer unterworfen, ... erlangte ich die kummerfreie höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein – Nibbāna. Des „Selbst“ wegen, selbst der Befleckung unterworfen, ... erlangte ich die unbefleckte höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein - Nibbāna. Wissen und Klarsicht entstanden in mir: Unerschütterlich ist meine Befreiung; dies ist meine letzte Geburt; es gibt kein Werden mehr.“⁸³

⁸³ MN 26.

Der Buddha war das erste Individuum in der Welt, der die Behauptung aufstellte, er habe das „Nicht-Verfallende“ und „Todlose“ erreicht und erlebt. Später natürlich, als andere seine Instruktionen bis zum Ende befolgten und Arahats wurden, verkündeten sie das Gleiche. Der *puthujjana* jedoch sieht den Buddha genauso „verfallen“ und „sterben“ wie alle anderen auch.

Wie sollen wir das verstehen?

Das Verständnis davon muß offensichtlich im Verstehen der Phänomene Geburt, Verfall und Tod zu finden sein.

Die folgende Definition von Geburt, Verfall und Tod hat der Buddha selbst gegeben:

„Und was, *bhikkhus*, ist Geburt?“

„Das, was in diesem oder jenem Wesen, in dieser oder jener Gruppe von Wesen Geburt ist, Produktion, Niederkunft, Auftauchen, Entstehen, das Erscheinen der Gruppen, das Aufgreifen der Sinnesgrundlagen - das wird Geburt genannt.“

„Und was, *bhikkhus*, wird Verfall und Tod genannt?“

„Das, was in diesem oder jenem Wesen, in dieser oder jener Gruppe von Wesen Verfall ist, Altersschwäche, Auseinanderbrechen, Altersgrauheit, faltige Haut, Verminderung der Lebensdauer, Überreife der Fakultäten ist - das wird Verfall genannt. Das was in diesem oder jenem Wesen, in dieser oder jener Gruppe von Wesen Zerfall ist, Trennung, Auseinanderbrechen, Verschwinden, Sterblichkeit, Tod, Erreichen der Zeit, Auseinanderbrechen der Gruppen, Ablegen des Körpers, Abtrennen der lebendigen Sinne – das wird Tod genannt. So wird dieser Verfall und dieses Sterben eben Verfall und Sterben genannt.“⁸⁴

Nun wird Geburt, Verfall und Tod in der eben genannten Stelle auf die „Wesen“ bezogen. Das Paliwort ist *satta* und wird wie folgt definiert:

„Wesen! Wesen! sagt man. Inwiefern nun, Herr, spricht man von einem Wesen?“

⁸⁴ SN 12, 2.

„Dieses Begehren, Radha, dieses Anhaften, dieses Erfreuen, dieser *taṇhā* die Form betreffend, ... das Gefühl, ... die Wahrnehmung, ... die Bestimmungen, das Bewußtsein betreffend, weil man darin verwickelt ist, fest verwickelt ist, deshalb wird man als Wesen bezeichnet.“⁸⁵

So bezieht sich *satta* ganz klar auf die fünf Gruppen des Ergreifens. Weil Verlangen, Anhaften, Erfreuen, und Durst (*taṇhā*), wie wir vorher gesehen haben, nur in den Ergreifensgruppen präsent sind.

Damit heißt „Geburt“ (*jāti*), die Geburt der Ergreifensgruppen, „Verfall“ (*jarā*), der Verfall der Ergreifensgruppen, „Tod“ (*marana*), der Tod der Ergreifensgruppen, geradeso wie *bhava* die Existenz der Ergreifensgruppen bedeutet.

Grundlegend folgt daher: „Geburt“ bedeutet die Geburt eines „Selbst“, die Geburt eines „Ich“ und „Mein“; „Verfall“ bedeutet der Verfall eines „Selbst“ und der Verfall von „Ich“ und „Mein“; „Tod“ bedeutet der Tod eines „Selbst“, und der Tod von „Ich“ und „Mein“.

In der Palistelle, die am Anfang des Kapitels zitiert wurde, ist *at-tanā* der Schlüsselbegriff. Der Buddha sagt hier, daß er vor seinem Erwachen selber aufgrund des „Selbst“ der Geburt, dem Verfall und dem Tod ausgeliefert war. Wenn man dieses Wort übersieht, geht der entscheidende Punkt dieser Stelle verloren.

Von Buddha und den Arahats abgesehen denkt jedes andere lebende Wesen mehr oder weniger in Begriffen von „Selbst“, „Ich“ und „Mein“. Für den *puthujjana* ist seine Existenz nur eine Frage der Existenz von „Selbst“. Es geht um „meine Existenz“, darum, daß „Ich existiere“. Es geht um *bhava*. Für ihn gibt es nur die Geburt eines „Selbst“, einer „Person“ oder eines „Jemand“, der sagt: „Das ist meins, das bin ich, das ist mein Selbst“. Und genauso verhält es sich mit Verfall und Tod. Wenn es keinerlei Gedanken von „Ich“ und „Mein“, keine Gedanken oder Gefühle von

⁸⁵ SN 23, 2.

Subjektivität und kein *bhava* gibt, stellt sich die Frage von Geburt, Verfall und Tod überhaupt nicht. Weil es da es keine „Person“ und kein „Ich“ gibt, das geboren wird, verfällt oder stirbt. Solche Gedanken wie „Ich war in der Vergangenheit“, „Ich bin in der Gegenwart“ oder „Ich werde in der Zukunft sein“, gibt es nicht mehr. Ebenso ist es mit den Gedanken „Ich wurde geboren“, „Ich werde wieder geboren“, „Ich altere“, „Ich werde alt“ oder „Ich werde sterben“.

Der *puthujjana* erfährt seine Geburt ja jetzt nicht, noch kann er sich daran erinnern. Er hat auch keine Erfahrung seines Todes. Doch der Buddha sagt, Geburt und Tod sind Leiden. Wenn nun aber der *puthujjana* keine eigene Erfahrung davon hat, welche Geburt und welchen Tod erlebt er dann als Leiden? Was hat es mit Geburt und Tod auf sich, unter denen er leidet?

Die Antwort ist: Der *puthujjana* sieht andere, wie sie geboren werden und sterben. Das ist für ihn eine Angelegenheit des unmittelbaren Erkennens. Aufgrund dessen kommt er zu der Schlußfolgerung, daß auch er geboren wurde und sterben wird. Er denkt: „Ich wurde geboren“ und „Ich werde sterben“. Das ist alles, was ihm Geburt und Tod in seinem bewußten Leben bedeuten. Es ist dieser Gedanke über seine eigene Geburt und seinen eigenen Tod, der sein gegenwärtiges Leiden ausmacht, nicht das eigentliche Ereignis seiner Geburt und seines Todes. Diese Gedanken über seine vergangene Geburt und seinen zukünftigen Tod ziehen sich durch sein ganzes Leben und bestimmen einen Teil des für ihn existierenden Leidens.

„Der Geist geht den Dingen voran, ist ihr Anführer, sie sind geistgeschaffen.“ (*manopubbaṅgamā dhammā manosettā manomayā*).⁸⁶

⁸⁶ DhP 1. Dieser Dhammapadavers beinhaltet weit mehr, als ihm im Allgemeinen zugebilligt wird. Verständlicherweise wird ihm in dieser Sammlung von Versen die erste Stelle gegeben, genau wie das Mūlapariya Sutta die erste Stelle in der Sammlung der mittellangen Lehreden (Majjhima Nikāya) einnimmt.

Was Prinz Siddharta in dem Alter von 29 Jahren veranlasste, seinen Palast zu verlassen, war nicht das eigentliche Ereignis seiner vergangenen Geburt oder seines zukünftigen Todes, sondern seine Gedanken daran.

Es muß darauf hingewiesen werden, daß *jāti* nicht Wiedergeburt bedeutet. In Pali heißt Wiedergeburt *punabhavābhiniḅbatti*, und das bedeutet das „Zustandekommen eines erneuten Werdens (*bhava*)“.⁸⁷ Eine andere Art des *bhava* entsteht. Dieses neue Entstehen in der Zukunft ist „Wieder-geburt“. Und wenn jemand frei von Geburt ist (wie es der Arahat ist), dann ist man auch von jeglicher Möglichkeit der „Wieder-geburt“ frei. „Wenn er das Ende von Geburt erreicht hat, kommt es zu keiner Wiedergeburt“.⁸⁸

Wenn sich der Körper mit all seinen Sinnesorganen von der Jugend zum Alter hin verändert, erscheint das dem *puṭhujjana* als Verfall. „Verfall“ ist seine Vorstellung den Veränderungsprozess seines Körpers betreffend, welchen er als „mein Körper“ betrachtet. Wie kommt er zu dieser Vorstellung? Für ihn ist der Körper ein Mittel, um *taṇhā* zu befriedigen, beispielsweise seinen Willen zur Existenz und zur Sinnesbefriedigung. Das ist die Bedeutung, die sein Körper für ihn hat. Wenn der Körper sich nun so verändert hat, daß er ihn alt nennt, ermöglicht er nicht mehr länger die gleiche Befriedigung des *taṇhā*, welches in ihm jedoch noch genauso stark vorhanden ist wie immer. Somit ist der Körper jetzt nicht mehr so wünschenswert, wie er einmal war. Nun beklagt sich und jammert darüber und betrachtet ihn als verfallen. Der Arahat hingegen hat keine Spur von *taṇhā*. In ihm ist keinerlei

⁸⁷ Zum Beispiel: *kalam paṇāvuso āyatim punabhavābhiniḅbatti* - „Wie, Freund, kommt es zu erneutem *bhava*?“ (MN 43). In der folgenden Suttstelle kommen beide, sowohl *jāti* als auch *punabhavābhiniḅbatti* vor: *āyatim punabhavābhiniḅbattiyā sati āyatim jāti jarāmaranaṃ sokaparideve dhukkha domanassupāyāssā sambhavanti* - „Wenn da in der Zukunft erneutes *bhava* zustande kommt, dann wird da auch in der Zukunft Geburt, Verfall, Tod, Sorge, Kummer, Leid, Verzweiflung und Übles zustandekommen“ (SN 12, 38).

⁸⁸ Itiv104.

Wunsch nach Sinnesvergnügungen und „meine Existenz“. Damit hat der Körper für den Arahat nicht die gleiche Bedeutung wie für den *puthujjana*. Für den Arahat ist es einfach nur ein Körper, weiter nichts. Da er kein *taṇhā* hat, klagt oder jammert er nicht, wenn der Körper alt wird. Für ihn ist das kein Verfall. Der Körper hat sich einfach nur verändert, und das ist alles. Es gibt kein „Ich“ oder „mein dieses“ oder „mein jenes“, das verfallen kann.⁸⁹

„Ich bin“ - , *bhikkhus*, ist eine Einbildung (*maññitam*), „das bin ich“ - ist eine Einbildung, „Ich werde existieren“ - ist eine Einbildung, „Ich werde nicht existieren“ - ist eine Einbildung „Ich werde formhaft sein“ ... , „Ich werde formlos sein“ ... , „Ich werde wahrnehmend sein“ ... , „Ich werde nicht wahrnehmend sein“ ... , „Ich werde weder wahrnehmend noch nicht wahrnehmend sein“ - ist eine Einbildung. Einbildung ist eine Krankheit, Einbildung ist ein Geschwür, Einbildung ist ein Stachel. Wenn der Weise alle Einbildungen hinter sich gelassen hat, ist er im Frieden. Ein Weiser im Frieden ist nicht geboren, er altert nicht, stirbt nicht, wird nicht erschüttert, hat keine Sehnsucht. Denn da ist nichts in ihm, wovon man sagen könnte, es wurde geboren. Nicht geboren, wie könnte er da altern (*tam pi'ssa bhikkhu na'tthi yena jāyetha, ajāyamāno kim jīyissati*)? Nicht alternd, wie könnte er da sterben? Nicht sterbend, wie könnte er da erschüttert werden? Nicht erschüttert, wie könnte er da Sehnsucht haben?“⁹⁰

Vom „Selbst“ oder vom „Ich“ kann gesagt werden, daß es geboren wurde. Aber der Arahat ist völlig frei von „Selbst“ und „Ich“ und „Mein“. Er hat keinerlei Gedanken mehr daran. Daher hat er auch keine Gedanken mehr an ein „Geborenwerden“ oder ein „Altern“ oder ein „Altwerden“ oder ein „Sterben“. Für ihn gibt es

⁸⁹ Eine Veränderung im Körper wird nur als eine Veränderung zum Guten oder zum Schlechten betrachtet, wenn es als eine Veränderung „meines Körpers“ angesehen wird. Das Gleiche trifft auch auf Gefühle, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein zu, und es ist sehr wichtig, das zu verstehen.

⁹⁰ MN 140.

kein „Selbst“ oder „Ich“, auf welche einzig diese Dinge zutreffen können.⁹¹

All das kann man natürlich einfach sagen, obwohl es überhaupt nicht einfach zu erkennen ist. Aber die Lehre des Buddha ist nun einmal nicht einfach zu erkennen. Tatsächlich ist es eine sehr schwer zu erkennende Lehre.

Im Upasena Sutta⁹² wird der Fall geschildert, daß eine Schlange auf den Körper des Arahats Upasena fiel. Upasena bat dann seine Mitmönche seinen Körper auf eine Bahre zu legen und ins Freie zum „Auseinanderfallen“⁹³ zu tragen. Man sagte ihm daraufhin, daß keine Verschlimmerung seines Zustandes erkennbar sei, der solch eine Handlung nötig machen würde. Die darauffolgende Reaktion des Arahats Upasena ist sehr aufschlußreich:

„Freund Sāriputta, wer da denkt, „Ich bin das Auge“, oder „das ist mein Auge“, „Ich bin die Zunge“, oder „das ist meine Zunge“, „Ich bin der Geist“ oder „das ist mein Geist“ - an dem

⁹¹ Es ist durchaus möglich die Begriffe „Alter“ und „Tod“ für den Arahats zu benutzen, vorausgesetzt man hat die Folgen klar vor Augen. Die Veränderungen, die im Körper eines Nicht-Arahats und im Körper eines Arahats vor sich gehen sind die gleichen. Es ist der Alterungsprozeß. Im ersten Fall ist diese Veränderung nicht willkommen und die Folgerung ist Leiden. Im zweiten Fall ist diese Veränderung weder nicht willkommen noch willkommen und beinhaltet damit auch kein Leiden. Wenn wir es in diesem Fall auch „Alter“ nennen wollen, benutzen wir das Wort ausschließlich als eine Benennung für die Veränderung ohne eine irgend eine weitere Bedeutung. Das Gleiche trifft auf den Begriff „Tod“ zu.

Der gewöhnliche Gebrauch der Wörter „Alter“ und „Tod“ beinhaltet jedoch immer die bestimmte Bedeutung von „nicht-willkommen“ und „Leiden“. Für den Arahats ist diese Bedeutung gänzlich und komplett abwesend. Daher werden diese Veränderungen im Körper eines Arahats nicht „Alter“ und das Ablegen des Lebens nicht „Tod“ genannt. Der Arahats ist alters- und todlos.

⁹² SN 35, 69.

⁹³ „Auseinanderfallen“ bezieht sich auf das Ablegen des Lebens.

mag sich ein Anderswerden des Körpers und eine Verschlimmerung des Zustandes zeigen (*viparināmo*). Aber bei mir, Freund Sāriputta gibt es solche Gedanken wie „Ich bin das Auge“, oder „das ist mein Auge“, „Ich bin die Zunge“, oder „das ist meine Zunge“, „Ich bin der Geist“, oder „das ist mein Geist“, nicht. Wie sollte sich da bei mir, Freund Sāriputta, ein Anderswerden des Körpers zeigen, oder eine Verschlimmerung des Zustandes?“

Daraufhin legten die *bhikkhus* den Körper des ehrwürdigen Upasena auf eine Bahre und trugen ihn nach draußen. Dort ist dann der Körper auseinander gefallen.“

In der eben übersetzten Suttentextstelle finden wir das Wort *viparināmo*. Die wörtliche Übersetzung wäre „Transformation“. Für den Nicht-Arahat ist diese Transformation entweder eine Veränderung zum Besseren oder zum Schlechteren. Für den Arahat jedoch gibt es so etwas nicht. Für ihn ist es einfach nur eine Veränderung ohne jede Bedeutung eines Besser-oder Schlechterwerdens. Das ist die grundlegende Bedeutung von Arahat Upasenas Antwort. Der Buddha hat nicht gesagt, daß er die Todlosigkeit erleben wird, nachdem sein Leben zu Ende ist und der Körper auseinander gebrochen ist. Er sagte, daß er, wie auch alle Arahats, die Todlosigkeit lebend erfährt. Bei seiner ersten Lehrdarlegung an die fünf Asketen in Benares beschreibt er sich so: „Der *Tathāgata* ist ein Arahat, ist voll erwacht, hört mir zu, die Todlosigkeit (*amatamadhigatā*) ist erreicht, ich werde euch belehren“.⁹⁴ *Amatamadhigatā* bedeutet zur Todlosigkeit gegangen, und nicht zur Todlosigkeit gehen. Es ist etwas, das schon erreicht wurde, das schon geschehen ist. „Es erreicht und verwirklicht habend (*saccikatvā upasampajja*) lebt der Arahat es im Körper erlebend (*kāyena ca phusitvā viharati*).“

Der Arahat ist zur Auflösung von Geburt, Verfall und Tod gelangt. Er ist „völlig befreit von Geburt und Tod“ - *parimutto jātiyā jarā maranena*.⁹⁵ Er hat „Geburt und Tod beseitigt“ - *pahi-*

⁹⁴ Mahāvagga I, Pañcavaggiya Kathā.

⁹⁵ AN III, 38.

najātimarano.⁹⁶ Er hat „Geburt und Tod überschritten“ - *jāti marana maccagā*.⁹⁷ Er ist jemand, der bei der „Vernichtung von Geburt angekommen“ ist - *jātikkhayaṃ patto*.⁹⁸ Er hat „den Tod besiegt“ - *maranābhibhū*.⁹⁹ Für ihn trifft zu: „Ruhig und klar, friedvoll und frei von Begehren hat er Geburt und Tod überquert, sage ich“ - *santovidhūmo anīgho nirāso atāri so jātijaranti brumīti*.¹⁰⁰ Als Ananda die Arahatschaft erreicht hatte, sagte er zu sich selbst: „Zum Ende von Geburt und Tod gelangt, trägt er die endgültige Form“ - *dhāreti antimam deham jātimaranapāragu*.¹⁰¹

Der Buddha war wie gesagt das erste menschliche Wesen in der Welt, das den Tod überwunden hat, obwohl die größten Denker der Welt sich fragten, wie so etwas jemals möglich sein sollte. Aber der Buddha hat den Tod nicht in der Art und Weise überwunden, wie ihn sich wohl jedermann vorstellen würde. Nämlich durch ewiges Leben. Es gelang ihm, indem es das beseitigte, worauf sich der Tod bezieht. Die Erfahrung eines lebenden Arahats ist geburtslos, alterslos und todlos, da alle Subjektivität (alles, was mit „Selbst“, „Ich“ und „Mein“ zu tun hat) worauf der Tod allein anwendbar ist, völlig, komplett und endgültig entfernt wurde.

Nachdem all diese Subjektivität ausgelöscht wurde, bleibt das Leben noch eine Weile erhalten, das ist das Leben eines Arahats. Der Buddha bezeichnete es als „restliches Überbleibsel“ (*upādisesa*). Auch das kommt zum Ende, wenn die Lebensspanne des Arahats abgelaufen ist und der Körper auseinander fällt. Aber das Ende eines Arahatslebens kann man im eigentlichen Sinn nicht „Tod“ nennen. (Über *upādisesa* sprechen wir später noch.)

⁹⁶ AN III, 58.

⁹⁷ Itiv 77.

⁹⁸ Itiv 99.

⁹⁹ Thag 1180.

¹⁰⁰ AN III, 32.

¹⁰¹ Thag 1022.

Für jeden anderen als den Arahats sind Fragen, die den Nachtod (*parammaranā*) betreffen, wichtig. Was geschieht mit dem Wesen (*satta*), nachdem der Körper auseinander gefallen ist, nach dem Tode (*kāyassa bheda parammaranā*), ist eine wichtige Frage. Nicht jedoch für den Arahats. Für ihn ist der Tod keine Frage, also auch nicht, was danach ist. Für den Arahats gibt es zu dem Zeitpunkt, wenn sein Leben zum Ende (*jivita pariyādānā*) kommt, nur das Auseinanderfallen des Körpers (*kāyassa bheda*). Das ist alles. Wie schon mehrfach gesagt, gibt es für den Arahats keine existierende „Person“. Es läuft nur ein bestimmtes Erleben ab.

Existiert der *Tathāgata* nach dem Tod? Existiert der *Tathāgata* nicht nach dem Tod? Trifft für den *Tathāgata* beides zu? Oder trifft weder noch zu?

Der Buddha hat diese Fragen weder bejaht noch verneint. Aufgrund dessen sollte man aber nicht denken, daß es sich dabei um etwas Mysteriöses handelt, oder daß der Buddha etwas nicht offenbart hat. Er lehrte, daß diese Fragen nicht zutreffen (*na upe-ti*). Warum das? Da es auf den Buddha bezogen keine „Person“ gibt, kein „Wesen“ oder ein „Jemand“ existiert, der „Ich und „Mein“ sagen und auf den diese Fragen zutreffen könnten. Somit gibt es keinen Tod, der dem Buddha zuortbar wäre. Deshalb sind auf ihn auch keine Fragen die den Nachtod betreffen anwendbar.

Bei einer Gelegenheit ermahnte der Buddha diesbezüglich Vacchagotta, als der genau diese Fragen stellte. Vacchagotta erklärte dann, daß er, was diesen Punkt betreffe, mit seiner Weisheit am Ende sei, verwirrt, und schlimmer noch, er habe sogar jenes aus früheren Gesprächen mit dem Buddha gewonnene Vertrauen verloren. Der Buddha teilte Vacchagotta daraufhin mit, daß er am Ende seiner Weisheit sein sollte, daß er verwirrt sein sollte. Das bedeutet nichts anderes, als daß man vom *puthujjana* am Ende nicht anderes erwarten kann, wenn es um das Verstehen der Lehre des Buddha geht.

„Du solltest mit deiner Weisheit am Ende sein, du solltest verwirrt sein. Da, Vacca, dieses Dhamma sehr tief ist, schwierig

zu sehen, schwierig zu verstehen, friedfertig, hervorragend, über Worte erhaben, subtil, den Weisen verständlich.“¹⁰²

Die Lehrdarlegung an Vacchagotta ist eine genauere Betrachtung wert. Die brennende Flamme wird hier als ein Gleichnis benutzt, um die Person (*sakkāya*) zu verneinen. Genau wie die Flamme nur existieren kann, wenn sie trockene Blätter und Zweige verbrennt (*tinakatthupādānaṃ*), so existiert die „Person“ durch Ergreifen. Und so wie die Flamme ausgehen (*nibbāyeyya*) wird, wenn sie keine Blätter und Zweige mehr verbrennt, so wird die „Person“ ausgelöscht, wenn Ergreifen aufhört. Was übrig bleibt ist das, was wir Überbleibsel (*upādīsesa*) genannt und als Arahat bezeichnet haben. Genau wie die erloschene Flamme weder nach Westen, Osten, Norden, Süden oder sonst irgendwo hingeht, so gibt es in Bezug auf den Arahat keine „Person“, die stirbt und nach dem Tod irgendwo wieder erscheint.

Der *puṭhujjana* betrachtet den Arahat aber genauso, wie er sich selbst betrachtet, als „Selbst“, als eine „Person“, die „Ich“ und „Mein“ sagt. Aus dieser Anschauung heraus formuliert er seine Fragen. Da er selbst die fünf Gruppen des Ergreifens ist (die Gedanken von Subjektivität, von „Ich“ und „Mein“ hat), hält er auch den Arahat für identisch mit den fünf Gruppen des Ergreifens. Er weiß nicht, daß im Arahat alles Ergreifen aufgelöst ist, daß er „alles Ergreifen abgelegt hat“ - *sabbupādānapariyādāna*,¹⁰³ „alles Ergreifen vernichtet hat“ - *sabbupādānakkhayaṃ*.¹⁰⁴ Er weiß nicht, daß der Arahat „durch die Vernichtung, Leidenschaftslosigkeit, Auflösung, Aufgeben, Verwerfung aller Annahmen, aller Standpunkte, aller latenten Einbildungen eines „Ich“ und „Mein“, ohne Anhaftungen, frei ist“.¹⁰⁵ Wenn dem Arahat nun Fragen über sich selbst, auf der

¹⁰² MN 72.

¹⁰³ SN 35, 61.

¹⁰⁴ Ud 3, 10.

¹⁰⁵ MN 72.

Grundlage von Dingen, die auf ihn nicht anwendbar sind, gestellt werden, was soll er da anderes antworten, als daß diese Fragen auf ihn nicht zutreffen?

„Ebenso nun auch, großer König, ist jede Form, jedes Gefühl, jede Wahrnehmung, jede Bestimmung, jedes Bewußtsein, durch welche man den *Tathāgata* bezeichnen wollte, vom *Tathāgata* überwunden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht worden, so daß sie nicht mehr weiter existieren können, sich in der Zukunft nicht wieder entwickeln können. Frei von der Bezeichnung durch Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmung, Bewußtsein ist der *Tathāgata*, tief, unermeßlich, unergründlich, gleich dem großen Ozean. Zu sagen: Der *Tathāgata* existiert nach dem Tod, der *Tathāgata* existiert nicht nach dem Tod, der *Tathāgata* existiert und existiert nicht nach dem Tod, der *Tathāgata* existiert weder, noch existiert nicht nach dem Tod, trifft nicht zu.“¹⁰⁶

Die Gruppen Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein, welche an der Wurzel abgeschnitten wurden und nie mehr auftauchen können, sind die *Ergreifens*-Gruppen der Form, des Gefühls, der Wahrnehmung, der Bestimmungen und des Bewußtseins. Geburt, Altern und Tod sind nur auf diese Gruppen des Ergreifens anwendbar, da ein „Ich“ oder „Selbst“, auf die nur Geburt, Altern und Tod einzig zutrifft, nur vorhanden ist, wenn es Ergreifen gibt. Wenn Ergreifen überwunden ist, ist jegliche Subjektivität überwunden. Es gibt dann nur noch ein Überbleibsel (*upādisesa*) von fünf nicht-ergriffenen Gruppen, auf welche Geburt, Altern und Tod nicht zutrifft. „Das ist das Todlose, nämlich die Befreiung des Geistes von Ergreifen“ - *e-taṃ amataṃ yadidaṃ anupādā cittaṃ vimokkha*.¹⁰⁷

König Pasenadi fragte den Buddha: „Gibt es für die Geborenen etwas anderes als Altern und Sterben?“ Der Buddha antwortete darauf: „Für die Geborenen, großer König, gibt es nichts anderes als Altern und Sterben. Auch für die großmächtigen Edelleute,

¹⁰⁶ SN 44, 1.

¹⁰⁷ MN 106.

die wohlhabenden, reichen, begüterten, die viel Gold und Silber, viel Vermögensunterhalt, viel Geld und Geldeswert besitzen, gibt es, da sie geboren wurden, nichts anderes als Alter und Tod. Auch für die großmächtigen Brähmanen ... Auch für die großmächtigen Hausväter ... Was da aber, großer König, *bhikkhus* betrifft, die Arahats sind, bei denen die Einflüsse vernichtet sind, die ihre Aufgabe erfüllt haben, die Last abgeworfen haben und das höchste Heil erreicht haben, die Fesseln des Werdens völlig zerstört haben und durch rechte Einsicht erlöst sind - bei denen gibt es ein Auseinanderbrechen des Körpers, ein Ablegen des Körpers.“¹⁰⁸

Mit dieser Antwort lehrt der Buddha ganz eindeutig, daß Geburt, Alter und Tod zwar auf Edelleute, Brähmanen, usw. zutrifft, nicht aber auf den Arahats.

Sollte der in diesem Kapitel besprochene Punkt verloren gehen ist die Einzigartigkeit der Lehre des Buddha auch verloren gegangen. Die Lehre des Buddha ist in ihrer Ganzheit von Anfang bis Ende hier und jetzt in diesem Leben zu erfahren. Verfallslosigkeit und Todlosigkeit sind auch hier und jetzt zu erfahren.

¹⁰⁸ SN 1, 71.

Kapitel 11

LEIDEN

Genauso wie man sich bei verschiedenen anderen Lehren im Buddhismus allzu schnell einbildet, sie verstanden zu haben, ergeht es einem bei der Lehre vom Leiden. Falsche Vorstellungen und voreilige Schlussfolgerungen verhindern den eigenen Fortschritt sehr effektiv, da man glaubt, verstanden zu haben, was man in Wahrheit nicht verstanden hat.

Dem *puthujjana* begegnet in seinem Leben genügend Leiden. Er mag auch gehört haben, daß Buddha sagte, daß Leben Leiden ist. Aber trotz all dem, egal wieviel Leiden er zu ertragen hat, fühlt er sich nicht zu der Lehre des Buddha hingezogen, die ihm doch einen Weg aus dem Leiden heraus anbietet. Er gibt sich mit seinem Gefühl zufrieden, daß er mit der Zeit sein gegenwärtiges Leiden überwinden wird, und daß sein gegenwärtiger Zustand des Leidens nur ein weiterer von vielen Aspekten des Lebens ist, mit denen man halt fertig werden muß. „Sinnesvergnügungen, sage ich, bringen nur wenig Befriedigung, viel mehr Leiden, viel mehr Schwierigkeiten und große Gefahr.“¹⁰⁹

Der *puthujjana* versteht das nicht.

Der *puthujjana* erfreut sich an seiner Existenz. „Ich existiere“ und „meine Existenz“ ist etwas Wünschenswertes für ihn. Er erfreut sich an der Vorstellung eines „Selbst“. Er erfreut sich daran, die Dinge als „Mein“ zu sehen.

¹⁰⁹ MN 22.

„Er bildet sich ein: „Alles ist mein“. Er erfreut sich an Allem. - *sabbarāṃ meti maññati sabbarāṃ abhinandati.*“¹¹⁰

Er erfreut sich an „Selbst-Existenz“. Er sieht nicht, daß „Selbst-Existenz“ Leiden ist. Er sieht auch nicht, daß seine Freude an der „Selbst-Existenz“ in Wirklichkeit ein Erfreuen am Leiden ist. Er kann sogar einen Widerwillen gegen die Vernichtung seiner Gedanken von „Selbst“ und „Mein“ hegen. Das bedeutet, er hat eine Abneigung gegen die Lehre des Buddha, eine Aversion, den edlen Achtfachen Pfad zu betreten, welcher zur völligen Vernichtung dieser Gedanken führt. Von daher ist es keine Überraschung, daß der Buddha anfangs eher zurückhaltend war zu lehren, was er entdeckt hatte.

Der Grund für den *putthujjana* in dieser Weise zu handeln liegt darin, daß er das Leiden nicht wirklich als solches erkennt. Er mag glauben, daß er das Leiden sieht, aber in Wirklichkeit sieht er es nicht. Damit er das Leiden erkennen kann, muß er auch die Vergänglichkeit und das Nicht-Selbst erkennen. Die Wahrnehmung des Leidens geht immer mit der Wahrnehmung der Vergänglichkeit und des Nicht-Selbst einher. Und diese Wahrnehmung zu entwickeln ist nun wahrlich keine einfache Aufgabe.

Die „Selbst-Vorstellung“ impliziert immer „Beständigkeit“ und erscheint daher wünschenswert. Der *putthujjana* muß erkennen, daß das, was er als sein „Selbst“ annimmt, in Wirklichkeit Nicht-Selbst ist. Das ist nur zu erreichen, wenn er erkennt, daß sein „Selbst“ vergänglich ist. Erst wenn er erkennt, daß das, was er als sein „Selbst“ ansieht, vergänglich ist, nimmt er es nicht länger als sein „Selbst“ an und es wird ihm nicht mehr als wünschenswert erscheinen. Er wird auch erkennen, daß das falsche Betrachten der Dinge als „Selbst“ anstelle von Nicht-Selbst ihn fortwährend in Verrat und Enttäuschung, also ins Leiden führt.

„Nicht sehe ich, *bhikkhus*, einen Fall, in dem das Festhalten an dem Glauben an ein „Selbst“ nicht zu Leiden, Sorgen, Verzweiflung Kummer und Gram führt.“¹¹¹

¹¹⁰ MN 1.

Sobald diese Einsicht in ihm wächst, erkennt er, daß er die ganze Zeit von einer Täuschung ausgegangen ist - die Täuschung des „Selbst“. Er erkennt, daß auf der Grundlage einer Täuschung zu agieren immer mit mehr oder weniger Betrug, Enttäuschung, Kummer, Verzweiflung, Sorgen, Leiden verbunden ist.

„Es ist immer nur Leiden, das entsteht, Leiden, das besteht und vergeht. Nichts anderes als Leiden entsteht, nichts anderes als Leiden erlischt.“¹¹²

In dem Maß, in dem man das erkennt, in dem Maß besitzt man rechte Anschauung.

Wenn das Individuum nichts mehr als „Selbst“ betrachtet (was nur bedeutet, daß er keine der fünf Gruppen des Ergreifens mehr als „Selbst“ ansieht), hat er *sakkāyadiṭṭhi* (Persönlichkeitsansicht) aufgegeben. Er hat sich dann von der Ebene des *putthujjana* zur Ebene der Ariyas (Edle) hinentwickelt, und hat damit eine ganze Menge Leiden hinter sich gelassen, dem er andernfalls noch unterworfen wäre. Da noch immer Gedanken von „Ich“ und „Mein“ in ihm sind, wird er auch noch dementsprechend leiden. Aber im Vergleich zu dem Leiden als *putthujjana* erscheint es wie nichts.

Der Buddha definiert Leiden zusammengefaßt als die fünf Gruppen des Ergreifens:

„Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, Zusammensein mit dem Unerwünschten ist Leiden, Getrenntsein von dem Erwünschten ist Leiden, Nichterlangen was man begehrt, ist Leiden. Kurz gesagt, die fünf Gruppen des Ergreifens sind Leiden.“¹¹³

Im Wesentlichen bedeutet das, daß alle Vorstellungen eines „Selbst“, alle Gedanken von „Ich“ und „Mein“ Leiden sind.

¹¹¹ MN 22.

¹¹² SN 1, 135.

¹¹³ SN 1, 135.

Geburt, Verfall, Krankheit, Tod, usw., sind Leiden, da sie sich auf ein „Selbst“ oder „Ich“ beziehen, welches ihnen unterworfen ist. Der *putthujjana* denkt, „Ich wurde geboren“, oder „Ich werde wiedergeboren“, oder „Ich bin krank“, oder „Ich bin alt“, oder „Ich werde alt“, oder „Ich werde sterben“, oder „Ich bekomme nicht, was ich gerne möchte“, usw.. So klagt er und grämt sich und verzweifelt und sorgt sich und leidet darunter. Es ist das „Ich“, welches klagt. Es ist das „Ich“, welches enttäuscht ist und durch die Natur der Dinge betrogen wird. Es ist das „Ich“, welches sich grämt, usw.. Es ist „Mein“ Körper, der sich in einer Weise verändert, die „Ich“ nicht so will, es ist „meine“ Wahrnehmung mit der „Ich“ nicht zufrieden bin, usw.. Wenn „Mein“ so oder so geartetes Leben nicht betroffen ist, dann ist da nur Nichtbetroffenheit und Unbekümmertheit, kein Leiden. Warum sollte „Ich“ über ein Leben betroffen oder bekümmert sein, das „mich“ nicht betrifft? Über eine Welt, die nicht „meine“ ist? Anhaften an etwas gibt es nur, wenn dieses Etwas „Mein“ ist, oder etwas mit „mir“ zu tun hat. Damit „Ich“ von irgendetwas betroffen bin, muß es auf die eine oder andere Weise eine Verbindung zu „mir“ haben.

„Ich werde Euch, *bhikkhus*, Betroffenheit durch Ergreifen zeigen und auch Nicht-Betroffenheit durch Nicht-Ergreifen, hört gut zu.

Und wie, *bhikkhus*, gibt es Betroffenheit durch Ergreifen?

Dabei, *bhikkhus*, betrachtet der unbelehrte *putthujjana* die Form folgendermaßen: „Das ist „Mein“, das bin „Ich“, das ist mein „Selbst“. Wenn bei jemand, der so eine Betrachtungsweise hat, sich die Form verändert und anders wird, entsteht in ihm dadurch Kummer, Gram, Leid, Klage und Verzweiflung. So, *bhikkhus*, gibt es Betroffenheit durch Ergreifen.

(Das gleiche trifft auf die anderen vier Gruppen Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein zu.)

Und wie, *bhikkhus*, gibt es Nicht-Betroffenheit durch Nicht-Ergreifen?

Dabei betrachtet der recht belehrte edle Nachfolger die Form folgendermaßen: „Nicht ist das „Mein“, nicht bin das „Ich“, nicht ist das mein „Selbst“ - *na etaṃ mama, na eso ahaṃ asmi, na*

eso me attā.¹¹⁴ Wenn bei jemand, der solch eine Betrachtungsweise hat, sich die Form verändert und anders wird, entsteht in ihm dadurch kein Kummer, Gram, Leid, Klage und Verzweiflung. So, *bhikkhus*, gibt es Nicht-Betroffenheit durch Nicht-Ergreifen.¹¹⁵

(Das Gleiche trifft auch auf die anderen vier Gruppen zu.)

Nun ist sowohl für den unbelehrten *putthujjana*, als auch für den recht belehrten edlen Nachfolger das Phänomen der Veränderung und des Anderswerdens das Gleiche. Aber ihre Einstellung gegenüber diesem Phänomen, die Art und Weise, wie sie es betrachten (*samanupassati*), ist genau entgegengesetzt. Die erste Variante läßt Leiden entstehen, die zweite verhindert die Entstehung von Leiden. Für den Arahāt ist die Position natürlich noch einmal anders, da er am Ende jeglicher Gedanken an ein „Selbst“, an ein „Ich“ und „Mein“ angelangt ist. Weder betrachtet er die Dinge als „Ich“ und „Mein“, noch sieht er sie als „Nicht-Selbst“, „Nicht-Ich“ und „Nicht-mein“. Für den Arahāt gibt es daher keinerlei Leiden mehr. Es existiert für ihn keine Frage mehr nach der Entstehung des Leidens oder Nicht-Entstehung des Leidens. Über den Unterschied zwischen dem *putthujjana*, dem edlen Nachfolger und dem Arahāt werden wir später noch im Detail sprechen.

¹¹⁴ *Na etaṃ mama* wird normalerweise mit „das ist nicht mein“ übersetzt. Aber diese Übersetzung kann allzu leicht im Geist des Lesers den Eindruck hinterlassen, daß obwohl *dies* nicht „Mein“ ist, es da vielleicht etwas anderes geben könnte, das „Mein“ ist. Tatsächlich scheint es beabsichtigt, einen solchen Eindruck zu vermitteln, wenn zum Beispiel *na eso me attā* von Gelehrten mit: „Das ist nicht das Selbst von mir“, übersetzt wird. Als ob man sagen wollte, daß *dies* zwar nicht mein „Selbst“ ist, aber etwas anderes ist es. Solche Situationen müssen vermieden werden. „Nicht ist dies mein“ (eine Übersetzung von Nānavira Thera) klingt vielleicht nicht ganz so gut, aber Genauigkeit bei der Bedeutung ist wichtiger als Lesbarkeit. Das gleiche trifft natürlich für die ganze Triade zu.

¹¹⁵ SN 25, 8.

Wenn jemand anfängt die Vergänglichkeit, das Nicht-Selbst und damit auch das Leiden so zu sehen, wie es der edle Nachfolger tut, fängt er an die Freude an den Gedanken „Ich“ und „Mein“ zu verlieren. Er fühlt sich jetzt erst wahrhaft zur Lehre Buddhas hingezogen, und er fängt an einen Sinn in seiner Existenz zu sehen, was sie für ihn sehr wichtig werden läßt. Von nun an wird er nicht mehr ziellos umherwandern und die Dinge einfach „so nehmen, wie sie kommen“. Er lebt mit einem Daseinszweck und gestaltet sein Leben zielgerichtet, um diesem Zweck zu dienen.

Letztendlich sieht der *putthujjana* nichts, wovon er mit Recht sagen kann, daß genau das und nichts anderes zu tun ist. Gebunden wird er geboren, gebunden lebt er und gebunden stirbt er - gebunden an das „Selbst“. Er empfindet, daß seine Existenz (*bhava*) ohne Ziel und ohne Bedeutung ist. Aber er weiß nicht, wie er der Sinnlosigkeit seiner Existenz ein Ende setzen kann. Der edle Nachfolger hingegen sieht einen Sinn in seiner Existenz, und er erkennt, daß dieser Sinn nichts anderes ist, als der Existenz des Selbst ein Ende zu setzen (*bhavanirodha*).

Da der Arahat keinerlei Vorstellungen von Subjektivität und keinerlei Gedanken von „Ich“ und „Mein“ hat, ist er bei der Vernichtung dessen angekommen, was das Leiden bedingt. Wenn die Bedingung für das Leiden vernichtet ist, ist auch das Leiden vernichtet. Er hat das Aufhören des Leidens (*dukkhanirodho*) erreicht.

„Er hat alle Neigungen zum Anhaften beseitigt, hat alle Neigungen zum Widerstand verjagt, hat alle Neigungen zu Ansichten und Einbildungen wie „Ich bin“ entfernt, hat Nicht-Wissen hinter sich gelassen und damit ist Wissen aufgestiegen. Er ist jetzt und hier ein Beendiger des Leidens.“¹¹⁶

Kein Leiden kann mehr in ihm aufsteigen. Er kann sicherlich noch schmerzhaft und unangenehme Gefühle haben, aber solche schmerzhaften und unangenehmen Gefühle sind kein Leiden. In solchem Fall erträgt er einfach die Schmerzen. Er leidet nicht darunter. Jegliches Leiden ist überstanden.

¹¹⁶ MN 9.

„Empfindet er ein angenehmes Gefühl, fühlt er es losgelöst (*vi-saññutto*), empfindet er ein unangenehmes Gefühl, fühlt er es losgelöst, empfindet er ein neutrales Gefühl, fühlt er es losgelöst. Ihn, *bhikkhus*, nennt man einen edlen Nachfolger, losgelöst von Geburt, Alter, Tod Sorgen Trauer, Leiden, Verzweiflung und Übel; er ist losgelöst vom Leiden erkläre ich.“¹¹⁷

Es ist anzumerken, daß sich Leiden (*dukkha*) nicht auf körperliche Schmerzen bezieht. Im Pali wird das Wort *dukkha* benutzt, um das Leiden zu bezeichnen, aber auch für Gefühle, die schmerzhaft sind (wie in *dukkhaṃ vedanaṃ*). Leiden ist etwas Geistiges. Es bezieht sich auf Sorgen Trauer, Leiden, Verzweiflung, Übel, usw., die alle geistig sind. Das ist der Grund dafür, daß der Arahat körperliche Schmerzen haben kann, aber nicht darunter leidet.¹¹⁸

Wenn der *puthujjana* schmerzhaftes Gefühl erlebt, spürt er einen Widerwillen dagegen. Das bedeutet, er hat ein doppeltes Gefühl, ein körperlich schmerzhaftes Gefühl und ein mentales schmerzhaftes Gefühl.

„Er fühlt ein zweifaches Gefühl, körperlich und geistig.“¹¹⁹

Da er außer sinnlichen Vergnügungen keine Zuflucht vor schmerzhaften Gefühlen kennt, ist er an sinnliche Freuden gebunden.

Auch der Arahat kann schmerzhaftes Gefühl erleben. Aber weder hat er Widerwillen dagegen, noch sehnt er sich nach sinnlichen Vergnügungen. Ob es nun ein angenehmes oder unangenehmes oder schmerzhaftes oder ein neutrales Gefühl ist, der A-

¹¹⁷ SN 36, 6.

¹¹⁸ Wenn sich der Körper des Arahat dahingehend verändert, daß der *puthujjana* es als Alter bezeichnen würde, kann der Arahat schmerzhaftes körperliche Gefühle haben. Aber diese schmerzhaften körperlichen Gefühle verleiten den Arahat nicht dazu zu denken, daß sein Körper verfällt, eine Betrachtungsweise, die nichts als Leiden bringt, da sie immer mit Trauer, Angst, usw., verbunden ist.

¹¹⁹ SN 36, 6.

rahat macht sich darüber weder Sorgen, noch ist er erfreut. Es ist für ihn nur einfach ein Gefühl.

„Einmal saß ein bestimmter *bhikkhu* nicht weit vom Erhabenen mit überkreuzten Beinen aufrecht da und ertrug stechende, scharfe und bittere Schmerzen als Ergebnis vom früherem *kamma*. Aber er war achtsam, gelassen und geduldig. Und der Erhabene sah ihn so sitzen, erkannte die Bedeutung und tat einen inspirierenden Ausspruch: „Ein *bhikkhu*, der alles Wirken hinter sich gelassen hat, der die vormals angesammelten Befleckungen abgeschüttelt hat - frei von Begehren, unbewegt und gelassen - der muß niemandem davon erzählen.“¹²⁰

Der Arahat muß nicht mit den Leuten sprechen, sie bitten, ihn von seinen Schmerzen zu befreien oder sich bei ihnen über seine Schmerzen beschweren, da er keinen Gram oder Wehklagen kennt. Damit Gram und Wehklagen sein kann, müßte er denken: „Ich habe Schmerzen“. Aber solche Gedanken sind für ihn nicht mehr möglich. Jegliche Schmerzen, die ihm begegnen, erträgt er einfach.

Noch einmal: Der Buddha sagt, daß für den *puthujjana* alles Leiden ist. Wenn es sich auf Gefühle bezieht, bedeutet das, daß die Gefühle des *puthujjana* immer Leiden mit sich bringen, egal ob sie angenehm, unangenehm oder neutral sind. Es sind nicht nur die unangenehmen Gefühle, die leidvoll sind, sondern alle.¹²¹ Genau das ist es, was so schwer zu *sehen* ist. Und daher kommt die Schwierigkeit die erste edle Wahrheit zu erkennen.

¹²⁰ Ud 3, 1.

¹²¹ „Was immer gefühlt wird, ist Leiden“ - *yad kiñci vedayitam tad dukkhasmin ti* (SN 12, 32). Oder, „Es ist nur Leiden, das entsteht, Leiden, das besteht, Leiden, das vergeht. Nichts als Leiden entsteht, nichts als Leiden vergeht.“ - *dukkham eva hi sambhoti, dukkham tithati veti ca, naññatra dukkha sambothi, naññatra dukkha nirujjati ti* (SN 1, 135).

Um das zu verstehen, müssen wir uns der grundlegendsten Eigenheit des *puthujjana* zuwenden, und das ist das Betrachten der Dinge als „Mein“. Der *puthujjana* betrachtet als „Mein“, was als „nicht mein“ betrachtet werden sollte. Das bedeutet, er betrachtet die fünf Gruppen des Ergreifens (die für ihn *alles* sind) als „Mein“, während er sie als „nicht mein“ betrachten sollte. Soweit es die Gefühle betrifft, ist es für ihn egal, ob er angenehme, unangenehme oder neutrale erlebt, er betrachtet sie immer als „Mein“. Dieses Betrachten der Gruppen als „Mein“ geht immer mit mehr oder weniger Aufregung und Sorgen einher, was nur bedeutet, daß er immer mehr oder weniger leidet.¹²² Wie wir in dem nächsten Kapitel sehen werden, handelt der *puthujjana* auf diese Weise, weil er nicht-wissend bezüglich der vier edlen Wahrheiten ist. Er *sieht* die edle Wahrheit des Leidens, die edle Wahrheit der Entstehung des Leidens, die edle Wahrheit des Ende des Leidens, die edle Wahrheit des zum Ende des Leidens führenden Pfad nicht. Mit anderen Worten, der *puthujjana* wird weiter leiden ohne die Aussicht, sein Leiden zu verringern und wird weiterhin ein *puthujjana* bleiben, da er die Lehre des Buddha weder kennt noch versteht.

„Nun sage ich, Brahmane, der Reichtum eines Menschen ist der Dhamma, edel, jenseits der Welt (*Jokuttara*).¹²³

¹²² In der komplexen Struktur der Betrachtung „das gehört mir“ (*etam mama*) finden sich Aufregung, Sorgen, Zweifel, usw.. Diese geistigen Beigaben sind ein notwendiger Teil der Struktur dieser Betrachtung. Andererseits ist die Betrachtung „nicht gehört mir das“ (*na etam mama*) getrennt von diesen geistigen Beigaben. Diese geistigen Beigaben sind *dukkha*. So ist grundlegend das Entstehen und Vergehen von *dukkha* in diesen Beigaben zu finden. Wenn das nicht erkannt wird, kann die erste edle Wahrheit nicht erkannt werden. Beim Arahant entsteht natürlich keinerlei *dukkha*, da der Gedanke „Mein“ nie vorhanden ist. Somit kann auch kein *dukkha* vergehen.

¹²³ MN 96.

Kapitel 12

NICHT-WISSEN

Wir haben gesehen, daß das Entstehen des Bewußtseins von Bedingungen abhängt.

Mit anderen Worten, die Präsenz eines Erlebnisses (die Präsenz ist Bewußtsein und das Erlebnis ist Name-und-Form) ist von Bedingungen abhängig.

Diese Bedingungen bestimmen, *was* gegenwärtig ist, beziehungsweise sie bestimmen, welches spezielle Bewußtsein es sein wird. Diese Bedingungen sind zusammengenommen Name-und-Form, was wiederum nichts anderes ist als die anderen vier Gruppen.

Aber unter all den Bedingungen, die zusammen Name-und-Form sind, spielt eine Bedingung, die Absicht, eine Schlüsselrolle. Die Absicht steuert das Spiel. Und die Richtung, in welche die Absicht steuert, ist von *taṇhā* bedingt.

Der Buddha lehrt, daß Bewußtsein von Name-und-Form abhängig ist. Er lehrt aber auch, daß Bewußtsein von Bestimmungen abhängig ist (*saṅkarā paccayā viññānam*). Das heißt mit Bestimmungen als Bedingung entsteht Bewußtsein.

In dem eben genannten Zusammenhang sind also Bestimmungen (*saṅkarā*) ein Synonym von Name-und-Form. Der Grund dafür ist, daß, obwohl Absicht eine primäre Bedingung für die Entstehung von Bewußtsein ist, Bewußtsein nicht *allein* bedingt durch Absicht entstehen kann. Viele andere Bedingungen wie Ein- und Ausatmung, Wahrnehmung, Gefühl, usw., müssen auch gegenwärtig sein. In dem Satz, „Bewußtsein ist von Bestimmungen ab-

hängig“ (*saṅkarā paccayā viññānam*) beinhaltet das Wort Bestimmungen (*saṅkarā*) also all diese Dinge.

Die Frage, die nun entsteht ist: Wie ist es möglich, daß die Gruppen des Ergreifens in der beschriebenen Art und Weise bestehen und in keiner anderen? Mit anderen Worten, warum funktioniert das Leben (außer dem des Arahats) so und nicht anders? Diese Frage kann auch noch anders gestellt werden: Wenn *taṇhā* absichtliche Handlung steuert, und damit das Spiel des Lebens steuert, was ist es denn, das den so wichtigen Faktor *taṇhā* fortbestehen läßt?

Die Antwort lautet: „Lebensignoranz“. Anders ausgedrückt die Dinge werden nicht in ihrer wahren Natur gesehen. Sie werden falsch gesehen. „Lebensignoranz“ ist nichts anderes, als Nicht-Wissen (*avijjā*) hinsichtlich der Gruppen des Ergreifens.

Taṇhā, das Verlangen nach „Selbst“-Existenz und Sinnesvergnügen, wird durch Nicht-Wissen aufrecht erhalten.

„Ich sage euch, *bhikkhus*, daß *bhava-taṇhā* („Selbst“-Existenz-Begehren) durch Nahrung besteht, nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung von *bhava-taṇhā*? Nicht-Wissen wird sie genannt.“¹²⁴

Nicht-Wissen kann auf vielerlei Weise definiert werden. So auch als das Nicht-Sehen oder Nicht- Erkennen des Entstehens und Vergehens der fünf Gruppen des Ergreifens.

„Nicht-Wissen! Nicht-Wissen! wird gesagt, Herr. Aber was, Herr, ist Nicht-Wissen, und inwiefern ist jemand ignorant?“

„Der unbelehrte *puthujjana*, *bhikkhus*, erkennt nicht wirklichkeitsgemäß die Form, deren Natur das Entstehen ist, als die Form, deren Natur das Entstehen ist; er erkennt nicht wirklichkeitsgemäß die Form, deren Natur das Vergehen ist, als die Form, deren Natur das Vergehen ist; erkennt nicht wirklichkeitsgemäß die Form, deren Natur das Entstehen und Vergehen ist, als die Form deren Natur das Entstehen und Vergehen ist.

¹²⁴ AN X, 61-62.

Er erkennt nicht wirklichkeitsgemäß ... Gefühl ... Wahrnehmung ... Bestimmungen ... Bewußtsein ... Das, *bhikkhus*, wird Nicht-Wissen genannt, und insofern ist jemand ignorant.“¹²⁵

Das Nicht-Erkennen der entstehenden und vergehenden Natur der fünf Gruppen des Ergreifens bedeutet das Nicht-Erkennen der Vergänglichkeit. Und das Nicht-Erkennen der Vergänglichkeit bedeutet gleichzeitig das Nicht-Erkennen von „Nicht-Selbst“ und vom Leiden. Daher kann man Nicht-Wissen auch als das Nicht-Erkennen von Vergänglichkeit, „Nicht-Selbst“ und Leiden definieren.

Es sollte klar verstanden werden, daß mit dem Wort Erkennen (*pañānāti*) kein rein verstandesmäßiges oder objektives Erkennen gemeint ist, sondern wahres Sehen, ein verstehendes Erkennen ohne Zweifel (*tiṇṇa vicikiccho*).

Eine weitere Möglichkeit, um Nicht-Wissen zu definieren, wäre:

„Freund, Nicht-Wissen vom Leiden, Nicht-Wissen von der Entstehung des Leidens, Nicht-Wissen von dem Vergehen des Leidens, Nicht-Wissen von dem Weg, der zum Vergehen des Leidens führt - das, Freund, ist Nicht-Wissen.“¹²⁶

Das Leiden, die Entstehung des Leidens, das Beenden des Leidens, der Weg, der zur Beendigung des Leidens führt, werden die Vier Edlen Wahrheiten genannt. Nicht-Wissen ist damit das Nicht-Wissen der Vier Edlen Wahrheiten.

Taṇhā ist gegenwärtig, weil Nicht-Wissen gegenwärtig ist. Mit anderen Worten, da das Leben sich selbst gegenüber ignorant ist, beinhaltet es *taṇhā*. Was muß gegenwärtig sein, damit Nicht-Wissen gegenwärtig sein kann? Oder, von welcher Bedingung ist Nicht-Wissen abhängig? Das ist eine sehr wichtige Frage.

„*Bhikkhus*, ein Anfang von Nicht-Wissen kann nicht gefunden werden, so daß man sagen könnte: „Vorher gab es kein Nicht-

¹²⁵ SN 22, 126.

¹²⁶ MN 9.

Wissen, es ist erst danach entstanden“. Wohl aber läßt sich erkennen, daß die Unwissenheit eine bestimmte Bedingung hat. Ich sage, *bhikkhus*, Nicht-Wissen gibt es durch Nahrung, nicht ohne Nahrung.

Und was ist die Nahrung von Nicht-Wissen? Die fünf Hindernisse (*panca nīvaranā*) werden so genannt. Auch die fünf Hindernisse werden ernährt, sind nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung der fünf Hindernisse? Die drei üblen Arten des Verhaltens (*tīṇiduccarītāni*) werden so genannt. Auch sie, sage ich, werden ernährt, sind nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung der drei üblen Arten des Verhaltens? Nicht-Beherrschung der Sinne (*indriya asaṁvaro*) wird so genannt. Auch sie, sage ich, wird ernährt, ist nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung der Nicht-Beherrschung der Sinne? Mangel an Achtsamkeit und klarem Verstehen (*asatāsampajaññaṁ*) wird so genannt. Auch er, sage ich, wird ernährt, ist nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung des Mangels an Achtsamkeit und klarem Verstehen? Falsch gerichtete Aufmerksamkeit (*ayoniso manasikāro*) wird so genannt. Auch sie, sage ich, wird ernährt, ist nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung von falsch gerichteter Aufmerksamkeit? Abwesenheit von Vertrauen (*assadhiyam*) wird so genannt. Auch sie, sage ich, wird ernährt, ist nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung der Abwesenheit von Vertrauen? Das Hören von falschen Lehren (*asaddhama savanati*) wird so genannt. Auch das, sage ich, wird ernährt, ist nicht ohne Nahrung. Und was ist die Nahrung des Hörens von falschen Lehren? Falsche Gesellschaft (*asappurisaṁsevo*) wird so genannt.

Somit, *bhikkhus*, erfüllt die ernährende Bedingung von falscher Gesellschaft die Voraussetzung für das Hören der falschen Lehre. Die ernährende Bedingung des Hörens der falschen Lehre erfüllt die Voraussetzung für die Abwesenheit von Vertrauen. Die ernährende Bedingung der Abwesenheit von Vertrauen erfüllt die Voraussetzung für falsch gerichtete Aufmerksamkeit. Die ernährende Bedingung der falsch gerichteten Aufmerksamkeit erfüllt die Voraussetzung für den Mangel von Achtsamkeit und klarem Verstehen. Die ernährende Bedingung des Mangels an Achtsamkeit und klarem Verstehen erfüllt die Voraussetzung

für das Nicht-Beherrschen der Sinne. Die ernährende Bedingung des Nicht-Beherrschens der Sinne erfüllt die Voraussetzung für die drei üblen Arten des Verhaltens. Die ernährende Bedingung der drei üblen Arten des Verhaltens erfüllt die Voraussetzung für die fünf Hindernisse. Die ernährende Bedingung der fünf Hindernisse erfüllt die Voraussetzung für Nicht-Wissen. Das ist die Ernährung von Nicht-Wissen, das sind die Voraussetzungen.“¹²⁷

Demnach ist Nicht-Wissen letztendlich durch das Nicht-Hören der Lehre des Buddha bedingt, und natürlich vom Nicht-Praktizieren abhängig. Wenn wir die eben aufgezählten Faktoren, durch die Nicht-Wissen bedingt ist, angefangen mit den fünf Hindernissen (Sinneslust, Übelwollen, Müdigkeit und Trägheit, Unruhe und Sorgen, und Zweifel) anschauen, werden wir auch bemerken, daß jeder einzelne dieser Faktoren die Präsenz von Nicht-Wissen erfordert.

Damit entweder die fünf Hindernisse oder falsch gerichtete Aufmerksamkeit, usw., präsent sein können, muß auch Nicht-Wissen präsent sein. Es scheint also so zu sein, daß Nicht-Wissen von Nicht-Wissen abhängt. Im Sammāditthi Sutta¹²⁸ wird darauf auch tatsächlich direkt hingewiesen. In diesem Sutta wird gesagt, daß die Einflüsse Nicht-Wissen bedingen.

„Durch das Entstehen der Einflüsse entsteht Nicht-Wissen, durch das Aufhören der Einflüsse hört Nicht-Wissen auf.“

Diese Einflüsse sind wiederum im gleichen Sutta als die Einflüsse von Sinnesvergnügen, *bhava* und Nicht-Wissen definiert.

„Freund, es gibt folgende drei Einflüsse, die Einflüsse von Sinnesvergnügen, *bhava* und Nicht-Wissen.“

Somit wird Nicht-Wissen durch den Einfluß von Nicht-Wissen bedingt.

¹²⁷ AN X, 61-62.

¹²⁸ MN 9.

Daß Nicht-Wissen von Nicht-Wissen abhängt, bedeutet nur, daß alles, was von Nicht-Wissen abhängt, Nicht-Wissen beinhaltet. Die fünf Gruppen des Ergreifens sind eine Angelegenheit des Nicht-Erkennens der Dinge, wie sie wirklich sind. Somit ist jeder einzelne der Faktoren, die gemeinsam die Gruppen des Ergreifens bedingen, für sich eine Angelegenheit des Nicht-Richtig-Erkennens. Nicht-Wissen ist etwas abstrakt Negatives: Nicht-Erkennen. Seine direkt korrespondierende positive Manifestation ist Ergreifen, welches im Wesentlichen ein Betrachten der Dinge als „Mein“ ist.

Jeder Versuch des unbelehrten *puthujjana* rechtes Wissen zu erlangen, trägt Nicht-Wissen in sich. Wenn er versucht, Nicht-Wissen ausfindig zu machen, Nicht-Wissen zu erkennen, tut er das mit Nicht-Wissen. Es ist so, als ob jemand einen Dieb fangen will, und sich dabei von dem Dieb leiten läßt, weil er ihn nicht als Dieb erkennt.

Das zeigt uns, wie fest verwurzelt Nicht-Wissen ist, und wie schwer es ist sie loszuwerden. Es scheint ohne Hilfe von außen fast unmöglich zu sein. Aber genau diese Hilfe ist es, die uns der Buddha gibt. Er gibt sie uns in einer Form der Belehrung, die dem Verständnis des *puthujjana* genau entgegengesetzt ist. Das ist der Grund, warum der Buddha seine eigene Lehre als gegen den Strom gehend beschreibt (*paṭisotagāmi*).¹²⁹ Der *puthujjana* denkt andauernd: „Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst“. Der Buddha zeigt ihm nun, daß das falsch ist und lehrt ihn stattdessen zu denken: „Nicht ist das mein, nicht bin ich das, nicht ist das mein Selbst“. Es ist aufgrund des Nicht-Wissens, daß der *puthujjana* so denkt. Aber jedes Mal, wenn er gegen diesen Strom denkt, injiziert er dem Nicht-Wissen eine zerstörende, giftige Dosis. Wenn dieses „gegen den Strom gehen“ praktiziert wird, kommt eine Zeit, in der alle Ideen eines „Selbst“, alle Gedanken eines „Ich“ und „Mein“ komplett beseitigt sind, und nie wieder auftauchen.

¹²⁹ MN, 26.

„Herr, wie muß man erkennen, wie sehen, daß in Bezug auf diesen Körper samt Bewußtsein und in Bezug auf alle äußerlichen Zeichen die Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ nicht mehr entsteht?“

„Rahula, was immer es an Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen, und Bewußtsein gibt, sei es vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, außen oder innen, grob oder fein, niedrig oder edel, weit oder nah, - so ist das mit rechter Ansicht zu betrachten: „Nicht ist das mein, nicht bin ich das, nicht ist das mein Selbst“. Das ist das Erkennen der Dinge, wie sie wirklich sind.

So erkennend, so sehend, Rahula, entsteht in diesem Körper samt Bewußtsein keine Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“.¹³⁰

Sind alle Gedanken an „Ich“ und „Mein“ komplett beseitigt, bedeutet das, daß auch Nicht-Wissen komplett beseitigt ist, was wiederum bedeutet, daß der Zweck aller Bemühungen vollständig erreicht ist: Das Leiden ist voll und ganz zerstört.

Der Arahant ist völlig von Nicht-Wissen befreit, das heißt, er besitzt vollständige Erkenntnis, beziehungsweise das rechte Wissen ist in ihm aufgestiegen (*vijjā uppanno*). Und dieses vollständige Erkennen bedeutet, daß er jedes Anhaften beendet hat. In ihm ist die „Person“ erloschen, „meine Existenz“ ist erloschen, Leiden ist erloschen.

Man sollte beachten, daß wir es mit drei unterschiedlichen Arten von Individuen zu tun haben. Erstens der *puthujjana*, der denkt: „Das ist mein ...“.

Zweitens der edle Nachfolger, der zwar erkennt, daß „Das ist mein ...“, nicht richtig ist, aber noch nicht von den Gedanken „Ich“ und „Mein“ frei ist. Es ist der edle Nachfolger, der denkt: „Nicht ist das mein ...“. Er wird „Übender“ (*sekha*) genannt, und ist auf dem Pfad zur Arahatschaft.

Und drittens gibt es den Arahant. Er erkennt nicht nur, daß „Das ist mein ...“, nicht richtig ist, sondern er ist auch völlig frei

¹³⁰ SN 22, 91.

von Gedanken „Ich“ und „Mein“. Deshalb kann der Arahat, „Nicht ist das mein ...“, auch gar nicht sagen. Er wird als „Ausgelernter“ (*asekha*, wörtlich, Nicht-Übender, aber um Mißverständnisse zu vermeiden, ist es besser mit „Ausgelernter“ übersetzt) bezeichnet.

Zusammengefaßt: Der *puthujjana* sagt, „Das ist mein ...“, der edle Nachfolger auf dem Pfad sagt, „Nicht ist das mein ...“, der Arahat sagt weder das eine noch das andere.

Besonders der Unterschied zwischen dem edlen Nachfolger auf dem Pfad und dem Arahat sollte beachtet werden, sonst kann Verwirrung entstehen.

Es wurde gesagt, daß es fast unmöglich ist, Nicht-Wissen ohne äußere Hilfe zu überwinden. Der Buddha sagte aber auch: „Für mich gab es keinen Lehrer.“¹³¹ Das bedeutet, er hat Nicht-Wissen nur aus sich selbst heraus überwunden. Wie hat der Buddha das ohne Hilfe geschafft?

Die Antwort ist folgende: Obwohl es extrem schwierig ist und fast unmöglich erscheint, ist es dennoch machbar. Die Vernichtung von Nicht-Wissen ohne Hilfe ist etwas so Schwieriges, daß es extrem selten vorkommt. Es ist ganz genauso selten wie die Erscheinung eines Buddha.

¹³¹ MN 26.

Kapitel 13

NIBBĀNA

Inzwischen mag der Leser einen gewissen Eindruck von dem Individuum, das Arahat genannt wird, erlangt haben. Im Wesentlichen ist er ein Individuum, das keinerlei Vorstellungen eines „Selbst“ oder Gedanken von „Ich“ und „Mein“ hat. Damit ist er keiner Form des Leidens mehr ausgesetzt. Anders ausgedrückt können wir sagen, daß im Arahat diese Dinge nicht mehr vorhanden sind oder auch, daß er hier und jetzt die Auflösung dieser Dinge erlebt. Sie können in ihm nie wieder aufsteigen. Er erfährt Erlöschen, er erfährt Nibbāna.

Wörtlich bedeutet Nibbāna Erlöschen oder Aufhören. Das Wort selber sagt weiter nichts aus. Auf die Frage „Nibbāna ist das Erlöschen wovon?“ können hingegen viele Antworten gegeben werden. Zu den wichtigeren Antworten gehört, daß es das Erlöschen der Subjektivität, des Leidens, der Einflüsse, des Durstes und des Anhaftens ist. Das Erlöschen eines jeden dieser Dinge impliziert auch das Erlöschen der anderen Dinge. Wenn jede Subjektivität aufgelöst ist, ist auch alles Leiden beendet, Nicht-Wissen ist überwunden, die Einflüsse bestehen nicht mehr, usw.. Damit ist klar, daß Nibbāna auf verschiedene Weise beschrieben werden kann, und in Diskussionen bezieht man sich dann normalerweise auf das Ding, das gerade besprochen wird. Wenn also *bhava* besprochen wird, dann wäre es angemessen, Nibbāna als das Erlöschen oder das Aufhören von *bhava* zu bezeichnen: „Das Aufhören von *bhava* ist Nibbāna“- *bhavanirodo nibbānaṃ*.¹³²

¹³² AN X, 7.

Wenn die Person diskutiert wird, ist es richtig zu sagen, Nibbāna ist die Auflösung der Person (*sakkāyanirodho*).¹³³

Wenn wir hingegen den Zweck der Lehre des Buddha betrachten (der zu keiner Zeit aus den Augen verloren werden sollte), werden wir Nibbāna als die Erlöschung, das Beenden, oder die Zerstörung des Leidens bezeichnen.

Nibbāna wird auch oft als die Zerstörung von Lust, Haß und Verblendung bezeichnet.¹³⁴ Das bedeutet, daß der Arahant die Zerstörung all dessen erlebt. Er erlebt die Zerstörung von Lust, Haß und Verblendung. Somit erlebt er Nibbāna.

Im vierten Buch des Samyutta Nikāya werden dreiunddreißig beschreibende Begriffe für das Nicht-Bestimmte (*asañkhata*) genannt, also für die Zerstörung von Lust, Haß und Verblendung. Damit werden sie auch zu Begriffen für die Arahatschaft und für Nibbāna. Tatsächlich ist ein Begriff das Wort „Nibbāna“ selbst. Es lohnt sich diese Begriffe einmal schnell durchzusprechen, und uns einige wichtige näher anzusehen.

1) *Asañkhata* - Das Nicht-Bestimmte

Wir haben diese Beschreibung schon vorher besprochen. Es bedeutet „nicht bestimmt“ oder „nicht-bedingt“. Es wird keine Person oder Subjekt („Ich“) bestimmt. Auf den Arahant trifft der Begriff „Unpersönlich“ im wahrsten Sinne des Wortes zu.

2) *Antaṃ* - Das Ende

Arahatschaft ist das letztendliche Ergebnis aller Bemühungen im Leben. Es ist das Ende. Alles, was zu tun war, ist getan (*kataṃ karanīyaṃ*). Es gibt nichts mehr, was danach kommt (*nāparaṃ itthattāyāti*). „Für den Arahant gibt es nichts weiter zu tun.“¹³⁵

¹³³ AN V, 200.

¹³⁴ SN 38, 1.

¹³⁵ SN 22, 122.

3) *Anāsavaṃ* - Das ohne Einflüsse
Die Einflüsse, Sinnesvergnügen, „Selbst“-Existenz und Nicht-Wissen sind in der Arahatschaft aufgelöst.

4) *Saccaṃ* - Die Wahrheit
Das Erleben der Arahatschaft ist das Erfahren der höchsten Wahrheit oder der höchsten Wirklichkeit. „Dies, *bhikkhus*, ist die höchste Weisheit der Edlen, das Erleben der Zerstörung von allem Leiden. Seine Befreiung gründet in der Wahrheit und ist unerschütterlich ... Denn dies ist die höchste edle Wahrheit, Nibbāna, das von untrügerischer Natur ist“.¹³⁶

5) *Pāraṃ* - Das Jenseitige
Die wesentliche Bedeutung ist, daß die Arahatschaft jenseits allen Leidens besteht.

6) *Nipunaṃ* - Das Subtile
Das Erleben eines Arahat ist dem normalen Verständnis nicht zugänglich. Es ist tief und kann nicht durch den einfachen Vorgang begrifflichen Denkens verstanden werden. Es ist nur dem Weisen verständlich, und auch das nur, wenn er mit rechter Achtsamkeit (*sammā sati*) daran geht. *Nipunaṃ* kann auch „vollendet“ oder „geschickt“ bedeuten.

7) *Saduddasaṃ* - Das sehr schwer zu Erkennende
Was so schwer zu erkennen ist, ist daß der Arahat zwar Absicht besitzt, aber keine Gedanken von Subjektivität und kein *taṇhā* mehr hat. Seine absichtlichen Handlungen sind völlig unbelastet von Gedanken an „Ich“ und „Mein“.

8) *Ajaraṃ* - Das Nicht-Verfallende
Wir haben diese Bedeutung bereits besprochen. Der Arahat verfällt nicht, einfach deshalb, weil es keine „Person“ oder „Ich“ gibt, das altern könnte. Die Veränderungen, die in seinem Körper vor sich gehen, sind für ihn kein Verfallsprozess.

¹³⁶ MN 140.

9) *Dhuvanā* - Das Stabile

Arahatschaft ist deshalb stabil, weil es der einzige Zustand des Lebens ist, der seinen Charakter oder seine Natur nicht verändert. Der Arahats kann z. B. nie wieder zurückfallen und ein *puthujjana* werden. Arahatschaft ist unumkehrbar.¹³⁷

10) *Apalokitaṃ* - Das Abschiednehmen

Der Arahats hat von der Welt „Abschied genommen“. „Meine Welt“ ist in ihm erloschen. So lange er noch lebt, hat er Gefühle, usw., aber er ist von ihnen weder angezogen noch abgestoßen.

11) *Anidassanaṃ* - Das Nicht-Hinweisende

Das ist eine der wichtigsten Beschreibungen der Arahatschaft, aber auch eine oft mißverständene. *Anidassanaṃ* wird gewöhnlich mit „unsichtbar“ oder „kann mit den Augen nicht gesehen werden“ übersetzt. Weit davon entfernt bezieht es sich stattdessen auf etwas sehr Wichtiges und gleichzeitig Schwieriges. Wörtlich bedeutet es „nicht auf etwas zeigen“, oder „nichthinweisend“. Worauf jedoch weist die Arahatschaft nicht hin?

Die Antwort ist: Auf ein Subjekt („Ich“).

Das Bewußtsein des Nicht-Arahats ist Ergreifens-Bewußtsein. Das bedeutet, daß ihm die Dinge unterschiedlich stark als „Mein“ erscheinen. Und wie schon vorher besprochen, weist die Erscheinung der Dinge als „Mein“ auf ein „Ich“ hin, dem diese Dinge gehören. Es wird also auf ein subjektives „Ich“ hingewiesen. Für den Arahats erscheinen die Dinge nicht als „Mein“. Sein Bewußtsein ist „nicht-ergreifend“ (*anupāda*). Da kein „Mein“ präsent ist, wird auch auf kein „Ich“ hingewiesen. Das Bewußtsein des Arahats weist nicht auf ein subjektives „Ich“ hin. Deshalb ist sein Bewußtsein ein auf nichts hinweisendes Bewußtsein (*viññānaṃ anidassanaṃ*). Deshalb wird Arahatschaft als das Nicht-Hinweisende beschrieben.

¹³⁷ Wir werden noch sehen, daß die Lehre des Buddha darauf ausgerichtet ist, unser Denken dahingehend zu verändern, daß es nie wieder verändert werden kann.

Für den Nicht-Arahat gilt in verschiedenen Abstufungen „die Dinge sind Mein“. Für den Arahat gilt „die Dinge sind“. Wenn nun das Leben eines Arahat zu Ende geht, geht auch „die Dinge sind“ zu Ende. Mit anderen Worten: Für den Nicht-Arahat gibt es „meine Welt“. Für den Arahat ist „Meine Welt“ aufgelöst, und es bleibt nur noch „Welt“ übrig. Wenn nun das Leben des Arahats beendet ist, ist auch die „Welt“ beendet.

12) *Nippapañ* - Das Unbehinderte

„Ich bin“ wird *papañcitarñ* (geistige Ausbreitung) genannt.¹³⁸ Es wird aber auch *maññitarñ* (Annahme), oder *mānagatarñ* (Einbildung)¹³⁹ genannt. *Papañca* wird manchmal auch als „Weitschweifigkeit oder Weltlichkeit des Denkens“¹⁴⁰ übersetzt. Es ist eindeutig, daß *papañca* sich auf ein Hindernis bezieht, auf etwas das den Fortschritt behindert. Der Arahat hat jedoch alle solche Hindernisse beseitigt (*chinnapapañca*), und ist daher ohne jede Behinderung.

13) *Santarñ* - Der Friede

Im *puthujjana* gibt es keinen wirklichen Frieden, keine wirkliche Ruhe. Solange noch Gedanken von „Ich“ und „Mein“ auftauchen, kann es keinen absoluten Frieden geben. Da diese im Arahat nicht vorhanden sind, kann er wirklich und wahrhaftig im Frieden sein. Arahatschaft ist der höchstmögliche erlebbare Friede.

14) *Amatarñ* - Das Todlose

Wir haben bereits besprochen, was damit gemeint ist, daß der Arahat Todlosigkeit erfährt. Im Fall des Arahats gibt es keine „Person“, die sterben könnte.

¹³⁸ SN 35, 207 (248).

¹³⁹ SN 35, 207 (248).

¹⁴⁰ AN VIII, 30.

- 15) *Panītaṃ* - Das Vorzügliche
Arahatschaft ist die erlesendste aller überhaupt möglichen Erfahrungen.
- 16) *Sivaṃ* - Das Glückliche
Arahatschaft ist einfach das höchste Glück schlechthin, da es frei von allem Leiden ist.
- 17) *Khemaṃ* - Die Sicherheit
Arahatschaft ist die Erfahrung der höchsten Sicherheit. Es ist deshalb die höchste Art der Sicherheit, weil es keine „Person“ und kein „Ich“ gibt, die das Gefühl von Unsicherheit empfinden könnte. Ohne eine existierende „Person“ ist das Erleben völlig frei von Unsicherheit.
- 18) *Taṇhākkayo* - Die Zerstörung von *taṇhā*
Der Arahats ist frei von jedweder Art von *taṇhā*.
- 19) *Accharyaṃ* - Das Wunderbare
Arahatschaft ist wahrhaftig eine wunderbare Erfahrung.
- 20) *Abbhūtaṃ* - Das Erstaunliche
Arahatschaft ist wahrhaftig eine erstaunliche Erfahrung.
- 21) *Anītikaṃ* - Die Freiheit von Schaden
Im Fall des Arahats gibt es keine „Person“, die Schaden nehmen könnte. Ein schmerzhaftes Gefühl wird in der gleichen gelassenen und nicht-anhaftenden Weise erlebt, wie ein angenehmes Gefühl.
- 22) *Anītikadhammaṃ* - Der Zustand der Schadensfreiheit
Arahatschaft ist ein Erleben jenseits der Verletzbarkeit. Es ist der Zustand der Freiheit von Schaden.
- 23) *Nibbānaṃ* - Das Erlöschen
Das ist ein Wort mit sehr breitgefächerter Bedeutung, in der alles, was die Ergreifensgruppen betrifft, beinhaltet ist. Wie wir gleich

sehen werden, deckt es auch das Erlöschen der verbleibenden Nicht-Ergreifens-Gruppen ab, wenn das Leben eines Arahat zu Ende geht.

24) *Avyāpajjho* - Die Harmlosigkeit

In der Arahatschaft gibt es keinerlei Böswilligkeit, keine wie auch immer geartete Absicht, Schaden zu verursachen.

25) *Virāgo* - Nicht-Anhaften

Arahatschaft wird mit Nicht-Anhaften beschrieben, da es keinerlei Anhaften an irgendwelchen Dingen gibt. Damit einhergehend ist auch die korrespondierende Eigenschaft von Nicht-Widerstand oder Nicht-Abneigung. Der Arahat wird von den Dingen weder angezogen noch abgestoßen.

26) *Suddhi* - Reinheit

Im wahrsten Sinne des Wortes ist es nur die Arahatschaft, die wirklich rein genannt werden kann.

27) *Mutti* - Die Erlösung

Arahatschaft ist die Erlösung von allem Leiden.

28) *Anālayo* - Das Abstoßen

Das Abstoßen von *taṇhā*. Der Arahat hat *taṇhā* und alles andere, was Leiden erzeugen könnte, vollständig aus seinem Erleben entfernt.

29) *Dīphaṇṇi* - Die Insel

Wird im metaphorischen Sinne für Sicherheit benutzt - Sicherheit vor Leiden. Arahatschaft ist *die* Insel der Sicherheit.

30) *Lena* - Die Höhle

Wiederum im metaphorischen Sinne als Schutz bietender Zufluchtsort.

31) *Tānaṇṇi* - Der Unterstand

Wie 29) und 30).

32) *Saranāṃ* - Die Zuflucht
Wie 29), 30) und 31).

33) *Parāyanāṃ* - Das höchste Ziel
Es gibt kein höheres Ziel als Arahatschaft. Alle anderen Ziele sind nur verschiedene Zustände des Leidens in verschiedenen Graden.

Außer den eben genannten kann man noch weitere Beschreibungen der Arahatschaft finden, wie das Ungeborene (*ajātāṃ*), das Nicht-Gewordene (*abhūtaṃ*), das Ungeschaffene (*akataṃ*).

„*Bhikkhus*, es gibt das Ungeborene, Nicht-Gewordene, Ungeschaffene und das Nicht-Bestimmte. Wenn es, *bhikkhus*, dieses Ungeborene, Nicht-Gewordene, Ungeschaffene und das Nicht-Bestimmte nicht gäbe, wäre hier kein Entkommen vom Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen und Bestimmten zu erkennen. Aber, *bhikkhus*, da es das Ungeborene, Nicht-Gewordene, Ungeschaffene und das Nicht-Bestimmte gibt, ist hier ein Entkommen vom Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen und Bestimmten zu erkennen.“¹⁴¹

Arahatschaft wird als Ungeborenes, Nicht-Gewordenes, Ungeschaffenes und Nicht-Bestimmtes bezeichnet, da es in Bezug auf den Arahatschaft keine „Person“ (die „Ich“ und „Mein“ sagt) mehr gibt, die geboren, werdend, geschaffen und bestimmt sein könnte.

Eine andere gängige Beschreibung der Arahatschaft ist „höchstes Glück“ (*paramāṃ sukhaṃ*). Dieses höchste Glück wird von dem Buddha wie folgt beschrieben: „Wo es ein Überschreiten der weltlichen Sinnesvergnügungen gibt, bezeichnet man dieses Losgelöstsein als Glück. Die Zerstörung der Einbildung „Ich bin“ aber ist in der Tat das höchste Glück.“¹⁴²

¹⁴¹ Ud 8, 3.

¹⁴² Mahavagga I, 3.

Aus ethischer Sicht ist die Beschreibung der Arahatschaft aus dem Pāsādika Sutta¹⁴³ besonders interessant.

„Freund, der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage absichtlich ein lebendes Wesen zu töten. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage etwas zu nehmen, was ihm nicht gehört, so daß es als Diebstahl gelten würde. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr zur Sexualität (*methunaṃ dhammaṃ*) in der Lage. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage bewußt zu lügen. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage Schätze anzuhäufen, um sich sinnlichen Vergnügungen hinzugeben, wie er es als Haushälter gemacht hat. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage aufgrund von Begehren zu handeln. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage aufgrund von Haß zu handeln. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage aufgrund von Verblendung zu handeln. Der *bhikkhu*, der die Einflüsse zerstört hat, ist nicht mehr in der Lage aufgrund von Angst zu handeln. Freund, der *bhikkhu*, der Arahat ist, in dem die Einflüsse zerstört sind, der getan hat, was zu tun ist, der die Last abgelegt hat, der das Höchste erreicht hat, der vollständig die Fesseln des Werdens (*bhava*) zerstört hat, der durch rechtes Wissen erlöst ist, ist dieser neun Arten des Verhaltens nicht fähig.“

Der Arahat ist dieser neun Dinge nicht fähig (*abhabbo*). Die Natur des Arahats ist solcherart, daß es ihm unmöglich ist, diese Dinge zu tun. Die Bedingungen, die für die Durchführung solcher Handlungen vorhanden sein müssen, sind im Arahat nicht zu finden, noch werden sie in ihm jemals wieder entstehen können.

Die gebräuchlichste Beschreibung der Arahatschaft von all den genannten ist jedoch die Zerstörung von Gier, Haß und Verblendung.

Wie wir gesehen haben, ist Arahatschaft die Auflösung des Ergreifens. Die fünf Gruppen des Ergreifens sind ganz und gar erlo-

¹⁴³ DN 29.

schen. Was übrig bleibt, sind die nicht-ergriffenen Überreste der fünf Gruppen. Diese verbleibenden fünf Gruppen werden „Erlöschungselement mit Überresten“ (*samupādisesa nibbānadhātu*) genannt. Wenn nun die Arahatschaft endet, das heißt, wenn das Leben des Arahats endet, endet dieser Überrest auch. Das wird „Erlöschungselement ohne Überrest“ (*anupādisesa nibbānadhātu*) genannt. Damit gibt es drei Phasen: Erstens die fünf Gruppen des Ergreifens, zweitens die fünf Gruppen und drittens das Erlöschen der fünf Gruppen. Das erste bezieht sich auf den Nicht-Arahat, das zweite auf den Arahat, und das dritte auf das Lebensende des Arahats.

„*Bhikkhus*, es gibt diese zwei Nibbāna-Elemente. Welche zwei? Das Nibbāna-Element mit Überrest und das Nibbāna-Element ohne Überrest.

Was, *bhikkhus*, ist das Nibbāna-Element mit Überrest?

Hier, *bhikkhus*, ist ein *bhikkhu* ein Arahat, der die Einflüsse aufgelöst hat; er hat sein Leben gelebt und getan, was zu tun war, hat die Last abgelegt, das höchste Ziel errungen, hat komplett die Fesseln des *bhava* zerstört, befreit durch perfektes Wissen. In ihm sind noch die fünf Sinne funktionsfähig. Deshalb erlebt er noch angenehme und unangenehme Dinge, fühlt Wohl und Schmerzen. In ihm wird die Zerstörung der Gier, des Hasses und der Verblendung das Nibbāna - Element mit Überrest genannt.

Was, *bhikkhus*, ist das Nibbāna-Element ohne Überrest?

Hier, *bhikkhus*, ist ein *bhikkhu* ein Arahat, der die Einflüsse aufgelöst hat; er hat sein Leben gelebt und getan, was zu tun war, hat die Last abgelegt, das höchste Ziel errungen, hat komplett die Fesseln des *bhava* zerstört, befreit durch perfektes Wissen. Aber in ihm ist hier alles, was gefühlt wird, kühl geworden. Das, *bhikkhus*, wird das Nibbāna-Element ohne Überreste genannt.“¹⁴⁴

Es wird oft angenommen, daß Begriffe wie das Ungeborene, das Nicht-Gewordene, das Ungeschaffene und Nicht-Bestimmte Beschreibungen des Nibbāna-Elements ohne Überrest seien. Das ist

¹⁴⁴ Itiv 44.

allerdings eine falsche Annahme. Aufgrund dieser Annahme wird geklagt, daß das Nibbāna-Element ohne Überrest unverständlich sei. Aber so etwas sollte es eigentlich nicht geben. In der Lehre des Buddha ist nichts unverständlich, obwohl sie mit Sicherheit schwierig zu erkennen ist. Das Nicht-Bestimmte (*asañkhata*) wird sehr klar als Arahatschaft beschrieben. Deshalb muß auch jedes Synonym für das Nicht-Bestimmte eine Beschreibung für Arahatschaft oder für das Nibbāna-Element mit Überrest sein.

Eine weitere Suttentextstelle, die das Nibbāna-Element mit Überrest beschreibt, aber die üblicherweise als Beschreibung für das Nibbāna-Element ohne Überrest betrachtet wird, ist folgende:

„*Bhikkhus*, es gibt jenes Gebiet, worin es weder Erde noch Wasser gibt, weder Feuer noch Luft, keinen Bereich des unendlichen Raums, des unendlichen Bewußtseins, der Nichtetwasheit, der weder Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, nicht diese Welt, nicht jene Welt, weder Sonne noch Mond. Dort, *bhikkhus*, gibt es weder Kommen noch Gehen, kein Bestehen¹⁴⁵, kein Vergehen, kein Entstehen. Es ist ohne Stützen, ohne Werden, ohne Objekt. Das ist in der Tat das Ende vom Leiden“.¹⁴⁶

Auch diese Stelle bezieht sich also wieder auf das Nibbāna-Element mit Überrest oder die Arahatschaft. Um jedoch ihre volle Bedeutung zu verstehen zu können, müssen wir wissen, was es heißt, wenn es vier Grundarten Erde, Wasser, Feuer und Luft nicht gibt oder wenn sie keinen „Anhaltspunkt“ finden.

Im Kevaddha Sutta¹⁴⁷ fragt Kevaddha den Buddha:

„Wo gehen die vier Grundarten Erde, Wasser, Feuer und Luft ohne Überrest unter?“

¹⁴⁵ Wie bereits erläutert ist Bestehen (*tithim*) eine Eigenschaft von *sañkhata*, beziehungsweise der fünf Gruppen des Ergreifens. Es ist keine Beschreibung von *asañkhata* des Nicht-Bestimmten bzw. der Arahatschaft. Erscheinen (*upādo*), Verschwinden (*vayo*) und Bestehen (*tithim*) sind nur auf eine „Person“, ein „Selbst“, oder einen „Jemand“ anwendbar. Bei dem Arahatschaft sind diese Dinge aufgelöst, von daher sind Erscheinen, Verschwinden und Bestehen nicht anwendbar.

¹⁴⁶ Ud 8, 1.

¹⁴⁷ DN 1.

Der Buddha weist Kevaddha darauf hin, daß die Frage so nicht gestellt werden kann, und als beantwortbare Frage sollte sie folgendermaßen formuliert werden:

„Wo bekommen Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Anhaltspunkt (*nagādhati*)? Wo gehen lang und kurz, groß und klein, günstig und ungünstig und das Benennende und Benannte ohne Überrest unter (*asesam uparujjhati*)?“

Es ist notwendig zu erkennen, warum Kevaddhas Frage so nicht gestellt werden kann, bevor wir uns die Bedeutung der vom Buddha selber gestellten Frage ansehen können.

Die vier Grundarten (die vier Grundmuster des Verhaltens) sind rein für sich betrachtet keine Angelegenheit des Bewußtseins. Erst ihre *Erscheinung* (im Bewußtsein) macht sie zu einer Angelegenheit des Bewußtseins. Aufgrund des Verhaltens dieser Erscheinung wird auf ihre „Existenz“ geschlossen, genauer gesagt, durch das Verhalten von *nāma* wird auf ihre Existenz geschlossen. Mit anderen Worten, da sich *nāma* in einer bestimmten Art und Weise verhält (während ein Objekt wahrgenommen wird, verhält sich das Wahrgenommene auf eine bestimmte Weise), folgern wir daraus, daß sich das Objekt oder die Abfolge von Verhaltensweisen, derer wir uns bewußt werden, sich in der selben Art und Weise verhält. Das bedeutet, daß wir wirklich nur *schlußfolgern*, daß die vier Grundarten existieren. Deshalb können wir genau genommen nicht behaupten, daß sie existieren. Da es nun aber ein bestimmtes Verhalten von Erscheinungen gibt, können wir auch nicht behaupten, daß sie nicht existieren. Wenn wir aber nicht sagen können, daß sie existieren, können wir auch nicht sagen, daß sie aufhören zu existieren. Deshalb ist Kevaddhas Frage nicht korrekt.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Die Unbeantwortbarkeit Kevaddhas Frage liegt im Bereich der Wissenschaft und Philosophie. Aber das trifft nicht auf die Frage zu, die der Buddha an seiner Stelle gestellt hat. Der Grund dafür ist, daß Arahatschaft außerhalb der Reichweite jeglicher Wissenschaft und Philosophie ist.

Was wir zu Recht behaupten können, ist, daß es ein Verhalten von Erscheinungen gibt. Ein Verhalten, das nicht durch das Bewußtsein des Individuums motiviert ist, sondern durch etwas, das vom Individuum als ohne Verbindung mit seinem Bewußtsein erlebt wird. Denn die Erscheinung fährt damit fort, sich zu verhalten, während er dessen bewußt ist. Was also nun definitiv für das Individuum existiert, ist sein Sich-bewußt-sein von etwas und die Erscheinung dieses Etwas, während er sich dessen bewußt ist. So bekommen die vier Grundarten einen Anhaltspunkt in seiner Existenz. Und sie bekommen den Anhaltspunkt als *Verhalten von Erscheinung*. Anders ausgedrückt, wir können nur sagen, daß die vier Grundarten als *rūpa* (Form oder „Materie“) in *nāma-rūpa* (Name-und-Form) zu existieren *scheinen*.¹⁴⁹ Die Erscheinung erhält also ein „entlehntes Verhalten“, und das Verhalten bekommt eine „entlehnte Erscheinung“.

Im Gegensatz zu den vier Grundarten sind Vorstellungen wie lang und kurz, groß und klein, günstig und ungünstig immer eine Angelegenheit des Bewußtseins. Sie sind ein Aspekt von *nāma* und können daher nur so lange existieren, wie Bewußtsein existiert.

Damit *nāma-rūpa* vorhanden sein kann, muß Bewußtsein vorhanden sein. Wenn Bewußtsein aufhört, hört auch *nāma-rūpa* auf. Wenn *nāma-rūpa* aufhört, verlieren die vier Grundarten ihren Anhaltspunkt in der Existenz, und damit hören auch alle Vorstellungen wie lang und kurz, groß und klein, günstig und ungünstig auf. Aus diesem Grunde sollte Kevaddhas Frage, so wie vom Buddha formuliert, gestellt werden.

Zudem haben wir gesehen, daß das Erlöschen zwei Aspekte hat. Erstens das Erlöschen des Ergreifens und zweitens das Erlöschen des nicht-ergreifenden Überrestes. In der gleichen Weise hat „einen Anhaltspunkt finden“ zwei Aspekte.

¹⁴⁹ Der Buddha sagte, daß Form oder „Materie“ durch die vier Grundarten bedingt ist. Siehe Kapitel 3. Diese Aussage kann nun besser verstanden werden.

Beim Arahats gibt es kein ergreifendes Bewußtsein mehr. Das Bewußtsein des Arahats ist nicht- ergreifend (*anupādā*). Nichts ist für ihn als „Mein“ gegenwärtig. Da „Mein“ abwesend ist, wird auch auf kein „Ich“ hingewiesen (*anidassanañ*). Ohne „Ich“ gibt sich sein Bewußtsein nicht mehr hin (*ananuruddha*¹⁵⁰), beziehungsweise es läßt sich nicht mehr auf etwas ein, wie es das Bewußtsein des *puṭhujjana* tut, wenn er ein angenehmes Gefühl erlebt. Andererseits steht es auch nicht zu irgendetwas in Opposition (*appativiruddha*), wie das Bewußtsein des *puṭhujjana*, wenn er ein unangenehmes Gefühl erlebt. Deshalb gibt sich der Arahats den Grundarten und Vorstellungen wie lang, kurz, etc. weder hin, noch wendet er sich von ihnen ab. Für ihn haben sie keinerlei Bedeutung mehr, während sie diese für den Nicht-Arahats noch haben. Da das Bewußtsein des Arahats weder für noch gegen etwas ist und auf nichts mehr hinweist, nennt man es erloschen (*viññānassa nirodha*). Wenn Bewußtsein erloschen ist, sagt man, daß die vier Grundarten in der Existenz keinen Anhaltspunkt mehr haben. Damit sind auch Name-und-Form (*nāma-rūpa*) erloschen und damit auch alle Vorstellungen.

Viññāna nirodha bezieht sich sowohl auf das Erlöschen des ergreifenden Bewußtseins (das dadurch zum nicht hinweisenden Bewußtsein (*anidassana viññāna*) des Arahats wird) als auch auf das Erlöschen des Bewußtseins des Arahats wenn sein Leben endet.

Insofern der Arahats Bewußtsein besitzt, insofern bekommen die vier Grundarten noch einen Anhaltspunkt und Vorstellungen sind präsent. Aber das hat keinesfalls etwas mit Ergreifen zu tun und hat auch keinerlei Bedeutung mehr für ihn, da sein Bewußtsein sich weder hingibt noch widerstrebt. Wenn das Arahats-Bewußtsein mit dem Lebensende erlischt, finden die vier Grundarten keinen wie auch immer gearteten Anhaltspunkt mehr und erlöschen genauso restlos wie Vorstellungen von lang, kurz, groß, klein, etc. und wie Name-und-Form.

¹⁵⁰ SN 35, 94.

Die Antwort auf die oben formulierte Frage lautet deshalb:

„Das nicht-hinweisende Bewußtsein, das grenzenlose¹⁵¹, das alles zurücklassende¹⁵²- hier ist es, wo Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Anhaltspunkt finden. Hier ist es, wo lang und kurz, groß und klein, günstig und ungünstig, Name-und-Form sich ohne Überrest auflösen. Mit der Auflösung des Bewußtseins lösen sie sich auf.“¹⁵³

Das Bewußtsein des Arahats nimmt nichts als ein Objekt zum Festhalten (*anārammanamevetarī*). Das Festhalten oder Ergreifen ist beendet, und damit ist auch das Subjekt „Ich“ beendet. Ist das Subjekt „Ich“ beendet, ist auch „meine Welt“ (*loko*) beendet. Die jenseitige Welt ist auch beendet. Kommen, Gehen, Geburt, Tod, alles ist vorbei, und Leiden ist beendet.

„Für den, der anhaftet, gibt es Aufregung. Für den, der nicht anhaftet, gibt es keine Aufregung. Ohne Aufregung ist Ruhe. Wenn Ruhe ist, gibt es keine Neigung. Ohne Neigung gibt es kein Kommen und Gehen. Ohne Kommen und Gehen gibt es keinen Tod und keine Geburt. Ohne Tod und Geburt gibt es kein „hier“, kein „dort“ und auch nichts dazwischen. Das ist in der Tat das Ende vom Leiden.“¹⁵⁴

Das bezieht sich ganz klar auf die Arahatschaft. „Für den, der nicht anhaftet“ bedeutet „Für den Arahata.“

Diese eben zitierten Stellen aus den Udāna werden fehlgedeutet und auf das Nibbāna-Element ohne Überrest bezogen, weil man versucht, sie wörtlich zu verstehen. Wenn aber das Erkennen und Verstehen der Lehre des Buddha nur eine Angelegenheit des

¹⁵¹ *Anantaṃ*, (ohne Ende) sollte wahrscheinlich als „ohne Ziel“ oder „ohne Gegenstand“ verstanden werden.

¹⁵² *Pahaṃ*, als eine verkürzte Form von *pajahaṃ* (vollständig aufgeben, zurückgelassen) paßt hier viel besser als *pabhaṃ* (leuchtend, strahlend).

¹⁵³ DN 1.

¹⁵⁴ Ud 8, 4.

Verstehens der Worte in den Sutten wäre, dann würde man sehr schnell ein Arahant werden. Aufgrund mangelnden Verständnisses und des Versuchs, die Lehre wortwörtlich zu nehmen, wird das Nibbāna-Element ohne Überrest auch oft in bedeutungslosen Begriffen wie „das Absolute“, „das Nicht-Bedingte“, usw. beschrieben. Manchmal wird sogar vermutet, daß das Nibbāna-Element ohne Überrest eine Art von metaphysischer Existenz ist, die zwar nichts mit den Fünf Gruppen zu tun hat, aber dennoch eine ewige Existenz der einen oder anderen Art ist. So eine Ansicht kann durch die sehr subtile Form des Anhaftens entstehen: „Nibbāna gehört mir, bildet er sich ein“ (*nibbānaṃ meti mañña-tī*). Der Buddha erwähnt das in seiner Lehrrede „Die Wurzel aller Dinge“.¹⁵⁵

Der Buddha sagt: „Alle Bestimmungen sind vergänglich, alle Dinge sind Nicht-Selbst, alle Bestimmungen sind Leiden“ (*sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā sabbe saṅkhārā dukkhā*).

Hierzu kann folgende Frage entstehen: Wenn der Buddha sagt, daß alle *Dinge* Nicht-Selbst sind, warum sagt er dann, daß alle *Bestimmungen* vergänglich und leidvoll sind? Mit anderen Worten, wenn er doch sagt, daß alle Dinge Nicht-Selbst sind, warum sagt er dann noch, daß *alle Dinge, von denen andere Dinge abhängen* vergänglich und leidvoll sind? Warum sagt er nicht gleich, daß alle Dinge vergänglich und leidvoll sind, wie er es bezogen auf das Merkmal des Nicht-Selbst gesagt hat?

Die Antwort ist, daß es eine bestimmte Absicht in seiner Lehre gibt. Er sagt nichts, um die Zustimmung anderer zu suchen. Noch geht es ihm darum, Dinge zu erklären oder zu analysieren. Er hat nur ein Vorhaben, das sich durch seine gesamte Lehre zieht. Und das besteht ganz einfach nur darin, seine Nachfolger zur Auflösung des Leidens zu führen. Diese Auflösung des Leidens ist zur gleichen Zeit die Auflösung aller Vorstellungen eines „Selbst“ und aller Gedanken von „Ich“ und „Mein“. Der Zweck der Lehre

¹⁵⁵ MN 1.

ist nicht das „Selbst“ zu retten, sondern vom „Selbst“ gerettet werden.

So zeigt uns der Buddha nicht direkt die Vergänglichkeit der Dinge. Sondern führt uns mit einer indirekten Methode heran, die viel effektiver ist. Er zeigt uns, daß ein Ding vergänglich ist, indem er auf die Vergänglichkeit der Dinge hinweist, durch welche es bedingt ist. Nachdem das Ding offensichtlich vergänglich ist, zeigt er uns, daß es Nicht-Selbst ist.

Es sollte deshalb klar sein, daß die Triade: „Alle Bestimmungen sind vergänglich, alle Dinge sind Nicht-Selbst, alle Bestimmungen sind Leiden“, nicht einfach nur eine schlichte Darlegung der Dinge ist, sondern auch eine bestimmte *Art und Weise* der Belehrung enthält.

Wird diese Tatsache aus den Augen verloren, versucht man mit dem Verstand, verschiedene Gründe für diese spezielle Form zu suchen. Der Gängigste dieser Gründe ist, daß das Wort Ding (*dhamma*) anders als das Wort „Bestimmungen“ (*sañkhārā*) auch Nibbāna beinhaltet. Anders ausgedrückt, man denkt oft, der Grund, warum der Buddha sagt, „alle Bestimmungen sind vergänglich, alle Dinge sind Nicht-Selbst, statt zu sagen, „alle Dinge sind vergänglich, alle Dinge sind Nicht-Selbst“, darin besteht, daß er auch Nibbāna im Nicht-Selbst miteinbeziehen wollte.

Das ist jedoch eine falsche Annahme, zu der man auf folgende Weise gelangt:

Zuerst wird das Wort *sañkhārā* als „das Bestimmte“ gedeutet. Also gleichbedeutend mit dem Wort *sañkhata*. (Wie wir gesehen haben, ist das falsch. *Sañkhārā* ist etwas, das etwas anderes *bedingt* oder bestimmt, also eine *Bestimmung* oder ein Bestimmungsfaktor.)

Nun ist Nibbāna aber als das Nicht-*Bestimmte* beschrieben worden, als *asañkhata*. Angesichts dieser Beschreibung kann Nibbāna also nicht in dem Wort *sañkhārā*, (das ja fälschlicherweise für ein Synonym von *sañkhata* gehalten wird), beinhaltet sein. Deshalb mußte ein Wort, das sowohl für *sañkhārā* als auch für *sañkhata* gültig ist, gefunden werden, nämlich *dhamma*

(Ding). Da also der Buddha auch Nibbāna als Nicht-Selbst beschreiben wollte, benutzte er das Wort *dhamma*.

So gelangt man mit dieser falschen Argumentation zu einer falschen Vorstellung.

Aber das Nibbāna-Element mit oder ohne Überrest hat überhaupt nichts mit „Selbst“ oder Nicht-Selbst zu tun. In Nibbāna gibt es keine Täuschung eines „Selbst“ und das heißt, daß es auch kein „Selbst“ mehr zu verneinen gibt. Es besteht keine Notwendigkeit für ein Nicht-Selbst. Die Frage des Nicht-Selbst stellt sich nur, wenn die Frage eines „Selbst“ entsteht. Nibbāna ist sowohl jenseits von „Selbst“ als auch von Nicht-Selbst. Der Arahat hat keine Vorstellung mehr von einem „Selbst“. Deshalb hat er auch keinerlei Anlaß, etwas als Nicht-Selbst zu sehen. Die Dinge als Nicht-Selbst zu sehen, ist nur der *Weg* zur Reinheit (oder zu Nibbāna).¹⁵⁶ Es ist nicht die Reinheit selbst.

„Alle Dinge sind Nicht-Selbst. Wenn das mit Weisheit gesehen wird, wird man des Leidens müde. Das ist der Pfad zur Reinheit.“¹⁵⁷

Der Arahat ist bei der Reinheit angekommen und lebt in der Reinheit. Er ist zum Ende von „Nicht ist das mein Selbst“ gekommen.

Bei den fünf Gruppen des Ergreifens gibt es die Täuschung eines „Selbst“. Etwas erscheint als ein „Selbst“. Aber dieses Etwas, das als „Selbst“ erscheint, ist in Wirklichkeit kein „Selbst“. Es ist Nicht-Selbst. Das scheinbare „Selbst“ der fünf Gruppen des Ergreifens ist keines, weil nirgends ein „Selbst“ irgendeiner Art zu finden ist. Deshalb sollte dieses scheinbare „Selbst“ als Nicht-Selbst angesehen werden.

In den verbleibenden nicht-ergreifenden Gruppen eines Arahats ist kein scheinbares „Selbst“ zu finden. Dort gibt es nichts, das als „Selbst“ erscheinen würde. Daher kann auch nichts als Nicht-Selbst gesehen werden.

¹⁵⁶ „Reinheit“ bezieht sich auf die Arahatschaft.

¹⁵⁷ Dhp 279.

Noch einmal: Obwohl ein „Selbst“ in Wirklichkeit nirgends zu finden ist, werden die Dinge als „Selbst“ oder Nicht-Selbst betrachtet. Und das Betrachten der Dinge als „Selbst“ geht dem Betrachten der Dinge als Nicht-Selbst voraus. Der Arahats hingegen ist am Ende allen Betrachtens angelangt. Und in Nibbāna, dem Erleben des Arahats, kann nichts als Nicht-Selbst gesehen werden, da es ja hierin fraglos kein „Selbst“ geben kann.

Vielleicht verdeutlicht ein Gleichnis diese Angelegenheit. Stellen wir uns folgendes vor: Zwei Gazellen schauen zu, wie die Sonne auf den Sand scheint. Eine davon ist eine gewöhnliche Gazelle, und da sie gewöhnlich ist, sieht sie „Wasser“, während sie das Flimmern der heißen Luft anschaut. Für diese Gazelle besteht das Problem „Wasser“. Ihr muß gesagt werden, daß das, was sie als Wasser ansieht, kein Wasser (Nicht-Wasser) ist, sondern nur durch die auf den Sand scheinende Sonne hervorgerufenes Flimmern heißer Luft. Angenommen die zweite Gazelle besitzt vollkommenes Verständnis und klare durchdringende Weisheit. Für diese Gazelle mit dem perfekten Weisheitsblick erscheint erst gar kein Wasser. Sie versteht vollkommen klar, daß sie nur das Flimmern der heißen Luft sieht. Für diese Gazelle gibt es keine Frage von Wasser oder Nicht-Wasser. Wenn wir nun dieser klarsichtigen Gazelle erklären wollen, daß dieses Phänomen, daß sie betrachtet, Nicht-Wasser ist, wird sie uns ansehen und sagen: „Wovon redest du denn da überhaupt?“

Die Verwirrung scheint in der Annahme zu liegen, daß, wenn der Buddha ein *dhamma* als *anattā* bezeichnet, er damit einfach nur meint, daß *in* diesem *dhamma* kein *attā* zu finden ist.

So eine Annahme ist eine schwere Verirrung, ein übler Aussetzer, ernsthaft irreführend, und übersieht den entscheidenden Punkt.

(Um aufzuzeigen, daß es nirgends ein ewiges aus sich selbst heraus bestehendes Ding gibt, wäre ein Buddha nicht nötig. Ein Hume¹⁵⁸ würde dafür völlig ausreichen. Weder *im* Arahats noch *im puthujjana* ist ein tatsächliches „Selbst“ vorhanden).

¹⁵⁸ David Hume 1711 – 1776, schottischer Erkenntnistheoretiker.

Diese Annahme würde uns nur zu der Schlußfolgerung führen, daß es in Bezug auf das „Selbst“ keinen Unterschied zwischen dem Arahant und dem *puthujjana* gibt. Das führt uns also nirgendwo hin. Im Gegenteil, der wirkliche Übeltäter, nämlich die *Täuschung* des „Selbst“ (die es im *puthujjana* aber nicht im Arahant gibt) kann so wunderbar der Aufmerksamkeit entkommen und bleibt daher so stark wie eh und je. Genau das geschieht mit dem, der glaubt, wenn Buddha sagt, ein *dhamma* ist *anattā*, damit nur gemeint ist, daß *in* dem *dhamma* kein *attā* ist.

Dann versucht er seine wortwörtliche Auffassung zu untermauern, indem er die fünf Gruppen mit dem abgehobenen Gleichmut eines Gelehrten in unendlich kleinen Teilchen und Stückchen analysiert. Und zu seiner großen Befriedigung (da sein wörtliches Verständnis bestätigt wurde) findet er darin auch nirgends ein wirkliches „Selbst“. Tatsächlich könnte er sich die ganze Mühe dieser feinen Analyse sparen und zu dem gleichen Ergebnis kommen. Aber trotz seiner meisterlichen Analyse, und das ist der entscheidende Punkt, betrachtet er die fünf Gruppen des Ergreifens immer noch als „Selbst“, genauer gesagt als „mein Selbst“

In der Triade: *Sabbe sankhārā aniccā, sabbe dhammā anattā, sabbe sankhārā dukkhā* - ist die Bedeutung von *sabbe dhammā anattā* folgende: Alle Dinge (die als „Selbst“ angesehen werden) sind Nicht-Selbst.

Somit bezieht es sich nicht auf die Arahantschaft oder das Nibbāna.

Wie wir schon vorher gesagt haben, verfolgte der Buddha mit seinen Belehrungen eine bestimmte Absicht. Er muß uns nicht helfen, ein „Selbst“ zu entfernen, das es in Wirklichkeit überhaupt nicht gibt. Er hilft uns die *Vorstellung* eines „Selbst“ zu beseitigen, die in uns allen existiert. Und nur er kann uns helfen, diese Vorstellung zu beseitigen. Seine Belehrungen sind darauf zugeschnitten, zu einem bestimmten Ziel hinzuführen. Darum sagt er auch, alle *sankhārā* sind *aniccā*, ohne direkt zu sagen, daß

die *dhammā* (die *saṅkhatā* und von *sankhārā* abhängig sind) auch *aniccā* sind. Es heißt von seinen Belehrungen ja, daß sie „gut gesagt“ sind (*svākāto*). Aber es ist auch nötig, daß wir sie gut verstehen.¹⁵⁹

„Was vergänglich ist, ist leidhaft, was leidhaft ist, ist Nicht-Selbst“ (*yad aniccāṃ taṃ dukkhāṃ, yaṃ dukkhāṃ tad anattā*)¹⁶⁰ Auch hier zeigt der Buddha wieder einem, der die Dinge als „Selbst“ betrachtet, wie und warum diese Dinge Nicht-Selbst sind. Was immer auch für ein „Selbst“ angenommen wird, der Buddha weist es zurück, und zeigt dann, daß es keine Grundlage gibt, irgendetwas als ein „Selbst“ anzusehen. Bei einem Arahāt braucht er das nicht zu tun. Die drei Charakteristika Vergänglichkeit, Leiden und Nicht-Selbst stehen und fallen immer zusammen. Das Nibbāna mit oder ohne Überrest ist *jenseits* dieser drei Charakteristika.

¹⁵⁹ Hierzu die folgenden Aussagen des Buddha:

„Bedingt durch zwei Dinge, *bhikkhus*, ist die Entstehung von falscher Ansicht. Welche zwei? Die Stimme eines anderen und falsche Aufmerksamkeit. Bedingt durch diese zwei Dinge ist die Entstehung von falscher Ansicht.

Bedingt durch zwei Dinge, *bhikkhus*, ist die Entstehung von rechter Ansicht. Welche zwei? Die Stimme eines anderen und rechte Aufmerksamkeit. Bedingt durch diese zwei Dinge ist die Entstehung von rechter Ansicht.“ (AN I, 126-127).

¹⁶⁰ SN 22, 15.

Kapitel 14

DER *PUTHUJJANA*, DER *SEKHA* UND DER *ASEKHA*

In der Lehre des Buddha sind drei unterschiedliche Klassen von Individuen zu finden: Der *puthujjana*, der *sekha* (Lernender) und der *asekha* (Ausgelernter).

Die grundsätzlichen Unterschiede sind wie folgt:

- (1) Der *puthujjana* betrachtet die Dinge als „Mein“.
- (2) Der *sekha* weiß und erkennt, daß die Vorstellung „Mein“ falsch ist. Aber trotzdem entsteht diese Vorstellung in ihm. Deshalb betrachtet er die Dinge als „nicht-mein“.
- (3) Der *asekha* weiß und erkennt nicht nur, daß die Vorstellung „Mein“ falsch ist, sondern in ihm entstehen auch keinerlei Gedanken dieser Art mehr. Deshalb betrachtet er die Dinge weder als „Selbst“ noch als Nicht-Selbst. Der *asekha* ist der Arahant.

Aus diesen drei grundverschiedenen Betrachtungsweisen entstehen alle weiteren Merkmale, die sie unterscheiden. Wir können daher die Unterschiede zwischen ihnen auch noch anders beschreiben. Der *puthujjana* versteht die Lehre des Buddha nicht wirklich (er *sieht* sie nicht); der *sekha* versteht sie, hat sie aber noch nicht vollständig erfahren; der *asekha* versteht die Lehre des Buddha nicht nur, sondern hat sie auch vollständig verwirklicht.

In dem Ausmaß, in dem der *sekha* die Lehre erfährt oder erlebt, in dem Ausmaß versteht er sie auch besser. Sein Erkennen ist noch unvollkommen und er hat die vier Grundlagen der Acht-

samkeit¹⁶¹ erst teilweise kultiviert (*catunnaṃ kho āvuso satipaṭṭhānāṃ padesaṃ bhāvitattā*).¹⁶² Der *asekha* hingegen komplett und vollständig (*satipaṭṭhānāṃ samattaṃ bhāvitattā*).¹⁶³ Der *sekha* erkennt Teile der Lehre, ohne sie zu erfahren. Aber das vollständige Erkennen und Verstehen der Lehre kommt erst mit der eigenen intuitiven Erfahrung. Von daher ist es zu erwarten, daß es verschiedene Kategorien unter den *sekha* gibt, bedingt durch das Ausmaß ihrer Erfahrung mit der Lehre.

Im Saṃyutta Nikāya wird folgender Unterschied zwischen dem *sekha* und dem *asekha* aufgezeigt:

„Ferner, *bhikkhus*, kennt ein *bhikkhu*, der ein *sekha* ist, die fünf Heilsfähigkeiten: Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Konzentration und Weisheit. Er hat jedoch weder leibhaftige Erfahrung, noch sieht er mit durchdringender Weisheit, wo sie hinführen, ihr Höchstes, ihre Frucht und ihr Ende. ... Ein *bhikkhu* jedoch, der ein *asekha* ist, kennt die fünf Heilsfähigkeiten: Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Konzentration und Weisheit. Er hat leibhaftige Erfahrung davon und sieht mit durchdringender Weisheit, wo sie hinführen, ihr Höchstes, ihre Frucht und ihr Ende.“¹⁶⁴

Der *sekha* vertraut auf die Tatsache, daß die Entwicklung der fünf Heilsfähigkeiten zum Erlangen des Todlosen führt. Er steht klopfend an der Tür zu Todlosigkeit - *amata dvāraṃ āhacca tiṭṭhati*,¹⁶⁵ Der *asekha* hingegen hat diese Fähigkeiten vollends entwickelt, hat die Todlosigkeit erreicht und hat die leibhaftige Erfahrung der Todlosigkeit. Der Arahāt Sāriputta hat genau das von sich behauptet. Es ist übrigens falsch zu denken, daß der *puthujana* die Heilsfähigkeiten besitzt - er hat sie nicht. Erst der

¹⁶¹ Zu den vier Grundlagen der Achtsamkeit siehe Kapitel 17.

¹⁶² SN 47, 26.

¹⁶³ SN 47, 27.

¹⁶⁴ SN 48, 3.

¹⁶⁵ SN 12, 49.

sekha hat sie sich erworben und muß sie natürlich weiterentwickeln.¹⁶⁶

Khemaka, ein *anāgāmi* („Nichtwiederkehrer“, die höchste Stufe der *sekha*) sagt:

„Freunde, obwohl ich in den fünf Gruppen des Ergreifens weder ein „Selbst“ noch etwas, das einem „Selbst“ zugehört, erkennen kann, bin ich kein Arahāt, noch jemand, in dem die Einflüsse zerstört sind. Obwohl mir bei den fünf Gruppen des Ergreifens noch das Gefühl eines „Ich bin“ entsteht, betrachte ich es nicht als „das bin ich“. Wenn auch, Freunde, bei einem edlen Jünger die fünf niederen Fesseln beseitigt sind, verbleibt bei den fünf Gruppen des Ergreifens noch die restliche Einbildung „Ich bin“, der Wille „Ich bin“, die Neigung „Ich bin“. Sie sind noch nicht entfernt.“¹⁶⁷

Der *sekha* ist auf dem Pfad zu Nibbāna, der *puthujjana* hingegen nicht. Der Buddha lehrt, daß ein Individuum, sobald es den Pfad erreicht hat, sicher sein kann, Nibbāna auch zu erreichen. Der *sekha* hat die Sicherheit ein *asekha* zu werden. Der *asekha* oder der Arahāt ist den Pfad zu Ende gegangen und ist am Ziel, dem Nibbāna, angekommen. Er lebt in der Erfahrung des Nibbāna.

Alle *sekha* und *asekha* werden als *ariya* bezeichnet. In der weitesten Klassifizierung haben wir daher *puthujjana* und *ariya*. *Ariya* bedeutet Edle.

Wir werden nun die verschiedenen Individuen, die als *puthujjana* und *ariya* klassifiziert sind, genauer untersuchen.

Es werden zwei Arten von *puthujjana* unterschieden:

1) Der *assutavā* (der nicht gehört hat). Er hat die Lehre des Buddha noch nie gehört und hat daher der Lehre nicht entsprechende Ansichten.

¹⁶⁶ SN 48,18.

¹⁶⁷ SN 22, 89.

2) Der *anulomikāya khantiyā samannāgata* (der in Übereinstimmung ist). Er hat die Lehre gehört und ist damit einverstanden. Aber er ist nicht einfach nur einer, der die Lehre studiert hat und/oder vorgibt, ihr zu folgen. Er ist viel mehr als das, denn er macht den ernsthaften Versuch, die Lehre in sich zu verwirklichen, da er weiß, daß er sie noch nicht wirklich erkannt hat.¹⁶⁸

Von diesen zwei Arten ist der *assutavā* der häufigere.

Es werden acht Arten von *ariya* unterschieden. In einer aufsteigenden Aufzählung der Perfektion sind sie:

- *Sotāpattiphalasacchikiriyāya patipanno* - Der für die Verwirklichung der Frucht des Stromeintritts übt.
- *Sotāpanno* - Der Stromeingetretene.
- *Sakadāgāmīphalasacchikiriyāya patiranno* - Der für die Verwirklichung der Frucht des Einmalwiederkehrenden übt.
- *Sakadāgāmī* - Der Einmalwiederkehrer.
- *Anāgāmīphalasacchikiriyāya patiranno* - Der für die Verwirklichung der Frucht des Nichtwiederkehrers übt.
- *Anāgāmī* - Der Nichtwiederkehrer.
- *Arahattāya pattipanno* - Der für die Verwirklichung der Arahatschaft übt.
- *Arahat* - Der Verwirklichte, der am Ziel Angekommene.

Von diesen acht sind die ersten sieben noch keine Arahats. Sie sind noch nicht vollkommen und haben noch Arbeit vor sich. Deshalb werden sie *sekha* genannt (Lernende, Übende). Aber sie sind alle auf dem Pfad und haben die Sicherheit, Arahats oder Vollkommene zu werden. Sie haben den Bereich des *puthujana* (*puthujana-bhūmi*) verlassen und sind in den Bereich der Edlen (*ariya-bhūmi*) eingetreten. Der letzte und achte, der Arahat, hat alles getan, was zu tun war, hat sein Training beendet, hat das Ziel erreicht, hat die Last abgelegt, hat den vollkommenen Zustand, Nibbāna erreicht. Er ist deshalb ein *asekha* (Ausgelernter).

¹⁶⁸ AN VI, 98-101.

Zusammen mit dem *puthujjana* haben wir also neun verschiedene Arten von Individuen.¹⁶⁹ Wenn wir die zwei Arten des *puthujjana* mitzählen, haben wir zehn verschiedene Arten von Individuen.

Wir werden noch sehen, daß von den sieben *sekha* drei den Fruchtzustand erreicht (*phala-lābhi*) haben. Das ist der *sotāpanna*, der *sakadāgāmi* und der *anāgāmi*. Die restlichen vier üben sich für die Verwirklichung der entsprechenden Fruchtzustände. Sie haben den Pfad erreicht (*maggā-lābhi*), der sie zu dem entsprechenden Fruchtzustand führen wird. Auch der *asekha* ist ein *phala-lābhi*. Er hat die Frucht der Arahatschaft erreicht. Die Vorstellung, daß die Erreichung der Frucht sofort von der Erreichung des Pfades gefolgt wird, ist falsch. Diese Vorstellung ist in bestimmten Kommentartexten zu finden, stimmt aber nicht mit den Suttan überein, in denen mit Bestimmtheit gesagt wird, daß der Pfad-Erreicher sich für die Verwirklichung des Fruchtzustandes übt. Daher gibt es einen zeitlichen Zwischenraum von der Pfaderreichung bis zur Fruchterreichung.

„Hier, Freunde, entfaltet ein *bhikkhu* Einsicht mit vorangegangener Geistesruhe. Indem er so Einsicht mit vorangegangener Geistesruhe entfaltet, erreicht er den Pfad. Er folgt dem Pfad, entwickelt ihn und übt sich. Indem er sich so übt, lösen sich in ihm die Fesseln und die Neigungen schwinden.“¹⁷⁰

Der Pfaderreicher der ersten Art wird jedoch die entsprechende Frucht in jedem Fall noch vor seinem Tode erreichen, auch wenn es nur ganz kurz davor sein sollte. Eines von zwei Dingen machen, laut den Suttan, diese Erreichung der Frucht möglich - ernsthaftes Bemühen oder die Krise des herannahenden Todes, welche den notwendigen Nachdruck für die Erreichung liefert.¹⁷¹ Im Gegensatz zum *puthujjana*, der immer wieder zurückfallen kann, schreitet der *sekha*, egal ob er Pfad- oder Fruchterreicher ist, stets in Richtung des Ziels voran.

¹⁶⁹ AN IX, 9.

¹⁷⁰ AN IV, 170.

¹⁷¹ SN 25,1.

Der Buddha lehrt, daß die Wesen durch zehn Fesseln ans Dasein gebunden sind. Die *seka*, die schon bestimmte Pfadfrüchte erreicht haben, werden normalerweise in Begriffen der verschiedenen Fesseln, die sie bereits aufgelöst haben, beschrieben. Diese Fesseln sind:

1. Persönlichkeitsansicht (*sakkāyadiṭṭhi*)
2. Zweifel (*vicikicchā*)
3. Ausübung von Riten und Zeremonien (*sīlabbataparāmāso*)
4. Begehren von sinnlichen Vergnügungen (*kāmacchando*)
5. Übelwollen (*vyāpāda*)
6. Anhaften an Form (*rūparāgo*)
7. Anhaften an Formlosigkeit (*arūparāgo*)
8. Einbildung oder „Ich-bin-Dünkel“ (*māno*)
9. Rastlosigkeit (*uddhaccaṃ*)
10. Nicht-Wissen (*avijjāṃ*).

Die ersten fünf werden als niedrige Fesseln (*orambhāgiyāni saññōjanāni*) und die folgenden fünf als höhere Fesseln bezeichnet (*uddhambhāgiyāni saññōjanāni*).¹⁷²

Der erste Fruchterreichende wird *sotāpanno* (Stromeingetretener) genannt.

Er hat die ersten drei Fesseln Persönlichkeitsansicht, Zweifel und Ausübung von Riten und Zeremonien aufgelöst. Stromeingetretener (eingetreten in den *sota*) bedeutet, er hat den Edlen Achtfachen Pfad erreicht. Dieser Pfad wird als Strom (der zum Ziel fließt) definiert.

„Der Strom, Sāriputta ist genau dieser Edle Achtfache Pfad, nämlich Rechtes Verstehen, Rechtes Denken, Rechte Handlung, Rechte Rede, Rechter Lebensunterhalt, Rechte Bemühung, Rechte Achtsamkeit, Rechte Konzentration.“¹⁷³

Der zweite Fruchterreichende wird *sakadāgāmi* (Einmalwiederkehrer) genannt. Er hat die ersten drei Fesseln aufgelöst und

¹⁷² AN X, 13.

¹⁷³ SN 55,5.

Lust, Haß und Verblendung reduziert (*tiṇṇaṃ saññōjanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanutta*). Er hat also nicht nur die ersten drei Fesseln aufgelöst, sondern auch die vierte (Begehren nach Sinnesvergnügen) und fünfte (Übelwollen) Fessel zum Teil überwunden.

Der dritte Fruchterreichende wird *anāgāmi* (Nichtwiederkehrer) genannt. Er hat die ersten fünf, also die niedrigen Fesseln komplett aufgelöst.

Der vierte und letzte Fruchterreichende ist natürlich der Arahat. Er hat alle zehn Fesseln aufgelöst.

Von denjenigen, die sich in der Verwirklichung der Frucht des Stromeintritts üben, gibt es zwei Arten. Der *dhammānusāri* (der Weisheitsergebene) und der *saddhānusari* (der Vertrauensergebene). Diese beiden sind gerade erst von der Ebene des *puṭhujjana* in den Bereich des *ariya* eingetreten.

Der *dhammānusāri* ist von der Weisheit des Dhamma in einem gewissen Maß angezogen, während der *saddhānusari* durch sein festes Vertrauen am Dhamma festhält.¹⁷⁴ Wie schon vorher erwähnt, können beide nicht sterben, ohne die Frucht des Stromeintritts zu verwirklichen, das heißt, ohne *sotāpanna* zu werden.

Der *sotāpanna* hat maximal noch sieben Existenzen (*sattakkhattuṃ paramatā*) vor sich. Weiterhin ist er sich sicher, in keinem unglücklichen Bereich wieder zu erscheinen. Er wird die Sicherheit des Nibbāna innerhalb dieser Zeitspanne erreichen (*niyato sambodhi-parāyano*). Der *sakadāgāmi* kehrt nur noch einmal in die sinnliche Welt zurück und erreicht dann die Auflösung des Leidens (*sakideva imaṃ lokam āgantvā dukkhassantaṃ karoti*). Der *anāgāmi* wird, wenn er hier stirbt, direkt in den Reinen Gefilden erscheinen, und dort die Erlöschung erreichen.¹⁷⁵

Es ist so wie mit einem Karren, der gerade über eine Hügelkuppe geschoben wurde und jetzt ohne weitere Mühe durch sein eigenes Gewicht hinunter rollen wird. Ebenso wird der *sotāpanna* inner-

¹⁷⁴ MN 70.

¹⁷⁵ AN III, 88-89.

halb von maximal sieben weiteren Leben das Nibbāna verwirklichen. Jedoch ermahnt der Buddha alle *sekha*, sich ernsthaftig zu üben (*appamādena karaṇīyaṃ*), um noch in diesem Leben allem *dukkha* ein Ende zu machen und die Arahatschaft zu erreichen. „*Bhikkhus*, genauso wie auch ein kleines bißchen Exkrement noch übel riecht, genauso preise ich nicht das Dasein auch für einen noch so kurzen Moment, wie es zum Fingerschnippen braucht.“¹⁷⁶

¹⁷⁶ AN I, 32.

Kapitel 15

WIEDERGEBURT

Eine Diskussion über die Wiedergeburt ist normalerweise eine Diskussion über ein Thema, von welchem diejenigen, die es besprechen, keine persönliche Erfahrung besitzen. Auch ist ein Studium des Themas Wiedergeburt für die Aufgabe, eine Lösung für das *momentane* Problem des Leidens in der Gegenwart zu finden, nicht notwendig. Aus diesen Gründen wird das Thema Wiedergeburt in diesem Kapitel auch nicht im eigentlichen Sinne behandelt. Es gibt jedoch ein paar Aspekte der Wiedergeburt, die es wert sind, sich damit zu beschäftigen, und dieses Kapitel wird sich auf diese Aspekte beschränken.

Ganz gleich wie viele Argumente man anführen und wodurch man auch zu dem Schluß kommen mag, daß es nur durch die Wiedergeburtstheorie des Buddha möglich ist, die vielfältigen Ungleichheiten der Menschen zu erklären, es bleibt doch immer ein gewisser Zweifel, bis man Wiedergeburt selbst *sieht*. Bis dahin jedoch bleibt einem diese Belehrung betreffend nur das Vertrauen in den Buddha.

Andererseits verlangt aber der Buddha von jemand, dessen einziges Ziel das Ende des Leidens ist, keinen Glauben an Wiedergeburt, noch besteht er darauf, daß man Wiedergeburt selbst muß, um zum Ende des Leidens zu gelangen. Wie wir schon vorher erwähnt haben, sprechen die Sutten sowohl von Arahats, die Wiedergeburt sehen und sich an vergangene Leben erinnern konnten, als auch von solchen, die das nicht konnten.¹⁷⁷ Mit Si-

¹⁷⁷ SN 12,10 und SN 16,9.

cherheit ist der Glaube an Wiedergeburt insofern sehr hilfreich, als er als Ansporn des eifrigen Bemühens dient, den Pfad so ernsthaft und so schnell wie möglich zu erreichen, um damit in diesem Leben wenigstens in den *ariyabhumi* (Bereich der *ariya*) zu gelangen. Aber es ist nicht absolut notwendig.¹⁷⁸

Das *gegenwärtige* Problem meiner Existenz, nämlich das Problem meines *gegenwärtigen* Leidens, ist hier und jetzt zu lösen, ohne Bezugnahme auf vergangene oder zukünftige Leben. Gleich ob dem *puthujjana* noch eine weitere Existenz (*punabhava*) bevorsteht oder nicht, für den Arahant wird es mit Sicherheit in der Zukunft keine erneute Existenz geben. Der Arahant hat bereits Geburt (*jāti*) und Existenz (*bhava*) abgeschafft, so daß sie nie wieder entstehen können. Ebenso steht es für den *sekha* fest, daß egal, was für eine Wiedergeburt ihm zuteil wird, er nicht mehr in einem Bereich von unglücklichen oder unangenehmen Erlebnissen wiedererscheinen wird. Und das aus dem einfachen Grund, daß die entscheidenden Faktoren, die solche Erlebnisse bedingen, in ihm nicht mehr vorhanden sind. *Sakkāyadiṭṭhi* und die Gedanken „Ich“ und „Mein“ nehmen stetig in ihm ab. *Taṇhā*, Begehren und Anhaften, die Faktoren, welche für alles Leiden verantwortlich sind, sind daher bei ihnen stark geschwächt und damit auch das Leiden. Deshalb wird, was immer ihnen auch für eine neue Existenz nach dem Tod in dieser Daseinsform bevorsteht, es eine

¹⁷⁸ Es wird manchmal gedacht, daß der Beweis der Wiedergeburt die effektivste Möglichkeit ist, jemanden von der Gültigkeit der Lehre des Buddha zu überzeugen. Das ist aber nicht der Fall. Wir kennen Beispiele, daß sogar Asketen, die die Wiedergeburt gesehen haben und sich an vergangene Leben erinnern konnten, nicht immer die Lehre des Buddha akzeptierten, sondern aufgrunddessen zu falschen Ansichten gelangten. Siehe DN 1.

Es wird viel zuviel Zeit, von den an der Lehre Interessierten mit dem Thema Wiedergeburt verbraucht. Würden sie diese Zeit nutzen, um hier und jetzt die Lösung für das Problem ihrer gegenwärtigen Existenz zu erkennen, wäre das für sie von viel größerem Nutzen. Sie würden sich sogar noch viel stärker von der buddhistischen Lehre angezogen fühlen.

Existenz mit einem stark reduzierten Grad an Leiden sein. In einem Gleichnis zeigt der Buddha die Größenordnung der Leistung, die der *sotāpanna* vollbracht hat. Das Leiden, das er vernichtet hat, sagt er, ist so viel wie die ganze Erde. Das Leiden, das er in der Zukunft in noch maximal sieben Leben zu ertragen hat, ist so wenig wie ein bißchen Erde unter seinem Fingernagel.¹⁷⁹ In Bezug auf den relativen Wert der Leistung des *sotāpanna* wird gesagt: „Besser als die Königsmacht über die gesamte Erde, besser als in den Himmel einzugehen, besser als die höchste Herrschaft über das gesamte Universum ist die Frucht des Stromeintritts (*sotāpapattiphalaṃ*)“.¹⁸⁰

Es gibt viele Stellen in den Suttan¹⁸¹, in welchen der Buddha in einer allgemeinen Art und Weise lehrt, wie jemand in Übereinstimmung mit seinen Taten wiedergeboren wird. Das bedeutet nur, daß die Wiedergeburt, die einer Person bevorsteht, in Übereinstimmung mit seinem *kamma* ist.¹⁸²

Es muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß das Thema Wiedergeburt nicht für immer eine Sache des Vertrauens in den Buddha bleiben muß. Der Buddha hat Meditationstechniken gelehrt, mit Hilfe derer man sich an die eigenen vergangenen Leben ebenso erinnern kann, wie man auch andere Wesen hier sterben und dort wiedererscheinen sehen kann.¹⁸³ Für jemanden, der diese Sicht erreicht hat, ist das Thema Wiedergeburt nicht länger eine Angelegenheit des Vertrauens. Für so ein Individuum ist Wiedergeburt ein gesicherter Fakt. Der Buddha sagte über sich selbst, daß er sich an die Vergangenheit so weit zurückerinnern kann, wie er möchte.¹⁸⁴

¹⁷⁹ SN 13, 1.

¹⁸⁰ Dhp 178.

¹⁸¹ Zum Beispiel: MN135.

¹⁸² MN 136.

¹⁸³ MN 77.

¹⁸⁴ DN 29.

Bei den verschiedensten Gelegenheiten gingen noch nicht erwachte *bhikkhus* zum Buddha und befragten ihn entweder aus Neugierde oder zur Inspiration, wo denn ein Verstorbener wiedererschieden sei. Wenn man diese Stellen in den Suttan liest, kann man sich vorstellen, wie der Buddha innerlich über diese Fragen lächelte und ihnen wie Kindern antwortete, die man beruhigen möchte. Im Mahāparinibbāna Sutta¹⁸⁵ antwortet der Buddha Ānanda auf genau so eine Frage von ihm:

„Es ist nichts Ungewöhnliches daran, Ānanda, daß ein menschliches Wesen stirbt. Aber es ist ermüdend für mich, wenn Du bei jedem Verstorbenen zu mir kommst, und in dieser Weise bei mir nachfragst. Deshalb werde ich dir eine Belehrung, Spiegel des Dhamma genannt, geben, mit welcher der edle Jünger, wenn er möchte, über sich selbst aussagen kann: Qual ist für mich versiegt, ebenso der Tierschoß und die *peta*-welt¹⁸⁶. Vertrieben ist die Möglichkeit, in die Hölle zu fallen, in Zustände des Elends. Ich bin ein *sotāpanna*. Es liegt nicht mehr in meiner Natur vom Pfad abzufallen, und ich habe die Sicherheit das Ziel der Erwachung zu erreichen.“

Aufgrund dieser Aussage des Buddha erscheint es so, daß der *sotāpanna* (obwohl er nicht wirklich die Wiedergeburt *gesehen* hat) eine Art von Selbstsicherheit über seine künftige Existenz besitzt. Er kann sich sicher sein, daß, was immer ihn auch erwartet, es keine unglückliche Ebene sein wird. Es ist keine unnütze Spekulation, über diese wichtige Eigenschaft des *sotāpanna* zu reflektieren und zu versuchen, eine ausreichende Begründung dafür zu finden.

Der Buddha sagt, daß der *sotāpanna* weder in der Tierwelt noch in der Welt der *peta* oder anderen unglücklichen Ebenen wiedergeboren wird. Von diesen Welten ist die uns bekannteste die Tierwelt. Aus diesem Grund werden wir uns damit begnügen, die Wesen dieser Welt, die Tiere, näher anzuschauen.

¹⁸⁵ DN 16.

¹⁸⁶ Daseinsbereich der Hungergeister.

Es gibt keinen wirklich grundlegenden Unterschied zwischen dem *puthujjana* und den Tieren, da beide die Form, das Gefühl, die Wahrnehmung, die Bestimmungen und das Bewußtsein als „Mein“ betrachten. Der *puthujjana* kann sich jedoch (obwohl vielleicht nicht in allen Fällen) so entwickeln, daß er diese fünf als „nicht mein“ betrachtet. Wodurch er natürlich kein *puthujjana* mehr ist. Diese Entwicklung ist dem Tier nicht möglich. Es wird nie ein Tier geben, das Form, Gefühl, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein als „nicht mein“ betrachtet. Die grundlegende Ausrichtung des *puthujjana* und des Tieres ist die gleiche. Die grundlegende Ausrichtung des *sotāpanna* und des Tieres ist entgegengesetzt. Der *puthujjana* kann deshalb in der Tierwelt wiedergeboren werden, der *sotāpanna* hingegen nicht. Da die geistige Ausrichtung des *sotāpanna* grundlegend durch die Anschauung „nicht mein“ charakterisiert ist, kann er nicht auf einer Ebene geboren werden, auf welcher im Geist jedes einzelnen Wesens das Betrachten der Dinge als „Mein“ unumstößlich fest verankert ist. Mit der Ebene der *peta* verhält es sich genauso.

Vom Standpunkt der Wiedergeburt aus betrachtet ist es ziemlich beängstigend, in welcher gefährlichen und unsicheren Lage sich der *puthujjana* befindet. Wenn er sich schon nicht zu einem *sotāpanna* hinentwickeln kann, sollte er zumindest sein Bestes geben, die Lehre des Buddha zu verstehen und zu üben.

Man trifft jedoch auch Menschen mit folgender Einstellung: Egal wie leidvoll das Leben auch sein mag, ich versuche bis zum Tod das Beste daraus zu machen. Warum sollte ich eine so große Anstrengung machen, den edlen achtfachen Pfad betreten, und alle meine Sinnesvergnügungen aufgeben, wenn ich doch keinen sicheren Beweis bekommen kann, daß es ein Leben nach dem Tod geben wird?

Auf den ersten Blick scheint das ein praktisches und sinnvolles Argument zu sein. Aber so jemand kann das Leiden in seinem Leben nicht aufheben. Abgesehen davon, daß er gar nicht erkennt, daß das Leben leidvoll ist, sieht er noch nicht einmal, daß er ein Problem hat. Was er tut, ist schlicht und ergreifend, nach Gründen für einen Lebensstil gemäß seinen Wünschen zu

suchen. Selbst wenn solch einer Person der sichere Beweis für die Wiedergeburt, den er verlangt, gegeben würde, wäre es sehr zweifelhaft, ob er sich wirklich dazu entschließen würde, die Lehre des Buddha zu praktizieren oder ob er einfach nur solche Handlungen ausführen würde, von denen er denkt, daß sie ihm ein glückliches nächstes Leben sichern.

Was kann der Buddhismus für solche Menschen tun? Er kann nur mit Geduld und Mitgefühl darauf warten, bis ein grober Schock sie zu den wahren Charakteristiken der Existenz erwachen läßt und sie sich zu tieferen Denkern entwickeln.

Ob es nun Wiedergeburt gibt oder nicht, erfährt jedes Wesen (außer dem Arahat) mehr oder weniger Leiden. Aber nur ein ganz geringer Prozentsatz kann die unbefriedigende und beunruhigende Natur der Existenz erkennen. Und es sind nur diese Wenigen, die das Potential besitzen, echte Nachfolger des Buddha zu werden.

In der letztendlichen Analyse kommt es nur auf meine Einstellung zu dem Problem meiner eigenen Existenz an. Habe ich ein gegenwärtiges Problem, welches ich in der Gegenwart lösen muß, oder habe ich keins? Falls ich ein solches Problem habe, können alle Diskussionen über vergangene und zukünftige Leben mit Sicherheit warten.

Kapitel 16

EINE ANMERKUNG ZU DEN VIER ANWENDUNGSBEREICHEN DER ACHTSAMKEIT (*CATTĀRO SATIPATTHĀNĀ*)

Der eigentliche Weg den Edlen Achtfachen Pfad zu leben, um Weisheit zu entwickeln und damit die Befreiung von Leiden, die Arahatschaft, zu erreichen, ist das Üben der vierfachen Anwendungsbereiche der Achtsamkeit (*cattāro satipaṭṭhānā*). Wie man diesen Weg der Achtsamkeit im Einzelnen übt, wird in der Lehrrede Mahā Satipaṭṭhānā Sutta beschrieben.

Es wird manchmal geglaubt, man könne mit der Übung dieses Weges der Achtsamkeit ohne vorausgehendes Verständnis der Lehre des Buddha beginnen. Das ist völlig falsch. Jedem, der das Satipaṭṭhānā Sutta sorgfältig untersucht, wird es klar, daß ein gründliches Verständnis der Lehre vorhanden sein muß, bevor man mit der Übung der vier *satipaṭṭhānā* beginnt, wenn man nutzbringende Ergebnisse erlangen möchte. Wiederholt finden wir im Satipaṭṭhānā Sutta: „Er verweilt, die Natur der Dinge in den Dingen betrachtend“ (*dharmesu dhammānupassī viharati*). Und dieses Verweilen wird als Verstehen oder Erkennen, wie es wirklich ist, (*yathābhūtaṃ pajānāti*) definiert. Das bedeutet, daß der Übende jemand ist, der *sieht*.

Ferner verspricht das Sutta dem Übenden, daß wenn er zwischen sieben Tagen und sieben Jahren übt, er entweder Arahatschaft oder *anāgāmi*-schaft erreichen kann. Wenn solche gewaltigen Ergebnisse erwartet werden können, muß diese Übung eine *Vollzeitaufgabe* sein, welche auf keinen Fall auf die leichte Schulter

genommen werden kann. So ist zum Beispiel *kamesu micchācārā vāyāmo* nicht länger einfach nur ein Vermeiden von „falschen sexuellem Verhalten“, wie manchmal angenommen wird, sondern ein vollständiges Ablassen von allen sinnlichen Freuden. Eine so gründliche Übung ist für den Haushälter sehr schwierig. Daher ist es nicht korrekt zu erwarten, ein *sotāpanna*, *sakadāgāmi*, *anāgāmi* zu werden oder sogar das Ziel des Pfades zu erreichen, nur durch wiederholtes Üben des Satipaṭṭhānā Sutta, egal wie oft oder regelmäßig es auch wäre.

Manche glauben, daß die Ergebnisse, die im Satipaṭṭhānā Sutta erwähnt werden, schnell und bequem, ohne das nötige Maß an Entsagung erreicht werden können. Wer so denkt, wird früher oder später enttäuscht. Und dann geschieht das schlimmst Mögliche. Da sie so enttäuscht sind, fragen sie sich, ob der Buddha recht hatte oder nicht. Und zudem bilden sie sich auch noch ein, daß sie nun in einer besseren Position sind, um das beurteilen zu können.

Der Buddha sagt, daß *satipaṭṭhānā* der „eine und einzige Weg“ (*ekāyano maggo*) sei, um die Vier Edlen Wahrheiten vollständig zu verstehen und die Arahatschaft zu erreichen. Um das zu verstehen, sollte man im Detail untersuchen, was mit „er verweilt, die Natur der Dinge in den Dingen betrachtend“ (*dhammesu dhammānupassī viharati*) gemeint ist.

Viharati heißt „verweilen“ oder „leben“. Das bedeutet in diesem Zusammenhang, daß man eine lebende Erfahrung hat. Mit anderen Worten, man ist sich eines Objektes bewußt. Ganz allgemein ist man sich der vier Gruppen, der Form, des Gefühls, der Wahrnehmung und der Bestimmungen bewußt. Daß eine dieser vier Gruppen *gegenwärtig* ist, heißt, man ist sich ihrer bewußt. Bewußtsein ist immer mit inbegriffen. Aus diesem Grund ist Bewußtsein keines der vier *satipaṭṭhānā*. Die vier *satipaṭṭhānā* betreffen den Körper (die wichtigste Form für uns), das Gefühl, den Geist (*citta*) und die *dhammā* (Dinge). Zweifellos ist Bewußtsein in der Liste der *dhammā* beinhaltet, die im vierten *sati-*

paṭṭhānā (*dhammesu dhammānupassī viharatī*) kontempliert werden. Aber das ist etwas anderes.

Nun können alle lebenden Erfahrungen in zwei Kategorien eingeteilt werden:

- Etwas erleben und das rechte Wissen über die Erfahrung haben.
- Etwas erleben und das falsche Wissen über die Erfahrung haben.

Ich sehe ein Seil und erkenne es als ein Seil. Oder ich sehe ein Seil und halte es für eine Schlange. Wenn die Sonne in einem bestimmten Winkel auf den Sand scheint, kann ich es für Wasser halten oder als durch den Sonnenschein, der in einem bestimmten Winkel auf den Sand fällt, verursachtes Luftflimmern erkennen. Wahrnehmen gepaart mit falschem Verständnis ist genauso eine lebendige Erfahrung, wie Wahrnehmen gepaart mit richtigem Verständnis eine ist. Ebenso, wenn man etwas empfindet. Man fühlt ein Gefühl (*vedanāṃ vediyāmi*). Dann ist das *vedanāsu vedanānupassī viharatī*. Man erfährt einen lustvollen Gedanken (*sarāgaṃ cittaṃ*). Dann ist das *citte cittānupassī viharatī*. Oder da ist die Erfahrung der verschiedenen *dhammā*. Dann ist das *dhammesu dhammānupassī viharatī*. Aber, und das ist das Wichtige daran, man kann die wahre Natur der Dinge, die man erlebt, erkennen, oder auch nicht. Die wahre Natur der Gefühle, die man erlebt, zu *sehen* ist *vedanānupassī*. Genau wie die wahre Natur der Gedanken zu *sehen* *cittānupassī* und die wahre Natur der *dhammā* zu *sehen* *dhammānupassī* ist.

Der Ansatz des *satipaṭṭhānā* in Bezug auf den Körper ist gegen Ende etwas unterschiedlich, insofern man nicht selbst alle Zustände seines Körpers, die dort beschrieben werden, erfahren kann, etwa als Leiche auf dem Friedhof, obwohl man natürlich verstehen kann, daß dies in der Zukunft auch dem eigenen Körper widerfahren wird. In diesem speziellen Fall sieht man das

Phänomen zwar außerhalb (die Leiche eines anderen), aber als innerlich anwendbar (auf einen selber zutreffend).

Eine wichtige Angelegenheit, die dieses den Körper betreffende *satipaṭṭhānā* angeht, ist das Wort *kāyasaṅkhāra*. Nachdem vom Einatmen und vom Ausatmen gesprochen wurde, wird das Wort *kāyasaṅkhāra* ins Spiel gebracht. Wie wir gesehen haben, wird es als Ein- und Ausatmung definiert. Wenn sich der Geist dem *kāyasaṅkhāra* zuwenden soll, dann um zu erkennen, daß das Ein- und Ausatmen das *saṅkhāra* ist, von dem der Körper gestützt wird. Wenn nun ein Ding (in diesem Fall der Körper) als abhängig von einem *saṅkhāra* (in diesem Fall der Atem), welches entsteht und vergeht, erkannt wird, dann wird auch erkannt, daß dieses Ding (der Körper) auch dem Einfluß von Entstehen und Vergehen unterworfen und deshalb Nicht-Selbst ist. Wird also *kāyasaṅkhāra* mit „Aktivität des Körpers“ oder „körperliche Gestaltung“ übersetzt, ist das nicht nur falsch, sondern auch noch irreführend und verfehlt den eigentlichen Zweck.

Es ist ziemlich klar, daß es keinen *anderen Weg* geben kann, um die Dinge vollständig zu verstehen. Der *dharmesu dhammānupassī viharati* Teil ist zum vollständigen Verstehen absolut nötig, da das volle Verständnis nur mit dem wirklichen Erleben kommt. Das ist auch der Grund, warum vom *sekha*, obwohl er das Ende des Leidens *sieht*, gesagt wird, daß er es noch nicht vollständig verstanden habe. Um es vollkommen zu verstehen und vollständig zu durchdringen, muß er es auch erfahren. Der Arahat erlebt zu jeder Zeit das Ende des Leidens. Daher versteht er es vollständig und erkennt es durch und durch.

Das Satipaṭṭhānā Sutta setzt ein vorhergehendes Verstehen der Lehre des Buddha voraus. Offensichtlich kann dieses vorhergehende Verstehen nicht durch dieses Sutta erlangt werden. Es kann nur durch andere Sutten erlangt werden. Daher muß man, bevor man sich an die eigentliche Übung der *satipaṭṭhānā* macht, viel Zeit investieren und sich den anderen Sutten zuwenden, um sich ein ausreichendes Verständnis der Lehre des Buddha zu er-

arbeiten. Und die sicherste Methode, sich ein Verständnis zu erarbeiten, ist sich mit den grundlegenden Belehrungen des Buddha im Mūlapariyāya Sutta zu beschäftigen. Aber das bedarf harter Arbeit und ist Material für ein anderes Buch.

Zusammenfassend kann man nur noch einmal wiederholen, was bereits im Vorwort gesagt wurde; Obwohl diese Grundlagen und die resultierenden Folgerungen sehr schwierig zu *sehen* sind, erbauen und bilden sie denjenigen, der sie sieht. Sie sind Wahrheit für ihn geworden.

ANHANG

I. MANO UND CITTA

(A) Das Wort „Geist“ wird eher nachlässig benutzt, um die Pali-begriffe *mano* und *citta* zu bezeichnen. Genau gesagt bezieht sich *mano* auf eine spezielle Sinnesgrundlage (*āyatana*), ebenso wie etwa das Auge (*cakkhu*). In Abhängigkeit von diesen Sinnesgrundlagen entstehen bestimmte Wahrnehmungen. Auf der Grundlage des Auges entsteht Sehen, auf der Grundlage von *mano* entsteht Denken. Darum lehrt der Buddha sechs solcher Grundlagen, die sechs inneren Grundlagen (*ajjattikāni āyatanaṇi*). Diese sind die Augen-Grundlage (*cakkāyatana*), die Ohren-Grundlage (*soṭāyatana*), die Nasen-Grundlage (*ghāṇāyatana*), die Zungen-Grundlage (*jhivāyatana*), die Körper-Grundlage (*kāyāyatana*) und die Geist-Grundlage (*manāyatana*).

Die Augen-Grundlage bezieht sich auf zwei sehr auffallende, runde Stücke Fleisch im Kopf; der Ohren-Bereich bezieht sich auf eine Membran, die Trommelfell genannt wird, und zwei Fleischlappchen, die aus dem Kopf herausstehen. Dementsprechend besteht die Geist-Grundlage hauptsächlich aus den sogenannten grauen Zellen im Kopf. Diese Beschreibung der Geist-Grundlage erscheint jedoch unzulänglich, da, obwohl es kein Sehen auf der Ohr-Grundlage und kein Hören auf der Augen-Grundlage etc. gibt, es aber sehr wohl Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Berühren auf der Geist-Grundlage geben kann. Anders ausgedrückt, es kann mittels der Geist-Grundlage vorgestellte Bilder, vorgestellte Geräusche, vorgestellte Gerüche, vor-

gestellte Geschmäcker und vorgestellte Berührungen geben. So gesehen kann die Geist-Grundlage auch als eine Kollektion von vorgestellten inneren Grundlagen betrachtet werden, durch welche vorgestellte Wahrnehmungen entstehen können.

Gelegentlich wird *mano* achtlos für das Denken und die Vorstellungen selbst benutzt.

(B) *Citta* bezieht sich auf Denken und Mentalität. Die Beziehung von *citta* zu *mano* ist ähnlich der des Auges zum Sehen.

Abgeleitet von *citta* gibt es das Wort *cetasika*, was wörtlich „dem Geist zugehörig“ bedeutet. In den Suttan finden wir ferner eine zweifache Einteilung in *kāyika* (körperlich) und *cetasika* (geistig). Das aber ist ein ziemlicher Unterschied zur falschen aber gängigen Einteilung „Geist und Körper“ (oder sogar Geist und Materie), worin Geist und Körper als zwei unabhängig voneinander bestehende Dinge angesehen werden, die zusammen das lebende Individuum ausmachen.

Auch gibt es keine Rechtfertigung dafür, *citta* und *viññāna* für das Gleiche zu halten. *Citta* benötigt *viññāna*. Aber das bedeutet nicht, daß es das Gleiche wie Bewußtsein ist.

II. MANOSANKHĀRA UND CITTASANKHĀRA

Im Kukkuravatiya Sutta (M 57) wie auch an anderen Stellen finden wir die Triade *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra*. Im Gegensatz dazu erscheint die Triade *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *cittasaṅkhāra* in der *paṭiccasamuppāda*-Erklärung. Es sollte nicht übersehen werden, daß die erste Triade nicht die gleiche ist wie die zweite.

In der Triade *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra* bezieht sich das Wort *saṅkhāra* auf *cetana* (Absicht). Das wird im Samyutta Nikāya 12, 5 erläutert, worin sich *kāyasaṅkhāra*, *vacīsaṅkhāra* und *manosaṅkhāra* auf *kāyasañcetanā*, *vacīsañcetanā*, und *manosañcetanā* beziehen. Gleiches gilt auch für die Triade im Kukkuravatiya Sutta.

III. ATTĀ

Der Buddha hat den vielfältigen Spekulationen über das „Selbst“ (*attā*) nie viel Gewicht gegeben. Er lehnte sie einfach nur als falsche Ansichten (*miccādiṭṭhi*) ab. Der Selbst-*Vorstellung* hingegen gibt er sehr viel Gewicht, da sie grundlegend nichts anderes ist als die Vorstellung von „Meisterschaft“ (*vasa*), oder mit anderen Worten ausgedrückt, die Vorstellung einer „Existenz nach Wunsch“. Wenn etwas als „Selbst“ betrachtet wird, bedeutet es im Allgemeinen, daß dieses Ding jederzeit in der Lage ist, seine Existenz gemäß unserer Wünsche zu verändern.

„Wenn, *bhikkhus*, dieser Körper ein „Selbst“ wäre, dann solltet ihr bestimmen können: Laß meinen Körper so sein und nicht so.“

Das Gleiche trifft auf Gefühle, Wahrnehmung, Bestimmungen und Bewußtsein zu. Es ist genau diese Selbst-*Vorstellung* im Bewußtsein des *puṭhujjana*, die ihn an der Nase herumführt und nicht irgendwelche müßigen Spekulationen über ein „ewiges Selbst“, ein „endliches Selbst“ oder ein „bewußtes Selbst“ etc.. Der *puṭhujjana* kann von solchen Spekulationen relativ leicht ablassen, aber bestimmt nicht so leicht von der Vorstellung seiner Meisterschaft über die fünf Gruppen des Ergreifens. Er denkt und handelt durchwegs so, als ob er Macht über diese Gruppen hätte. Aber auch die verschiedensten Vorstellungen über ein „Selbst“ haben ihren Ursprung in dieser Vorstellung der Meisterschaft, der er leidenschaftlich anhängt. Er ist davon besessen (*pa-*

riyutṭhattjāyī). Sein ganzes Sein ist damit durchtränkt. Wenn diese Vorstellung erst einmal beseitigt ist, gibt es keine Möglichkeit mehr für das Auftreten der verschiedenen Spekulationen über ein „Selbst“.

Wenn nun jemand erkennt, daß die Vorstellung der „Meisterschaft“ falsch ist; wenn er erkennt, daß er keine Macht hat, die Gruppen des Ergreifens seinen Wünschen entsprechend zu gestalten; wenn er erkennt, daß die Gruppen des Ergreifens Nicht-Selbst (*anattā*) sind – dann fängt er an, ihrer müde zu werden, wird ihrer überdrüssig (*nibbida*), sie verlieren ihren Zauber und er löst sich (*virāga*) von ihnen. Dieses Erkennen führt dann weiter (*opanayika*) zum Erkennen des Leidens und des Ende des Leidens.

Die Vorstellung der Meisterschaft ist direkt im Erleben erkennbar (*sandiṭṭhika*) im Gegensatz zu den vielen Spekulationen über das „Selbst“, die weder *opanayika* noch *sandiṭṭhika* sind. Das erklärt auch, warum sich der Buddha mit den vielen Spekulationen kaum befasst hat.

Das Festhalten an einem „Selbst“ (*attavādupādāna*) hängt von *bhava-taṇhā* ab. Je stärker *bhava-taṇhā* ist, umso stärker ist das Festhalten an der einen oder anderen Ansicht über ein „Selbst“.

IV. SADDHĀ

Saddhā ist einer der fünf Heilssinne. Der Buddha sagt, daß der *puthujjhana* keinen der Heilssinne besitzt. Es wird jedoch manchmal gedacht, daß er *saddhā* haben könnte. Das ist nicht der Fall. Der *puthujjhana* könnte in Bezug auf Buddha, Dhamma, Sangha von *bakti* erfüllt sein. Dieses Sanskritwort steht für Glaube versetzt mit einer bestimmten Menge Emotion (Hingabe). Auf einer höheren Stufe könnte es sich auch um das in den Suttan

mit *cittappasāda* bezeichnete Erfreuen oder Gefallen daran finden, handeln. Man kann durchaus einer Lehre vertrauen oder Gefallen daran finden, ohne sie wirklich zu verstehen, geschweige denn sie selber zu erkennen.

Bei einer bestimmten Gelegenheit (offensichtlich als Ānanda noch ein *puthujjana* war) sagte der Buddha zu Ānanda, daß falls er in diesem Moment stürbe, würde er sieben Mal als König der Götter wiedergeboren werden und sieben Mal als König von Indien¹⁸⁷, nur aufgrund seines *cittappasāda* (freudigen Zugeneigenseins) gegenüber dem Buddha. Es ist wichtig, daß hier das Wort *cittapasāda* und nicht *saddhā* benutzt wurde.

Saddhā entsteht durch das Erkennen und Verstehen des Dhamma und es besteht zusammen mit den anderen vier Heilssinnen *sati*, *vīriya*, *pañña* und *samādhi*. Es scheint keine exakte Übersetzung für dieses Wort zu geben. Die Wörter „Glaube“ und „Vertrauen“ vermitteln nicht immer die richtige Bedeutung. Es gibt rationalen Glauben und irrationalen, rationales oder irrationales Vertrauen; *saddhā* jedoch bezieht sich auf eine ganz bestimmte Art von Glaube und Vertrauen als dem Ergebnis von Verstehen und Erkennen des Dhamma. Der *sekha* erlebt *amatta* (Todlosigkeit) noch nicht, aber er hat *saddhā* in *amatta*, da er es erkennt und versteht.

¹⁸⁷ AN III, 81.

V. SANKHĀRA UND SANKHATA

Es ist nicht ungewöhnlich, daß *saṅkhāra* mit *saṅkhata* verwechselt wird. *Saṅkhāra* ist etwas, das etwas anderes bestimmt, während *sankata* sich auf das bezieht, was bestimmt wird. Wenn diese zwei Begrifflichkeiten durcheinander gebracht werden, können große Schwierigkeiten daraus entstehen.

VI. NIRODHA-TANHĀ

Im Sangīti Sutta¹⁸⁸ werden drei verschiedene Gruppen von *taṇhā* genannt. Eine davon besteht aus den drei folgenden Arten von *taṇhā*: *Rūpa-taṇhā*, *arūpa-taṇha* und *nirodha-taṇhā*.

Nirodha bedeutet Aufhören, Erlöschen. Aber aus diesem Grund sollte man nicht denken, daß *nirodha-taṇhā* ein Verlangen nach Nibbāna ist. Nibbāna ist *taṇhākkhaya*, es ist die Zerstörung von *taṇhā*. *Taṇhā* bezieht sich auf das Begehren des *puṭhujjana* und das ist essentiell ein Begehren nach Sinnesvergnügen und „Selbst-Existenz“.

Taṇhā nach Nibbāna zu haben, hieße *taṇhā* nach der Zerstörung von *taṇhā* zu haben. Anders ausgedrückt würde das bedeuten, Begehren nach Sinnesvergnügungen und „Selbst-Existenz“ zu haben, um Sinnesvergnügen und „Selbst-Existenz“ zu zerstören. So etwas kann es nicht geben.

Im gleichen Sutta sind neun Arten von *nirodha* aufgeführt. Das erste ist *kāma-sāñña nirodha* (Aufhören der Wahrnehmung von Sinnesfreuden), was eine Eigenschaft des ersten *jhāna* ist.

¹⁸⁸ D 33.

Taṇhā nach dieser Art des Aufhörens ist wirklich nichts anderes als *taṇhā* nach der „Selbst-Existenz“ im ersten *jhāna*. Daraus folgt, daß *nirodha-taṇhā* die negative Form des positiven *bhava-taṇhā* ist. Es geht also darum, daß sich jemand das Aufhören von unangenehmen Gefühlen wünscht, um nur noch angenehme oder neutrale Gefühle zu erleben. Wenn er sagt, er möchte das Erlöschen von unangenehmen Gefühlen, meint er eigentlich, daß er die Existenz von angenehmen und neutralen Gefühlen möchte. Sein Begehren nach einer bestimmten positiven Existenz, wird in Form des Begehrens nach der Abwesenheit eines bestimmten Etwas in seinem gegenwärtigen Erleben ausgedrückt. *Nirodha-taṇhā* ist daher ein *taṇhā* nach einem *bhava*, in dem dieses bestimmte Etwas aufgehört hat zu existieren.

VII. VIBHAVA-TANHĀ

Abgesehen von *avijjā* liegt der eigentliche Grund von *vibhava-taṇhā* in der Unzufriedenheit mit den Erfahrungen in der Vergangenheit, der Gegenwart und der erwarteten Zukunft. Der *puṭhujjana* ist unzufrieden mit seiner Vergangenheit, seiner Gegenwart und er hat keine Hoffnung auf Zufriedenheit in der Zukunft, da er weiß, daß ihn nur Alter und Tod erwartet. Mit anderen Worten er ist mit der Erfahrung seiner Persönlichkeit, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen *sakkāya*, unzufrieden.

Unglücklicherweise kennt er keinen Ausweg aus diesem *sakkāya*. Er weiß nichts von *sakkāyanirodha*. Unter diesen Umständen sucht er Trost im Zweifel an der Wirklichkeit von *sakkāya*. Was natürlich nichts anderes als ein Zweifel an der Realität seiner eigenen Existenz ist. Auf dieser Grundlage versucht er nun mittels der Logik einen Ausweg zu finden. Bei diesem Versuch kommt er der Ansicht „nichts existiert“ sehr nahe. Da er aber *sakkāyadiṭṭhi* hat, kann er auch nicht einfach zweifelsfrei ak-

zeptieren, daß er nicht existiert. Er ist daher in der Dualität von „ist“ und „ist nicht“ zwischen den Extremen von Ewigkeitsglaube (*śasata*) und Nihilismus (*ucchedha*) gefangen. Ohne nun diese Ansicht des Nihilismus auf sein gegenwärtiges Leben anzuwenden, geht er zu weit (*atidhāvati*) und wendet es auf die Zukunft nach seinem Tod an. Er tut das in dem Glauben, die Begründung seiner Ansicht sei besser auf den Zustand nach dem Tod anwendbar als auf das gegenwärtige Leben. Er beruhigt sich damit und verfällt der Selbstzufriedenheit in der Annahme, daß seine Existenz mit dem Tod komplett beendet wird. In Wirklichkeit ist er aber nicht vollständig davon überzeugt, und hat noch einige Ängste diesbezüglich. Aber zumindest findet er in dem Gedanken, daß nach dem Tod alles überstanden ist, etwas Beruhigung.

Vibhava-taṇhā ist der Wunsch nach einem vollständigen Ende der *sakkāya* mit dem Tod. Aber diese Art von *taṇhā* ist genauso wenig wünschenswert wie *bhava-taṇhā*, denn er verwehrt jede Möglichkeit, *sakkāyanirodha*, das Erlöschen des Leidens, zu erfahren, geschweige denn es zu durchschauen. *Vibhava-taṇhā* hält nur das Leiden bis zum Lebensende aufrecht. Er kann das Leiden nicht beenden. Das gegenwärtige Problem des Leidens bleibt ohne Aussicht auf eine Lösung unangetastet.

VIII. PUTHUJJHANA

Wenn der *puthujjhana* leidet (z.B. wenn er trauert, aufgeregt ist oder sich Sorgen macht) betrachtet er ein bestimmtes Ding als „Mein“. In dem Versuch dem Leiden zu entkommen, betrachtet er aber nicht etwa dieses bestimmte Ding als „nicht-mein“, vielmehr wechselt er einfach auf ein *anderes* Ding, das er als „Mein“ betrachten kann. Das mag ihm eine zeitweise Erholung oder Verminderung vom Leid gewähren, aber grundsätzlich fährt er fort, die Dinge als „Mein“ zu betrachten. Es ist spielt dabei keine

Rolle, ob es dieses oder jenes ist, was er als „Mein“ betrachtet. Was eine Rolle spielt, ist die kontinuierliche Betrachtungsweise der Dinge als „Mein“. So kommt er der Auflösung des Leidens in keinem Fall näher im Gegensatz zum edlen Nachfolger, der die Dinge als „nicht-mein“ betrachtet.

Man muß es nur selbst einmal für eine kurze Zeit ausprobieren; ein Ding, daß vorher als „Mein“ betrachtet wurde, als „nicht-mein“ anzusehen. Man kann dann die Wirkung davon selbst erleben; wie die Aufregung, Sorgen, Ängste, die bei der Betrachtungsweise als „Mein“ gegenwärtig waren, sofort beim Beginn der einsetzenden Betrachtung als „nicht-mein“ verschwinden.

Vorhergehend wurde gesagt, „Mein“ weist auf „Ich“ hin. Weiter ausgeführt heißt das, „es ist meins“, weist auf „Ich bin“ hin. Da „es ist meins“ das Gleiche ist wie „es ist für mich“ (in Pali gibt es nur ein Wort dafür), trifft auch hier wieder zu, daß „es ist für mich“ auf den Referenzpunkt „Ich bin“ hinweist. Der *puthujjana* sieht diese Dinge genau andersherum.

IX. UPĀDISESA

Upādisesa bedeutet Rest oder das, was übrig bleibt.

Jedoch finden wir dieses Wort in den Suttan bezogen auf zwei unterschiedliche Dinge, die übrig bleiben. Üblicherweise bezieht es sich auf die *pancakkhanda* (die fünf Gruppen), die im Fall des Arahats übrig bleiben. Aber im Satipaṭṭhāna Sutta¹⁸⁹ zum Beispiel bezieht es sich auf das, was beim *anāgāmi* übrig bleibt.

Im ersten Fall bezeichnet es also den Unterschied zwischen *saupādisesa nibbānadhātu* und *anupādisesa nibbānadhātu*.

¹⁸⁹ MN 10.

Im zweiten Fall bezeichnet es den Unterschied zwischen dem Arahāt und dem *anāgami*. Diese beiden Überreste sind auf keinen Fall gleich. Aus diesem Grunde meinte Nānavira, daß es sich bei *upādisesa* um einen *unbestimmten* Überrest handelt.

X. UPĀDĀYA RŪPAM

Mit Bezug auf das *rūpupādānakhanda* der *pancupādānakhanda* finden wir den Begriff *upādāya rūpam*. Dieser Ausdruck, der „durch das Ergreifen von *rūpā*“ bedeutet, wird oft als „abgeleitet von *rūpā*“, „wegen *rūpā*“ oder als „Nebenprodukt von *rūpā*“ übersetzt. Das ist schwerwiegend irreführend. Denn, soweit es das erste *khandha* betrifft, verschließt diese Übersetzung sofort die Tür zum Problem des Leidens und zur Auflösung des Leidens.

Im Upādānaṃ Parivattaṃ Sutta¹⁹⁰ finden wir die folgenden Stellen:

Katamañca bhikkhave rūpam. Cattāro ca mahābhūtā catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ

upādāya rūpam, idaṃ vuccati bhikkhave rūpam. Āhārasamudayā rūpasamudayo, āhāranirodhā rūpanirodho. Ayamēva ariyo aṭṭhangikoggomarūpanirodhagāmini paṭipadā, seyyathidaṃ: sammādiṭṭhi ... sammāsamādhī.

Ye hi keci bhikkhave samanā va brahmanā va evaṃ rūpam abhiññāya evaṃ rūpasamudayaṃ abhiññāya evaṃ rūpanirodhaṃ abhiññāya evaṃ rūpanirodhagāminiṃ paṭipadāṃ abhiññāya rūpassa nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipannā te supaṭipannā. Ye supaṭipannā te imasmiṃ dhammavinaye gādhanti.

„Was, *bhikkhus*, ist *rūpā*? Die vier Grundarten und das durch Ergreifen der vier Grundarten entstehende *rūpā* - das, *bhikkhus*, ist

¹⁹⁰ SN 22, 56.

rūpa. Durch das Entstehen von Nahrung gibt es das Entstehen von *rūpa*; durch das Vergehen von Nahrung gibt es das Vergehen von *rūpa*. Der Pfad, der zum Vergehen von *rūpa* führt, ist der Edle Achtfache Pfad, nämlich Rechte Ansicht ... Rechte Konzentration.

Bhikkhus, welche Einsiedler und Brahmanen auch immer *rūpa* voll und ganz verstanden haben, das Entstehen von *rūpa* voll und ganz verstanden haben, das Vergehen von *rūpa* voll und ganz verstanden haben, den Pfad, der zum Vergehen von *rūpa* führt, voll und ganz verstanden haben und sie dadurch den Überdruß, das Loslassen, das Erlöschen von *rūpa*, erreicht haben, sie haben es gut erreicht. Wer das auch immer gut erreicht hat, ist gefestigt im Dhamma-Vinaya.

Wir können auf den ersten Blick erkennen, daß der Buddha hier auf das Entstehen und Vergehen vom Leiden in Bezug auf *rūpa* hinweist. Das Leiden liegt im *upādāya*, im Ergreifen begründet; und das Aufhören des Leidens im *abhiññaya*, dem vollkommenen Verstehen.

Andere Suttstellen, die *rūpa* betreffen, definieren die vier Grundarten, wie hier beispielsweise die Erdart:

Katamā ca, bhikkhu, pathavīdhātu? Pathavīdhātu siyā ajjhattikā siyā bāhirā. Katama ca, bhikkhu, ajjhattikā pathavīdhātu? Yam ajjhattam pajjattam kakkalam kharigatam upādinnaṃ, seyya thīdaṃ: kesā lomā nakhā dantā taco maṃsaṃ nahārū aṭṭhi aṭṭiniñjā vaccaṃ hadayaṃ yakanāṃ kilomakaṃ phihakaṃ papphasaṃ antaṃ antagunaṃ udariyaṃ karisaṃ: yaṃ vā paṇ aññaṃ pi kiñci ajjhattam pajjattam kakkhalaṃ kharigatam upādinnaṃ; - ayaṃ vuccati, bhikkhu, ajjhattikā pathavīdhātu. Yā c eva kho pana ajjhattikā pathavī dhātu, ya ca bāhirā pathavīdhātu pathavīdhātu ev esā, taṃ: N etaṃ mama, n eso haṃ asmi, na me so attā ti, evaṃ etaṃ yathābhutaṃ sammappaññaṃ datthabbaṃ. Evaṃ etaṃ yathābhutaṃ sammappaññaṃ disvā pathavidhātuyā nibbindatti, pathavidhātuyā cittaṃ virājeti.

„Und was, *bhikkhus*, ist die Erdart? Die Erdart kann innen und kann außen sein. Und was, *bhikkhus*, ist die innere Erdart? Woran man innen als hart und fest anhaftet wie die Kopf- und Körperhaare, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Niere, Herz, Leber, Galle, Lungen, Därme, Magen, Kot oder andere Dinge, die innen als hart und fest ergriffen werden, *bhikkhus*, nennt man innere Erdart. Was auch immer die innere Erdart oder die äußere Erdart ist, nur das ist die Erdart. Mit Weisheit sollte das, wie es ist, gesehen werden: „Nicht ist das mein, nicht bin ich das, nicht ist das mein Selbst“. Wenn man das mit Weisheit sieht, wie es wirklich ist, wird man der Erdart überdrüssig, löst man sein Denken von der Erdart.“

Hier sehen wir, wiederum wie der Buddha auf das Leiden und die Auflösung des Leidens hinweist. Der letzte Teil dieser Stelle - worin der Buddha den Nachfolger ermahnt, diese Grundart als „Nicht ist das meins, nicht bin ich das, nicht ist das mein Selbst“ zu sehen, um damit sein Denken (*cittaṃvirājeti*) von dieser Grundart abzuösen - ist nur durch die Tatsache des Ergreifens (*upādīnaṃ*) dieser Grundart von Bedeutung. Wenn das Wort *upādīnaṃ* hingegen mit „weil es“ oder „abgeleitet von“ übersetzt wird, ist die gesamte Bedeutung und der Sinn dieser Suttentstelle verloren. Nur weil diese Grundart ergriffen wird (sie wird als „Mein“ angesehen, und man haftet (*rāga*) daran an), soll man sie als „Nicht ist das mein, nicht bin ich das, nicht ist das mein Selbst“ betrachten und sich davon lösen.

Im Saṃyutta Nikāya¹⁹¹ finden wir den Ausdruck „*anukampaṃ upādāya*“. Es bedeutet „Mitempfinden aufnehmend“. Aber wir sollten hier *upādāya* nicht genau im gleichen Sinne auffassen, wie das Wort in Bezug auf die *pañcupādānakkhandha* benutzt wird. Der Arahat hat zwar Mitempfinden, aber das bedeutet nicht, daß er Mitempfinden als „Mein“ betrachtet. Es gibt kein „mein Mitempfinden“ oder „Ich habe Mitempfinden“ für den Arahat. Im Ausdruck *anukampaṃ upādāya* wird das Wort *upādāya*

¹⁹¹ SN 35, 146.

eher unbestimmt angewandt, bedingt durch die Elastizität der Sprache, wie das oft in Dialogen der Fall ist. Im Aggivacchagotta Sutta¹⁹² hat auch *upādāna* eine andere Bedeutung als bei den *pancupādānakkhandha*. Hier heißt es *ayaṃ aggi tinakaṭṭhupādānaṃ paticca jalatīti*. „Dieses Feuer brennt aufgrund der Bedingung der Aufnahme von Gras und Holz.“ Vermutlich ist das Verwenden der Wörter *upādāya* und *upādāna* an solchen Stellen dafür verantwortlich, daß es bei dem Ausdruck *upādāya rūpaṃ* nicht so verstanden wird, wie er bei den *pancupādānakkhandha* verstanden werden sollte.

XI. UNGÜLTIGE FRAGEN

Was geschieht nach dem Tod mit dem Arahant? Existiert er weiter? Existiert er nicht weiter? Existiert ein Selbst? Existiert kein Selbst? Ist die Welt ewig? Ist die Welt nicht ewig? Et cetera pp..

Der Buddha sagte, daß solche Fragen nur aufgrund des Nichtverstehens von Dhamma und dem Erfreuen und Anhaften an den Ergreifensgruppen möglich sind.¹⁹³

Die Frage zum Nachtoztzustand eines Arahant ist in Wirklichkeit folgende: Was wird mit *mir* nach dem Tod geschehen, wenn *ich* ein Arahant bin? Es ist eine Antwort auf *diese* Frage, die er in Wirklichkeit sucht. Das Anhaften an den Gruppen ist latent und unbemerkt im Fragenden vorhanden. Obwohl in der Frage nicht offensichtlich auf das Mitschwingen von Subjektivität eingegangen wird (der Fragende weist nicht darauf hin, daß er in der Frage miteinbezogen ist), ist es doch eine Tatsache, daß er sich als Sub-

¹⁹² MN 72.

¹⁹³ SN 33, 1-55 und 44, 8.

jekt miteinbezieht. Er möchte wissen, was mit ihm als Arahats nach dem Tod geschieht. Da der Frager ein *puthujjana* ist, erscheint ihm die Frage auch völlig berechtigt. Er fragt, da er die *pancupādānakkhanda* nicht als *pancupādānakkhanda*, und die *pancakkhanda* nicht als *pancakkhanda* sieht. Könnte er die *pancupādānakkhanda* und die *pancakkhanda* erkennen, würde er diese Frage nicht stellen, weil er dann wissen würde, daß jegliche Subjektivität und jedes Anhaften beim Arahats vernichtet sind. Er würde die Frage als unzutreffend erkennen. Bei jemand, der das Dhamma sieht, kann Denken nicht über die Arahatschaft hinausgehen.

Der *puthujjana* hingegen, egal ob er ein Philosoph, Ethiker, Asket oder etwas anderes ist, erkennt nicht, daß diese Fragen über den Arahats, das Selbst oder die Welt nicht gerechtfertigt sind. Für ihn sind es gültige Fragen, die er stellt. Zur gleichen Zeit erkennt er jedoch, daß ihn keine Antwort auf irgendeine der Fragen zufrieden stellen würde. Es ist eine Sackgasse und so endet sein Denken in Frustration.

Der Buddha selbst hat solche Fragen nicht beantwortet. Aber er zeigt, warum und wie sie entstehen können. Wenn das erkannt wird, wird auch die Ungültigkeit der Fragen erkannt. Dann werden sie auch nicht mehr gestellt. Nicht durch das Beantworten unbeantwortbarer Fragen, sondern durch das Auflösen solcher falschen Fragen rettet der Buddha den Denker von der Frustration. Darum ist die Lehre des Buddha ja auch „jenseits der Welt“ (*lokuttara*). Sie ist jenseits der Welt des *puthujjana* und seinen Fragen und damit jenseits seiner Möglichkeiten des Verstehens.

XII. DASSANĀ

Im Sabbāsava Sutta¹⁹⁴ wird gesagt, daß durch Erkennen oder *Sehen* (*dassanā*) das Anhaften an Riten und Ritualen, der Zweifel und die Persönlichkeitsansicht aufgelöst wird.

Das bedeutet, daß man *sehen* muß, daß das Anhaften an Riten und Ritualen, an Zweifeln und an der Persönlichkeitsansicht das Erlöschen des Leidens verhindert. Dieses *Sehen* ist allerdings nicht so einfach, wie es scheint. Weder kann es durch begriffliches oder logisches Denken erreicht werden noch durch irgendeine Art gelehrter oder intelligenter Analyse. Nur durch fortgesetztes und andauerndes Bemühen, um den Blick in die Tiefen der eigenen Persönlichkeit kann dieses *Sehen* (*dassanā*) erreicht werden. Damit werden dann auch die vier edlen Wahrheiten gesehen, und das ist die eigentliche Bedeutung des Entstehens des Dhamma-Auges (*dhammacakkhuṃ udapādhi*).

Weil das Anhaften an Riten und Ritualen, der Zweifel und die Persönlichkeitsansicht aufgegeben werden müssen, um den Stromeintritt zu verwirklichen, ist dies eine Angelegenheit von allergrößter Bedeutung.

¹⁹⁴ MN 2.

XIII. WIEDERGEBURT

Man sollte beachten, daß in den Suttan nicht erklärt wird, *wie* Wiedergeburt stattfindet. Sie erklären uns nur, daß, solange ein Wesen belastet mit Nicht-Wissen und *taṇhā* stirbt, erneutes *bhavā* entsteht.

Der Versuch sich durch begriffliches Denken dem Wie, der Mechanik der Wiedergeburt in Zeit und Raum zu nähern, wird nichts nützen. Im Gegenteil, jeder Versuch wird mehr Schaden anrichten (wie bereits bei der Erfindung des Begriffes *patisandi viññāna* geschehen, als man über die Suttan hinausging) als Gutes tun. Was dem Buddha zufolge zu tun ist, ist das eigene, gegenwärtige Leiden zu verstehen, wie es entsteht, wie es sich auflöst und den Weg zu seiner Auflösung. Nur dadurch wird der Pfad erreicht. Jeder, der diese Aufgabe bewältigt hat, weiß, daß er nicht mehr in einem unglücklichen Bereich wiedererscheinen wird, und das ist für ihn das allerwichtigste Wissen betreffs Wiedergeburt. Die persönliche Erfahrung zeigt auch, daß wenn man anfängt das Leiden und seine Auflösung zu erkennen, die Gedanken über Wiedergeburt (die ja bis man Wiedergeburt wirklich sieht, rein spekulativ sind) in den Hintergrund treten. Tatsächlich wird das Phänomen der Wiedergeburt dem Stromeingetretenen keine Sorgen mehr machen.

Es sollte auch darauf hingewiesen werden, daß, je mehr man versucht die Lehre des Buddha zum Gegenstand der Gelehrsamkeit zu machen, man um so verwirrter werden wird. Themen wie Wiedergeburt werden solche Menschen weiterhin beunruhigen. Unbeantwortbare Fragen über das Selbst und die Welt werden ihnen weiterhin Sorgen machen. Kurz, sie werden im Leiden stecken bleiben ohne Aussicht, es zu verringern.

Die Lehre des Buddha ist eine Medizin zum Einnehmen. Eine Medizin, bei der man, wenn man sie nimmt, die heilende Wirkung erlebt. Wie ein Patient dem Arzt vertraut und die Medizin entsprechend der Verordnung einnimmt, so muß man dem Buddha vertrauen und seiner Weisung und Führung folgen.

tīṭhattu pubbanto tīṭhattu aparanto dhammaṃ te dasessāmi.

„Laß die Vergangenheit, laß die Zukunft, ich werde dich das Dhamma lehren.“

XIV. OPANAYIKA

Der Buddha sagte, daß das Dhamma wohl gesprochen (*svākhāto*) und weiterführend ist (*opanayiko*). Es führt dahin, das Leiden und die Auflösung des Leidens zu erkennen, und selbstverständlich führt es zu der daraus resultierenden Erfahrung der Auflösung des Leidens. Diese Eigenschaft des Dhamma, wie sie in den Suttan sehr gut dargestellt ist, fehlt jedoch in einem großen Teil des Abhidhamma. Das Wissen über die große Anzahl der *cetasika*, die in einem speziellen *citta* gegenwärtig sind, ist in keiner Weise förderlich, um das Problem des Leidens zu lösen. Es ist kein Problem, dessen Lösung durch reine und einfache Analyse gesehen werden kann, wie groß und beeindruckend diese Analyse auch immer sein mag. Analyse um der Analyse willen führt nirgendwo hin außer in die Frustration. Zusätzlich beinhaltet das Abhidhamma noch eine ziemlich irreführende Lehre, die als *cittavīthi* („eine kognitive Reihe von *citta*, die während der Bewußtseinsprozesse entstehen) bezeichnet wird. Es ist schwer nachvollziehbar, wie diese Lehren *opanayiko* sein können. Wenn sie aber nicht *opanayika* sind, sind sie auch kaum zu gebrauchen.

Saṅkhittenapi kho ahaṃ Sāriputta dhammaṃ deseyyaṃ, vitthārenapi kho ahaṃ Sāriputta dhammaṃ deseyyaṃ , saṅkhittavitthārenapi kho ahaṃ Sāriputta dhammaṃ deseyyaṃ aññātāro ca dullabhāti.

Etassa Bhagavā kālo, etassa Sugata kālo, yaṃ Bhagavā saṅkhittenapi dhammaṃ deseyyaṃ, vitthārenapi dhammaṃ deseyyaṃ, saṅkhitta- vitthārenapi dhammaṃ deseyyaṃ, bhavissanti dhammassa aññātāroti.

Tasmātiha Sāriputta evaṃ sikkhitabbaṃ: Imasmim̐ca saviññāke kāye ahaṅkāramamaṅkāramānāmusayā na bhavissanti, bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṅkāramamaṅkāramānāmusayā na bhavissanti, yaṃ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharato ahaṅkāra-mamaṅkāramānāmusaya na honti, taṃ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharissāmāti. Evaṃ hi vo Sāriputta sikkhitabbaṃ.

Yato ca kho Sāriputta bhikkhuno imasmim̐ ca saviññāke kāye ahaṅkāramamaṅkāramānāmusayā na honti, bahiddhā ca sabbanimittesu ahaṅkāramamaṅkāramānāmusayā na honti, yaṃ ca cetovimuttiṃ upasampajja viharato ahaṅkāramamaṅkāramānāmusayā na honti, taṃ ca cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ upasampajja viharati. Ayaṃ vuccati Sāriputta bhikkhu acchechchi taṇhaṃ, vāvattayī saññojanaṃ samma mānābhisamayā, anta-makāsi dukkhassa.

**NAMO TASSA BHAGAVATO,
ARAHATO,
SAMMĀSAMBUDDHASSA.**

„Sāriputta, mag ich das Dhamma in Kürze darlegen oder mag ich das Dhamma ausführlich darlegen oder mag ich die Lehre kurz sowie ausführlich darlegen. Diejenigen, die es verstehen, sind schwer zu finden.“

„Jetzt ist es an der Zeit, Erhabener, jetzt ist es an der Zeit, Gesegneter, für den Erhabenen, die Lehre in Kürze darzulegen, die Lehre ausführlich darzulegen, die Lehre kurz sowie ausführlich darzulegen. Es wird solche geben, die die Lehre verstehen werden.“

„Dann, Sāriputta, sollst du dich so üben: Wo es in diesem Körper zusammen mit Bewußtsein keinerlei Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ gibt; wo es bei allen äußeren Vorstellungen keinerlei Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ gibt; wo es bei der Errungenschaft der Gemüts-erlösung, der Weisheits-erlösung des Geistes keinerlei Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ gibt, darin will ich, in dieser Errungenschaft der Befreiung des Geistes, in dieser Gemüts-erlösung, in dieser Weisheits-erlösung verweilen. So, Sāriputta, sollst du dich üben.

Insofern es bei einem *bhikkhu*, Sāriputta, in diesem Körper zusammen mit Bewußtsein keinerlei Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ gibt; bei allen äußeren Vorstellungen keinerlei Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ gibt; bei der Errungenschaft der Gemüts-erlösung, der Weisheits-erlösung des Geistes keinerlei Neigung zu der Einbildung „Ich“ und „Mein“ gibt - so ein *bhikkhu*, Sāriputta, hat *taṇhā* abgeschnitten, hat die Fesseln zerbrochen und hat durch vollkommenes Verständnis der Verblendung das Leiden beendet.“¹⁹⁵

**EHRE SEI DEM ERHABENEN,
DEM ARAHAT,
DEM VOLLKOMMEN ERWACHTEN.**

¹⁹⁵ AN III, 33.

Sollten Sie zum Sohn des Autors oder zu den Übersetzern Kontakt aufnehmen wollen, um den Inhalt dieses Buches zu diskutieren oder Fragen zu stellen, stehen Ihnen folgende E-Mail Adressen zur Verfügung:

Sunil Wettimuny: sunil2sayan@yahoo.co.uk

Thomas Wiert: thomaswiert@web.de

Viriya: viriyanando@gmail.com

Der Autor

Ramsay G. de S. Wettimuny, Vater von fünf Kindern, starb im frühen Alter von 49 Jahren. Er war ein singhalesischer Ingenieur für Maschinenbau und Bauvorhaben und Mitglied der Vereinigung britischer Maschinenbauingenieure. Er war bekannt für seine absolute Integrität und dafür, dem Druck, der von anderen aufgrund ihrer weltlichen Begehrlichkeiten auf ihn ausgeübt wurde, nicht nachzugeben. Er war immer geradeheraus und lebte ein bescheidenes aber edles Leben.

Schon früh wandte er sich dem Buddha-Dhamma zu und bemühte sich in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens unermüdlich darum. Den Großteil seines Lebens verwandte er auf das Verständnis der Lehrreden und war ein eifriger Student des Sutta Pitaka in der Pali Originalsprache. Er geriet im Bezug auf die Pali Suttan nie ins Schwanken und hielt sich unter allen Umständen an sie. Er sagte, sie seien „der sicherste Boden, auf dem er nie irreführt werde“. Die Übung mußte für ihn unbedingt mit den Suttan in Einklang stehen und aufgrund seiner großen Erfahrung mit den Lehrreden und der Übung schrieb er fünf Bücher. Diese sollten sowohl eine Inspiration für jene darstellen, die sich aufgefordert fühlen, die ursprüngliche Lehre zu erlernen und zu verwirklichen, als auch das beste Geschenk sein, das er seinen Söhnen und den Freunden in der ganzen Welt hinterlassen konnte. Schreiben war für ihn eine weitere nutzbringende Möglichkeit, sich soviel wie möglich mit dem Dhamma zu verbinden, ein Weg, um mit anderen zu kommunizieren und eine Überprüfung seines eigenen Verständnisses. Sein letztes Buch „The Buddha’s Teaching and the Ambiguity of Existence“, das erst nach seinem Tod veröffentlicht wurde, bezeichnete er als sein Bestes, jedoch wies er immer darauf hin, daß kein Buch dieser Welt die Suttan übertreffen könnte.

Er fühlte sich besonders dem damals in Bundala, Sri Lanka, lebenden englischen Bhikkhu Ñānavīra Thera verbunden, den er sehr verehrte, da dieser ihn auf viele Verständnisfehler in seinen frühen Bemühungen um die Verwirklichung der Lehre hingewiesen hatte. Er scheute keine Mühen, um ihn und andere hervorragende Mönche seiner Zeit aufzusuchen und mit ihnen den Dhamma zu erörtern.

Er wies uns auf die Notwendigkeit hin, der Lehre bis zu ihrem Ende zu folgen und erinnerte uns immer wieder daran, daß es sich hierbei um das letztendliche und nützlichste Streben der Menschheit handelt. Der Nutzen wird nur erkannt, wenn die Übung unternommen wird und nur durch die Übung wird die Lehre verwirklicht. Er ermahnte uns, daß wir, nachdem wir mit etwas so Wertvollem wie der Buddha-Lehre in Kontakt gekommen seien, sie bis zum Schluß verfolgen müßten, ohne in unseren Bemühungen schwankend zu werden oder sie aufzugeben.

Sunil Wettimuny
Tulpenweg 10,
D56826 Wollmerath

12. September 2005

Das Dhamma-Dana-Projekt der BGM

www.buddhismus-muenchen.de

Das Dhamma-Dana-Projekt der Buddhistischen Gesellschaft München e.V. (BGM), hat sich das Ziel gesetzt, ausgesuchte Dhamma-Literatur in deutscher Übersetzung für ernsthaft Übende zur Verfügung zu stellen. Zudem soll mit dem Material, das die BGM-Studiengruppe erarbeitet hat, das vertiefende Eindringen in die ursprüngliche Lehre Buddhas erleichtert werden.

Diese Veröffentlichungen sind nicht profitorientiert, sondern sollen sich selbst tragen. So finanziert der Gewinn eines Buches die Herstellung des nächsten. Langfristige Zielsetzung des Projektes ist es - wie in Asien üblich - Dhamma-Bücher zur freien Verteilung bereitzustellen. Das ist bereits für einige Bücher und Hefte gelungen, die deshalb leider nicht im Buchhandel erhältlich sein können.

Wie lange eine freie Verteilung möglich ist, hängt ganz allein vom Spendenaufkommen ab.

Das Dhamma-Dana-Projekt wurde 2004 von der Familie H. Euler Stiftung „Mahabodhi Buddhistische Begegnungsstätte“ (MBB) als förderungswürdig anerkannt.

Im Buchhandel erhältlich

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Kernholz des Bodhibaums - Suññatā verstehen und leben“,
ISBN 3-8311-0028-4

Ñānananda Bhikkhu,
„Der Zauber des Geistes oder Viel Lärm um Nichts“,
ISBN 3-8330-0560-2

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Ānāpānasati - Die sanfte Heilung der spirituellen Krankheit“,
ISBN 3-8311-3271-2

Heinz Reißmüller,
„Pāli - Eine Einführung in die Sprache des Buddha“,
ISBN 3-8334-4326-X

Nicht im Buchhandel

BGM-Studiengruppe,
„Opanayiko - Buddhistische Grundstudien“

Leonard A. Bullen,
„Buddhismus – ein Weg der Geistesschulung“

Santikaro Bhikkhu & Viriya,
„Dāna - Bedeutung und Verhältnis zur Konsumgesellschaft“

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Der Weg zu vollkommener geistiger Gesundheit - Eine kurze
Einführung in buddhistische Lehrinhalte“

Ajahn Sumedho,
„Erkenntnis geschieht jetzt“

Dhammapala Verlag,
„Einführung in die Einsichtsmeditation“

Ajahn Sumedho,
„Die Vier Edlen Wahrheiten“

BGM- Studiengruppe,
„Der Kammabegriff im Palibuddhismus“

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Das buddhistische ABC - Dhamma-Prinzipien für kluge Leute“

BGM-Studiengruppe,
„Die Singāla Sutta - Der Laien Vinaya, eine Zeitlose Lebens-
kunst“

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Dhamma-Sozialismus“

Dieter Baltruschat,
„Meditation in Südostasien – Reatreatführer“

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Der Geist“

Buddhadāsa Bhikkhu,
„Buddhismus verstehen und leben - Ein Handbuch für die
Menschheit“

In Vorbereitung

BGM-Studiengruppe,
„Opanayiko II - Ein Lehrer der Tat, Ursache und Wirkung des
menschlichen Handelns“

Viriya,

„Das Fenster öffnen - Erläuterungen zu den Paramita in den Sutten“

Zu beziehen über: dhamma-dana@buddhismus-muenchen.de

Alle Bücher, Hefte sowie einzelne Texte können auch kostenlos aus dem Internet heruntergeladen werden:

www.dhamma-dana.de

Wenn Sie dieses Projekt unterstützen möchten, überweisen Sie Ihre Spende bitte auf dieses Konto:

BGM

Postbank München

Kto.: 296188807

BLZ 70010080

IBAN: DE 33700100800296188807

SWIFT/BIC-Code: PBNKDEFF

Notwendigkeit des Studiums

Buddhist zu sein heißt, Schüler oder Nachfolger des Buddha zu sein. Deshalb sollte er oder sie wissen, was der Lehrer selbst erklärt hat. Sich mit Wissen aus zweiter Hand auf Dauer zufrieden zu geben, ist nicht ausreichend. Vor allem Laienanhänger wissen oft nicht, was der Buddha besonders für sie gelehrt hat und wie sie die Nützlichkeit ihrer Übung überprüfen können.

Man muss den Dhamma gründlich studiert haben, um ihn sinnvoll praktisch umsetzen zu können. Nur so kann sein Reichtum und Wert in seiner ganzen Tiefe wahrgenommen werden. Das Dhamma-Dana-Projekt will hierzu einen Beitrag leisten.

Notwendigkeit von Dana (erwartungsloses Geben)

Das Dhamma des Buddha ist ein Geschenk für uns und die Gesellschaft, in der wir uns bewegen. In einer Welt beherrscht von Geld und militärischer Macht ringen wir darum, einen Lebenssinn zu finden. Dieses Geschenk des Dhamma ist so viel mehr als Worte, Belehrungen und Meditationsanleitungen.

Dhamma kann nur ein Geschenk sein, denn es kann nur gegeben, nie genommen, werden. Es ist seine Natur, geteilt und recycelt zu werden, und in einem Zyklus der Großherzigkeit zu zirkulieren, statt in einem Kreislauf des Begehrens.

Das Dhamma des Gebens ist das Gegenmittel zu diesem Kreislauf in seinen Manifestationen als Marktwert, Dividende, Gewinnoptimierung und allen anderen Ausdrucksformen der Gier in einer auf Konsum ausgerichteten Gesellschaft.

Buddhistisches Waldkloster e.V.

Die Zeit ist reif!

Fast 100 Jahre nachdem der erste deutsche Waldmönch, der Ehrw. Nyanatiloka, in Sri Lanka die "Island Hermitage", eine Mönchseinsiedelei der Theravada-Waldtradition, gründete, soll ein ähnliches Projekt nun auch hierzulande entstehen.

Warum? Als Mahinda, der Sohn des Herrschers Asoka, gefragt wurde, wann die Lehre wirklich Wurzeln geschlagen habe, sagte er: „Wenn ein Sohn des Landes ein Mönch in diesem Land wird und dort den Dhamma-Vinaya studiert.“

Und damals wie heute benötigt ein Ordinierten-Sangha einen entsprechenden Verweilort.

Was ist ein Waldkloster?

Das Waldkloster ist ein Ort, an dem Menschen ein nicht-selbstsüchtiges Leben, das zum vollkommenen Erlöschen von Gier, Hass und Verblendung führt, erlernen und einüben können. Ein Ort also, an dem der edle achtfache Pfad praktiziert, der Geist auf die völlige Befreiung ausgerichtet und das Todlose (Nibbana) erkannt werden kann; ein Ort, an dem Ordinierte und Nicht-Ordinierte verweilen (viharati) und miteinander meditieren, studieren und sich austauschen können.

Es handelt sich also nicht um ein Retreatzentrum, ein Seminarhaus oder einen auf einen bestimmten Kulturkreis ausgerichteten Tempel.

Der Verein

Um den Buddha-Dhamma in Deutschland wirklich Wurzeln schlagen zu lassen, wurde am 11.09.2005 in München der Buddhistische Waldkloster e.V. gegründet mit dem Ziel, einen Ort zu schaffen, an dem der Dhamma-Vinaya gemäß den ursprünglichen Schriften des Palikanon von Ordinierten und Nicht-Ordinierten in Abgeschiedenheit studiert und praktiziert werden kann.

Die Aufgabe des Vereins

In der ersten Phase soll das Projekt allgemein bekannt gemacht, eine breite Basis von Freunden und Förderern geschaffen sowie die Entstehung lokaler Unterstützerguppen gefördert werden. Außerdem wird zum Austausch zwischen Förderern und interessierten Ordinierten ein Informationsnetzwerk aufgebaut. Wer das Waldkloster/die Ordinierten durch handwerkliche Fähigkeiten, Rechtsberatung, medizinische Behandlung, Spenden etc. unterstützen möchte, kann sich in das „Verzeichnis von Unterstützern“ eintragen.

In der nächsten Phase geht es dann um die konkrete Realisation des Waldklosters, die Schaffung der nötigen finanziellen und materiellen Grundlagen (Grundstück, Gebäude ...). Danach soll der Verein als Träger des Waldklosters fungieren.

Am Beispiel Englands, wo sich erst über 20 Jahre nach der Gründung des English Sangha Trust die Möglichkeit ergab, ein Kloster zu etablieren, ist zu sehen, dass bei dem Projekt Geduld, Ausdauer und Kontinuität gefragt sind.

Kontakt

Wer gerne auf dem Laufenden gehalten werden möchte, kann sich in einen Mailverteiler aufnehmen lassen. Auch neue Mitglieder sind herzlich willkommen!

Satzung, Beitrittserklärung und weitere Infos finden sich im Internet unter www.buddhistisches-waldkloster.de oder können kostenlos angefordert werden bei:

Buddhistisches Waldkloster e.V.
c/o Dieter Baltruschat
Clemensstr. 61 Rgb.
80803 München
E-Mail: info@buddhistisches-waldkloster.de

Wenn Sie die Notwendigkeit eines buddhistischen Waldklosters in Deutschland erkannt haben und zur Verwirklichung dieses Vorhabens beitragen möchten, überweisen Sie Ihre Spende bitte auf dieses Konto:

Buddhistisches Waldkloster e.V.
Postbank Nürnberg
Kto.: 746 624 855
BLZ: 760 100 85
IBAN: DE44760100850746624855
SWIFT/BIC-Code: PBNKDEFF