

# DIE INSEL

EINE ANTHOLOGIE DER LEHREN  
DES BUDDHA ÜBER NIBBANA

AJAHN PASANNO & AJAHN AMARO



## DIE INSEL

Eine Anthologie der Lehren des Buddha über Nibbana

Herausgegeben und kommentiert von  
Ajahn Pasanno & Ajahn Amaro  
Abhayagiri Monastic Foundation 2009

Übersetzung Viriya mit großzügiger Unterstützung von  
Bhikkhu Balado und Christine Wagner-Poyiatzis



*Abhayagiri Buddhist Monastery*



Es ist das Ungestaltete, das Unbedingte, das Ziel, das Trieblose, die Wahrheit, das jenseitige Ufer, das Feine, das gar schwer zu Sehende, das Unverwelkliche, das Unauflöslche, das Unsichtbare, das nicht Ausgebreitete, das Stille, das Todlose, das Erlesene, das Glück, der Frieden, die Durstversiegung, das Erstaunliche, das Außerordentliche, das Notlose, das notlose Ding, Nibbāna, das Unbedrängte, die Entreizung, das Lautere, die Erlösung, das Haftlose, die Insel, die Geborgenheit, der Schutz, die Zuflucht, das Ende.

~ S 43. 1-44

Nichts sein Eigen nennen,  
frei von Anhaften -  
das ist das Eiland ohnegleichen.  
Dies, sage ich, ist das Nibbāna,  
des Alterns und des Todes völliges Enden.

~ S 1094

# INHALT

## EINFÜHRUNG

AJAHN PASANNO . . . . . 8

AJAHN AMARO . . . . . 10

## VORWORT

AJAHN SUMEDHO . . . . . 15

DANKSAGUNGEN . . . . . 20

PÄLI PHONETIK UND AUSSPRACHE . . . . . 24

## SAMEN: NAMEN UND SYMBOLE

1. WAS IST ES? . . . . . 30

2. FEUER, HITZE UND KÜHLE . . . . . 46

## DAS GELÄNDE

3. DIES UND DAS UND ANDERE DINGE . . . . . 62

4. „ALLES, WAS BEDINGT IST ...“ . . . . . 75

5. SEIN ODER NICHT-SEIN – IST DAS DIE FRAGE? . . . . . 97

6. ATAMMAYATĀ: „NICHT DARAUS GEMACHT“ . . . . . 128

7. DEM TODLOSEN BEACHTUNG SCHENKEN . . . . . 144

8. UNGESTÜTZTES UND NICHT- STÜTZENDES BEWUSSTSEIN . . . . . 154

9. DAS UNBEDINGTE UND NICHT-VERORTUNG . . . . . 182

10. DIE UNFASSBARKEIT DER ERWACHTEN . . . . .	193
11. ‚WIEDERERSCHEINEN‘ TRIFFT NICHT ZU . . . . .	212
12. WISSEN, LEERHEIT UND DER STRAHLENDE GEIST . . . . .	224

**KULTIVIEREN UND VERWIRKLICHEN**

13. PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN I . . . . .	262
14. PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN II . . . . .	290
15. PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN III . . . . .	312
16. SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT I . . . . .	328
17. SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT II . . . . .	347
18. SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT III . . . . .	356
19. SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT IV . . . . .	381
20. „ACH, WELCH‘ GLÜCKSELIGKEIT!“ – DER SEGEN VON NIBBĀNA . . . . .	399

LITERATURVERZEICHNIS . . . . .	418
KONKORDANZ I: NACH KAPITEL . . . . .	421
KONKORDANZ II: NACH SUTTA . . . . .	427

# EINFÜHRUNG

## AJAHN PASANNO

Als ein Mensch, der es genossen hat, Bücher zu lesen, hat mein Mitwirken bei der Herstellung dieses Buches eine noch viel größere Wertschätzung für diejenigen, die Bücher schreiben, in mir hervorgerufen. Wenn das Ende des Leidens (Nibbāna) das Thema ist, so würde man meinen, das Schreiben darüber wäre weniger Leiden. Erstaunlich, wie manche Dinge doch nicht so sind wie sie erscheinen.

Meine Beteiligung begann damit, dass ich mir eine Vielzahl von Zitaten aus den Lehrreden aufschrieb, auf die ich bei meiner Lektüre gestoßen war, die ich inspirierend fand, und die für mich hilfreich waren, den direkten und unmittelbaren Weg des Buddhas zu verdeutlichen. Meistens waren es Dinge, die mir in meiner eigenen Praxis halfen, und es war gut sie alle zusammen zu haben, um sie von Zeit zu Zeit lesen zu können. Zudem beschäftigte mich auch das im Westen verbreitete Interesse an nicht-dualistischen Lehren, sowohl innerhalb als auch außerhalb der buddhistischen Gemeinschaft.

Bei Textstellen, die zu diesem Thema zitiert wurden, fand ich es erstaunlich, wie selten die Worte des Buddhas zur Veranschaulichung verwendet wurden. Durch gründliches Nachdenken über verschiedene Lehrreden, die mir interessant oder bemerkenswert schienen, begann sich die Art dessen, was als nicht-dualistisch betrachtet wird, für mich zu verändern. Grundlegende Lehren nahmen eine neue Bedeutung an. Die absolut grundlegende Lehre vom Nicht-Selbst ist dafür ein Beispiel. Das ist keine obskure Lehre in den Sutten: Wenn es auch nur irgendeine Spur von Selbst gibt, dann wird eine Position eingenommen und der ganze samsārische Bereich entfaltet sich.



Der Buddha spricht das in vielfältiger Weise an, sowohl im Detail als auch in ziemlich prägnanten Lehrreden. Die Lehre vom Bedingten Entstehen ist ein weiteres Beispiel. Sie kann sehr komplex und philosophisch sein, ist aber im Grunde genommen eine Beschreibung der Erleuchtung Buddhas und eine Möglichkeit Phänomene zu betrachten, die uns hilft aus der inneren Geschichte, die wir uns so gerne erzählen auszusteigen. Sie zeigt auf, dass Erleben einfach nur aus diesen psychischen und physischen Bedingungen besteht, die zusammen in einem bestimmten Muster funktionieren - entweder zu Freiheit oder zu Verstrickung führend.

Im Allgemeinen heißt es, dass der Buddha nicht viel über Nibbāna gesagt hat, dass er sich mehr auf den Weg der Praxis konzentrierte und es uns überließ selbst etwas über Nibbāna herauszufinden - wenn wir dem Pfad korrekt folgen. Auf einer bestimmten Ebene mag das richtig sein, aber wie diese Zusammenstellung zeigt, hat der Buddha eine Menge über Nibbāna gesagt. Ein großer Teil der Motivation an diesem Buch mitzuarbeiten, bestand darin Zitate der Buddhaworte aus den Lehrreden zusammenzustellen, die dabei helfen sollen, die Lehren des Buddhas insbesondere über das Ziel Nibbāna zu veranschaulichen und (hoffentlich) zu klären.

Wir nutzen gewissermaßen die Gelegenheit, Juwelen und Schätze aus einer Höhle oder aus einem Versteck zu bergen und ermöglichen es ihnen so zu erstrahlen. Im Idealfall ist dies eine Gelegenheit, um die Worte des Buddhas zu einem bestimmten Thema an einem Ort zusammen zu bringen, damit sich die Menschen daran erfreuen können. Hoffentlich stehen die Herausgeber nicht zu sehr im Weg, und die Worte des Buddhas und der Pfad bleiben klar erkennbar.

Ich möchte meine Wertschätzung für all die vielen Menschen zum Ausdruck bringen, die dazu beigetragen haben, dieses Buch zu verwirklichen, vor allem Ajahn Amaro für sein sanftes Drängen und seine Geduld mit meinem Tempo (oder dessen Fehlen).

# EINFÜHRUNG

## AJAHN AMARO

Für mich wurde der erste Samen für die Idee dieser Zusammenstellung von Buddhas Lehren irgendwann im Jahr 1980 gesät. Ich lebte seit ein paar Monaten im neu eröffneten Kloster Chithurst in West Sussex, England. Erst im vorangegangenen Herbst war ich dort aus Thailand angekommen. Ich war gerade knapp ein Jahr als Mönch ordiniert und die ganze Sache war immer noch sehr neu für mich.

Als ich den täglichen Dhamma-Vorträgen von Ajahn Sumedho, dem Abt und Gründer des Klosters, lauschte bemerkte ich, dass er immer und immer wieder die letzte Wirklichkeit, das Unbedingte, das Ungeborene, Nibbāna erwähnte. Das war sehr auffällig, da ich während der paar Jahre, die ich in Klöstern in Thailand verbracht hatte, davon kaum ein Wort gehört hatte, obwohl es doch das Ziel des spirituellen Lebens war.

Natürlich wurde das Ziel, die Verwirklichung von Nibbāna, als das vorrangige Ziel der Praxis anerkannt. Es wurde jedoch wiederholt betont, dass der Schwerpunkt des Buddhas auf dem Weg, den Mitteln mit denen dieses Ziel tatsächlich erreicht werden könnte lag, und nicht auf inspirierenden Beschreibungen des Ziels, zu dem dieser Weg führte. „Macht Euch auf den Weg!“, wurde gesagt, „Die Natur des Ziels kümmert sich um sich selbst und wird bei der Ankunft anschaulich offensichtlich sein. Außerdem ist die wahre Natur der letzten Wirklichkeit sprachlich oder konzeptuell nicht ausdrückbar. Also unternimmt einfach die Reise und seid zufrieden.“ Das hatte für mich durchaus Sinn gemacht, so dass ich mich jetzt fragte, warum Ajahn Sumedho es so betonte.

Da ich eher neugierig und nicht sehr zurückhaltend bin, fragte ich ihn eines Tages gerade heraus. Seine Antwort berührte mich sehr tief und beeinflusste die Art und Weise, in der ich seitdem gedacht und gesprochen habe.

Er sagte: „Nachdem ich im Westen eine sehr kurze Zeit gelehrt hatte, begann ich zu erkennen, dass viele Menschen sowohl vom Materialismus als auch von den theistischen Religionen enttäuscht waren. Für sie hatte der Buddhismus eine große Anziehungskraft, aber es fehlte jegliches grundlegende Gefühl für, oder der Glaube an etwas Transzendentes. Die Praxis des Buddhismus wurde fast zu einem trockenen, technischen Verfahren - intellektuell befriedigend, aber auch irgendwie seltsam steril.“

Sie hatten weitgehend die Vorstellung einer letzten Wirklichkeit als intrinsisch theistischen Unsinn aus ihren Gedanken verbannt. So erkannte ich, dass die Menschen sich bewusst werden mussten, dass es auch in den Lehren des Buddhas ein solches Prinzip gibt, ohne auch nur die Andeutung eines Schöpfergottes zu benötigen. In Thailand, wo schon so ein breites und starkes Fundament des Glaubens an diese transzendenten Qualitäten vorhanden ist, gibt es keine Notwendigkeit, über die letzte Wirklichkeit, das Unbedingte und so weiter zu sprechen – für die Menschen dort kann das eine Ablenkung sein. Hier jedoch sah ich, dass die Leute etwas brauchten, zu dem sie aufschauen können – deshalb spreche ich die ganze Zeit darüber. Das hilft sehr dabei Vertrauen zu kultivieren, und es verleiht ihrem spirituellen Leben mehr Lebendigkeit und eine Qualität der Weite. Und es entsteht eine natürliche Freude, wenn sich das Herz seiner wahren Natur öffnet.“

Schneller Vorlauf zu Ende 1997:

Andere Samen für diese Anthologie kamen nun aus verschiedenen Richtungen. Einer davon war ein Gespräch mit Nancy van Haus auf dem Parkplatz einer Episkopalkirche in Palo Alto, am Ende eines Wochenendes zum Thema „Die abgestufte Unterweisung Anupubbikathā“. Das Wochenende hatte das Sati-Center organisiert, eine buddhistische Studiengruppe aus der San Francisco Bay Gegend, und die Menschen waren sehr an weiteren derartigen Veranstaltungen in der Zukunft interessiert.

„Haben Sie irgendwelche Themenvorschläge?“, fragte ich, als wir zu unseren Fahrzeugen gingen, die Arme beladen mit allerlei Matten, Ordnern und Utensilien für den Schrein.

„Wie wäre es mit Nibbāna?“, antwortete Nancy, vergnügt lächelnd.

„Nun, das dürfte interessant werden ...“, dachte ich.

Das Thema war (vorhersehbarerweise) ein paar Mal am Wochenende

angesprochen worden, und es war klar, dass die Menschen allerlei widersprüchliche oder unklare Empfindungen und Eindrücke von der Bedeutung dieses Wortes hatten, wie wichtig oder unwichtig es war, und wie erreichbar oder unerreichbar es wohl sein könnte. In ihren Köpfen schien es einem alten oder mythischen Land zu gleichen - wie die Walachei oder Avalon, Baktrien oder Uddiyana - von einigen beschrieben und besprochen als vertraut und alltäglich, aber doch geheimnisvoll, weit entfernt und voller Komplexität für den Neuling. „Gute Idee“, antwortete ich.

Nicht lange danach, nachdem ich angefangen hatte, meinen Geist diesem Thema zuzuwenden, ein paar Bücher mit Pāli-Lehrreden zu durchforsten und Ajahn Pasanno dazu zu befragen, trat James Baraz mit der Bitte an mich heran, ihm bei seinem neuen Community Dharma-Leaders Trainingsprogramm zu helfen.

Dabei handelt es sich um die Bemühung, Menschen die überall in den USA Meditationsgruppen leiten oder auch sonst verantwortliche Rollen in ihren Dharma-Gemeinschaften einnehmen, ein stabileres Lehr-Fundament und externe Unterstützung für ihre Arbeit und Praxis zu geben. Ein einwöchiges Auftakttreffen war im Santa Sabena Retreat-Zentrum in San Rafael angesetzt und James wollte wissen, worüber ich gern sprechen würde, wenn ich dazukam.

„Welches Thema wäre dir denn recht?“, antwortete ich.

„Nun, es gibt diese Tage so viel Interesse an Advaita Vedanta und Dzogchen in der Vipassanā Gemeinschaft, da dachte ich, es könnte interessant sein, wenn du über ähnliche „nonduale Lehren“ im Theravāda sprechen könntest - ich weiß, da gibt es einige, aber ich bin nicht sachkundig genug, um sie alle zu aufzuspüren. Es wäre wirklich interessant, wenn du das tun würdest - die Leute scheinen die Vorstellung zu haben, dass solche Lehren in der Theravāda Welt nicht existieren, und haben das Gefühl sie müssten woanders danach suchen. Es wäre großartig, wenn du etwas dazu präsentieren könntest.“

Ich erzählte ihm, dass ich dasselbe Thema bereits recherchierte, und so entstand eine gewisse Dynamik. Während unseres Winter-Retreats im Januar und Februar '98 hatte ich diesbezüglich weitere Diskussionen mit Ajahn Pasanno. Es stellte sich heraus, dass er seit Jahren Suttentexte zu genau diesem Bereich der Lehre gesammelt hatte; er hatte Juwelen gebunkert, die ich mir nie hätte träumen lassen. Langsam wuchsen die Papierberge, der Scanner sumgte

und das Material sortierte sich zu einer Reihe von geeigneten, wenn auch nicht endgültigen Überschriften.

Im Laufe der Zeit wurde die Sammlung bei verschiedenen Gelegenheiten vorgestellt; und immer mehr Elemente fanden ihren Platz, die Form der Notizen wurde zunehmend verfeinert.

Das Material, das hier präsentiert wird, erhebt weder Anspruch auf Endgültigkeit noch auf Vollständigkeit. Es ist einfach der Versuch von Ajahn Pasanno und mir, ein kleines Kompendium dieser „Essenz-Lehren“ des Buddhas zusammenzustellen, wie sie im Pāli-Kanon erscheinen und von den Übertragungslinien, die auf ihnen aufbauen (die thailändische Waldtradition insbesondere), weitergegeben wurden in der Hoffnung, dass sie für diejenigen von Nutzen sein werden, die an der Befreiung des Herzens Freude finden. Alle anderen Referenzen, die hier angeführt werden, sei es von den thailändischen Waldmeditationsmeistern, der modernen Wissenschaft, der klassischen Literatur, dem nördlichen Buddhismus oder woher sonst auch immer, dienen nur dazu, die Bedeutung der Pālischriften zu veranschaulichen. Es ist die feste Überzeugung der Herausgeber, dass die Worte des Buddhas für sich selbst sprechen können, und dieser Text wurde mit dieser Absicht zusammengestellt.

Es sollte auch erwähnt werden, dass wir hier weitgehend zeitgenössische Passagen und Quellen zitieren, mit denen Ajahn Pasanno und ich direkten Kontakt hatten. So ist die Stimme, die hier die Theravāda-Welt repräsentiert, hauptsächlich die der thailändischen Waldtradition und weniger die der burmesischen oder srilankischen Meister.

In Bezug auf die nördliche buddhistische Welt handelt es sich vor allem um Schriftstellen und Lehren, die wir in persönlichem Kontakt erhielten, die ihren Weg auf diese Seiten gefunden haben. Insbesondere standen wir in enger Verbindung und Freundschaft mit der Stadt der Zehntausend Buddhas (der verstorbene Gründer-Abt, der Ehrw. Meister Hsüan Hua, spendete die Hälfte des Landes, das das Abhayagiri Kloster umfasst).

Auch besteht hier nicht die Absicht, irgendwelche anderen lohnenden Gesichtspunkte auszuschließen; es ist lediglich der Wunsch, die Praktiken und Lehren, die wir selbst angewendet und von denen wir selbst profitiert haben darzustellen, der die Auswahl des Materials bestimmt hat.

Zum Schluss möchten wir noch anmerken, dass wir uns sehr freuen würden,

wenn wir auf ähnliche oder kompatible Passagen aus dem Pāli-Kanon oder anderen Quellen hingewiesen würden, die sich für eine mögliche Aufnahme in zukünftige Ausgaben eignen.

*Abhayagiri Waldkloster  
Kalifornien*

# VORWORT

## AJAHN SUMEDHO

Eine Schwierigkeit mit dem Wort „Nibbāna“ besteht darin, dass seine Bedeutung jenseits des mit Worten Beschreibbaren liegt. Es ist essentiell undefinierbar.

Eine weitere Schwierigkeit ist, dass viele Buddhisten Nibbāna als etwas Unerreichbares ansehen - als so hoch und so weit entfernt, dass wir nicht würdig genug sind, es anzustreben. Oder wir betrachten Nibbāna als Ziel, als ein unbekanntes, undefiniertes Etwas, das wir irgendwie zu erreichen versuchen sollten.

Die meisten von uns sind auf diese Weise konditioniert. Wir wollen etwas erreichen oder erlangen, das wir jetzt nicht haben. So betrachtet man Nibbāna als etwas, das, wenn man hart arbeitet, die sila einhält, fleißig meditiert, in den Orden eintritt, sein Leben der Praxis widmet, seine Belohnung sein könnte. Der Lohn harter Arbeit: Nibbāna erreichen – auch wenn wir nicht sicher sind, was es ist.

Ajahn Chah verwendete die Worte „die Realität des Nicht-Ergreifens“ als Definition für Nibbāna: Verwirklichung der Realität des Nicht-Ergreifens. Das hilft um es im richtigen Kontext zu begreifen. Die Betonung liegt auf dem Erwachen dazu, wie wir ergreifen und festhalten - sogar an Worten wie „Nibbāna“ oder „Buddhismus“ oder „Praxis“ oder „sīla“ oder was auch immer.

Es wird oft gesagt, dass der buddhistische Weg darin bestünde nicht zu ergreifen. Aber das kann leicht nur eine weitere Feststellung werden, die wir ergreifen und festhalten. Es handelt sich um einen „Catch 22“: Gleich wie sehr man versucht, daraus schlau zu werden, man endet in völliger Verwirrung aufgrund der Beschränkung von Sprache und Wahrnehmung. Man muss über Sprache und Wahrnehmung hinausgehen. Und der einzige Weg, um jenseits von Denken und emotionalen Gewohnheiten zu gelangen, ist durch ihr Gewahrsein, durch das Gewahrsein des Denkens, durch das Gewahrsein der Gefühle. „Die

unübertreffliche Insel“ ist die Metapher für diesen Zustand des Wachseins, im Gegensatz zu dem Konzept des Wach- und Gewähr-Werdens.

Beim Erlernen der Meditation beginnen die Menschen oft mit einer grundlegend verblendeten Vorstellung, die sie nie hinterfragen: „Ich bin jemand der ergreift und viele Begehrlichkeiten hat, und ich muss üben, um diese Begehrlichkeiten loszuwerden und damit aufzuhören, Dinge zu ergreifen und festzuhalten. Ich sollte an nichts festhalten.“ Das ist oft unsere Ausgangsposition. So beginnen wir unsere Praxis auf dieser Grundlage, und viele Male ist das Ergebnis Ernüchterung und Enttäuschung, weil unsere Praxis auf dem Ergreifen einer Idee basiert.

Schließlich erkennen wir, dass egal wie sehr wir auch versuchen, Begehren loszuwerden und nicht zu ergreifen, egal was wir tun - ein Mönch, ein Asket werden, stundenlang sitzen, immer und immer wieder an Retreats teilnehmen, all die Dinge tun von denen wir glauben, dass sie uns von den Ergreifens-Tendenzen befreien werden - wir enden mit einem Gefühl der Enttäuschung, weil die grundlegende Verblendung nie erkannt wurde.

Deshalb ist die Metapher von der „unübertrefflichen Insel“ so machtvoll, weil sie auf das Prinzip eines Gewährseins, über das man nicht hinausgehen kann, hinweist. Es ist sehr einfach, sehr direkt, und man kann es sich nicht vorstellen. Man muss darauf vertrauen. Man muss dieser einfachen, uns allen zu eigenen Fähigkeit, dass wir völlig präsent und ganz wach sein können, vertrauen und damit beginnen, das Ergreifen und die Vorstellungen zu erkennen, die wir über uns selbst und die Welt um uns herum angenommen haben, über unsere Gedanken, Wahrnehmungen und Empfindungen.

Der Weg der Achtsamkeit ist der Weg, Bedingungen als das zu erkennen, was sie sind. Wir erkennen und anerkennen ihre Präsenz, ohne ihnen Schuld zu geben oder sie zu bewerten oder zu kritisieren oder zu loben. Wir erlauben ihnen zu sein, dem Positiven wie dem Negativen - beidem. Und indem wir auf diese Weise zum Weg der Achtsamkeit mehr und mehr Vertrauen fassen, beginnen wir die Realität der „unübertrefflichen Insel“ zu erkennen.

Als ich mit der Meditationspraxis anfing, empfand ich mich als jemand, der sehr verwirrt war, und ich wollte dieser Verwirrung entkommen und meine Probleme loswerden und zu jemand werden, der nicht verwirrt war, jemand, der ein klarer Denker war, jemand, der vielleicht eines Tages erleuchtet werden



würde. Das war der Anstoß, der mich in Richtung buddhistische Meditation und Klosterleben gehen ließ.

Aber dann, durch die Reflektion dieser Annahme „Ich bin jemand, der etwas tun muss“, begann ich sie als eine erzeugte Bedingung zu sehen. Es war eine Annahme, die ich selbst erzeugt hatte. Und wenn ich von dieser Position ausgehend handeln würde, dann könnte ich alle Arten von Fähigkeiten entwickeln und ein Leben leben, das lobenswert und gut und nützlich für mich und andere wäre; aber am Ende des Tages könnte ich ziemlich enttäuscht sein, dass ich das Ziel, Nibbāna, nicht erreicht hätte.

Glücklicherweise ist die ganze Ausrichtung des monastischen Lebens eine, in der alles auf die Gegenwart gerichtet ist. Man lernt ständig, seine Annahmen über sich selbst zu hinterfragen und zu durchschauen. Eine der größten Herausforderungen ist die Annahme „Ich bin jemand, der etwas tun muss, um in der Zukunft erleuchtet zu werden.“ Allein dadurch, dies als eine von mir erzeugte Annahme zu erkennen, weiß das, was gewahr ist, dass es sich dabei um etwas aus Unwissenheit und nicht aus Verständnis heraus Erzeugtes handelt. Wenn wir das vollständig sehen und erkennen, dann hören wir damit auf derartige Annahmen zu erzeugen.

Beim Gewahrsein geht es nicht um Werturteile über unsere Gedanken oder Emotionen oder Handlungen oder Sprache. Beim Gewahrsein geht es darum, diese Dinge vollständig zu erkennen - dass sie sind was sie sind, in diesem Moment. Was ich also als sehr hilfreich herausgefunden habe, war zu lernen, der Bedingungen gewahr zu sein ohne sie zu beurteilen. Auf diese Weise wird das resultierende Karma vergangener Handlungen und Sprache, wie es in der Gegenwart aufsteigt, vollständig erkannt ohne es zu verstärken, ohne es zu einem Problem zu machen. Es ist was es ist. Was entsteht, endet. Indem wir das erkennen und den Dingen erlauben ihrer Natur entsprechend zu enden, verhilft uns die Erkenntnis des Endens zu einem zunehmenden Maß an Vertrauen in die Praxis des Nicht-Anhaftens und Loslassens.

Die Anhaftungen die wir haben, auch an guten Dingen wie dem Buddhismus, können auch als Anhaftungen die uns blenden gesehen werden. Das bedeutet nicht, dass wir den Buddhismus loswerden müssen. Wir müssen einfach nur Anhaften als Anhaften erkennen, und dass wir es selbst aus Unwissenheit erzeugen. Indem wir darüber reflektieren, verliert sich die Tendenz zum

Anhaften, und die Realität des Nicht-Anhaftens, des Nicht-Ergreifens, offenbart sich in dem, was wir als Nibbāna bezeichnen können.

Wenn wir es auf diese Weise betrachten, ist Nibbāna Hier und Jetzt. Es ist nicht eine Errungenschaft in der Zukunft. Die Realität ist hier und jetzt. Es ist so extrem einfach, aber unbeschreiblich. Es kann nicht übertragen oder vermittelt werden, es kann nur von jedem für sich selbst erkannt werden.

Wenn man anfängt, Nicht-Ergreifen als den Weg zu erkennen oder zu verstehen, dann kann man sich davon emotional ziemlich erschreckt fühlen. Es mag scheinen, als ob eine Art von Vernichtung stattfände. Alles, von dem ich glaube, dass ich es in der Welt bin, alles, was ich als stabil und real betrachte, beginnt auseinander zu fallen - und das kann beängstigend sein. Aber wenn wir das Vertrauen besitzen, diese emotionalen Reaktionen zu ertragen und den Dingen erlauben zu entstehen und zu vergehen, entsprechend ihrer Natur zu erscheinen und zu verschwinden, dann finden wir unsere Stabilität nicht im Erlangen oder Erreichen, sondern im Sein - im Wach-Sein, im Gewähr-Sein.

Vor vielen Jahren fand ich in dem Buch von William James „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ ein Gedicht von A. Charles Swinburne. Trotz seines von einigen als degeneriert bezeichneten Geistes, brachte Swinburne einige sehr machtvolle Reflektionen hervor:

„Hier beginnt die See, deren Ende nicht vor dem Weltenende ist.  
Wo wir stehen,

Könnten wir die nächste Seehöhe jenseits dieser glitzernden Wellen erkennen.

Wir sollten wissen, was kein Mensch je gewusst hat, kein Auge je geschaut ...

Ach, hier springt des Menschen Herz, verzehrt sich nach der Düsternis mit  
kühner Freude,

Von dem Ufer, hinter dem es kein weiteres gibt inmitten der See.“ ~ ‘On the  
Verge’ in ‘A Midsummer Vacation’

Ich empfand dieses Gedicht als Echo der Antwort Buddhas auf Kappas Fragen im Sutta Nipāta:

„Als nächstes fragte der Brahmanenschüler Kappa: „Herr, es gibt jene, die inmitten des Schreckens und der Angst vor dem Ansturm des Stroms des Seins feststecken, und Tod und Verfall überwältigen sie. Ihnen zuliebe, Herr, sagt mir wo eine Insel zu finden ist, sagt mir, wo

gibt es festen Grund jenseits des Bereichs all diesen Leidens?“

„Kappa“, sprach der Meister, „jenen zuliebe, die inmitten des Schreckens und der Angst vor dem Ansturm des Stroms des Seins feststecken, und von Tod und Verfall überwältigt sind, werde ich dir sagen, wo fester Grund zu finden ist.

Es gibt eine Insel, eine unübertreffliche Insel. Es ist ein Ort der Nichtetwasheit, ein Ort des Nicht-Besitzens und des Nicht-Anhaftens. Es ist das vollständige Ende von Tod und Verfall, und darum nenne ich es Nibbāna (das Erloschene, das Kühle).

Es gibt jene, die dies in Achtsamkeit erkannt haben und vollständig hier und jetzt abgekühlt sind. Sie werden nicht zu Sklaven, die für Māra den Tod arbeiten, sie werden seiner Macht nicht mehr unterworfen.“

~ Sn 1092-5<sup>1</sup>, (Ven. Saddhatissa trans.)

„Nicht-etwas-heit“ kann wie Auslöschung klingen und sich nach Nihilismus anhören. Aber man kann auch die „Etwasheit“ betonen, und dann wird es zu „Nicht-Etwasheit“. Nibbāna ist also kein Etwas, das man finden kann. Es ist der Ort der „Nicht-Etwasheit“, ein Ort des Nicht-Besitzens, ein Ort des Nicht-Anhaftens. Es ist ein Ort, wie Ajahn Chah sagte, an dem man die „Realität des Nicht-Ergreifens“ erfährt.

Diese Anthologie „Die Insel“ reflektiert dies. Die darin enthaltenen Zitate und spirituellen Lehren sind eher Hinweise als Definitionen oder spezifische Anweisungen. Durch die Verwendung verschiedener Lehren, Verweise, Schriften und einiger ihrer eigenen Praxiserfahrungen weisen Ajahn Pasanno und Ajahn Amaro auf Nibbāna hin, zeigen auf, dass Nibbāna eine Realität ist, die jeder von uns für sich selbst erkennen kann – sobald wir Nicht-Anhaften erkennen, sobald wir die Realität des Nicht-Ergreifens verwirklichen.

*Ajahn Sumedho*  
*Amaravati Buddhist Monastery*

1. Anm. d. Übers.: Die in diesem Buch zu findenden Übersetzungen der Suttentexten entsprechen nicht in allen Fällen den gängigen deutschen Übersetzungen, wie sie auf [www.palikanon.com](http://www.palikanon.com) zu finden sind, auch wenn diese die Grundlage bilden. Ich habe versucht, möglichst nahe an den englischen Übersetzungen zu bleiben und musste daher einige Änderungen vornehmen oder gegebenenfalls den ganzen Text neu übersetzen. Diese Stellen sind dadurch gekennzeichnet, dass der englische Übersetzer angegeben ist. Alle diesbezüglichen Fehler sind mir zuzuschreiben.

## DANKSAGUNGEN

Als Redakteure haben wir uns schwer und dankbar auf die breiten und kompetenten Schultern etlicher ordinierter Freunde gestützt, damit dieses Buch mit Belehrungen entstehen konnte.

Der erste Dank muss an Ajahn Sucitto vom Kloster Cittaviveka in England gehen, der einen frühen Entwurf des Manuskripts einer gründlichen Lektüre unterzog und viele durchdachte Vorschläge einbrachte, sowohl im Hinblick auf die Hauptelemente von Struktur und Inhalt als auch auf kleinere Aspekte der Ausdrucksweise. Darüber hinaus sind wir, da wir keineswegs Pāli Gelehrte sind, dankbar für die Aufmerksamkeit, die Gavesako Bhikkhu der Rechtschreibung und der Übersetzung vieler Pāli-Begriffe entgegenbrachte. Ajahn Ṭhānissaro (Tan Geoff) vom Metta Forest Monastery in Kalifornien prüfte freundlicherweise einen späteren Entwurf ähnlich umfassend und gab uns zahlreiche Anregungen, bezogen auf die Gesamtstruktur und vor allem bei der Übersetzung des Pāli. Er erlaubte uns auch, überaus großzügig, hier eine Vielzahl von Stellen aus seinen eigenen veröffentlichten Werken zu verwenden, aus seinen Essays ebenso wie aus seinen Übersetzungen der Schriften. Auch von Ajahn Jayasāros sorgfältigem Blick und seinen umfangreichen literarischen Fähigkeiten profitierten wir hinsichtlich Stil und Inhalt sehr.

Neben der Unterstützung durch die bereits Erwähnten hatten wir Hilfe von vielen anderen Freunden, Ordinierten und Laien, mit nützlichem Feedback und anderweitiger Hilfe auf dem Weg. Der Ehrw. Bhikkhu Bodhi schrieb, wenn auch durch Krankheit stark belastet, eine detaillierte und aufschlussreiche vierseitige Antwort auf unsere Anfrage zu einem Text, den er übersetzt hatte; und der Sangha des Abhayagiri Klosters half uns in den Zeiten, in denen die verschiedenen Fassungen des Buches der Gemeinschaft vorgelesen wurden, häufig mit konstruktivem Rat und Hinweisen auf Bereiche mit Klärungsbedarf.

Karunadhammo Bhikkhu ist besonders für seine hilfreichen Vorschläge zur Reihenfolge der Kapitel im ersten Teil dieser Sammlung zu danken.

Richard Smith widmete tapfer und großzügig mehrere Jahre der Aufgabe, das Buch in seine endgültige Form zu bringen. Dem preisgekrönten Fotografen Liz Hymans und Ahimsako Bhikkhu sind für die schöne und einzigartige Titelfotografie des Inselberges zu danken, ebenso wie Vince Gibson, der sehr bei der Produktion geholfen hat, und Daniel Barnes, dem Eigentümer von Bell Springs Hermitage (bei 4000 Fuß auf der alten Postkutschenstraße zwischen Laytonville und Garberville in Nord-Kalifornien, wo das Bild aufgenommen wurde). Ruby-Grad ist für den Index zu danken.

Das Cover-Design, Layout und der Satz dieser aktualisierten Ausgabe (2020) wurden alle von der geschickten Hand und dem anspruchsvollen Auge von Nicholas Halliday, von HallidayBooks.com, entworfen. Ohne seinen Erfahrungsschatz und seine Geduld und seine stete Bereitschaft, die für ein solches Buch erforderlichen Detail- und Präsentationsstandards zu erfüllen, wäre dieser vorliegende Band nicht entstanden. Wir sind zutiefst dankbar für die unzähligen Stunden, die er in dieses Projekt gesteckt hat, und für das zugängliche und schöne Ergebnis, das sich aufgrund seiner Bemühungen ergeben hat.

Es ist unser Brauch, Dhamma Bücher kostenlos an diejenigen zu verteilen, die Interesse an den Lehren haben. Diese Praxis wird nur durch die Großzügigkeit der Menschen möglich gemacht, die die Herstellung vorab sponsern. Viele Menschen haben Spenden für die Druckkosten gegeben, aber wir möchten insbesondere Bill Rittenberg, Sandra Berman und Jan Cittasubha Sheppard erwähnen, die einen großzügigen Anteil an den Kosten tragen, so dass ihr dieses Buch in Händen halten könnt. Mögen sie und all die anderen, die so freundlich zu diesem Buch auf jeweils verschiedene Art beigetragen haben, zügig den höchsten Frieden von Nibbāna verwirklichen! Die Autoren möchten ihre Dankbarkeit auch für die Erlaubnis ausdrücken, Auszüge aus den folgenden Veröffentlichungen zu reproduzieren:

„The Long Discourses of the Buddha“, Maurice Walshe trans. „Middle Length Discourses of the Buddha“, Bhikkhu Bodhi & Bhikkhu Ñāṇamoli trans. „Connected Discourses of the Buddha“, Bhikkhu Bodhi trans. „Food for the Heart – the Collected Teachings by Ajahn Chah“, und „Heartwood of the Bodhi Tree – The Buddha’s Teaching on Voidness“ von Buddhādāsa Bhikkhu<sup>2</sup>, alle mit freundlicher Genehmigung von Wisdom Publications;

2. Im Rahmen des Dhamma-Dana Projektes der Buddhistischen Gesellschaft München (BGM) sind einige der hier gelisteten und im Text zitierten Bücher ins Deutsche übersetzt worden. Die Übersetzungen sind auf [www.dhamma-dana.de](http://www.dhamma-dana.de) zu finden. Im Text wird durch '(BGM)' darauf hingewiesen.

„The Magic of the Mind“ und „Concept and Reality“ von Bhikkhu Nānananda,<sup>3</sup>

„The Life of the Buddha“ von Bhikkhu Nāṇamoli und

„The Udāna“ und „The Itivuttaka“, John D. Ireland trans. alle mit freundlicher Genehmigung der Buddhist Publication Society

„The Heart of Prajñā Paramitā Sūtra and Commentary“, „The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sūtra“ und „A General Explanation of the Vajra Prajñā Pāramitā Sūtra“, Buddhist Text Translation Society trans. mit Kommentaren von Meister Hsüan Hua, und „The Sūrangama Sūtra - Sūtra Text and Supplements“, Buddhist Text Translation Society trans. alle mit freundlicher Genehmigung der Dharma Realm Buddhist Association / Buddhist Text Translation Society / Dharma Realm Buddhist University;

„The Four Noble Truths“, mit freundlicher Genehmigung von Harper Collins Publishers Ltd., copyright der Dalai Lama 1997;

„The Sutta Nipata“ H. Saddhatissa trans., copyright 1985 Curzon Press Ltd., Nachdruck mit freundlicher Genehmigung von Taylor & Francis Books Ltd.;

„Being Dharma“ von Ajahn Chah, copyright 2001 von Paul Breiter und „Everything Arises, Everything falls away“ von Ajahn Chah, copyright 2005 von Paul Breiter; beides nach Absprache mit Shambhala Publications Inc., www.shambhala.com;

„Hsin-hsin Ming: Verses on the Faith-Mind“, by Seng-Ts'an,<sup>4</sup> trans. von Richard B. Clarke, copyright 1973, 1984, 2001 by Richard B. Clarke; mit freundlicher Genehmigung von White Pine Press, Buffalo, New York, www.whitepine.org;

„Numerical Discourses of the Buddha“ Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi trans., mit freundlicher Genehmigung von Alta Mira Press;

„The Dhammapada“, Balangoda Ananda Maitreya trans., mit freundlicher Genehmigung von Metta Foundation;

„Dependent Origination“, von P.A. Payutto,<sup>5</sup> mit freundlicher Genehmigung des Autors;

„How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings“ von Richard F. Gombrich, mit freundlicher Genehmigung des Autors;

„Mūlamadhyamaka-kārikā“, by Ācariya Nāgārjuna, Stephen Batchelor trans., mit freundlicher Genehmigung des Übersetzers.

3, 4 und 5: Deutsche Übersetzung auf [www.dhamma-dana.de](http://www.dhamma-dana.de)



# PĀLI PHONETIK UND AUSSPRACHE

Pāli ist die originale Sprache der Schriften des Theravāda Buddhismus. Es war eine gesprochene Sprache, eng mit dem Sanskrit verwandt, ohne eigene Schrift. Als sich geschriebene Formen entwickelten, wurden sie immer in der Schrift anderer Sprachen aufgeschrieben (z.B. Sanskrit, Singhalesisch, Burmesisch, Thailändisch, Lateinisch). Daher wird die lateinische Schreibweise, die wir hier benutzen, genauso ausgesprochen wie man es erwartet, mit folgenden Erläuterungen:

## VOKALE:

**a i u:** kurz (rassa) wie in Apfel, wir, unter

**ā ī ū:** lang (dīgha) wie in fahren, Miete, Uhr

**e o:** lang, ausgenommen vor Doppelkonsonanten, z.B. Sey.ya, ottha

## KONSONANTEN:

**Un.** = Unaspirierte (Sithilā)

**b d g:** stimmlos wie in Ball, die, Gabe

**c:** wie in kla-tsch-en

**j:** wie in Dsch-ungel

**n:** wie in la-ng

**ñ:** wie in Ca-ny-on

**n:** gewöhnliche Aussprache  $\eta$  = **N:** stimmhafte n-Resonanz (niggahita $\eta$ ) durch die Nase (nāsika) mit geschlossenem Mund (avivatena mukhena) auszusprechen; auch als 'anunāsika' bekannt. [Sm̐ps. 1043; 724]

**n d l t:** die Zungenspitze nach oben gerichtet und gegen den Gaumen gepresst: Retroflex-Zungenlaut

**v:** wie W

**y:** wie J



**As.** = Aspirierte (Dhanitā)

**kh gh, ch jh, th dh, ph bh:** Sind mit unmittelbar folgendem Hauchlaut auszusprechen. **kh:** wie in Bankhaus; **ch:** wie in klatschhaft; **th:** wie in Rathaus  
**dh** und **th** sind Retroflexe und mit unmittelbar folgendem Hauchlaut auszusprechen: Zungenlaut

### **Abkürzungen**

D...Dīgha Nikāya	Die Längere Sammlung
M...Majjhima Nikāya	Die Mittlere Sammlung
S...Samyutta Nikāya	Die Zusammengestellte Sammlung
A...Anguttara Nikāya	Die Angereihte Sammlung
Ud...Udāna	Die Feierlichen Sinnsprüche
Itiv...Itivuttaka	Die Aphorismen
Sn...Sutta Nipāta	Die Lehr-Dichtungen
Dhp...Dhammapada	Der Wahrheitspfad
Thag...Theragāthā	Die Sprüche der Mönche
Thig...Therīgāthā	Die Sprüche der Nonnen
Nid...Niddesa	Kommentar zum Sutta Nipāta
Vsm...Visuddhimagga	Der Weg zur Reinheit
Miln...Milindapañha	Die Fragen des Königs Milinda
MV...Mahāvagga	Die größere Unterteilung des Vinaya

### **Eine Bemerkung zum Text und der Übersetzung**

Kapitel 1-12 wurden von Ajahn Amaro zusammengestellt, Kapitel 13-20 von Ajahn Pasanno.

Wenn eine Übersetzung wörtlich aus einem anderen Werk zitiert wurde, wurde (im englischen Original) der Name des Übersetzers mit angegeben (was hier nur bedingt möglich ist, siehe FN 1). Ohne Nennung des Übersetzers stammt die Übersetzung von den Herausgebern. Es wurden ernsthafte Anstrengungen unternommen, den Schriften sowohl im Sinn als auch im Wortlaut gerecht zu werden; sollten die Übertragungen der altherwürdigen Texte ins Englische in irgendeiner Weise zu wünschen übrig lassen, bitten wir respektvoll um Vergebung.



Für Luang Por Chah,  
dessen Selbstlosigkeit und Weisheit im Stande waren,  
unausgeglichen herumziehende Charaktere in Wahrheitssucher  
mit Leib und Seele zu verwandeln.

Und für Luang Por Sumedho,  
dessen selbstlosem Altruismus und Durchhaltevermögen  
es zu verdanken ist, dass ein Zweig des Sangha erfolgreich  
in den Westen verpflanzt wurde.

Der Effekt der Integrität dieser beiden Leben ist kaum vorstellbar,  
aber es ist wahrscheinlich, dass Luang Por Chah  
mit den heutigen Resultaten glücklich wäre.

Möge ihr Beispiel für uns alle lange  
Zeit eine Quelle der Inspiration sein!





SAMEN:  
NAMEN UND SYMBOLE

# 1

## WAS IST ES?

NIBBĀNA (Nirvāna in Sanskrit) ist ein Wort, das verwendet wird, um eine Erfahrung zu beschreiben. Wenn das Herz frei von allen Verdunkelungen ist und sich in völliger Übereinstimmung mit der Natur, der letztendlichen Realität (Dhamma) befindet, erfährt es perfekten Frieden, Freude und Zufriedenheit. Diese Qualitäten werden durch das Wort Nibbāna ausgedrückt. Der Zweck dieses Buches ist es, die speziellen Lehren des Buddhas zu umreißen, die auf Möglichkeiten hinweisen und diese erläutern, wie jene Qualitäten verwirklicht werden können. Aus buddhistischer Sicht ist die Verwirklichung von Nibbāna die Erfüllung des höchsten menschlichen Potenzials - ein Potenzial, das in jedem von uns vorhanden ist, unabhängig von Nationalität oder Glaubensbekenntnis.

Bei der Betrachtung buddhistischer Begriffe und der vielen möglichen Ausdrucksweisen die in dieser Anthologie zu finden sind, ist es wichtig, ein paar Dinge im Auge zu behalten. Erstens ist es ein Merkmal der Lehre des Buddhas, insbesondere in den Theravāda Schriften, dass die Wahrheit und der dahin führende Weg oft dadurch aufgezeigt werden, indem man beschreibt, was sie nicht sind anstatt was sie sind.

Diese Ausdrucksweise hat eine ungefähre Entsprechung in der klassischen indischen Philosophie der Upanischaden, im bekannten Prinzip von „neti ... neti“, was „nicht dies ... nicht dies“ bedeutet. Mit diesem Ausdruck wird die Realität der Erscheinungen zurückgewiesen. In der christlich-theologischen Sprache wird dieser Ansatz, der Dinge definiert durch das was sie nicht sind, als apophatische Methode bezeichnet - auch bekannt als *via negativa*, und sie wurde von einer Reihe bedeutender Christen im Laufe der Jahrhunderte angewandt.

Der Pāli-Kanon enthält viel des gleichen via negativa-Geschmacks, und ihm wurde aufgrund dessen oft fälschlicherweise eine nihilistische Sicht auf das Leben zugeschrieben. Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein, aber es ist leicht zu erkennen, wie es zu diesem Fehlurteil kommen konnte, vor allem wenn man aus einer zur Lebensbejahung verpflichteten Kultur stammt, wie sie üblicherweise im Westen vorgefunden wird.

Es wird berichtet, dass der Buddha kurz nach der Erleuchtung entlang einer Straße in der Gangesebene durch das ländliche Magadha wanderte. Er war auf dem Weg zu den fünf Gefährten, mit denen er Askese geübt hatte, bevor er sie verließ, um die Wahrheit alleine auf seinem eigenen Pfad zu suchen. Auf dieser Straße sah ihn ein wandernder Asket namens Upaka herankommen und war stark von Buddhas Aussehen beeindruckt. Er war nicht nur ein Prinz der Krieger-Kaste mit königlicher Haltung, die von seiner Erziehung kam, er war auch ungewöhnlich groß, außergewöhnlich schön, gekleidet in die Fetzenrobe der Wanderasketen, und er glänzte regelrecht in seiner umwerfenden Ausstrahlung. Upaka konnte nicht anders als zu fragen:

1.1) „Wer bist du Freund? Dein Gesicht ist klar und rein, deine Haltung eindrucksvoll und gelassen. Sicher hast du eine große Wahrheit entdeckt. Wer ist dein Lehrer, Freund, und was hast du entdeckt?“

Der gerade erwachte Buddha antwortete: „Ich bin ein Allesüberwinder, ein Allwissender. Ich habe keinen Lehrer. In der ganzen Welt bin ich allein vollkommen erleuchtet. Es gibt keinen, der mich das gelehrt hätte – durch eigene Anstrengung habe ich es erreicht.“

„Willst Du behaupten, dass du Geburt und Tod besiegt hast?“

„Tatsächlich bin ich ein Sieger; und nun gehe ich nach Benares um in der blind gewordenen Welt die Trommel der Todlosigkeit zu schlagen.“

„Möge es so sein“, sagte der Asket Upaka, schüttelte den Kopf, nahm einen Seitenweg und ging fort.“<sup>6</sup>

~ MV 1.6

Der Buddha erkannte an Upakas Verhalten, dass eine bloße Feststellung der Wahrheit nicht notwendigerweise Glauben erweckt und die Vermittlung

6. Besonders nützliche Stellen zu der Philosophie dieses Prinzips finden sich in Kapitel 10, „Die Unbegreifbarkeit der Erwachten“, und in Kapitel 11 – insbesondere die Stellen aus „Die Fragen des Upasiva“.

derselben an andere nicht effektiv war. So hatte er, als er den Wildpark außerhalb von Benares erreichte und dort auf seine ehemaligen Gefährten traf, eine viel analytischere Methode (*vibhajjavāda*) angenommen. Er begann seine erste systematische Lehrdarlegung, die Dhammacakkappavattana Sutta (Die Lehrrede, die das Rad der Wahrheit in Gang setzt). Darin beschreibt er die ungeschönte Wahrheit der geistigen Krankheit (*dukkha*, Unbefriedigtheit, unzufriedenstellend, Leiden) und erläutert dann die Ursache der Krankheit (*tanhā*, 'Begierde'), die Prognose (ja, *dukkha* kann in der Tat erlöschen - *nirodha*) und schließlich die Medizin (der Edle Achtfache Pfad - *magga*).

Es ist nicht die Zielsetzung dieses Buches, detailliert auf diese Formel einzugehen. Mag es genügen zu sagen, dass alles, was er über 'den gesunden Zustand' (um bei der Analogie zu bleiben) verkündet, dieser Mittlere Weg ist, den er entdeckt hat, der „das Auge öffnet, Wissen hervorbringt, zu Beruhigung führt, zu Erkenntnis, zum Erwachen und zu Nibbāna“.

Diese via negativa-Methodik ist am deutlichsten in Buddhas zweiter Lehrrede, der Anattalakkhana Sutta (MV 1.6) zu erkennen. Auch sie wurde im Wildpark nahe Benares gehalten und durch sie wurde allen fünf Gefährten die Erleuchtung zuteil - die Befreiung des Herzens von jeglicher Verblendung und Verunreinigung.

In dieser Lehrrede nimmt der Buddha die Suche nach dem Selbst (*attā* in Pāli, *ātman* in Skt) als Thema, und durch die Verwendung einer analytischen Methode zeigt er auf, dass ein „Selbst“ in keinem der Bestandteile des Körpers oder des Geistes gefunden werden kann. Er stellt dann fest: „Der weise edle Schüler wird leidenschaftslos hinsichtlich des Körpers, der Gefühle, der Wahrnehmungen, der Geistesformationen und des Bewusstseins.“ Auf diese Weise wird das Herz befreit.

Diese Erklärung impliziert, dass, wenn wir das loslassen was wir nicht sind, die Natur dessen was real ist, offensichtlich wird - das war die Erkenntnis die der Buddha hatte und die er Upaka zu vermitteln versuchte, als sie sich auf der Landstraße begegneten. Und da diese Wirklichkeit nicht zu beschreiben ist, ist es am angemessensten und am wenigsten irreführend, sie unbeschrieben zu lassen. Das ist die Essenz vom „Weg der Negation“ und dies wird ein wiederkehrendes Thema der folgenden Seiten sein.<sup>7</sup>

7. One who is Such.



Zweitens richtete Buddha durchgängig in seiner fünfundvierzigjährigen Lehrtätigkeit das Hauptaugenmerk auf die Beschreibungen des Weges. Wenn vom Ziel die Rede war, war es das in der Regel in einfachen, allgemeinen Begriffen (z.B. bei §1.5). Jedoch ist eine der Auswirkungen davon, dass so viel Wert auf den Pfad gelegt wurde, dass die Theravāda Tradition tendenziell sehr wenig über die Natur des Ziels spricht. So verschwindet dieses Ziel Nibbāna häufig aus dem Blickfeld oder wird zu einem unglaublich vagen Konzept, oder es wird sogar zu etwas, das in der heutigen Zeit als nicht mehr realisierbar erscheint.

Eine Absicht dieses Buches ist es, viele der Textstellen des Pāli-Kanons zu sammeln, worin der Buddha tatsächlich über die Natur des Ziels spricht, diese tiefe Wahrheit erhellt und zu ihrer Verwirklichung ermuntert.

•••

## ETYMOLOGIE

1.2) Nibbāna: (Skt.: Nirvāna; wörtl. das ‘Erlöschen’), bildet das höchste und letzte Endziel alles buddhistischen Strebens, d.i. das restlose ‘Erlöschen’ alles in Gier, Hass und Verblendung sich äußernden, das Leben bejahenden und sich krampfhaft daran klammernden Willenstriebes, und damit die endgültige, restlose Befreiung von allem künftigen Wiedergeborenwerden, Altern und Sterben, Leiden und Elend.

~ Nyanatiloka Bhikkhu, ‚Buddhistisches Wörterbuch‘.

1.3) Ent- (*nir*) + Bindung (*vāna*): Ent-Bindung

Um die Bedeutung von Nibbāna im gegenwärtigen Leben zu verstehen ist es wichtig zu erfahren, was im Pāli-Kanon über das Feuer gesagt wird. Darin heißt es, dass das Feuer durch die Erregung oder Erzeugung von Hitze (Feuer-Element) verursacht wird. Um weiter brennen zu können, braucht es Brennstoff (*upādāna*). Die Beziehung des Feuers zu seinem Brennstoff hat die Qualität des Anhaftens, der Abhängigkeit, des Gefangenseins. Verlöscht das Feuer, wird auch die Eigenschaft der Hitze (das Feuer-Element) nicht länger angeregt und das Feuer, so heißt es, ist befreit. So würde die Metapher von Nibbāna in diesem Fall Beruhigung, aber auch Loslösung von Abhängigkeiten,

Anhaftungen und Fesseln implizieren. Dies deutet wiederum darauf hin, dass bei allen Versuchen, die Etymologie des Wortes Nibbāna zu beschreiben, die von Buddhaghosa im Visuddhimagga verwendete am nächsten kommt. Dieser übersetzt Nirvāna mit Ent- (*nir*) + Bindung (*vāna*): Ent-Bindung.

~ Ṭhānissaro Bhikkhu, ‚Der Geist wie ungebundenes Feuer‘ (BGM)



## DEFINITIONEN

1.4) „Ihr Bhikkhus, vor meiner Erleuchtung, als ich noch ein lediglich unerleuchteter Bodhisatta war, war auch ich der Geburt unterworfen und suchte, was ebenfalls der Geburt unterworfen war; war auch ich dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen und suchte, was ebenfalls dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen war. Dann erwog ich folgendes: „Warum suche ich, wenn ich selbst der Geburt unterworfen bin, das, was ebenfalls der Geburt unterworfen ist? Warum suche ich, wenn ich selbst dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen bin, das, was ebenfalls dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen ist? Angenommen, ich suche die ungeborene höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Nibbāna, weil ich selbst der Geburt unterworfen bin und die Gefahr in dem, was der Geburt unterworfen ist, erkannt habe; ich suche die nicht alternde, nicht kränkelnde, todlose, kummerfreie, unbefleckte höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Nibbāna, weil ich selbst dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen bin und die Gefahr in dem, was dem Altern, der Krankheit, dem Tode, dem Kummer und der Befleckung unterworfen ist, erkannt habe.“

~ M 26.13

1.5) „Was da das Versiegen von Gier, das Versiegen von Hass, das Versiegen von Verblendung ist, das nennt man Nibbāna“.

~ S 38.1

1.6) „Das ist der höchste Frieden, das ist das Erhabene, nämlich der Stillstand aller Gestaltungen, die Entledigung von allen Aneignungen, die Gierversiegung, das Erlöschen, Nibbāna!“

~ A 10.60

1.7) „Das rückstandslose Versiegen, Erlöschen, Nibbāna, geht einher mit dem vollständigen Ende allen Verlangens. Wenn ein Bhikkhu so, durch Nicht-Anhaften Nibbāna erreicht, gibt es kein erneutes Sein. Besiegt ist Māra und die Schlacht gewonnen, da ein zu Soheit Gelangter<sup>8</sup> alles Sein überwunden hat.“

~ Ud 3.10

Der Ausdruck ‚ein zur Soheit Gelangter‘ ist eine Übersetzung des Pāliwortes ‚tādi‘ - eine Bezeichnung, die gelegentlich für die Erwachten verwendet wird. Wir werden später (§6.7 & §6.8) bei Zitaten von Ñāṇananda Bhikkhu wieder darauf stoßen.

1.8) „Umstrickt von Gier (rāga), von Hass (dosa) übermannt, geblendet vom Wahn (moha), überwältigt, umstrickten Geistes, trachtet man nach eigenem Schaden, trachtet man nach anderer Schaden, trachtet man nach beiderseitigem Schaden, erleidet man geistigen Schmerz und Kummer. Sind aber Gier, Hass und der Wahn aufgehoben, so trachtet man weder nach eigenem Schaden, noch nach anderer Schaden, noch nach beiderseitigem Schaden, erleidet man keinen geistigen Schmerz und Kummer. Derart ist Nibbāna in diesem Leben klar sichtbar, unmittelbar wirksam, einladend, zum Ziele führend, den Verständigen, jedem für sich, verständlich.“

~ A 3.55

1.9) „Gleichwie ein Fels aus einem Stück vom Sturme nicht erschüttert wird, so können weder Form noch Ton, noch Duft, noch Saft, auch Tasting nicht, nichts Liebliches, nichts Widriges erschüttern je den Heiligen. Gefestigt ist sein Geist, Erlösung erlangt.“

~ A 6.55

8. One who is Such.

1.10) Erlöschen von Gier, Hass und Verblendung ist das Ungestaltete,	
das Nicht-Bedingte	Asañkhata
das Ende	Anata
das Unbefleckte	Anāsava
die Wahrheit	Sacca
das andere Ufer	Pāra
das Subtile	Nīpuṇa
das sehr schwer zu Erkennende	Suddhassa
das Nicht-Verfallende	Ajajjara
das Beständige	Dhuvā
das Nicht-Zerfallende	Apalokita
das Unsichtbare	Anidassana
das Nicht-Vielfältige	Nippapañca
der Friede	Santa
das Todlose	Amata
das höchste Ziel	Paṇita
das Gesegnete	Siva
die Sicherheit	Khema
die Vernichtung des Verlangens	Tañhākkhaya
das Wunderbare	Acchariya
das Erstaunliche	Abbhuta
die Freiheit von Bedrängnis	Anītika
das natürlich Bedrängnisfreie	Anītika-dhamma
Nibbāna,	
die Schadlosigkeit (Nicht-Feindseligkeit)	Abyāpajja
das Verblassen der Lust	Virāga
die Reinheit	Suddhi
die Freiheit	Mutti
die Unabhängigkeit von Abhängigkeit	Anālayo
die Insel	Dīpa
das Obdach	Leṇa
der Hafen	Tāṇa
die Zuflucht	Saraṇa
das andere Ufer	Parāyana
~ S 43, 1-44	

Außer den eben genannten Bezeichnungen kann man noch eine Vielzahl anderer finden, die der Buddha im Pāli-Kanon benutzt hat:

Das Beständige	Accanta
Das Nicht-Gemachte	Akatā
Das Endlose	Ananta
Die Aufhebung des Leidens	Dukkhaḅhaya
Die Freiheit von Verlangen	Annāsa
Das Ungeschaffene	Asaṅkhāra
Das Jenseitige	Para
Die Befreiung	Mokkha
Das Erlöschen	Nirodha
Das Absolute	Kevala
Das Gesetz	Pada
Das Todlose	Accuta
Das Dauerhafte	Akkhara
Die Erlösung	Vimutta
Die Befreiung	Vimutti
Die vollständige Erfüllung	Apavagga
Die Freiheit vom Joch	Yogakkhema
Der Friede	Santi
Die Reinheit	Visuddhi
Die Stillung	Nibbuti
Das Ungeborene	Ajāta
Das Nicht-Erzeugte	Abhūta
Die Freiheit von Lust	Vītarāga
Die Zerstörung der Leidenschaften	Khīṇāsava
Das unbedingte Element	Asaṅkhataadhātu
Der Stillstand des Existenzzyklus'	Vivaṭṭa

Diese Begriffe sind Ausdrucksmöglichkeiten, die sich alle auf die gleiche essentielle und unaussprechliche Qualität beziehen. Eine derartige Vielzahl von Bezeichnungen war notwendig, da sogar der Buddha erkennen musste, dass es schwer war die Erkenntnis der Wahrheit in Worten zu vermitteln. So spricht er von der Zeit kurz nach seinem Erwachen:

1.11) „Ich bedachte: Die von mir erkannte Lehre ist tief, schwierig zu verstehen, schwer zu durchschauen, friedvoll, erhaben, nicht dem logischen Denken zugänglich, subtil, nur den Weisen zugänglich. Der Weltlichkeit (ālaya) hingegeben ist jedoch das Menschengeschlecht, findet Gefallen an der Weltlichkeit, erfreut sich an Weltlichkeit. Für solche Menschen ist diese Wahrheit schwer zu verstehen, die da ist: Spezifische Konditionalität (idapaccayatā), Bedingte Zusammenentstehung (paṭicca-samuppāda). Und auch diese Wahrheiten sind schwer zu verstehen, die da sind: die Beruhigung aller Gestaltungen, das Aufgeben aller Verhaftungen (upadhi), die Auslöschung des Durstes, die Leidenschaftslosigkeit, die völlige Erlöschung, das Nibbāna. Wenn ich dieses Dhamma verkünden würde, würden die anderen mich nicht verstehen, und dies würde mich erschöpfen, dies würde für mich Anstrengung sein.  
~ MV 1.5, S 6.1, M 26.19

Diese Einsicht des Buddhas war sehr vorausschauend, denn tatsächlich fanden Weltmenschen seine Lehre häufig inakzeptabel (siehe beispielsweise sein Treffen mit Upaka, §1.1, und die Passagen §§5.21-26). Glücklicherweise wurde der Buddha, kurz nachdem ihm dieser Gedanke in den Sinn gekommen war, zum Lehren bewegt und tat das auch von da an freimütig. Er bereiste weite Teile Nordost-Indiens (Jambudīpa) und sprach, wenn er dazu aufgefordert wurde, zu jedem der daran interessiert war seine Lehre zu hören.

Bei seinen Reisen und den Treffen mit Menschen war der Buddha bemüht, seine Botschaft so effektiv wie möglich zu vermitteln. Um das zu tun wandte er unterschiedliche Ausdrucksweisen an. Eine Ausdrucksform bestand im Nebeneinanderstellen von vielleicht einem halben Dutzend Substantiven oder Adjektiven (wie etwa die verschiedenen Begrifflichkeiten für Nibbāna) mit überlappenden oder wechselseitig resonierenden Bedeutungen – Beispiele für diesen Ausdrucksstil sind in der Passage §1.11 (im vorletzten Satz) und in §1.13, Absatz 2. zu finden. Es gibt verschiedene Gründe für diese Art sich auszudrücken.

Erstens wird dem Zuhörer eine Konstellation von Bedeutungen angeboten, die es wahrscheinlicher macht, dass zumindest eines der miteinander verwandten Worte sein Herz erreicht. Der Buddha nutzte fast

immer eine Vielzahl von Begriffen, statt eine bestimmte Qualität mit einem Standardausdruck zu definieren.

Zweitens, (das war eine Theorie des ehrwürdigen Bhikkhu Ānanda Maitreya, einem kenntnisreichen und hochgeachteten Älteren aus Sri Lanka) weil der Buddha zu sehr unterschiedlichen Zuhörern sprach – nicht nur zu den Menschen der vier Kasten, zu ungebildeten Bauern und hochgelehrten Schriftkundigen, sondern auch zu Menschen aus unterschiedlichen Landesteilen mit vielen Dialekten. Deshalb musste er viele verschiedene Begriffe verwenden, da sonst ein Großteil der Zuhörerschaft die Bedeutung des Dargelegten nicht begriffen hätte.

Als Lehrer zeichnete sich der Buddha dadurch aus, dass er die Fähigkeiten, Neigungen und Konditionierungen seiner Zuhörer in Betracht zog, und allein aus diesem Grund spricht viel für die Theorie des ehrwürdigen Ānanda Maitreya.

Das Bemühen, den Dhamma zu lehren und Nibbāna effektiv zu beschreiben, ist seit der Zeit des Buddhas bis zum heutigen Tag eine Herausforderung geblieben. Nichtsdestotrotz haben im Laufe der Jahre verschiedene weise Ältere und Kommentatoren Erklärungen und Gleichnisse formuliert, die dabei helfen, die Tiefgründigkeit und Schlichtheit dieser Wahrheiten ihren Zuhörern und Lesern nahe zu bringen.

Eine dieser klassischen Darlegungen findet sich in „Die Fragen des Königs Milinda“ – ein Text aus der Zeit der griechischen Herrschaft in Nordindien, die auf die Invasion durch Alexander folgte. Der im Titel erwähnte ‚Milinda‘ ist in der europäischen Geschichte als ‚Menander‘ bekannt, ein griechischer König, der in Nordwestindien von 163 – 150 v.Chr. regierte. Es handelt sich um eine Sammlung von Gesprächen zwischen dem spirituell interessierten König und dem buddhistischen Mönch Nāgasena. Hier sind einige der Fragen des Königs und der Antworten die er erhielt.

1.12) „Ihr sprecht da vom Nibbāna, ehrwürdiger Nāgasena. Lässt sich nun wohl Form, Gestalt, Dauer oder Größe dieses Nibbāna durch Gleichnisse, Gründe, Ursachen und Schlussfolgerungen erklären?“

„Nein, König, unvergleichbar ist das Nibbāna.“

„Dem stimme ich nicht bei, ehrwürdiger Nāgasena, dass man vom Nibbāna, das doch wirklich etwas Existierendes ist, nicht Form, Gestalt, Dauer oder Größe angeben könne. Überzeuge mich denn davon anhand von Beweisen!“

„Gut, König, ich werde dich durch Gleichnisse davon überzeugen. Gibt es wohl ein Weltmeer?“

„Gewiss, Ehrwürdiger.“

„Wenn aber, König, dich jemand darnach fragen sollte, wieviel Wasser sich im Weltmeere befinde, und wie viele Wesen darin hausen, was würdest du diesem auf seine Frage erwidern?“

„Ich würde sagen: ‘Lieber Mann, du fragst mich da etwas, das man nicht zu fragen hat. Eine solche Frage darf niemand stellen. Abzuweisen ist eine solche Frage. Und nie haben die Naturbeschreiber das Weltmeer erklärt. Denn nicht möglich ist es, das Wasser des Weltmeeres zu messen oder die darin hausenden Wesen zu zählen!’ Das würde ich diesem erwidern.“

„Warum aber, König, würdest du betreffs des Weltmeeres, was doch etwas wirklich Existierendes ist, eine solche Antwort geben? Solltest du nicht eher das Weltmeer messen und jenem mitteilen, dass sich so und so viel Wasser darin befände und so viele Wesen darin hausen?“

„Das kann ich nicht, Ehrwürdiger. Dieses Problem geht über meine Kräfte.“

„Gerade wie du, König, von dem Weltmeere, das doch etwas wirklich Existierendes ist, sagst, dass man weder sein Wasser messen, noch die darin hausenden Wesen zählen könne: So auch kann man vom Nibbāna, obwohl es etwas wirklich Existierendes ist, dennoch keine Form, Gestalt, Dauer und Größe angeben. Doch möchte ein Magiegewaltiger, Geistesmächtiger eher imstande sein, das Wasser des Weltmeeres zu messen und die darin hausenden Wesen zu zählen, als die Form, Gestalt, Dauer und Größe des Nibbāna anzugeben.“

„Gut, ehrwürdiger Nāgasena, es sei zugegeben, dass das Nibbāna ein vollkommenes Glück ist und dass man nicht imstande ist, seine Form, Gestalt, Dauer und Größe anzugeben. Gibt es nun aber irgendein Merkmal des Nibbāna, das sich auch in anderen Dingen findet, irgendetwas, das sich wenigstens durch ein Gleichnis andeuten ließe?“

„Nicht hinsichtlich seiner wahren Beschaffenheit, König, wohl aber



hinsichtlich seiner Merkmale lässt sich einiges durch Gleichnisse andeuten.“

„Schön, ehrwürdiger Nāgasena. So künde es mir denn bald, damit ich wenigstens für einen Punkt, für die Merkmale des Nibbāna, eine Erklärung habe. Lösche die Glut meines Herzens und stille sie mit dem kühlenden, linden Hauch deiner Worte!“ ...

„Gleichwie, König, die Lotosblume vom Wasser unberührt bleibt, so bleibt das Nibbāna von allen Leidenschaften unbefleckt.“ ...

„Gleichwie, König, das Wasser kühl ist und die Glut löscht, so ist das Nibbāna kühlend und löscht die Glut aller Leidenschaften. ... Wie fernerhin das Wasser den erschöpften und schmachtenden, von Durst und Hitze gequälten menschlichen und tierischen Geschöpfen den Durst stillt, so stillt das Nibbāna den Durst der Sinnengier, der Daseinsgier und der Selbstvernichtungsgier. ...

Gleichwie, König, die Arznei für die Menschen, die an einer Vergiftung leiden, eine Zuflucht ist, so ist das Nibbāna die Zuflucht für die von den Leidenschaften geplagten Wesen. ...

Wie fernerhin die Arznei den Krankheiten ein Ende macht, so macht das Nibbāna allem Leiden ein Ende. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin die Arznei ein ambrosischer Trank ist, so auch ist es das Nibbāna. ...

Wie fernerhin das Weltmeer gewaltig ist, uferlos, und trotz aller Zuflüsse nie ganz voll wird, so ist das Nibbāna gewaltig, ohne Diesseits und Jenseits, und wird trotz aller Wesen (die es erreichen) niemals voll. ...

Wie fernerhin das Weltmeer mit den wie Blüten aussehenden unzählbaren, mannigfachen, mächtigen Wellen bedeckt ist, so ist das Nibbāna bedeckt mit den unzähligen, mannigfachen, großen, unbefleckten, lauterer Blüten des Wissens und der Erlösung. ...

Gleichwie die Nahrung alle Wesen am Leben erhält, so ist das Nibbāna,

einmal verwirklicht, der Erhalter des Lebens, indem es Alter und Tod ein Ende setzt.

Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Schönheit verleiht, so verleiht das Nibbāna, einmal verwirklicht, allen Wesen Tugendschönheit. ...

Gleichwie der Raum nicht entsteht, altert und stirbt, weder verschwindet noch wieder erscheint und unüberwindbar ist, gesichert gegen den Raub durch Diebe, ohne Stützpunkt, von Vögeln belebt, unbeschränkt und unendlich, ebenso auch entsteht, altert und stirbt das Nibbāna nicht, verschwindet nicht und erscheint nicht wieder, kann nicht bezwungen oder geraubt werden, ist unabhängig, die Fährte der Edlen, unbeschränkt und unendlich.

Gleichwie das Edelsteinjuwel alle Wünsche erfüllt, Freude erweckt und Helligkeit verbreitet, so auch tut es das Nibbāna. ...

Gleichwie, König, der Berggipfel in die Höhe ragt, so ist das Nibbāna hoch erhaben.

Wie fernerhin der Berggipfel unerschütterlich ist, so auch ist das Nibbāna unerschütterlich.

Wie fernerhin der Berggipfel schwer zu erklimmen ist, so auch ist das Nibbāna allen Leidenschaften unzugänglich.

Wie fernerhin auf dem Berggipfel keine Samen mehr keimen können, so auch lässt das Nibbāna keine Leidenschaften mehr emporkommen.

...“

„Vortrefflich, ehrwürdiger Nāgasena! So ist es, und so nehme ich es an.“

~ Miln 4.8.11 Übers. Nyanaponika/Nyanatiloka

In der Verwendung einer derartigen Fülle von plastischen Beispielen folgt der ehrwürdige Nāgasena sicher den Spuren des Buddhas, der in seiner Lehrzeit diese Methode häufig anwandte um einen bestimmten Punkt zu verdeutlichen und ihn fest im Gedächtnis des Zuhörenden zu verankern. Eine weitere von ihm benutzte Methode war die Aufstellung einer Liste von Qualitäten, z.B. die vier edlen Wahrheiten, die drei Charakteristiken, die sieben Faktoren des Erwachens etc.. Auch dieses System ist eine machtvolle Hilfe, um die Lehre im Gedächtnis zu behalten und sie wieder hervorholen zu können.

1.13) Als Zusammenfassung dieses Abschnitts zum Thema Definitionen sei hier eine kurze, aber umfassende Beschreibung der Bedeutung von Nibbāna eines der herausragendsten Übersetzer der Pāli-Schriften unserer Zeit angeführt:

Der Zustand der zu Tage tritt, wenn Unwissenheit und Verlangen enturzelt sind, wird Nibbāna (skrt. Nirvāṇa) genannt. Keine Vorstellung der Buddhalehre hat sich als so widerspenstig gegenüber einem konzeptuellen genauen Bestimmen erwiesen wie diese. In gewisser Weise ist eine derartige Nichtdefinierbarkeit zu erwarten, denn Nibbāna wird ja gerade als „tiefgründig, schwer zu erkennen und schwer zu verstehen ... der reinen Vernunft nicht zugänglich“ (M 26.19) beschrieben. Doch sagt der Buddha in der selben Textstelle auch, dass Nibbāna für den Weisen erfahrbar ist, und in den Suttan gibt er genügend Hinweise zu seiner Natur, um eine Vorstellung davon zu vermitteln, dass es anstrebenswert sei. Der Pāli-Kanon bietet genügend Nachweise dafür, die Meinung mancher Interpreten, Nibbāna sei bloße Vernichtung, zurückzuweisen. Sogar die durchdachtere Ansicht, Nibbāna sei lediglich die Ausrottung der Befleckungen und das Verlöschen der Existenz, kann genauerer Betrachtung nicht standhalten. Die wahrscheinlich überzeugendste Aussage gegen diese Ansicht ist die bekannte Passage aus dem Udāna, die in Bezug auf Nibbāna feststellt: „Es gibt ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtbedingtes“, dessen Existenz, „den Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Bedingten“ ermöglicht (Ud 8.3). Im Majjhima Nikāya wird Nibbāna auf ähnliche

Weise charakterisiert. Es ist „die ungeborene, nicht alternde, nicht krankende, todlose, kummerfreie, unbefleckte, höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein“, die der Buddha in der Nacht seiner Erleuchtung erlangte. (M 26.18) Seine unübertroffene Existenz wird von Buddha bekräftigt, wenn er Nibbāna als die höchste Grundlage der Wahrheit bezeichnet, als die höchste edle Wahrheit, deren Natur untrügerisch ist. (M 140.26) Nibbāna kann nicht von jenen wahrgenommen werden, die in Lust und Hass leben, aber es kann mit dem Aufsteigen spiritueller Sicht geschaut werden und indem in tiefer Meditation der Geist darauf ausgerichtet wird kann der Nachfolger die Vernichtung der Befleckungen (āsava – auch als Ausflüsse oder Verderbtheiten übersetzt) erlangen. (M 26.19; M 75.24; M 64.9)

Der Buddha verwendet nicht viele Worte auf eine philosophische Definition von Nibbāna. Ein Grund besteht darin, dass Nibbāna, weil unbedingt, transzendent und überweltlich, sich nicht leicht in konzeptuellen Begriffen definieren lässt, die unweigerlich bedingt, greifbar und weltlich sind. Ein weiterer ist, dass die Herangehensweise des Buddhas eine praktische ist, mit dem Ziel die Wesen zur Erlösung vom Leiden zu führen. Daher charakterisiert er Nibbāna vorrangig so, dass ein inspirierender Anreiz geboten wird, es zu erlangen, und zeigt auf, was getan werden muss um es zu verwirklichen - als den Zustand unübertroffenen Friedens. Um Nibbāna als erstrebenswert darzustellen bezeichnet er es als höchstes Glück, als den Zustand unübertroffenen Friedens, als das Alterslose, das Todlose und das Kummerlose, als die höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein. Um zu zeigen, was getan werden muss um Nibbāna zu erreichen, um darauf hinzuweisen, dass das Ziel eine klare Aufgabenstellung impliziert, beschreibt er es als die Stillung aller Gestaltungen, das Aufgeben aller Vereinnahmung, die Vernichtung des Begehrens, die Leidenschaftslosigkeit (M 26.19). Vor allem jedoch ist Nibbāna das Erlöschen des Leidens und für jene, die das Ende des Leidens suchen, ist eine solche Bezeichnung ausreichend um den Pfad verlockend erscheinen zu lassen.

~ Bhikkhu Bodhi, 'Introduction to the Majjhima Nikāya', S. 31-32

Das Wort Nibbāna wurde oft missverstanden und falsch verwendet. Hier ist ein Beispiel aus der Zeit des Buddhas. Es greift zurück auf das Bild (oben, erwähnt nach § 1.1) von dukkha als der grundlegenden spirituellen Krankheit und ihrem Ende, also die Herstellung vollkommener spiritueller Gesundheit durch die Medizin des edlen achtfachen Pfades.

1.14) „Aber, Māgandiya, wenn du jenes von früheren Wanderasketen in der Tradition der Lehrer gehört hast, was ist jene Gesundheit, was ist jenes Nibbāna?“

Nach diesen Worten, rieb der Wanderasket Māgandiya seine Glieder und sagte: „<sup>2</sup>Dies ist jene Gesundheit, Meister Gotama, dies ist jenes Nibbāna; denn jetzt bin ich gesund und glücklich und nichts bereitet mir Leid.“ ...

„Ebenso, Māgandiya, sind die Wanderasketen anderer Sekten blind und ohne Schauung. Sie kennen Gesundheit nicht, sie sehen Nibbāna nicht, und doch äußern sie diesen Vers so: „Das größte Gut ist die Gesundheit, Nibbāna ist das größte Glück.“

Folgendes Gedicht wurde von den früheren Verwirklichten, vollständig Erleuchteten geäußert:

„Das größte Gut ist die Gesundheit, Nibbāna ist das größte Glück,  
Der beste Pfad ist der Achtfache, der sicher zum Todlosen führt.“

Im Laufe der Zeit wurde es unter Weltlingen geläufig. Und obwohl dieser Körper, Māgandiya, eine Krankheit, ein Geschwür, ein Stachel, ein Unglück, ein Leid ist, sagst du in Bezug auf diesen Körper: ‘Dies ist jene Gesundheit, Meister Gotama, dies ist jenes Nibbāna.’ Du besitzt nicht jene edle Schauung, Māgandiya, mit deren Hilfe du Gesundheit kennen und Nibbāna sehen könntest.“

~ M 75.19-21 (Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi trans.)

Die bisher aufgeführten Definitionen und Beschreibungen mögen euch einen Eindruck davon vermitteln, sowohl von der Schwierigkeit solche Definitionen zu geben wie auch vom Umfang der Annäherungsweisen, die der Buddha nutzte um auf dieses höchste spirituelle Potenzial hinzuweisen. Das nächste Kapitel wird sich detaillierter mit der zentralen Metapher befassen, die der Buddha einsetzte um dieses letztendliche spirituelle Ziel zu beschreiben.

## 2

### FEUER, HITZE UND KÜHLE

2.1) „Zusammenfassungen der Lehre des Buddhas vermitteln nur selten, wie häufig er Gleichnisse und Metaphern nutzte. Viele wissen, dass Nirvāṇa/Nibbāna „ausgehen“ (wie bei einer Flamme) bedeutet. Aber wahrscheinlich wissen nur wenige, oder haben sich je gefragt, was denn da erlischt? Der Buddha hatte eine einfache aber dringliche Botschaft zu vermitteln und war sehr einfallsreich, immer neue Begriffe und Analogien dafür zu finden. Die Suttas sind voll von diesem Einfallsreichtum. Wenn er auf bildliche oder indirekte Ausdrucksweisen zurückgriff, wird das *pariyāya* genannt, wörtlich „ein Weg herum“, „ein Weg etwas anders auszudrücken“.

~ Richard Gombrich, ‘Metaphor, Allegory, Satire’, in ‘How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings’, S 65

Der Buddha benutzt ständig die Bilder von Hitze und Feuer, um die Zustände von Unzufriedenheit und Leid (*dukkha*) hervorgerufen durch Leidenschaften, Gier, Hass und Verblendung in all ihren vielfältigen Ausprägungen zu kennzeichnen. In ähnlicher Weise nutzt er die Bilder von Schatten und Kühle, um den Zustand reiner Transzendenz zu bezeichnen. Es ist bemerkenswert, dass der Buddha für gewöhnlich allgemein gebräuchliche Begriffe und Gleichnisse benutzte, um schwer verständliche Vorstellungen und Qualitäten zu beschreiben.

Er neigte nicht dazu, wie anscheinend viele seiner Zeitgenossen, die Leute mit technischen Begriffen zu verwirren, sondern war vielmehr damit befasst die Wahrheit auf eine Weise zu vermitteln, die alle interessierten Menschen verstehen konnten.

Das Wort Nibbāna selbst wurde anscheinend gängig benutzt: Ajahn Buddhādāsa, ein hochverehrter Thai Meditationsmeister und Gelehrter unserer Zeit sagte, dass das Wort Nibbāna häufig im Zusammenhang mit Kochen gebraucht wurde. Nachdem der Reis gekocht war, musste man ihn etwas „nibbāna(n)“ lassen, damit die Temperatur soweit sank, dass man ihn essen konnte.

Es ist vielleicht auch wichtig daran zu denken, dass der Buddha in Indien lehrte, einem Land extremer Hitze, und in einer solchen Umgebung nimmt „Kühle“ leicht eine Aura des an sich Guten und Attraktiven an (dies ungeachtet des Strebens nach tapas, ‘spiritueller Hitze’, der vedisch inspirierten Asketen, vor allem durch ihre Praktiken der Selbstkasteiung).

In den nördlichen Regionen, in denen die englische Sprache ihren Ursprung hat, nimmt ‚Wärme‘ eine ähnliche Aura des Erwünschten an; die Quelle von Beklemmung und Gefahr ist hier nicht die gnadenlose Sonne, sondern die bittere Kälte des Winters. „Durch die dunkle Kälte und leere Trostlosigkeit ...“, wie T.S. Eliot es in East Coker beschreibt. Dementsprechend ist es sinnvoll die eigene Konditionierung zu berücksichtigen, wenn man Begriffe und Bilder, die in diesem Buch und in den Theravāda Schriften insgesamt auftauchen, untersucht und bedenkt.

Da Nibbāna das ultimative Ziel der buddhistischen Praxis ist, ist es vertretbar, diesen Begriff als den bedeutendsten im Pāli-Kanon anzusehen. Der Buddha bezeichnet Nibbāna einmal als die „höchste edle Wahrheit“ (M 140.26), daher lohnt es sich, ein wenig Zeit aufzuwenden, um dieses besondere pariyāya zu erkunden; zu untersuchen, warum der Buddha diesen spezifischen Begriff wählte, um den Höhepunkt des spirituellen Lebens zu bezeichnen; woher der Begriff stammt; welche Konnotationen er hatte und (um tatsächlich Professor Gombrichs Frage zu stellen) das zu betrachten was es ist, das „aus geht“.

Was unmittelbar klar ist ist, dass der Begriff „Nibbāna“ sich auf die Bereiche Hitze und Kühle, Feuer und dessen Erlöschen bezieht. Hier sind einige Passagen aus Ṭhānissaro Bhikkhus Schriften - darunter aus seiner hervorragenden Abhandlung über Nibbāna ‚Der Geist wie ungebundenes Feuer‘ -, die sich genau damit beschäftigen. In diesem Buch stellt Ṭhānissaro Bhikkhu besonders die beiden Zusammenhänge heraus, in denen der Buddha die Feuer-Analogie verwendet, und die verschiedenen Punkte, die der Buddha aus dieser Analogie

je nach Kontext hervorhebt – je nachdem ob er zu nicht-buddhistischen Brahmanen oder seinen eigenen Anhängern spricht.

2.2) „Nibbāna, was wörtlich das Löschen eines Feuers bedeutet, leitet sich ab von der Art und Weise, wie die Physik des Feuers zu Buddhas Zeit verstanden wurde. Wenn das Feuer brannte, wurde es als sich an seinen Brennstoff klammernd, in einem Zustand der Agitation und des Gebundenseins angesehen. Wenn es ausging, ließ es seinen Brennstoff los und wurde ruhig und frei. Wenn also die Inder seiner Zeit ein Feuer ausgehen sahen, kamen sie nicht auf den Gedanken, sie sähen Auslöschung. Vielmehr sahen sie eine metaphorische Lektion, wie Freiheit durch Loslassen erlangt werden könnte.“

~ Ṭhānissaro Bhikkhu, ‘The Wings to Awakening’, S 6

2.3) „Das Bild eines erloschenen Feuers war für die frühen Buddhisten nicht mit der Vorstellung von Vernichtung verbunden. Zu den Aspekten des Feuers, welche für sie in Bezug auf die Geist-Feuer-Analogie Bedeutung hatten, gehörten vielmehr diese: Ein brennendes Feuer befindet sich in einem Zustand des Aufruhrs, der Abhängigkeit, der Anhaftung und des Gefangenseins – es klammert sich an seinen Brennstoff und steckt in ihm fest. Im erloschenen Zustand wird es ruhig, unabhängig und losgelöst: Es lässt seinen Brennstoff los und ist frei. Dieselbe Verbindung von Ereignissen findet sich in Anwendung auf die Funktionsweisen des Geistes wiederholt in kanonischen Passagen, die die Verwirklichung des Ziels beschreiben.“

~ ‘Der Geist wie ungebundenes Feuer - Eine Metapher aus den frühbuddhistischen Lehrreden’, Ṭhānissaro Bhikkhu (BGM)

Die oben zitierten Passagen zur Feuer-Analogie sollten wir in eben diesem spirituellen und kulturellen Kontext betrachten. Er erklärt die Wortwahl des Buddhas, wenn er von Verlangen, Hass und Verblendung (rāga, dosa und moha) als den „drei Feuern“ spricht. Zumal er diese Begriffe sehr früh in seiner Lehrtätigkeit prägte – der Tradition nach zum Zeitpunkt seiner dritten Rede, dem Sutta „Alles brennt“.



Auch wenn in der folgenden Passage Richard Gombrich keinen Bezug zur vedischen Vorstellung, dass Feuer überall latent vorhanden ist, herstellt, so enthält sie doch einige sehr aufschlussreiche Sichtweisen auf die symbolische Rolle des Feuers in Indien, vor allem aus der Perspektive des brahmanischen Priestertums.

2.4) „Nirvāṇa ist Teil einer ausgedehnten metaphorischen Struktur, welche Erleuchtung und ihr Gegenteil umfasst. Was erlöschen muss, sind die drei Feuer: Lust (oder Gier), Hass und Verblendung. Der Tradition zufolge führte der Buddha das Konzept der drei Feuer in seiner dritten Lehrrede (MV 1.21 = S 35.28) ein. Diese Lehrrede ist als „Fire Sermon“ (deutsch: „Alles brennt“) bekannt, aber in Pāli heißt sie die *Āditta-pariyāya*, „Die Art und Weise, die Dinge als brennend zu beschreiben“. Die Lehrrede beginnt mit der unverblühten und überraschenden Aussage: „Alles, ihr Mönche, ist in Brand“. Der Buddha erklärt dann, was er mit „alles“ meint. Es sind alle unsere Sinnesfähigkeiten (die fünf Sinne und der Geist), ihre Objekte und ihre Tätigkeit, und die Empfindungen, die sie hervorrufen. All diese brennen in den Feuern von Lust, Hass und Verblendung.

Ich habe in einem früheren Artikel (Gombrich, 1990: 17-20) gezeigt, dass es drei Feuer sind, weil der Buddha auf die drei Feuer anspielte, die der brahmanische Haushälter am Brennen halten und sich täglich darum kümmern musste, und sie daher symbolisch für das Leben in der Welt, das Leben als Familienvater standen. Dies wird überdeutlich in einer Lehrrede (A 7.44), in welcher der Buddha den drei Opferfeuern die Feuer von Leidenschaft, Hass und Verblendung gegenüberstellt und dann mit Hilfe von Wortspielen die Ersteren metaphorisch neu interpretiert: das östliche Feuer, *āhavanīya* in Sanskrit, sagt er steht für die Eltern; das westliche (*gārhapatya*) Feuer für den eigenen Haushalt und die Angehörigen; das südliche (*dakṣiṇāgni*) für heilige Männer (Entsagende und Brahmanen), würdig der Opfergaben. Es sei in diesem Sinne, sagt er zu einem fetten Brahmanen, dass ein Haushälter sich um die Feuer kümmern sollte: durch das Unterstützen von Menschen.

Spätere Generationen von Buddhisten hatten keinen Grund, sich für

die vedischen Brahmanen oder des Buddhas Debatten mit ihnen zu interessieren, so dass der Ursprung dieser Metapher vergessen wurde. Soweit ich weiß, findet sich dazu nichts in den Kommentaren. Im Mahāyāna wurde die Metapher so gründlich vergessen, dass Lust, Hass und Wahn als die drei Gifte bekannt wurden ...

Da sogar der Kern der Feuer-Metapher somit frühzeitig von der buddhistischen Tradition vergessen wurde, ist es nicht verwunderlich, dass auch seine Erweiterungen vergessen wurden. Das Wort „upādāna“ hat sowohl eine konkrete als auch eine abstrakte Bedeutung. Abstrakt bedeutet es ‘Anhaften’, ‘Ergreifen’; in diesem Sinne wird es häufig in der buddhistischen Dogmatik verwendet. Konkret bedeutet es, ‘das was diesen Prozess ernährt’. Die P.E.D. sv: ‘(wörtlich das [materielle] Substrat, mittels welchem ein aktiver Prozess aufrecht erhalten und befördert wird), Brennstoff, Zufuhr, Versorgung.’ Wenn also der Kontext mit Feuer zu tun hat bedeutet es einfach Brennstoff. Die fünf khandha, von der Form bis zum Bewusstsein, werden in den Texten oft als upādānakhandha bezeichnet, und dies wird in der Regel etwa als „Gruppen des Ergreifens“ übersetzt. Obwohl nicht falsch, so geht doch in dieser Übersetzung die Metapher verloren.

Meiner Meinung nach ist es klar, dass der Begriff „khandha“ auch ein Teil der Feuer- Metapher war. Ich würde es zu einer kleinen Lehrrede ... der Sutta „Die Last“ im Saṃyutta Nikāya Khandha-vagga, Sutta 22 (= S 22.22) zurückverfolgen. Wie die meisten dieser kurzen Predigten im Saṃyutta Nikāya hat auch diese keinen narrativen Kontext. Der Buddha beginnt einfach mit den Worten: „Die Last will ich euch zeigen, ihr Mönche, den Träger der Last, der Last Aufladen und der Last Abwerfen.“ Er erläutert eine Metapher. Die Last, sagt er, ist das, was wir die fünf upādāna-kkhandha nennen; er benennt die üblichen fünf, von der Form bis zum Bewusstsein und nennt jedes ein ‘upādāna-kkhandha’. Jedes wird metaphorisch ein ‘Brennstoff-Bündel’ genannt. Der übliche Brennstoff war Brennholz, und wir können, wenn wir wollen, das Bild ergänzen um einen Brahmanenschüler (brahmacārin), zu dessen täglichen Aufgaben es gehörte, das Feuerholz zur Versorgung der heiligen Feuer zu sammeln ...

Es gibt einen kurzen Text etwas weiter hinten im Saṃyutta Nikāya (S 22.61), wo es heißt, dass die fünf khandha in Brand (āditta) sind, also sollte man aufhören, sich um sie kümmern. Ich frage mich, ob dies nicht die ursprüngliche Form der Metapher von „brennen“ war: Die Erfahrungen des Nicht-Erleuchteten sind wie fünf Brennholz-Bündel, die brennen. Das würde es sehr unangenehm machen sie zu tragen! In der Tat frage ich mich, ob diese beiden kurzen Texte, S 22.22 und S 22.61, ursprünglich nicht zusammengehörten.“

~ Richard Gombrich, 'How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings', S 65-68

Ein weiterer Einfluss auf die Gesellschaft, in welcher der Buddha lebte und lehrte, war, zusammen mit den Brahmanen und ihrer Unterhaltung der Feuer, das Vorhandensein von samaṇas- die verschiedenen wandernden Yogis und Asketen zu denen sich der Buddha und seine Schüler zählte (zumeist war er bei denjenigen, die nicht seine Anhänger waren, unter dem Beinamen ‚der Samaṇa Gotama‘ bekannt). Zusätzlich dazu, dass er den Brahmanen einen Dämpfer versetzte indem er dafür plädierte die drei Feuer zu löschen statt sich um sie zu kümmern und sie zu unterhalten, bekam auch der Hauptfokus der yogischen Tradition seiner Zeit und ihre Vorstellung vom spirituellen Ziel eine kalte Dusche.

2.5) „Für ṛṣis [asketische Yogis] war das zentrale Wort tapas, „Hitze“. Für den Buddha war es Nirvāṇa, „Erlöschen“ [Kühle]. Perfekte Korrespondenz, diametral gegensätzlich. Umkehrung. In dem Land, in dem sie lebten, stellte man sich das Erlöschen als Feuer vor, das nach Hause gegangen war, sich in seine dunkle Behausung zurückgezogen hatte.“

~ Roberto Calasso, 'Ka', S 369-370

2.6) „Tapas: Hitze; Eifer; aus der indoeuropäischen Wurzel tap, daher das lateinische tepeo. Lange mit einer Reihe von Begriffen (Entbehrung, Buße, Kasteiung, Askese ... Brütung [Deussen]) übersetzt, ... bedeutet Tapas sowohl die kosmische Hitze als auch die Hitze innerhalb des Geistes, der über etwas brütet im Sinne von 'ausbrüten'.“

~ Ebenda, S 435

2.7) „Tapas: Asketische Hitze oder Eifer; eine Art von psychischer Explosion, die im Fall der Götter zur Schaffung von Universen führt und bei Menschen zum Erwerb solcher Kräfte, dass selbst die Götter vor ihnen zittern. Shiva als oberster Asket erhält das Universum durch seine tapas.“

~ Gita Mehta, 'A River Sutra', S 290

2.8) „Durch ihre Ausdauer hoffen die Pilger, die Hitze, tapas, zu erzeugen, die die Menschen mit der Energie des Universums verbindet, wie der Fluss Narmada die Menschheit mit der Energie Shivas verbindet.“

~ Ebenda, S 8

Der Buddha entgegnete der Vorstellung von tapas (Hitze), als der wünschenswertesten spirituellen Qualität, mit der Lobpreisung von Nibbāna (Kühle). Mit einem einzigen Ausdruck, Nibbāna, wie auch mit der Ermunterung die drei Feuer zu löschen, fing er die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer durch den Einsatz von Schocktaktik ein - was für eine kühne und ketzerische Art zu sprechen! Er wies darauf hin, wie seine Lehre von den Traditionen, die sie von woanders übernommen hatten abwich, und, am wichtigsten, er bot frische Metaphern für das Ziel des spirituellen Lebens und für den Weg es zu erreichen, an: Löscht die drei Feuer des Verlangens, des Hasses und der Verblendung, und ihr werdet zur völligen spirituellen Fülle des Nibbāna gelangen - dem unerschütterlichen und vollkommenen Frieden.

Andererseits ist es auch wichtig anzumerken, dass alle Analogien hinken und dass der Buddha über tapas nicht immer auf abwertende Weise sprach. Zum Beispiel waren im Ovāda Paṭimokkha, einer Belehrung an 1250 Arahant Nachfolger, die einleitenden Worte des Buddhas: „Geduld ist die höchste Askese (tapas)“, bezugnehmend auf die zentrale und positive Rolle der Geduld im spirituellen Leben. In ähnlicher Weise wie in §§2.2 & 2.3 konnte, bezogen auf die alten indischen Physikvorstellungen, das Auslöschung eines Feuers auch als seine Befreiung angesehen werden und somit positive Assoziationen beinhalten.

Dennoch bilden das gemeinsame Verständnis und die Ausdrucksweisen der Zeit, in welcher die Brahmanen und Feueranbeter ihre Flammen hüteten, zusammen mit den asketischen Yogis, die sich darum bemühten so viel psychische „Hitze“ wie möglich zu erzeugen, den Kontext, in welchem der Buddha diese zentralen Metaphern seiner Lehre formulierte. Diese Verschiebung der Perspektive, von Feuer und Hitze hin zu Kühle, wird wahrscheinlich am besten durch den allerersten - und bekanntesten - Fall, in dem er diese Ausdrucksweise benutzte, belegt: in dem Sutta „Alles brennt“.

2.9) „Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Gayā auf der Höhe von Gayā mit 1.000 Mönchen. Dort nun wandte sich der Erhabene an die Mönche:

„Alles, ihr Mönche, brennt. Was aber, ihr Mönche, ist das Alles das brennt?

Das Auge brennt, die Formen brennen, das Augbewusstsein brennt, der Augenkontakt brennt und was auch an Fühlbarem bedingt durch Augenkontakt aufsteigt – sei es angenehm oder unangenehm oder neutral – auch das brennt.

Und womit brennt es? Mit dem Feuer der Leidenschaft, dem Feuer des Hasses, dem Feuer der Verblendung; durch Geburt, Alter und Sterben, durch Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsinn und Verzweiflung brennt es, sage ich.

Das Ohr ..., die Nase ..., die Zunge ..., der Körper ..., der Geist brennt ... und was auch an Fühlbarem bedingt durch Geistkontakt aufsteigt – sei es angenehm oder unangenehm oder neutral – auch das brennt.

Und womit brennt es? Mit dem Feuer der Leidenschaft, dem Feuer des Hasses, dem Feuer der Verblendung; durch Geburt, Alter und Sterben, durch Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsinn und Verzweiflung brennt es, sage ich.

So sehend, ihr Mönche, findet der weise edle Nachfolger nichts daran. Nichts daran findend, wird er entreizt gegenüber dem Auge, gegenüber den Formen, gegenüber dem Augbewusstsein, gegenüber dem Augenkontakt und gegenüber allem Fühlbarem das bedingt durch Augenkontakt aufsteigt – sei es angenehm oder unangenehm oder neutral; er wird entreizt gegenüber dem Ohr ..., der Nase ..., der

Zunge ..., dem Körper ..., dem Geist und gegenüber allem Fühlbarem, das bedingt durch Geistkontakt aufsteigt ... .

Durch die Entreizung wird er leidenschaftslos. Durch Leidenschaftslosigkeit wird das Herz befreit. Ist es befreit erkennt er: „Es ist befreit“. Er versteht: „Versiegt ist die Geburt, vollendet der Brahma-Wandel, getan wurde was zu tun war, es gibt kein weiteres Werden in irgendeinem Daseinsbereich.“

So sprach der Erhabene. Inspiriert freuten sich jene Mönche über das Wort des Erhabenen. Während aber diese Lehrdarlegung stattgefunden hatte, wurden die Herzen der 1.000 Mönche durch Nicht-Anhaften von den Trieben (āsavas) erlöst.“

~ S 35.28, MV 1.21

Die ganze Lehre hängt hier an zwei einfachen Worten: „So sehend“- evaṃ passaṃ. Bei ausreichender Klarheit der Sicht - das heißt bei Einblick in die wahre Natur der Dinge – können also die Feuer von Verlangen, Hass und Verblendung vollständig abgekühlt und ausgelöscht werden. Es ist dabei auch wichtig, die „indische Sichtweise“ eines ausgehenden Feuers zu beachten. Während für den abendländisch konditionierten Verstand ein erloschenes Feuer Tod und Finsternis implizieren könnte, offenbart in der geistigen Kultur Indiens zur Zeit Buddhas das Ausgehen der Feuer von Verlangen, Hass und Verblendung die Anwesenheit des Dhamma, gekennzeichnet durch Reinheit, Strahlkraft und Herzensfrieden (wie bei §12.2). Nicht nur wegen des Löschens der drei Feuer durch die Kraft der Weisheit ist die Feuerpredigt von großer Bedeutung, sondern sie bekommt auch besonderes Gewicht durch die Tatsache, dass während sie vorgetragen wurde, alle tausend Zuhörer erleuchtet wurden.

Auch wenn der Leser Zweifel am historischen Wahrheitsgehalt solcher Aussagen haben mag, so ist es dennoch von Bedeutung, dass dies die höchste Zahl von Menschen ist, die durch das Anhören eines einzigen Lehrvortrags des Buddhas befreit wurden, die in den Schriften erwähnt wird. Diese Begebenheit gewinnt dadurch ein zusätzliches Maß an Berühmtheit.

Hier folgen einige weitere Beispiele für die Verwendung der Feuersymbolik, sowohl von Buddha als auch einer Reihe seiner Nachfolger wie sie in den Pāli-Schriften zu finden sind.

2.10) „Der Erhabene sagte:

„Bhikkhus, diese drei Feuer gibt es. Welche drei?

Das Feuer der Leidenschaft, das Feuer des Hasses, das Feuer der Verblendung.“

„Das Feuer der Lust brennt die Sterblichen,  
trunken von sinnlichen Freuden;  
das Feuer des Hasses brennt die Übelwollenden,  
die andere Lebewesen töten;

Verblendung brennt die Verwirrten,  
der edlen Lehre kundig nicht:  
diese drei Feuer nicht-kennend  
erfreuen sie sich an Selbst-Identifikation,

Von Māras Fessel unerlöst,  
das lässt da Höllen wachsen an,  
der Tierheit Schoß, Dämonenreich  
und auch, was da Gespensterwelt,

Doch die da Tag und Nacht bemüht  
den Dhamma praktizieren,  
die löschen das Feuer der Lust durch  
die Unschönheitsbetrachtung aus,

das Hassfeuer löschen sie,  
die Edlen, durch die Freundlichkeit aus,  
und löschen aus Verblendungsfeuer  
mit durchdringender Weisheit.

Nachdem die Feuer sie gelöscht,  
die Weisen, bei Tag und Nacht ermüdend nicht,  
erlöschen selber ohne Rest,  
durchschauend den Bereich des Leids.

Die edlen Seher, die Meister,  
 die Weisen, die wirklich wissen,  
 Geburtversiegung haben sie geschaut;  
 sie gehn nicht mehr zu neuem Sein.“

~ Itiv 93

Die nächste Stelle beinhaltet unsere erste Begegnung auf diesen Seiten mit Vacchagotta - eine Person, deren anhaltendes Nachfragen Anlass zu einigen der denkwürdigsten Lehren Buddhas gab.

2.11) „Wenn nun einer der Nachfolger des Asketen Gotama abgeschrieben, gestorben ist, dann erklärt er über dessen Wiedergeburt: ‘Dort und dort ist dieser wiedergeboren, dort und dort ist dieser wiedergeboren’. Von einem Nachfolger aber, der eine überragende Person ist, ein höchster Mensch, der das Höchste erreicht hat, spricht er nicht von Wiedergeburt: ‘Dort und dort ist dieser wiedergeboren, dort und dort ist dieser wiedergeboren’, sondern er erklärt von ihm: ‘Abgeschnitten hat er den Durst, gesprengt die Fessel, durch vollkommene Dünkelausmerzung hat er dem Leiden ein Ende gemacht’. Da sind mir nun, Herr Gotama, Bedenken gekommen, Zweifel, wie die Lehre des Asketen Gotama zu verstehen sei.“

„Recht hast du, Vaccha, da Bedenken und Zweifel zu hegen. Bei bedenklichen Dingen ist dir, Vaccha, ein Zweifel aufgestiegen. Nur von dem, der noch ergreift, erkläre ich die Wiedergeburt, nicht von dem, der nicht mehr ergreift. Gleichwie etwa, Vaccha, ein Feuer mit Brennstoff brennt, nicht aber ohne Brennstoff, ebenso nun auch erkläre ich die Wiedergeburt nur von dem, der noch (Brennstoff) ergreift, nicht von dem, der nicht mehr ergreift.“ (Sa-upādānassa khvāhaṃ Vacca upapattiṃ paññāpemi no anupādānassa)

Es handelt sich hier um eine bewusste Doppeldeutigkeit bei der Verwendung des Wortes ‚upādāna‘, das wie wir gesehen haben sowohl ‚Brennstoff‘ als auch subjektives ‚Festhalten‘ bedeutet.



„Zu einer Zeit aber, Herr Gotamo, wenn eine Flamme, durch den Wind angeblasen, weit geht, was sagt Herr Gotamo, ist da ihr Brennstoff?“

„Zu einer Zeit, Vaccha, wenn eine Flamme, durch den Wind angeblasen, weit geht, dann sage ich, ist sie vom Wind ergriffen, der Wind ist zu dieser Zeit ihr Brennstoff.“

„Wenn nun, Herr Gotama, ein Wesen in dieser Zeit den Körper ablegt und noch keinen anderen Körper angelegt hat, was sagt Herr Gotamo ist da sein ‘Brennstoff?’“

„Wenn da, Vaccha, ein Wesen in dieser Zeit den Körper ablegt und noch keinen anderen Körper angelegt hat, dann erkläre ich den Durst als Brennstoff, der Durst ist zu dieser Zeit der Brennstoff.“ (Tam ahaṃ taṇhūpādānaṃ vadāmi.)

~ S 44.9

#### 2.12) Sumedha:

„Da es das Todlose nun einmal gibt,  
was soll da noch die Fieberglut der Lüste?  
Die Sinnenfreuden alle miteinander,  
sie brennen, kochen, schütteln, stören nur!  
~ Thig 504

Wer da in die entflammte Fackel greift,  
verbrennt, lässt er sie eben rasch nicht los,  
wie Feuerglut sind alle Sinnenlüste,  
verbrennen alle, die nicht loslassen können!“  
~ Thig 504-6

2.13) „Angenommen, ihr Bhikkhus, ein Mann würfe eine brennende Grasfackel auf einen dünnen Grasplatz hin; wenn er sie nicht sofort mit Händen und Füßen auslöschte, so würden alle die Lebewesen, ihr Bhikkhus, die im Gras und Holz wohnen, zu Tod und Verderben kommen. Ganz ebenso werden, ihr Bhikkhus, alle die Samaṇas oder Brāhmanas, die abwegige Vorstellungen, die in ihnen entstanden sind, nicht sofort aufgeben, entfernen, beseitigen, vernichten, bei Lebzeiten

schon leidvoll leben, in Pein, in Verzweiflung, in heißer Qual. Und nach dem Tode infolge der Auflösung des Körpers ist leidvolle Existenz zu erwarten. Angenommen, ihr Bhikkhus, ein Mann würde eine brennende Grasfackel auf einen dünnen Grasplatz hin; wenn er sie sofort mit Händen und Füßen auslöschte, so würden alle die Lebewesen, ihr Bhikkhus, die im Gras und Stroh wohnen, nicht zu Tod und Verderben kommen.

Ganz ebenso werden, ihr Bhikkhus, alle die Samaṇas oder Brāhmanas, die abwegige Vorstellungen, die in ihnen entstanden sind, sofort aufgeben, entfernen, beseitigen, vernichten, bei Lebzeiten glücklich leben, ohne Pein, ohne Verzweiflung, ohne heiße Qual. Und nach dem Tode infolge der Auflösung des Körpers ist glückliche Existenz zu erwarten.“

~ S 14.12

Dieses Kapitel schließt mit einer Sammlung von Versen von einigen der älteren Nonnen und Mönche aus der Zeit des Buddhas. Wir beginnen mit Äußerungen des groben Endes der Feuer Analogie, den Flammen der Leidenschaft, und schließen mit den feinsten - dem Erlöschen einer Flamme als Symbol der vollkommenen Freiheit, der wahren und freudigen Befreiung des Herzens, der Umwandlung aller geistigen Hitze und Flammen in das reine Licht des Dhamma und gleichermaßen in die Kühle von Nibbāna.

2.14) Vaṅḡisa:

„Ich brenne vor Lust,  
Mein Geist steht in Flammen,  
bitte, o Gotama, aus Mitgefühl  
das Verlöschen zeige mir!“

„Verdrehte Wahrnehmungen  
Verbrennen dir das Herz,  
durchschau den Schein, der Lust erzeugt.  
Sieh alle zusammengesetzten Dinge  
Als fremd, als reizlos, als Nicht-Selbst.

Lass das endlose Brennen  
deiner überbordenden Lust kühl werden.“

~ Thag 1223-4

2.15) Sumedhā:

„Dies ist das Alterslose, dies das Todlose,  
dies das Alters- und Todeslose, frei von Kummer:  
ohne Feindschaft, unbehindert, ungestört,  
ohne Furcht, nicht brennend!“

~ Thig 512

2.16) An Hemaka:

„Zu den Dingen, welche lieb gehalten,  
Ob sie gesehen, gehört, gefühlt, erkannt,  
Wird zu ihnen jede Willensgier verwunden,  
Das Todlose, Nibbāna, erscheint.

Die achtsam und besonnen dies erkannt,  
In dieser Sichtbarkeit schon ganz gestillt,  
Für immer sind im Frieden sie,  
Entgangen jedem Haften an der Welt.“

~ Sn 1086 -7

2.17) Paṭācārā: „Mit Pflügen pflügen sie das Feld,  
sie säen Samen in die Erde,  
ernähren Frauen und die Kinder,  
zu Reichtum finden so die Männer.

Und ich, mit Tugend ausgestattet,  
des Lehrers Weisung folgend nur,  
niemals träge, niemals stolz,  
warum erreiche ich Nibbāna nicht?

Da wusch ich meine Füße mir,  
am Wasser wurde es mir klar:  
Den Weg des Wassers sah ich da,  
wie es vom Hoch zum Niedren floss: Mein Geist war gesammelt,  
gezügelt wie ein edles Pferd.

Als eine Lampe ich genommen,  
ging ich in die Klause dann zurück,  
sah mir das Lager achtsam an  
und setzte mich dann auf das Bett.

Dann nahm eine Nadel ich heraus  
und löschte den brennenden Docht damit:  
und wie die erlöschende Flamme  
wurde frei ich im Gemüt.“

~ Thig 112-16

Unser letzter Vers stammt vom Ehrwürdigen Anuruddha, einem der Arahanth Nachfolger des Buddhas. Er äußerte ihn unmittelbar nach dem Parinibbāna, dem endgültigen Ableben des Meisters.

2.18) Anuruddha: „Kein Atem zog mehr ein und aus:  
Unverstört, unerschütterlichen Herzens,  
den Blick Nibbāna zugewandt,  
erlangte er den Frieden.

Unbewegt, ungebeugt,  
die Todesqual erduldet hat:  
Gleichwie die Lampe sanft erlischt,  
sanft wurde so sein Herz befreit.“

~ S 6, 15

A grayscale landscape photograph of a mountain range with a valley in the center, overlaid with the text "DAS GELÄNDE" in red. The image shows a vast, hazy mountain range with a valley in the center. The sky is filled with soft, diffused light, suggesting an overcast day. The mountains are layered, creating a sense of depth and distance. The text "DAS GELÄNDE" is centered in the upper half of the image, rendered in a bold, red, serif font.

DAS GELÄNDE

# 3

## DIES UND DAS UND ANDERE DINGE

Ein guter Ausgangspunkt für die Betrachtung der Natur von Nibbāna liegt vielleicht im eher weltlichen Bereich. So wie der Buddha seine Darlegung der Vier Edlen Wahrheiten mit der gemeinsamen und greifbaren Erfahrung von dukkha beginnt, ist es sicher sehr hilfreich, diese Betrachtung im Bereich des Vertrauten zu beginnen und sich dann in die Richtung des subtileren und schwerer Verständlichen vorzuarbeiten

Es gibt natürlich viele Möglichkeiten, die Welt der Dinge zu betrachten. Die meisten Menschen neigen dazu, den Erfahrungsbereich in Begriffen zu formulieren wie: nett / garstig, meins / deins, existiert / existiert nicht, etc. etc., aber für den Zweck dieser Untersuchung werden wir unsere Art, die Dinge zu betrachten, auf die zwei wichtigsten Ansätze beschränken: a) die Untersuchung, wie die Dinge zueinander in Beziehung stehen, und b) die Betrachtung der Dinge bezüglich einer Subjekt / Objekt-Beziehung.

Der Buddha sprach, ebenso wie die Meditationsmeister, die seinem Pfad gefolgt sind, ausführlich über beide Ansätze. Der Hauptgrund dafür ist, dass es durch die Entwicklung des Verständnisses der Natur der Bedingtheit, wie sie sich auf diese beiden Weisen zeigt, möglich wird zu sehen, dass es ein Mittel und einen Ausweg gibt, um der Bedingtheit zu entkommen.

Der von Buddha beschriebene Achtfache Pfad ist genau dieses Mittel. Doch gerade diesen Punkt empfinden Menschen oft als paradox: Wenn das Ziel, Nibbāna, per Definition nicht bedingt ist, wie kann ein Übungsweg - der von seiner Natur her bedingt ist - dorthin führen? Im Milindapañha antwortet der Mönch Nāgasena auf diese Frage mit einer Analogie. Er sagt: „Der Weg der Praxis bringt Nibbāna nicht hervor, er führt dich einfach hin. Genau wie der Weg zu

einem Berg diesen nicht hervorbringt, sondern dich einfach dorthin führt, wo der Berg ohnehin schon ist.“

Um mit dieser Erkundung der Konditionalität zu beginnen und uns damit dem ‘Berg’ zu nähern, lasst uns einige Kommentare von zeitgenössischen buddhistischen Lehrern dazu betrachten.

3.1) „Idappaccayatā oder „Konditionalität“ ist das Naturgesetz, die natürliche Wahrheit, dass alles von Ursachen und Bedingungen abhängt. In all den Dingen, die Nicht-Selbst sind, in allen sich natürlich verändernden Dingen, findet diese Veränderung immer entsprechend den Ursachen und Bedingungen statt. Idappaccayatā ist die Tatsache, dass mit diesem als Ursache dieses existiert. Mit diesem als Bedingung existiert dieses. Die Existenz von jedem Ding, und die Veränderung dieser Existenz sind immer abhängig von Ursachen und Bedingungen. Nimmt man die Bedingungen weg, wird dies nicht mehr existieren.

Wir benutzen das Wort idappaccayatā, wenn es sich auf alles bezieht - das gesamte Universum, sowohl physisch als auch psychisch - wenn wir aber konkret über lebendige Dinge sprechen, vor allem über das Bewusstsein von lebendigen Dingen, verwenden wir einen spezifischeren Ausdruck. Wir sprechen dann von paṭṭicasamuppāda, dem Bedingten Zusammenentstehen: Aufgrund dieser und dieser und dieser Bedingungen entsteht dukkha.

Wir sprechen auch von paṭṭicanirodha, dem Bedingten Erlöschen. Durch das Löschen dieser Bedingung, das abhängig ist vom Löschen dieser Bedingung, wird dukkha gelöscht, endet dukkha.

Das Verständnis von idappaccayatā, der Konditionalität, und paṭṭicasamuppāda, dem Bedingten Zusammenentstehen, ist von entscheidender Bedeutung um den Geist zu verstehen, wie in ihm Leiden zusammengebraut wird und wie Leiden beseitigt werden kann.“ ~ Ehrw. Buddhadasa Bhikkhu, unveröffentlichter Dhamma Vortrag, 1988 (Übers. Santikaro Bhikkhu)

3.2) „Der Buddha drückte dies / jene Konditionalität [idappaccayatā] in einer einfach erscheinenden Formel aus:

- (1) Wenn dieses ist, ist jenes.
- (2) Durch die Entstehung von diesem entsteht jenes.
- (3) Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht.
- (4) Durch die Aufhebung von diesem schwindet jenes.“

~ A 10.92

Es gibt viele Möglichkeiten diese Formel zu interpretieren, aber nur eine wird sowohl dem Wortlaut als auch der komplexen und flexiblen Art und Weise gerecht, in welcher spezifische Beispiele von kausalen Beziehungen im Kanon beschrieben werden.

Man muss die Formel als Zusammenspiel von zwei kausalen Prinzipien betrachten, das eine linear und das andere synchron, die sich zu einem nicht linearen Muster verbinden.

Das lineare Prinzip – die Paarung von (2) und (4) - verbindet Ereignisse, statt Objekte, durch die Zeit; das synchrone Prinzip - (1) und (3) - verbindet Objekte und Ereignisse im gegenwärtigen Moment.

Die beiden Prinzipien überlappen sich, so dass jedes Ereignis von zwei Arten von Bedingungen beeinflusst wird: Wirksamer Input aus der Vergangenheit und wirksamer Input der Gegenwart. Obwohl jedes Prinzip an sich einfach erscheint, macht die Tatsache, dass sie interagieren, ihre Auswirkungen sehr komplex (z.B. A 6.63). Zunächst einmal hat jede Handlung Auswirkungen im gegenwärtigen Moment ebenso wie Auswirkungen in die Zukunft. Je nach Intensität der Handlung können diese künftigen 'Echos' für eine sehr kurze oder eine sehr lange Zeit andauern. Daher findet jedes Ereignis in einem Kontext statt, der durch das kombinierte Ergebnis von aus dem großen Zeitfenster vergangener Ereignis stammenden Auswirkungen zusammen mit den Auswirkungen der gegenwärtigen Handlungen bestimmt wird. Diese Effekte können sich gegenseitig verstärken, können mit wenig Interaktion koexistieren oder können sich gegeneinander aufheben. Somit gibt es, obwohl es möglich ist vorherzusagen, dass eine bestimmte Art von Handlung dazu neigt, eine bestimmte Art von Ergebnis zu liefern – beispielsweise, auf Ärger reagieren bringt Leid - keine Möglichkeit vorherzusagen, wann oder wo dieses Ergebnis spürbar wird (z. B. M 136,8-21).



Die Komplexität des Systems wird durch die Tatsache, dass beide kausalen Prinzipien im Geist zusammentreffen, weiter verkompliziert. Durch seine Ansichten und Absichten nimmt der Geist eine kausale Rolle dabei ein, beide Prinzipien in Bewegung zu halten. Durch seine sensorischen Fähigkeiten wird er von den Ergebnissen getroffen, deren Ursachen er selbst in Bewegung gesetzt hat. Dies schafft die Möglichkeit für die kausalen Prinzipien sich selbst zu ernähren, da der Geist auf die Ergebnisse seiner eigenen Handlungen reagiert.

Diese Reaktionen können die Form positiver Rückkopplungsschleifen annehmen, die den ursprünglichen Input und seine Ergebnisse intensivieren, ähnlich wie das Pfeifen eines Lautsprechers, der zu nahe an dem an ihm angeschlossenen Mikrofon platziert ist. Sie können auch negative Rückkopplungsschleifen bilden, die dem ursprünglichen Input entgegenwirken, ähnlich wie ein Thermostat die Heizung ausschaltet, wenn die Temperatur in einem Raum zu hoch ist, und sie wieder einschaltet, wenn es zu kalt wird. Da die Ergebnisse von Handlungen unmittelbar auftreten können und der Geist dann sofort auf sie reagieren kann, können diese Rückkopplungsschleifen manchmal sehr schnell außer Kontrolle geraten; zu anderen Zeiten können sie jedoch als geschickte Kontrollen des eigenen Verhaltens wirken.

Zum Beispiel kann ein Mann aus Zorn zu handeln, was ihm sofort ein Gefühl von Unbehagen beschert, auf das er mit weiterer Wut reagieren mag, wodurch es zu einem Schneeballeffekt kommt.

Andererseits mag er zu der Einsicht gelangen, dass der Zorn sein Unbehagen verursacht hat, und er deshalb sofort tut was immer er kann, um ihn zu stoppen.

Es kann jedoch auch vorkommen, dass die Ergebnisse seiner Handlungen in der Vergangenheit das Unbehagen, das er sich selbst in der Gegenwart beschert verschleiern, so dass er nicht sofort auf die eine oder andere Weise darauf reagiert. Auf diese Weise ist die Kombination von zwei kausalen Prinzipien - Einflüsse aus der Vergangenheit im Zusammenspiel mit denen der unmittelbaren Gegenwart - verantwortlich für die Komplexität der Wirkungszusammenhänge

wie sie auf der Ebene der unmittelbaren Erfahrung funktionieren. Jedoch eröffnet die Kombination der beiden Prinzipien auch die Möglichkeit, einen systematischen Weg zu finden, um das kausale Netz zu zerschneiden.

Wenn Ursachen und Wirkungen völlig linear wären, wäre der Kosmos absolut deterministisch und nichts könnte getan werden, um den Machenschaften des Kausalprozesses zu entkommen. Wenn sie vollständig synchron wären, gäbe es keine Beziehung von einem Moment zum nächsten, und alle Geschehnisse wären willkürlich. Das kausale Netz könnte völlig zusammenbrechen oder sich spontan ohne Grund verändern. Doch mit den zwei zusammenarbeitenden Modi kann man aus den kausalen Mustern, die man in der Vergangenheit beobachtet hat, etwas lernen und die Erkenntnisse nutzen um die gleichen kausalen Muster, die in der Gegenwart aktiv sind, zu entwirren. Wenn die gewonnenen Erkenntnisse wahr sind, kann man die Freiheit von diesen Mustern erlangen.

Aus diesem Grund bietet das Prinzip dessen / dieser Konditionalität eine ideale Grundlage, sowohl theoretisch als auch praktisch, für eine Befreiungslehre. Und als Lehrer nutzte der Buddha alle Vorteile der sich daraus ergebenden Implikationen in einer Weise, die nicht nur die Darstellung und den Inhalt seiner Lehre erklärt, sondern auch ihre Organisation, ihre Funktion und ihren Nutzen. Und auch die Notwendigkeit der Lehren wie auch die Tatsache, dass der Buddha sie lehren konnte, sind darauf zurückzuführen.“

~ Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Wings to Awakening', S. 10-12

Beispiele für diese beiden Arten von Beziehungen wären auch: a) für das lineare Prinzip, das Ereignisse statt Objekte durch die Zeit verbindet: Wenn jemand uns ein willkommenes Geschenk schickt, fühlen wir uns das nächste Mal, wenn wir ihn sehen, sofort dankbar und freundlich ihm gegenüber. b) für das synchrone Prinzip, das Objekte und Ereignisse im gegenwärtigen Moment verbindet: Wenn das Sonnenlicht auf unseren Körper fällt, bildet sich gleichzeitig ein Schatten. Die folgenden Passagen skizzieren Buddhas Definitionen des Bedingten Entstehens, der spezifischen Konditionalität und der Beziehung zwischen ihnen:

3.3) „Welches ist aber, ihr Bhikkhus, das Bedingte Entstehen? Mit Geburt als Bedingung entstehen Alter und Tod. Ob Tathāgatas erschienen sind oder ob keine Tathāgatas erschienen sind, diese Natur der Dinge steht fest, die Stabilität des Dhamma, diese kausale Ordnung, die Beziehung von diesem zu jenem (idappaccayatā). Ein Tathāgata aber erwacht dazu und dringt darin ein. Vollständig erleuchtet, vollkommen verstehend, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: Seht!

Mit Geburt als Bedingung, Bhikkhus, entstehen Alter und Tod.

Mit Werden als Bedingung Geburt ... Mit Erfassen als Bedingung Werden ... Mit Verlangen als Bedingung Erfassen ... Mit Empfindung als Bedingung Verlangen ... Mit Kontakt als Bedingung Empfindung ... Mit den sechs Sinnesbereichen als Bedingung Kontakt ... Mit Name und Form als Bedingung sechs Sinnesbereiche ... Mit Bewusstsein als Bedingung Name und Form ... Mit Gestaltungen als Bedingung Bewusstsein ... Mit Nichtwissen Gestaltungen.

Ob Tathāgatas erschienen sind oder ob keine Tathāgatas erschienen sind, diese Natur der Dinge steht fest, die Stabilität des Dhamma, diese kausale Ordnung, die Beziehung von diesem zu jenem. Ein Tathāgata aber erwacht dazu und dringt darin ein. Vollständig erleuchtet, vollkommen verstehend, teilt er es mit, lehrt es, gibt es bekannt, stellt es fest, offenbart es, zergliedert es, macht es klar und spricht: Seht!

Mit Nichtwissen als Bedingung, ihr Bhikkhus, entstehen die Gestaltungen Das ist da, ihr Bhikkhus, dieses Sosein (tathatā), das Nichtsosein (avitathatā), das Nichtandersein (anaññathatā), die Beziehung von diesem zu jenem - Dies nennt man Bedingte Entstehung.

Und was, ihr Bhikkhus, sind die bedingt entstandenen Phänomene? Alter und Tod, ihr Bhikkhus, ist vergänglich, hervorgebracht, bedingt entstanden, dem Vergehen, Verschwinden, Aufhören und der Aufhebung unterworfen. Auch Geburt, Werden, Erfassen, Verlangen, Empfindung, Kontakt, sechs Sinnesbereiche, Name und Form, Bewusstsein, Gestaltungen und Nichtwissen sind vergänglich,

hervorgebracht, bedingt entstanden, dem Vergehen, Verschwinden, Aufhören und der Aufhebung unterworfen.

Diese nennt man, ihr Bhikkhus, bedingt entstandene Phänomene.“

~ S 12.20

3.4) „Und was ist die edle Methode, die wohl erkannt und mit Einsicht völlig durchdrungen wurde?

Da bemerkt ein edler Jünger:

Wenn dieses ist, ist jenes;

aus der Entstehung von diesem folgt die Entstehung von jenem.

Wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht; aus der Aufhebung von diesem folgt die Aufhebung von jenem.

Das heißt:

Mit Nichtwissen als Bedingung entstehen die Gestaltungen;

mit Gestaltungen als Bedingung entsteht das Bewusstsein;

mit Bewusstsein als Bedingung entsteht Name und Form; mit Name

und Form als Bedingung entstehen die sechs Sinnesbereiche;

mit den sechs Sinnesbereichen als Bedingung entsteht Kontakt;

mit Kontakt als Bedingung entsteht Empfindung;

mit Empfindung als Bedingung entsteht Verlangen;

mit Verlangen als Bedingung entsteht Anhaften;

mit Anhaften als Bedingung entsteht Werden;

mit Werden als Bedingung entsteht Geburt;

mit Geburt als Bedingung entstehen Alter und Tod, Schmerz,

Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung.

Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande.

Mit dem restlosen Verschwinden, dem Erlöschen oder der Abwesenheit des Nichtwissens kommt das Erlöschen der Gestaltungen;

mit dem Erlöschen der Gestaltungen kommt das Erlöschen des Bewusstseins;

mit dem Erlöschen des Bewusstseins kommt das Erlöschen von Name und Form;  
mit dem Erlöschen von Name und Form kommt das Erlöschen der sechs Sinnesbereiche;  
mit dem Erlöschen der sechs Sinnesbereiche kommt das Erlöschen von Kontakt;  
mit dem Erlöschen von Kontakt kommt das Erlöschen der Empfindung;  
mit dem Erlöschen der Empfindung kommt das Erlöschen des Verlangens;  
mit dem Erlöschen des Verlangens kommt das Erlöschen des Anhaftens;  
mit dem Erlöschen des Anhaftens kommt das Erlöschen des Werdens;  
mit dem Erlöschen des Werdens kommt das Erlöschen von Geburt;  
mit dem Erlöschen von Geburt kommt das Erlöschen von Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung.  
Auf solche Art kommt das Erlöschen der ganzen Masse des Leidens zustande.  
Diese edle Methode hat er wohl erkannt und mit Einsicht völlig durchdrungen.“  
~ S 12.41, A 10.92

Es wird in den Schriften gesagt, dass der Buddha in den Wochen unmittelbar nach seiner Erleuchtung dieses Muster des Einsichtswissens kontempliede - ein Muster, das ihm völlig neu war. Es beschreibt sowohl das Wesen des zentralen geistigen Unwohlseins als auch seine Auflösung.

Dieser Prozess des Bedingten Entstehens, so kurz und knapp er in dieser Lehrrede auch dargelegt sein mag, enthält mehr als genug Material um ein ganzes Buch für sich alleine zu beanspruchen. Um uns jedoch auf die gegenwärtigen Themen zu konzentrieren, präsentieren wir hier einfach den Text für eure eigene Ergründung, ohne ausführliche Erläuterungen.

Das Thema der Kausalität und die vielen Möglichkeiten wie verschiedene Dinge sich gegenseitig bedingen - beschrieben in den 24 Kategorien des Paṭṭhāna (‚Bedingte Beziehungen‘) im Abhidhamma Piṭaka und wie oben in

§3.2 zusammengefasst - beziehen sich auf die verschiedenen Möglichkeiten, wie die Aspekte des objektiven Bereichs interagieren. Durch die Betrachtung der bedingten Natur aller solcher Phänomene sind wir besser in der Lage, ihre grundsätzlich leere Natur zu erkennen und ihnen mit weniger Verwirrung und Anhaften zu begegnen.

Wir werden nun bildlich einen Schritt zurücktreten vom reinen Betrachten der Wechselbeziehungen von verschiedenen Objekten, und einen Blick auf die Beziehung zwischen all diesen Objekten werfen und dem, was sie erlebt, dem scheinbaren Subjekt.

Wir haben oft das Gefühl, dass da ein Ich in uns wohnt, das eine Welt ‚da draußen‘ erlebt. Ja, wir können sogar Gedanken und Gefühle als Teil dieser Welt, der „Ich“ mir bewusst bin, erfahren. Jedoch war eine der tiefsten und befreidendsten Erkenntnisse des Buddhas, dass das Gefühl der Ichheit (ahaṃkara) genauso ein kausal hergestelltes Konstrukt war wie jedes andere Wahrnehmungsobjekt. Er sah, dass die Solidität der Welt der Dinge und der des „Ichs“, das sie offenbar erlebt, gleichermaßen illusorisch und leer jeder Substanz war. Er sah, dass es akkurater war, von einem „Auge der Weisheit“ als dem wahren Mittler des Gewahrseins zu sprechen.

3.5) „Freund, man versteht einen Zustand, der gewusst werden kann, mit dem Auge der Weisheit (paññacakkhu).“

~ M 43.11

Diese Erkenntnis führt uns zu einer Betrachtung der Beziehung zwischen dem scheinbaren Subjekt und dem Objekt - wie die Spannung zwischen den beiden die Welt der Dinge und den sie Erfahrenden erzeugt, und noch wichtiger wie, wenn diese Dualität durchschaut wird, die Befreiung des Herzens daraus resultiert.

Wahrscheinlich ist die klarste und am häufigsten diesbezüglich zitierte Lehre des Buddhas die an einen Wanderasketen, genannt Bāhiya Dārućīriya, gegebene. Den Schriften zufolge war Bāhiya ein angesehener religiöser Lehrer, der in Nordindien lebte, irgendwo an der Küste. Er war ein Asket von einigen spirituellen Errungenschaften und er nahm an, dass er ein voll erleuchtetes Wesen sei. Eines Nachts kam ein devatā, der in einem früheren Leben ein Verwandter

von ihm gewesen war, zu ihm und sagte zu ihm: „Nein, du bist kein Arahant und du bist auch nicht auf dem Weg einer zu werden.“ Bāhiya wurde durch diese Verkündung verstört und fragte dann, ob es irgendwelche echten Arahants in der Welt gäbe. Ihm wurde gesagt: „Ja, sicher“, und sein himmlischer Besucher beschrieb sowohl den Buddha als auch dessen Aufenthaltsort. Man sagt, Bāhiya machte sich sofort auf die mehrere hundert Meilen lange Wanderung.

Einige Tage später, nachdem er die Bezirkshauptstadt Savatthī erreicht hatte, begegnete er dem Buddha und einer Gruppe seiner Mönche, wie sie auf ihrem morgendlichen Almosengang durch die engen, staubigen Straßen der Stadt gingen. Er ging geradewegs auf den Buddha zu, hielt ihn an und verbeugte sich vor ihm und bat darum, Lehren über den Dhamma zu empfangen. Der Buddha wies darauf hin, dass dies keine angemessene Zeit sei um ihn zu unterrichten, da sie inmitten ihres Almosengangs wären und um sie herum das Gewimmel und die Hektik einer indischen Marktstadt zu Tagesbeginn. Bāhiya jedoch ließ sich nicht beirren und antwortete mit den Worten: „Das Leben ist eine sehr unsichere Sache, ehrwürdiger Herr, unbekannt ist es, wann Sie oder ich sterben könnten, bitte lehrt mich daher den Dhamma hier und jetzt.“

Wie so oft in den buddhistischen Schriften wurde dieser Austausch dreimal wiederholt. Schließlich sowohl weil der Buddha die Wahrheit in Bāhiyas Erklärung sah (er selbst verwendete regelmäßig die Tatsache einer derartigen Unsicherheit zur Förderung des Gefühls der Dringlichkeit in seinen Schülern), und weil ein Buddha antworten muss, wenn er zum dritten Mal mit einer Frage bedrängt wird, gab er nach und gab Bāhiya diese kurze, aber prägnante Belehrung:

3.6) Im Gesehenen ist nur das Gesehene,  
im Gehörten ist nur das Gehörte,  
im Empfundenen ist nur das Empfundene,  
im Erkannten ist nur das Erkannte:  
So, Bāhiya, sollt du dich üben.

Wenn, Bāhiya, für dich  
im Gesehenen nur das Gesehene ist,  
im Gehörten nur das Gehörte,  
im Empfundenen nur das Empfundene

im Erkannten nur das Erkannte,  
dann, Bāhiya, gibt es kein damit verbundenes „Ich“.  
Wenn es, Bāhiya, kein damit verbundenes „Ich“  
gibt, dann ist dort kein „Ich“.  
Wenn, Bāhiya, dort kein „Ich“  
ist, dann, Bāhiya,  
bist du weder hier noch dort noch dazwischen.

Dies, schlicht dies, ist das Ende des Leidens.“  
~ Ud 1.10

Bāhiya verwirklichte die volle Erleuchtung an diesem Morgen während er die paar Worte dieser Belehrung hörte, im Staub und Lärm von Sāvattthī knieend. Ganz im Einklang mit seinem Gespür für die fragile Natur der Existenz wurde er Augenblicke später von einer entlaufenen Kuh aufgespießt und tat seinen letzten Atemzug.

Es war üblich, dass der Buddha denjenigen seiner Nachfolger, die sich in besonderer Weise hervorgetan hatten, eine ehrenvolle Bezeichnung gab. Zum Beispiel erklärte er Sāriputta als den mit der schärfsten Weisheit, Dhammadinnā als Nonne mit dem größten Geschick in der Darlegung des Dhamma - und Bāhiya ehrte er (posthum) als den, der am schnellsten das volle Verständnis seiner Lehre gewann.

Diese Anweisung an Bāhiya steht in enger Beziehung zu der Kālakārāma Sutta, A 4.24, (bei §6.8) und es lohnt sich, beide Belehrungen zusammen zu erwägen. Neben dieser Belehrung an Bāhiya, vor allem in ihrem Bezug zur Nicht-Lokalität, vergleichbar mit Ud 8.1 (bei § 9.2), gibt es auch einen Anklang an den kurzen Kommentar von Ajahn Mahā Boowa, bei §9.1. Diese Abkehr von Subjekt / Objekt-Dualitäten ist weitgehend abhängig von der korrekten Erfassung des Wahrnehmungsprozesses, und damit von dem Zusammenbruch der scheinbaren Innen / Außen-Dichotomie des Beobachters und des Beobachteten.

3.7) „Ein Bhikkhu sollte so untersuchen, dass während er untersucht, sein Bewusstsein nicht äußerlich abgelenkt und zerstreut wird und es innerlich nicht fixiert ist, und er durch das Nicht-Ergreifen



von irgendetwas unverstört bleibt. Wenn sein Bewusstsein ... unverstört bleibt, dann gibt es kein Entstehen von Geburt, Alter, Tod und Leiden.“

~ Itiv 94

Diese Textstelle ist vergleichbar mit einer in Bezug auf die Nonne Jaṭilā Bhāgikā gesprochenen, A 9.37 (in §7.7 enthalten). Sie erinnert auch an den folgenden Kommentar zu einem Sūtra der nördlichen buddhistischen Tradition von einem zeitgenössischen Meditationsmeister und Gelehrten.

3.8) Nutzt eure inhärente Weisheit um innerlich den Geist und den Körper, und nach außen die Welt zu beobachten. Erkennt beide vollständig, als ob ihr durch eine Glasscheibe sehen würdet: von außen hineinblicken, und von innen hinausblicken. Innerlich gibt es keinen Körper und Geist und äußerlich gibt es keine Welt. Aber, obwohl es weder Körper noch Geist noch Welt gibt, funktionieren Körper und Geist und die Welt im Einklang miteinander. Obwohl sie zusammen funktionieren, haften sie nicht aneinander. Dies nennt man „das Erkennen des eigenen ursprünglichen Geistes“. Die ursprüngliche Selbst-Natur, der wahre Geist, dringt klar nach innen und außen. Das Erkennen eures ursprünglichen Geistes ist Befreiung. Wenn ihr nicht an Sinnesobjekten oder falschen Gedanken anhaftet, erlangt ihr Befreiung.“

~ Meister Hsüan Hua, 'The Sixth Patriarch's Dharma-Juwel Platform Sūtra', S. 149

Eine spektakulär gründliche Analyse des Wahrnehmungsprozesses und der Unfähigkeit, sich selbst irgendwo darin zu finden (wie in der kurzen Lehre an Bāhiya aufgezeigt), befindet sich in der Śūrangama Sūtra, einem Schlüsseltext zur Meditation für die Ch'an Schule Chinas.

In dieser Passage geht es darum, dass der Buddha Ānanda, seinen engsten Schüler und stets aufmerksamen Begleiter, dazu drängt genau zu beschreiben, wo sein Geist ist:

3.9) „Es ist der Fehler deines Geistes und deiner Augen, dass du an den Zyklus von Tod und Wiedergeburt gebunden bist. Ich frage dich jetzt: Wo genau sind dein Geist und deine Augen?“

~ Das Śūrangama Sūtra (BTTS 2003 edn)

Die Analyse ist extrem gewissenhaft, und der treue Ānanda wird mehrfach beeindruckt durch Buddhas Weisheit. Jede Nuance der Objekte, der Sinnesorgane und des Sinnesbewusstseins, jede mögliche Dimension von Subjekt und Objekt, werden untersucht und es wird gezeigt, dass sie keine bleibende Stätte für eine unabhängige Identität sein können.

Am Schluss kommt die Analyse zu dem gleichen Ergebnis wie die Belehrung an Bāhiya: Jegliches Ergreifen von diesem / jenem, hier / dort, Subjekt / Objekt, innen / außen oder irgendetwas dazwischen ist gleichbedeutend mit dukkha; lass ab vom Ergreifen und dukkha wird notwendigerweise erlöschen.

## „ALLES, WAS BEDINGT IST ...“

Dieses Kapitel und die zwei unmittelbar darauf folgenden werden sich weiter mit den Eigenschaften des bedingten Bereichs (saṅkhata dhamma) befassen und der Notwendigkeit ihn aufzugeben und sich von ihm abzuwenden. Als erstes folgen hier einige der Bewertungen des Buddhas hinsichtlich der konditionierten Welt und der gewöhnlichen Erfahrungen von Wesen, die darin verstrickt sind. Diese Textstelle stammt aus Buddhas einsamen Reflexionen in den ersten Wochen nach seiner Erleuchtung.

4.1) „Diese Welt ist schmerzgeplagt, gequält von Sinneskontakt, sogar das, was sie das „Selbst“ nennt, ist unbefriedigend; denn ganz gleich was man sich vorstellt, die Realität ist immer anders. Sich ständig ändernd hängt die Welt am Sein, gequält vom Sein erfreut sie sich doch am Sein, doch woran sie sich erfreut bringt Furcht, und was sie fürchtet, das ist Leid. Dies heilige Leben nun wird geführt, um frei von Leid zu werden.“  
~ Ud 3.10

Es war auch um diese Zeit, dass der Buddha reflektierte: „Das Dhamma, das ich realisiert habe ist tief ... subtil, nur durch den Weisen erfahrbar ... Wenn ich das Dhamma lehrte, würden andere mich nicht verstehen.“ - siehe §1.11.

Es ist ernüchternd, dass in der Erkenntnis der Dichte und Komplexität des konditionierten Bereichs von Geist, Materie und Lebewesen, der neu erwachte Buddha dachte - zumindest vorübergehend - dass die Aufgabe der Vermittlung dieser ultimativen Einsichten zu viel für ihn sei. Insbesondere, wenn man die

Mythen der unzähligen Geburten des Bodhisattvas berücksichtigt, die alle zu diesem letzten Leben als Sammāsambuddha, als ein vollkommen Selbsterwachter führen. All diese Vorbereitung und dann ... würde es unmöglich sein, anderen den Weg zu weisen?

Glücklicherweise bewegten die Intervention und die dringliche Bitte des Brahmāgottes Sahampati den Buddha zu dem Versuch, „diejenigen mit wenig Staub in den Augen“ zu lehren und so wurden der Welt diese tiefgreifenden und befreienden Lehren hinterlassen.

Allerdings ist das Zögern des Buddhas eine lehrreiche Reflektion über die anstehende Aufgabe für diejenigen, die nach der unerschütterlichen Freiheit des Herzens streben. Der bedingte Bereich ist vielschichtig, facettenreich, subtil, fantastisch, bunt, überzeugend, inspirierend, erschreckend, irritierend und in der Regel sehr überzeugend in Bezug auf seine Substantialität, seinen Sinn und seinen Wert.

Die Lehren, die wir hier betrachten werden, beschränken sich auf das, was sowohl am grundlegendsten als auch am subtilsten ist: die inhärente Unbefriedigendheit in der zusammengesetzten, bedingten, abhängigen Natur der geistigen und körperlichen Welt. Dies nicht deshalb, weil es der einzige Aspekt wäre dessen Untersuchung Wert hätte, sondern weil es sich um die Wurzel des Problems handelt. Wenn wir diese wesentliche Qualität des bedingten Bereichs und ihre Funktionsweise verstehen können und dann lernen, wie man den Zauber brechen kann, haben wir die erste Hälfte der Aufgabe ‚Befreiung‘ erfüllt.

Die folgenden Zitate stammen von zwei herausragenden, zeitgenössischen Kommentatoren: Dem ehrw. Bhikkhu Payutto, ein Thai-Mönch und Autor des enzyklopädischen Kommentars ‚Buddhadhamma‘ aus dem dieses Zitat entnommen wurde; und seiner Heiligkeit dem Dalai Lama - seine Worte hier sind von einer Lehrveranstaltung zu den Vier Edlen Wahrheiten, im Barbican, London, im Jahr 1996.

In beiden Fällen sind die Autoren bereits auf die ersten beiden Arten von dukkha eingegangen: dukkha-dukkha - das Leiden der schmerzhaften Gefühle; und vipariṇāma-dukkha - die Unbefriedigendheit, die der Erfahrung des Wandels innewohnt. Die dritte, unten besprochene Art, ist die raffinierteste der drei.

4.2) „Saṅkhāra-dukkhatā: Das Leiden, das allen saṅkhāra innewohnt, also allen Dingen, die aufgrund bestimmender Faktoren entstanden sind, insbesondere den fünf khandhas.

Es bezieht sich auf das Unterworfenheit aller bedingt entstandenen Dinge unter die gegensätzlichen Kräfte der Geburt und der Auflösung, darauf, dass sie in sich nicht vollkommen sind, sondern nur als Teil des Ursache-Wirkung-Kontinuums bestehen. Als solche neigen sie dazu, Leid (d.h. das Gefühl des Leidens, dukkhadukkhata) zu verursachen wann immer es zu starrem Verlangen nach und Festhalten an ihnen aufgrund von Nicht-Wissen (avijjā-taṇhā-upādāna) kommt.

Die wichtigste Art des Leidens ist diese dritte Art, welche die inhärente Natur alles Bedingten, sowohl des Physischen als auch Psychischen beschreibt. Saṅkhāra-dukkhatā als natürliches Attribut erhält seine psychologische Bedeutung, wenn erkannt wird, dass bedingte Dinge nicht im Stande sind, vollkommene Zufriedenheit herzustellen und daher Leiden für jeden verursachen werden, der versucht an ihnen festzuhalten.

Das Prinzip der Bedingten Entstehung erklärt die Interrelation und die gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge in der Form eines Kontinuums. Als Kontinuum kann es aus einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven analysiert werden: Alle Dinge stehen in Beziehung zueinander und sind voneinander abhängig; alle Dinge existieren nur in Beziehung zueinander; alle Dinge existieren in Abhängigkeit von bestimmenden Faktoren; alle Dinge besitzen keine dauerhafte Existenz, nicht einmal für einen Moment; alle Dinge besitzen keine intrinsische Wesenhaftigkeit; alle Dinge sind ohne erste Ursache oder Genesis.

Anders ausgedrückt offenbart die Tatsache, dass alle Dinge in ihren vielfältigen Formen des Wachstums und des Verfalls erscheinen, ihre wahre Natur als Kontinuum oder Prozess. Dass es sich bei ihnen um ein Kontinuum handelt zeigt, dass sie aus zahlreichen bestimmenden Faktoren zusammengesetzt sind. Die Form eines Kontinuums entsteht, weil die verschiedenen bestimmenden Faktoren in gegenseitiger Beziehung stehen. Das Kontinuum bewegt

sich und verändert seine Form, weil die verschiedenen beteiligten Faktoren nicht einmal für einen Moment Bestand haben. Dinge können nicht einmal für einen Moment Bestand haben, weil sie keine ihnen innewohnende Wesenhaftigkeit besitzen. Weil sie keine ihnen innewohnende Wesenhaftigkeit besitzen, sind sie vollständig von bestimmenden Faktoren abhängig. Weil die bestimmenden Faktoren in wechselseitiger Beziehung und Abhängigkeit bestehen, erhalten sie die Form eines Kontinuums aufrecht, und ihre wechselseitige Beziehung und Abhängigkeit zeigt an, dass sie keine erste Ursache haben.

Um es in einer negativen Form auszudrücken: Besäßen die Dinge eine intrinsische Wesenhaftigkeit, würden sie eine gewisse Stabilität besitzen; wären sie stabil, auch nur für einen Moment, könnten sie nicht in einer echten Wechselbeziehung stehen; stünden sie in keiner Wechselbeziehung, könnten sie nicht die Form eines Kontinuums annehmen; gäbe es kein Kontinuum von Ursache und Wirkung, wäre das Wirken der Natur unmöglich; und gäbe es ein reales intrinsisches Selbst innerhalb dieses Kontinuums, könnte es keinen wahren Ursache-Wirkungs-Prozess von wechselseitiger Abhängigkeit geben. Das Kontinuum von Ursache und Wirkung, das allen Dingen ermöglicht zu existieren wie sie es tun, kann nur funktionieren, weil die Dinge vergänglich, flüchtig, ständig entstehend und vergehend sind und keine eigene intrinsische Entität besitzen.

Die Eigenheit, vergänglich, flüchtig, ständig entstehend und vergehend zu sein, wird *aniccatā* genannt. Die Eigenheit, der Geburt und der Auflösung unterworfen zu sein, Stress und Konflikt in sich zu tragen und an sich unvollkommen zu sein, wird *dukkhatā* genannt. Die Eigenheit des Leerseins von einem wirklichen Selbst wird *anattatā* genannt. Das Prinzip der bedingten Entstehung illustriert diese drei, in allen Dingen zu findenden Qualitäten und zeigt die wechselseitige Beziehung und wechselseitige Reaktion aller Dinge, um die unterschiedlichen natürlichen Ereignisse hervorzurufen.

~ Bhikkhu Payutto, Bedingte Entstehung, S. 22-24 (BGM)

4.3) „Schließlich kommen wir zu der dritten Art des Leidens, das Leiden des Bedingtheits. Das betrifft die Hauptfrage: Warum ist das die Natur der Dinge? Die Antwort ist: Weil alles was in saṃsāra geschieht, aufgrund von Ignoranz geschieht. Unter dem Einfluss oder der Kontrolle des Nicht-Wissens ist ein dauerhafter Zustand des Glücks nicht möglich. Irgendeine Art von Schwierigkeiten, irgendein Problem taucht immer auf. So lange wir der Macht der Ignoranz unterworfen sind, also unserer grundlegenden falschen Auffassung oder Verwirrung über die Natur der Dinge, wird Leiden folgen, eines nach dem anderen, wie Wellen auf dem Wasser.

Die dritte Ebene des Leidens bezieht sich daher auf die bloße Tatsache unserer unerleuchteten Existenz unter dem Einfluss dieser fundamentalen Verwirrung und des negativen Karmas, das von dieser Verwirrung verursacht ist. Der Grund, warum es das Leiden der Bedingtheit genannt wird, ist, weil dieser Zustand der Existenz als Grundlage nicht nur für die schmerzhaften Erfahrungen in diesem Leben dient, sondern auch für die Ursachen und Bedingungen des Leidens in der Zukunft.

Dharmakīrtis ‘Kommentar zum Kompendium der Gültigkeiten’ (Pramāṇavarttika) und Āryadevas ‘Vierhundert Verse über den Mittleren Weg’ (Chatusataka shastrakarika) bieten beide eine nützliche Art der Betrachtung dieser dritten Ebene des Leidens und helfen, unser Verständnis davon zu vertiefen. Beide Werke legen den Schwerpunkt auf die Reflektion über die subtile Ebene der flüchtigen, unbeständigen Natur der Realität.

Es ist wichtig zu beachten, dass es hier zwei Bedeutungsebenen gibt. Man kann Vergänglichkeit verstehen in Hinblick darauf, wie etwas entsteht, für eine Weile bleibt und dann verschwindet. Dieses Niveau der Vergänglichkeit kann ganz leicht verstanden werden. Wir sollten anmerken, dass auf dieser Ebene die Auflösung von etwas eine Nebenbedingung erfordert, die als Katalysator für die Zerstörung der Kontinuität wirkt.

Jedoch gibt es auch ein zweites, tiefergehendes Verständnis der Vergänglichkeit. Aus dieser subtileren Sicht ist der offensichtliche

Prozess des Wandels, den wir gerade beschrieben haben, lediglich die Wirkung eines tieferen, zugrundeliegenden und dynamischen Prozesses der Veränderung. Auf einer tieferen Ebene ändert sich alles ständig von Augenblick zu Augenblick. Dieser Prozess der augenblicklichen Veränderung ist nicht auf eine Nebenbedingung zurückzuführen, die entsteht um etwas zu zerstören. Vielmehr ist die eigentliche Ursache, die zur Entstehung eines Dinges geführt hat, auch die Ursache für seine Zerstörung. Mit anderen Worten: In der Ursache seiner Entstehung liegt die Ursache seines Endes.

Augenblicklichkeit sollte daher auf zwei Arten verstanden werden. Erstens in Bezug auf die drei Momente der Existenz eines Dinges: Im ersten Augenblick entsteht es; im zweiten Augenblick bleibt es; im dritten Augenblick löst es sich auf. Zweitens in Bezug auf jeden Augenblick selbst. Ein Augenblick ist nicht statisch; sobald er auftritt, bewegt er sich in Richtung seines eigenen Endes.

Da alles, was entsteht, von Anfang an vollständig ist, kommt die Geburt der Dinge zusammen mit dem Samen oder dem Potenzial ihrer Auflösung. In dieser Hinsicht könnte man sagen, dass ihr Ende nicht von einer sekundären, weiteren Bedingung abhängt. Daher heißt es im Buddhismus, alle Phänomene seien „fremdbetrieben“, d.h. sie unterliegen der Kontrolle ihrer Ursachen.

Sobald Sie dieses Verständnis von der flüchtigen Natur der Phänomene entwickelt haben, sind Sie in der Lage, Ihr Verständnis von dukkha in diesem Kontext zu verorten und über Ihr Leben als Individuum in dieser saṃsārischen Welt zu reflektieren. Sie wissen, dass, da die Welt als Ergebnis ihrer eigenen Ursachen und Bedingungen entstanden ist, auch sie fremdbetrieben sein muss. Mit anderen Worten, sie muss der Kontrolle der kausalen Prozesse, die zu ihrem Entstehen geführt haben, unterliegen. Allerdings sind diese Ursachen, auf die wir uns hier beziehen, im Kontext von Saṃsāra nichts anderes als unsere grundlegende Verwirrung oder Ignoranz (tib.:marigpa) und die verblendeten Zustände, welche aus dieser Verwirrung aufsteigen. Wir wissen, dass es keinen Raum für andauernde Freude oder Glück gibt, solange wir von dieser grundlegenden Verwirrung dominiert werden.



Natürlich gibt es innerhalb der drei Daseinsbereiche Zustände, die verhältnismäßig freudvoller sind als andere. Solange wir uns jedoch in Saṃsāra aufhalten, sei es im formhaften Bereich, im formlosen Bereich oder im Verlangensbereich, gibt es keinen Raum für dauerhafte Freude. Letzten Endes befinden wir uns in einem Zustand von dukkha. Dies ist die Bedeutung der dritten Art des Leidens.

~ SH der Dalai Lama: 'The Four Noble Truths', S. 53-57

Kehren wir nun zurück zum Pāli-Kanon. Die folgenden Textstellen demonstrieren deutlich sowohl die Macht der reflektierenden Weisheit im Prozess der Befreiung, wie auch die Notwendigkeit der Abkehr von der Fixierung auf den Bereich des Bedingten, wenn die Wahrheit realisiert und das Herz befreit werden soll.

4.4), „Haushälter, da tritt ein Bhikkhu ganz abgeschieden von Sinnesvergnügen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, in das erste jhāna ein, welches von anfänglichen und anhaltenden Gedanken begleitet ist, und verweilt darin, mit Verzückung und Glückseligkeit, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind. Er erwägt dies und versteht es so: 'Dieses erste jhāna ist produziert und willentlich herbeigeführt (abhisaṅkhatam abhisaṅcetayitam). Aber was auch immer produziert und willentlich herbeigeführt ist, ist vergänglich, dem Aufhören unterworfen.' Auf dieser Grundlage stehend erlangt er die Vernichtung der āsavas. Aber wenn er die Vernichtung der āsavas nicht erlangt, dann wird er aufgrund jener Begierde nach dem Dhamma, jenes Entzückens über den Dhamma, mit der Vernichtung der fünf niedrigeren Fesseln einer, der dazu bestimmt ist, spontan (in den Reinen Bereichen) wiederzuerscheinen und dort Nibbāna zu erlangen, ohne je von jener Welt zurückzukehren.“

Diese Stelle wird dann mit Bezug auf die anderen drei rūpajhānas wiederholt, dann für die vier brahma-vihāras (mettā, liebende Güte; karuṇā, Mitgefühl; muditā, Mitfreude und upekkhā, Gleichmut) und ebenso für die ersten drei der arūpajhānas. Das vierte, die Sphäre von Weder-Wahrnehmung-Noch-

Nichtwahrnehmung und der Zustand von nirodha samāpatti, dem Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl, werden nicht erwähnt, weil, wie man sagt, es sich bei ihnen um Zustände handelt, die zu subtil sind um ihre konstituierenden Faktoren als Objekte der Einsichts-Kontemplation zu verwenden.

Nach jedem dieser Absätze sagt der Ehrw. Ānanda (der dieses Lehrgespräch darlegt):

„Auch dies ist eine Sache, die vom Erhabenen, der weiß und sieht, der verwirklicht und vollständig erwacht ist, verkündet wurde, durch die, wenn ein Bhikkhu umsichtig, eifrig und entschlossen verweilt, sein unbefreites Herz befreit wird, seine nicht vernichteten Triebe vernichtet werden und er die höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein erlangt, die er vorher noch nicht erlangt hatte.“

~ M 52. 4-14, A 11.17

Im folgenden Sutta geht der Buddha ein wenig mehr ins Detail über die im wesentlichen unbefriedigende Natur aller Gestaltungen. Auch er weist noch einmal auf die einfache und direkte Erkenntnis genau dieser Unbefriedigendheit hin, erlangt durch die Kontemplation der Tatsache der Vergänglichkeit als Schlüssel zur Befreiung des Herzens aus der Gebundenheit an den bedingten Bereich.

4.5) Es begab sich da nun der Ehrwürdige Ānanda zusammen mit einigen Bhikkhus zum Erhabenen, zum Pāreyya-Walde, zum Fuße des Sāl-Baumes. Dort angekommen begrüßten sie den Erhabenen ehrerbietig und setzten sich zur Seite nieder. Und der Erhabene belehrte da, unterwies, erfreute und erheiterte diese Bhikkhus durch ein Lehrgespräch.

Da stieg einem gewissen Bhikkhu in seinem Geist diese Erwägung auf: „Ich frage mich, wie wissend, wie sehend kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe?“

Der Erhabene nun erkannte in seinem Geiste die Erwägung jenes Bhikkhus und sprach die Bhikkhus also an: „Ich habe das Dhamma analysiert und euch gelehrt, ihr Bhikkhus. Ich habe die

Vier Grundlagen der Achtsamkeit, die Rechten Kämpfe, die Vier Grundlagen des Erfolgs, die Fünf Fähigkeiten, die Fünf Kräfte, die Sieben Faktoren der Erleuchtung und den Edlen Achtfachen Pfad analysiert und euch gelehrt, ihr Bhikkhus. ... Und doch ist nun einem gewissen Bhikkhu in seinem Geiste diese Erwägung aufgestiegen: „Ich frage mich, wie wissend, wie sehend kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe?“

Wie wissend, wie sehend kommt es nun, ihr Bhikkhus, also unmittelbar zur Versiegung der Triebe?

Es ist da, ihr Bhikkhus, ein unerfahrener Weltmensch... Der betrachtet den Körper und die Form als das Selbst. Diese Annahme aber ist eine Gestaltung. Was ist nun die Ursache, der Ursprung dieser Gestaltung, wodurch wird sie geboren und erzeugt? Das Begehren, das in einem unerfahrenen Weltmenschen aufsteigt, wenn er ein Gefühl empfindet, entstanden aus einem mit Nichtwissen verbundenen Sinneskontakt - daraus entstanden ist diese Gestaltung. So ist denn, ihr Bhikkhus, diese Gestaltung vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden; und auch dieses Begehren, und auch dieses Gefühl, dieser Sinneskontakt, und auch dieses Nichtwissen sind vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden. So wissend, so sehend, ihr Bhikkhus, kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe.

Da betrachtet man zwar nicht Körper und Form als das Selbst, aber man betrachtet das Selbst als Form besitzend ... Form als im Selbst ... Selbst als in Form ... oder Gefühl als das Selbst ... das Selbst als Gefühl besitzend ... Gefühl als im Selbst ... Selbst als im Gefühl ... oder Wahrnehmung als das Selbst ... Selbst als Wahrnehmung besitzend ... Wahrnehmung als im Selbst ... Selbst als in Wahrnehmung ... oder Gestaltungen als Selbst ... Selbst als Gestaltungen besitzend ... Gestaltungen als im Selbst ... Selbst als in Gestaltungen ... oder Bewusstsein als Selbst ... Selbst als Bewusstsein besitzend ... Bewusstsein als im Selbst ... selbst als im Bewusstsein. Diese Annahme aber ist eine Gestaltung. Was ist nun die Ursache, der Ursprung dieser Gestaltung? Wenn ein unerfahrener Weltmensch ein Gefühl empfindet, entstanden aus einem mit Nichtwissen verbundenen Sinneskontakt, steigt Begehren

in ihm auf - daraus entstanden ist diese Gestaltung. Diese Gestaltung, ... dieses Begehren, ... dieses Gefühl, ... dieser Sinneskontakt, ... dieses Nichtwissen ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden. So wissend, so sehend kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe. Oder aber man hat solche Ansicht: „Dieses Selbst ist das Gleiche wie das Universum. Nach dem Tod werde ich also unvergänglich, beständig, ewig, unveränderlich sein!“ Solche Ewigkeits-Ansicht aber, ist eine Gestaltung ....

Oder aber man hat solche Ansicht: „Ich mag nicht sein, noch mag es irgendetwas geben, was mein ist. Ich werde nicht sein, noch wird irgendetwas mein sein.“ Solche Vernichtungs-Ansicht aber ist eine Gestaltung ...

Oder aber man hat Unsicherheit und Zweifel, ist nicht zur Gewissheit gelangt im wahren Dhamma. Solche Unsicherheit aber, solcher Zweifel und solche mangelnde Gewissheit sind eine Gestaltung.

Was ist nun die Ursache, der Ursprung dieser Gestaltung? Wenn ein unerfahrener Weltmensch ein Gefühl empfindet, entstanden aus einem mit Nichtwissen verbundenen Sinneskontakt steigt Begehren in ihm auf - daraus entstanden ist diese Gestaltung. Diese Gestaltung, ... dieses Begehren, ... dieses Gefühl, ... dieser Sinneskontakt, ... dieses Nichtwissen ist vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden. So wissend, so sehend kommt es unmittelbar zur Versiegung der Triebe.“

~ S 22, 81

Ein weiterer wichtiger Abschnitt aus dem Pāli-Kanon, der sich auf dieses Thema bezieht, findet sich in der gehaltreichen und anschaulichen Dhātuvibhaṅga Sutta.

4.6) „Angenommen, Bhikkhu, ein geschickter Goldschmied oder sein Gehilfe würden einen Schmelzofen vorbereiten, den Schmelzriegel aufheizen, etwas Gold mit Zangen nehmen und es in den Schmelzriegel stecken. Von Zeit zu Zeit würde er daraufblasen, von Zeit zu Zeit würde er Wasser darübersprenkeln, und von Zeit zu Zeit würde er einfach nur zuschauen. Jenes Gold würde fein werden, gut verfeinert,

völlig verfeinert, fehlerlos, frei von Schlacke, geschmeidig, schmiedbar und leuchtend. Was für eine Art von Schmuck er auch immer daraus anfertigen wollte, entweder eine goldene Kette oder Ohrringe oder eine Halskette oder eine goldene Girlande, es würde seinen Zweck erfüllen. Genauso, Bhikkhu, bleibt dann nur noch Gleichmut übrig, geläutert und strahlend, geschmeidig, schmiedbar und leuchtend. Er versteht: „Wenn ich diesen Gleichmut, der so geläutert und strahlend ist, auf das Gebiet der Raununendlichkeit ausrichten würde, und meinen Geist dementsprechend entfalten würde, dann würde dieser mein Gleichmut, von jenem Gebiet getragen, daran anhaftend, sehr lange Zeit anhalten. Wenn ich diesen Gleichmut, der so geläutert und strahlend ist, auf das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit ... auf das Gebiet der Nichtsheit ... auf das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ausrichten würde, und meinen Geist dementsprechend entfalten würde, dann würde dieser mein Gleichmut, von jenem Gebiet getragen, daran anhaftend, sehr lange Zeit anhalten.“

Er versteht: „Wenn ich diesen Gleichmut, der so geläutert und strahlend ist, auf das Gebiet der Raununendlichkeit ausrichten würde, und meinen Geist dementsprechend entfalten würde, dann wäre dies gestaltet. Wenn ich diesen Gleichmut, der so geläutert und strahlend ist, auf das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit ... auf das Gebiet der Nichtsheit ... auf das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ausrichten würde, und meinen Geist dementsprechend entfalten würde, dann wäre dies gestaltet. Er formt keinerlei Standpunkt und erzeugt keinerlei Willensregung in Richtung Werden oder Nicht-Werden. Weil er keinerlei Standpunkt formt und keinerlei Willensregung in Richtung Werden oder Nicht-Werden erzeugt, haftet er an nichts in der Welt an. Wenn er nicht anhaftet, ist er nicht aufgeregt. Wenn er nicht aufgeregt ist, erlangt er persönlich Nibbāna. Er versteht: „Geburt ist zu Ende gebracht, das heilige Leben ist gelebt, es ist getan, was getan werden musste, darüber hinaus gibt es keinen weiteren Daseinszustand.“

~ M 140.20-22

Eine der Botschaften, die durch diese Lehren immer wieder durchscheint, betrifft die emotionalen Auswirkungen des vollständigen Begreifens der konditionierten Realität. Immer und immer wieder ist es das wahre Sehen von Instabilität, Unzufriedenheit und der Leerheit aller Dinge, die zu Ernüchterung und Leidenschaftslosigkeit gegenüber dem Reich der Sinne, dem denkenden Geist und sogar den feinsten Bewusstseinszuständen führt.

Ist der Zauber gebrochen, verschiebt sich die Einstellung radikal und das Herz verändert sich.

Es kommt zu einer natürlichen Abwendung vom Bedingten, Geborenen, Sterbenden. Für viele ist es diese eher gefühlsmäßige Reaktion auf das klare Erkennen der bedingten Realität, die den Anstoß dazu gibt, alles loszulassen und damit zur Möglichkeit der Verwirklichung des Unbedingten führt.

Die Reflektion über diese Beschränkungen der Konditionalität ist ein wiederkehrendes Thema in einer anderen der hochsignifikanten Lehrreden des Majjhima Nikāya, der Pañcattaya Sutta. Diese Lehrrede beschreibt, wie die Natur des Erlebens in der Meditation weise analysiert wird, um alle groben und feinen Formen des Anhaftens klar zu erkennen und hinter sich zu lassen. Buddhas Beschreibung des Verfolgens „der Entstehung, des Verschwindens, der Befriedigung, der Gefahr und des Entkommens im Fall der sechs Grundlagen des Sinneskontakts“ ist ein sehr prägnanter Überblick über den Prozess der Einsichtsmeditation.

4.7) „Ob auf Wahrnehmungen von Form oder Formlosigkeit, des Begrenzten oder des Unbegrenzten (beruhend) —behaupten einige, das Nichtsheitsgebiet, unermesslich und unerschütterlich (sei das Selbst). All dies ist gestaltet und grob, aber es gibt ein Aufhören der Gestaltungen. Weil der Tathāgata weiß, ‘es gibt dies’, und weil er sieht, wie man all dem entkommt, hat er jenes überschritten.“

Diese Formel wird dann in Bezug auf eine Vielzahl von spekulativen Ansichten wiederholt: Drei weitere zur Natur des Selbst nach dem Tode, sechzehn auf die Beziehung zwischen dem Selbst und der Welt, und die vier letzten hinsichtlich des falschen Verständnisses von Nibbāna Hier und Jetzt. Alle diese Absätze enden mit dem gleichen Refrain:

„All dies ist gestaltet und grob, aber es gibt ein Aufhören der Gestaltungen. Weil der Tathāgata weiß, ‘es gibt dies’, und weil er sieht, wie man all dem entkommt, hat er jenes überschritten.“

Der Buddha schließt dann seine Rede mit folgenden Worten:

„Ihr Bhikkhus, dieser höchste Zustand erhabenen Friedens ist vom Tathāgata entdeckt worden, nämlich Erlösung durch Nicht-Anhaften, indem man den Ursprung, das Verschwinden, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen im Falle der sechs Grundlagen für Kontakt, der Wirklichkeit entsprechend erkennt.“

~ M 102.4-25 (gekürzt)

Um dieser Lehre weiter zu folgen ist hier ein Beispiel von jemand, der diese geschickte Analyse im Bereich der spekulativen Ansichten anwendet. Es gibt natürlich viele andere Bereiche, in denen die Gewohnheiten des Festhaltens wachsen und gedeihen können, beispielsweise bei der Jagd nach sinnlichen Vergnügungen, im Anhaften an gesellschaftlichen und religiösen Konventionen und dem heimtückischsten und subtilsten von allen, dem Festhalten an Gefühlen von „Ich“ und „mein“. Was Anāthapiṇḍika hier demonstriert und was Ajahn Chah mit großer Gründlichkeit in der darauffolgenden Passage erläutert, ist die hohe Kunst eine Konvention oder eine Sichtweise anzuwenden, sie aber gleichzeitig und ohne Heuchelei als abhängig entstanden, substanzlos und damit unbesitzbar wie alle anderen Dinge, anzusehen.

4.8) „Und Anāthapiṇḍika, der Hausvater, trat zu jenen andersgläubigen Wanderasketen heran und wechselte mit ihnen freundlichen Gruß; und nach Austausch freundlicher und höflicher Worte setzte er sich zur Seite nieder. Als er sich gesetzt hatte, sprachen jene andersgläubigen Wanderasketen zu Anāthapiṇḍika, dem Hausvater, also:

„Sage, Hausvater, welche Ansichten hat der Samaṇa Gotama?“

„Ihr ehrwürdigen Herren, ich weiß auch nicht genau, welche Ansichten der Erhabene hat.“

„Wenn du, wie du sagst, auch nicht genau weißt, welche Ansichten der Samaṇa Gotama hat, so sage uns doch, welche Ansichten seine Mönche haben.“

„Ihr ehrwürdigen Herren, ich weiß auch nicht genau, welche Ansichten seine Mönche haben.“

„Nun du weißt wie du sagst, also nicht genau, welche Ansichten der Samaṇa Gotama hat und auch nicht, welche Ansichten seine Mönche haben, so sage uns doch, Hausvater, welche Ansichten du selber hast!“

„Welche Ansichten ich selber habe, das zu erklären, ihr ehrwürdigen Herren, fällt mir nicht schwer. Doch mögen, bitte, erst die Ehrwürdigen ihre eigenen Ansichten darlegen, ein jeder nach seiner Sichtweise. Danach wird es auch für mich nicht schwer sein zu erklären, welche Ansichten ich selber habe.“

Auf diese Worte hin sprach einer der andersgläubigen Wanderasketen: „Ewig ist das Universum. Das allein ist wahr, alles andere ist falsch. Das, Hausvater, ist meine Ansicht.“

Ein anderer Wanderasket sprach: „Das Universum ist nicht ewig. Das allein ist wahr, alles andere ist falsch. Das, Hausvater, ist meine Ansicht.“

Ein anderer sprach: „Endlich ist das Universum ... Unendlich ist das Universum ... Das Selbst und der Körper sind eins ... Das Selbst und der Körper sind zweierlei ... Der Tathāgata besteht nach dem Tode ... Der Tathāgata besteht nicht nach dem Tode ... Der Tathāgata besteht und besteht nicht nach dem Tode ... Der Tathāgata besteht weder, noch besteht er nicht nach dem Tode. Das allein ist Wahrheit, alles andere ist falsch. Das, Hausvater, ist meine Ansicht.“

Auf diese Worte sprach Anāthapiṇḍika, der Hausvater, zu den andersgläubigen Wanderasketen also: „Der da, ihr Ehrwürdigen, als seine Ansicht erklärt hat, ‘Das Universum ist ewig und nur dies allein ist wahr, alles andere ist falsch’, dessen Ansicht ist ihm entweder infolge eigener unweiser Überlegungen aufgestiegen oder aufgrund der Worte eines anderen. Diese Ansicht aber ist geworden, zusammengefügt, vorsätzlich produziert und bedingt entstanden. Doch was auch immer geworden ist, zusammengefügt, vorsätzlich produziert und



bedingt entstanden, das ist vergänglich und unsicher. Und was vergänglich und unsicher ist, das ist leidvoll. Und an dem, was leidvoll ist, eben daran hängt jener Ehrwürdige, dem Unbefriedigenden ist jener Ehrwürdige verfallen.“

Anāthapiṇḍika behandelt dann den Rest dieser zehn klassischen philosophischen Positionen in der gleichen Weise.

„Nach diesen Worten sprachen jene andersgläubigen Wanderasketen zu Anāthapiṇḍika, dem Hausvater, also: „Erklärt haben wir nun alle unsere Ansichten, Hausvater. Erkläre nun auch du, welche Ansichten du hast.“

„Was auch immer, ihr Ehrwürdigen, geworden ist, zusammengesfügt, vorsätzlich produziert und bedingt entstanden, das ist vergänglich und unsicher. Und was vergänglich und unsicher ist, das ist leidvoll. Und was leidvoll ist, das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Das, ihr Ehrwürdigen, ist meine Ansicht.“

„Dein Glaube, Hausvater, was auch immer geworden ist, zusammengesfügt, vorsätzlich produziert und bedingt entstanden, das ist vergänglich und unsicher, und was vergänglich und unsicher ist, das ist leidvoll – unterliegt doch der selben Logik! Du hängst doch auch an dem, was leidvoll ist, daran eben hängst du, Hausvater, dem Unbefriedigenden bist du verfallen.“

„Was auch immer, ihr Ehrwürdigen, geworden ist, zusammengesfügt, vorsätzlich produziert und bedingt entstanden, das ist vergänglich und unsicher. Und was vergänglich und unsicher ist, das ist leidvoll. Und was leidvoll ist, das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst. Das habe ich der Wirklichkeit gemäß in rechter Weisheit klar erkannt. Und überdies kenne ich die Entrinnung daraus, der Wirklichkeit gemäß.“

Auf diese Worte verstummten jene andersgläubigen Wanderasketen; und verlegen, vornüber geneigt, gesenkten Hauptes vor sich hin brütend saßen sie da, ohne ein Wort zu erwidern.“

~ A 10.93

Zum Abschluss dieses Kapitels sind hier einige Worte des ehrw. Ajahn Chah zum Thema des bedingten Bereichs und seiner Beziehung zum Unbedingten.

4.9) „Der Buddha sprach von saṅkhata dhammas und asaṅkhata dhammas - bedingten und unbedingten Dingen. Bedingte Dinge gibt es unzählige -von materieller oder immaterieller Art, groß oder klein – und wenn unser Geist unter dem Einfluss von Verblendung steht, wird er sich über diese Dinge ausbreiten, sie in gut und schlecht, kurz und lang, grob und fein unterteilen. Warum breitet sich der Geist derart aus? Weil er die konventionell bestimmte Wirklichkeit nicht durchschaut, weil er die Bedingungen nicht kennt. Weil er diese Dinge nicht kennt, kann der Geist den Dhamma nicht sehen. Weil er den Dhamma nicht sieht, ist der Geist erfüllt von Festhalten. Solange der Geist aber durch Festhalten gebunden ist, kann es kein Entkommen aus der bedingten Welt geben. Solange es kein Entrinnen gibt, gibt es Verwirrung, Geburt, Alter, Krankheit und Tod sogar in den Denkprozessen. Diese Art von Geist heißt saṅkhata dhamma (konditionierter Geist). Asaṅkhata dhamma, das Unbedingte, bezieht sich auf den Geist, der den Dhamma gesehen hat, die Wahrheit der fünf khandhas wie sie sind - flüchtig, unvollkommen und ohne Besitzer. Alle Vorstellungen von „Ich“ und „mein“, „sie“ und „ihres“, gehören zur bedingten Realität. In Wirklichkeit sind sie alle Bedingungen. Wenn wir die Wahrheit über die Bedingungen kennen, kennen wir die Wahrheit der Konventionen. Wenn wir Bedingungen als weder wir selbst seiend noch als uns gehörend erkennen, lassen wir ab von Bedingungen und Konventionen. Wenn wir Bedingungen loslassen, erlangen wir den Dhamma, wir dringen darin ein und verwirklichen den Dhamma.

Wenn wir den Dhamma erlangen, erlangen wir Klarblick. Was können wir dann klar erkennen? Wir erkennen, dass es nur Bedingungen und Konventionen gibt, kein Selbst, kein „wir“, kein „sie“. Das ist Wissen hinsichtlich der Art und Weise, wie die Dinge sind. In dieser Weise sehend transzendiert der Geist die Dinge. Der Körper mag alt und krank werden und sterben, aber der Geist transzendiert diesen Zustand.

Wenn der Geist Bedingungen transzendiert, erkennt er das Unbedingte. Der Geist wird das Unbedingte, der Zustand, der frei ist von bedingenden Faktoren. Der Geist wird nicht mehr von den Betroffenheiten der Welt bedingt, Bedingungen verunreinigen den Geist nicht mehr. Freude und Schmerz beeinflussen ihn nicht mehr. Nichts kann den Geist mehr beeinflussen oder verändern. Der Geist ist gesichert, er ist allen Gestaltungen entkommen. Mit der Erkenntnis der wahren Natur der Bedingungen und des Determinierten wird der Geist frei.

Diesen befreiten Geist nennt man das Unbedingte, das, was sich jenseits der Macht der gestaltenden Einflüsse befindet. Wenn der Geist Bedingungen und Determiniertheiten nicht wirklich kennt, wird er von ihnen bewegt. Begegnet ihm Gut oder Schlecht, Freude oder Schmerz, breitet er sich darüber aus. Warum breitet er sich aus? Weil es immer noch eine Ursache dafür gibt. Was ist diese Ursache? Die Ursache ist die Ansicht, dass der Körper das Selbst sei oder dem Selbst gehöre; dass Gefühle das Selbst seien oder dem Selbst gehörten; dass Wahrnehmung das Selbst sei oder dem Selbst gehöre; dass das begriffliche Denken das Selbst sei oder dem Selbst gehöre; dass das Bewusstsein das Selbst sei oder dem Selbst gehöre. Die Neigung, Dinge unter Bezugnahme auf ein Selbst zu begreifen, ist die Quelle von Glück, Leid, Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Das ist der weltliche Geist, der sich ständig dreht und sich nach den Vorgaben der weltlichen Bedingungen verändert. Das ist der konditionierte Geist.

Der Grund, warum ihr diese Dinge nicht im Einklang mit der Wahrheit sehen könnt, ist der, dass ihr weiterhin das Unwahre glaubt. Es ist, als ob man sich von einem Blinden leiten ließe. Wie kann man da in Sicherheit reisen? Eine blinde Person wird euch nur in Wälder und ins Dickicht führen. Wie könnte sie euch in Sicherheit führen, wenn sie nicht sehen kann? Auf die gleiche Weise wird unser Geist durch Bedingungen getäuscht und erzeugt Leiden auf der Suche nach Glück, erschafft Schwierigkeiten auf der Suche nach Problemfreiheit. Ein solcher Geist kann nur Schwierigkeiten und Leiden hervorbringen. Wir wollen zwar Leiden und Schwierigkeiten loswerden, aber

tatsächlich erzeugen wir genau diese Dinge. Da können wir nur noch jammern. Wir schaffen schlechte Ursachen, und der Grund warum wir dies tun ist, weil wir die Wahrheit der Erscheinungen und der Bedingungen nicht erkennen.

Die Erscheinungen sind dazu bestimmt, ins Dasein zu treten. Warum müssen wir sie bestimmen? Weil sie nicht eigenständig existieren. Angenommen, jemand möchte eine Markierung machen. Er würde ein Stück Holz oder einen Stein nehmen, auf den Boden legen und das dann 'Markierung' nennen. Eigentlich ist es keine Markierung. Es gibt keine Markierung, deshalb muss man sie als solche bestimmen, damit sie existiert. In gleicher Weise 'bestimmen' wir Städte, Menschen, Vieh - alles! Warum müssen wir diese Dinge bestimmen? Weil sie ursprünglich nicht existieren.

Begriffe wie „Mönch“ und „Lai“ sind auch 'Bestimmungen'. Wir bestimmen diese Dinge hinein in die Existenz, weil sie an sich nicht vorhanden sind. Es ist wie mit einem leeren Teller – ihr könnt alles was ihr wollt darauflegen, weil er leer ist. Dies ist die Natur der bestimmten Realität. Männer und Frauen sind einfach bestimmte Konzepte, ebenso wie auch alle anderen Dinge um uns herum.

Wenn wir die Wahrheit der Bestimmungen klar erkennen, werden wir verstehen, dass es keine Wesen gibt, denn 'Wesen' sind bestimmte Dinge. Hat man verstanden, dass diese Dinge einfach Bestimmungen sind, hat man Frieden gefunden. Solange man aber glaubt, dass 'Person', 'Wesen', 'meines', 'ihres' und so weiter intrinsische Eigenschaften wären, dann muss man ihretwegen lachen und weinen. Dies ist die Proliferation von Bedingungsfaktoren. Wenn wir solche Dinge als zu uns gehörig betrachten, wird es immer Leiden geben. Dies ist micchādītṭhi, falsche Ansicht. Namen sind keine intrinsischen Realitäten, sie sind provisorische Wahrheiten. Erst nachdem wir geboren werden, erhalten wir Namen, ist es nicht so? Oder hattet ihr eure Namen bereits, als ihr geboren wurdet? Der Name kommt danach, richtig? Warum müssen wir diese Namen bestimmen? Weil sie an sich nicht da sind. Wir sollten diese Bestimmungen wirklich klar verstehen. Gut, böse, hoch, tief, schwarz und weiß sind alles Bestimmungen. Wir haben uns alle in Bestimmungen verloren. Deshalb rezitieren die Mönche

bei den Begräbniszeremonien aniccā vata saṅkhārā ... „Gestaltungen sind vergänglich, sie entstehen und vergehen ...“ Das ist die Wahrheit. Was gäbe es, das nachdem es entstanden ist, nicht auch endet? Alles entsteht und vergeht. Menschen werden geboren und dann sterben sie. Schlechte Laune entsteht und dann vergeht sie. Gute Laune entsteht und dann vergeht sie. Habt ihr jemals jemand drei oder vier Jahre lang weinen sehen? Allenfalls kann man die Leute eine ganze Nacht weinen sehen und dann versiegen die Tränen.

„Nachdem sie entstanden sind, enden sie...“, „tesaṃ vūpasamo sukho“ („und in ihrem Vergehen ist Frieden.“) Wenn wir die saṅkhāras, die Ausbreitungen durchschauen und sie dadurch überwinden, ist das das größte Glück. Dies ist wahrer Verdienst, die Ausbreitungen zur Ruhe zu bringen, das „Sein“ zur Ruhe zu bringen, die „Individualität“ zur Ruhe zu bringen - das Ablegen der Last des Selbst. Transzendiert man diese Dinge, sieht man das Unbedingte. Dies bedeutet, dass egal was passiert, der Geist sich nicht um sie herum ausbreitet. Es gibt dann nichts, das den Geist aus seinem natürlichen Gleichgewicht bringen könnte. Was will man mehr? Das ist das Ende, das ist das Ziel.



Lasst das Wissen in euch wachsen und ihr werdet richtig praktizieren. Wenn ihr einen Zug sehen wollt, dann braucht ihr nur bis zum Hauptbahnhof zu fahren und müsst nicht die Nord-Linie, die Süd-Linie, die Ost-Linie und die West-Linie abfahren um alle Züge anzusehen. Wenn ihr jeden einzelnen Zug sehen wollt, dann seid ihr besser dran, wenn ihr am Hauptbahnhof wartet, wo sie alle enden.

Nun sagen mir einige Leute: „Ich möchte ja üben, aber ich weiß nicht wie. Ich kann die Schriften nicht studieren, ich bin jetzt alt, mein Gedächtnis ist nicht so gut ...“ Schaut genau hier hin [zeigt auf sein Herz], auf den „Hauptbahnhof“. Gier entsteht hier, Ärger entsteht hier, Verblendung entsteht hier. Bleibt einfach hier sitzen und ihr könnt beobachten, wie all diese Dinge entstehen. Übt genau hier richtig, denn genau hier ist es wo es hakt. Genau hier entsteht das Bestimmte, die Konventionen, und genau hier wird auch der Dhamma entstehen.



Manche Leute sagen, sie können nicht als Laie praktizieren, ihr Umfeld sei zu beengt. Wenn ihr an einem überfüllten Ort lebt, dann betrachtet das Gedränge, macht es offen und weit. Der Geist wurde von Beengtheit getäuscht - trainiert ihn, um die Wahrheit der Beengtheit zu erkennen. Je mehr man die Praxis vernachlässigt, je mehr man vernachlässigt ins Kloster zu gehen und die Lehre zu hören, desto mehr wird der Geist im Sumpf versinken, wie ein Frosch in seinem Loch. Kommt jemand mit einem Haken, ist der Frosch fällig, er hat keine Chance. Alles was er tun kann ist, den Hals zu strecken und die Kehle anzubieten. Passt also auf, euch nicht selbst in eine winzige Ecke zu manövrieren - jemand könnte dann kommen und euch einfach mit einem Haken herausholen. Zu Hause, von Kindern und Enkeln belästigt, ist man noch schlechter dran als der Frosch! Ihr wisst nicht, wie man sich von diesen Dingen ablöst. Wenn Alter, Krankheit und Tod kommen, was werdet ihr tun? Das ist der Haken, der euch kriegen wird. Wohin werdet ihr euch wenden?

Das ist die missliche Lage, in der sich unser Geist befindet. Verstrickt in Kindern, Verwandten, Besitz ... und wir wissen nicht, wie man sie loslässt. Ohne Moral oder dem Verständnis wie man Dinge befreit, gibt es keinen Ausweg für uns. Wenn Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen und Bewusstsein Leiden erzeugen, verfangt ihr euch immer darin. Warum gibt es dieses Leiden? Wenn ihr das nicht untersucht, werdet ihr es nicht verstehen. Wenn Glück entsteht, verliert ihr euch darin, erfreut euch daran. Ihr fragt euch nicht: Woher kommt dieses Glück? Also verändert euer Verständnis. Ihr könnt überall üben, denn euren Geist habt ihr überall dabei. Wenn ihr beim Sitzen gute Gedanken denkt, könnt ihr dessen gewahr sein; wenn ihr schlechte Gedanken denkt, könnt ihr euch dessen auch bewusst sein. Diese Dinge sind in euch. Wenn ihr im Liegen gute Gedanken oder schlechte Gedanken denkt, könnt ihr das auch wissen, denn der Ort um zu üben ist im Geist.

Einige Leute glauben, sie müssten an jedem einzelnen Tag ins Kloster gehen. Das ist nicht nötig, betrachtet einfach euren eigenen Geist. Wenn ihr wisst, wo es zu praktizieren gilt, dann werdet ihr sicher sein. Alle Dinge sind wie sie sind. Sie verursachen aus sich selbst heraus kein Leiden, ebenso wie ein Dorn, ein wirklich spitzer Dorn. Verursacht er euch Leiden? Nein, es ist nur ein Dorn, er stört niemanden. Aber wenn ihr reintretet, dann werdet ihr leiden. Warum gibt es dieses Leiden? Weil ihr auf den Dorn getreten seid. Der Dorn ist nur mit seinem Dornsein befasst, er schadet niemandem. Nur wenn ihr auf den Dorn tretet, werdet ihr deshalb leiden. Es ist wegen uns selbst, dass es Schmerzen gibt. Form, Gefühl, Wahrnehmung, Geistesformationen, Bewusstsein ... all die Dinge in dieser Welt sind einfach so wie sie sind da. Wir sind es, die Ärger mit ihnen vom Zaun brechen. Und wenn wir auf sie einschlagen, werden sie zurückschlagen. Wenn wir sie in Ruhe lassen, behelligen sie niemanden. Allen Bedingungen ergeht es ihrer Natur entsprechend. Deshalb sagte der Buddha „tesaṃ vūpasamo sukho“: Wenn wir Bedingungen überwinden, Bestimmungen und Bedingungen so sehen wie sie wirklich sind, als weder „Ich“ noch „mein“, weder „wir“ noch „sie“, wenn wir sehen, dass diese Überzeugungen einfach sakkāyadiṭṭi sind, werden die Bedingungen vom Selbstwahn befreit.

Wenn ihr denkt, „Ich bin gut“, „Ich bin schlecht“, „Ich bin großartig“, „Ich bin der Beste“, dann denkt ihr falsch. Wenn ihr alle diese Gedanken als bloße Bestimmungen und Bedingungen seht, dann könnt ihr, wenn andere von „gut“ oder „schlecht“ sprechen, es einfach bei ihnen lassen. Solange ihr etwas immer noch als „Ich“ und „Du“ betrachtet, habt ihr es mit drei Hornissennestern zu tun - sobald ihr etwas sagt, kommen die Hornissen herausgebrummt um euch zu stechen. Die drei Hornissennester sind sakkāyadiṭṭi, vicikicchā und silabbataparāmāsa.<sup>9</sup> Sobald ihr aber die wahre Natur der Bestimmungen und Bedingungen schaut, kann Dünkel sich nicht mehr durchsetzen. Die Väter anderer

9. Das sind die ersten drei der zehn Fesseln, den Hemmnissen der Erleuchtung: 1) Identifikation mit dem Körper und der Persönlichkeit 2) Zweifel über den Pfad 3) Anhaften an Regeln, Rollen und Konventionen und der Glaube (z.B.), dass Reinheit durch das reine Durchführen einer Handlungsweise erreicht werden kann. Die Transzendenz dieser drei ist gleichbedeutend mit dem Stromertritt – der ersten der vier Ebenen der Erleuchtung.

Leute sind genau wie unser Vater, ihre Mütter genauso wie unsere, ihre Kinder genau wie unsere. Wir sehen das Glück und das Leid anderer Wesen genauso wie unser eigenes.

Das also ist die Praxis. Wenn ich noch mehr darüber sprechen würde, wäre es nur noch mehr von dem Selben. Ein weiterer Vortrag wäre genau der gleiche wie dieser. Ich brachte euch so weit, jetzt müsst ihr darüber nachdenken. Ich habe euch auf den Weg gebracht, wer ihn gehen will, er ist da für euch. Diejenigen, die nicht vorhaben ihn zu beschreiten, können ja bleiben. Der Buddha bringt euch nur an den Anfang des Weges. Akkhātaro Tathāgatā – der Tathāgata weist nur den Weg. Für meine Praxis hat er mich nur so viel gelehrt. Der Rest war meine Sache. Nun lehre ich euch und ich kann euch auch nur so viel erzählen. Ich kann euch nur zum Anfang des Weges bringen, wer zurückgehen will mag das tun, wer fortschreiten will, mag weitergehen. Es liegt an euch, jetzt.

~ Ven. Ajahn Chah, 'Toward the Unconditioned' in 'Food for the Heart', S. 385-389 (angepasst)

4.10) Die Dinge dieser Welt sind lediglich Konventionen aus eigener Herstellung. Nachdem wir sie fest etabliert haben, verlieren wir uns in ihnen und weigern uns sie loszulassen, was zu persönlichen Ansichten und Meinungen führt. Dieses Festhalten endet nie, es ist Saṃsāra, endlos fließend. Es hat kein Ende.

Wenn wir aber die konventionelle Realität durchschauen, dann werden wir die Befreiung erkennen. Wenn wir die Befreiung klar erkannt haben, dann werden wir die Konventionen durchschauen. Das bedeutet, den Dhamma zu schauen. Hier gibt es Vollendung.

~ Ven. Ajahn Chah, 'Convention and Liberation', in 'Food for the Heart', S. 307



## SEIN ODER NICHT-SEIN – IST DAS DIE FRAGE?

Während sich das vorhergehende Kapitel hauptsächlich mit der Beziehung zwischen Objekten der Erfahrung (d.h. Objekt / Objekt Konditionalität) befasste, werden wir jetzt die andere Dimension des Erfahrungsbereichs, die Beziehung zwischen Objekten und deren Subjekt (Subjekt / Objekt Konditionalität) untersuchen.

Einer der subtilsten und wertvollsten Aspekte der Lehre Buddhas ist die Art und Weise, in der sie das Rätsel des Selbstseins beleuchtet, zusammen mit der uralten Frage von Sein und Nicht-Sein, von Existenz und Nicht-Existenz. Der Hauptschwerpunkt der Einsicht des Buddhas in diesen Bereich wird durch die Überschrift dieses Kapitels angedeutet. Sie soll darauf hinweisen, dass ein großer Teil der Verwirrung und des Streits hinsichtlich dieser Fragen im konzeptionellen Bereich daher zu rühren scheint, dass die falschen Fragen gestellt werden; Fragen, die sich auf Grundsätze und unbewusste Annahmen stützen, die mit der Realität nicht übereinstimmen. Wenn man das Weltbild übernimmt, das in die Formulierung solcher vorbelasteter Fragen eingebettet ist, dann kann man zu keiner Antwort kommen, die mit der Realität übereinstimmt.

5.1) „Nicht oft und eindringlich genug kann darauf hingewiesen werden, dass zu einem wirklichen, auch nur theoretischen Verständnis dieses Zieles der gründliche Einblick in die Wahrheit von der Unpersönlichkeit oder anattā die unumgängliche Voraussetzung ist, ohne die man sonst, je nach der geistigen Veranlagung, Nibbāna notwendigerweise entweder als Vernichtung einer Persönlichkeit missversteht oder als einen ewigen Daseinszustand, in den das Ich eingeht.“

~ Nyanatiloka, 'Buddhistisches Wörterbuch'.

Von zentraler Bedeutung für den Weg der Einsicht in diesen Bereich ist die Erkenntnis, dass das Gefühl eines Selbst eine konditionierte, natürliche Qualität ist. Weder ewig selbst-existent noch essentiell nicht-existent entsteht es und vergeht es abhängig von Ursachen und Bedingungen.

5.2) „Bhikkhu, „Ich bin“ ist eine Einbildung; „Ich bin dies“ ist eine Einbildung; „Ich werde sein“ ist eine Einbildung; „Ich werde nicht sein“ ist eine Einbildung; „Ich werde Form besitzen“ ist eine Einbildung; „Ich werde formlos sein“ ist eine Einbildung; „Ich werde wahrnehmend sein“ ist eine Einbildung; „Ich werde nicht-wahrnehmend sein“ ist eine Einbildung; „Ich werde weder-wahrnehmend-noch-nicht-wahrnehmend sein“ ist eine Einbildung. Einbildung ist eine Krankheit, Einbildung ist ein Geschwür, Einbildung ist ein Stachel. Indem man alle Einbildung überschreitet, Bhikkhu, wird man ein „Weiser im Frieden“ genannt. Und der „Weise im Frieden“ ist nicht geboren, er altert nicht, stirbt nicht; er wird nicht erschüttert und ist nicht aufgeregt. Denn da ist nichts in ihm gegenwärtig, wodurch er geboren werden könnte. Nicht geboren, wie könnte er da altern? Nicht alternd, wie könnte er da sterben? Nicht sterbend, wie könnte er da erschüttert werden? Nicht erschüttert, wie könnte er da aufgeregt sein?“

~ M 140.31

Es gibt eine Kontroverse über die definitive Bedeutung dieser und ähnlicher Passagen und Ausdrücke wie: „Der Weise im Frieden ist nicht geboren, er altert nicht, stirbt nicht.“ Diejenigen mit der Ansicht, dass sich die Lehren zum Bedingten Entstehen ausschließlich auf den Ablauf von Ereignissen über drei Leben (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) hinweg beziehen, behaupten, dass hier Geburt usw. Ereignisse in einem zukünftigen Leben bezeichnen. Diese Ansicht wird von Ācariya Buddhaghosa im ‚Visuddhimagga‘ ausgedrückt, dem vorrangigen kommentariellen Kompendium der Theravāda Lehren. Allerdings sollte auch gesagt werden, dass er die Möglichkeit Bedingten Entstehens in einem Leben ebenfalls einräumt.

Diejenigen, die glauben, dass die Lehren zum Bedingten Entstehen sich sowohl auf den Mikrokosmos des gegenwärtigen Moments und des gegenwärtigen Lebens, wie auch auf den Makrokosmos der Spanne von mehreren Leben beziehen können, neigen dazu, solche Sätze im Sinne einer psychologischen statt einer entbundenen Geburt zu interpretieren. Dann bedeutet das Zitat, es wird kein Selbstgefühl geboren. Diese Sicht der Dinge, dass die Muster des Bedingten Entstehens den Gesetzen der Skaleninvarianz<sup>10</sup> folgen und somit eine Vielzahl von Größenordnungen betreffen, wird durch eine Reihe von wichtigen Aussagen des Buddhas bestätigt, vor allem:

5.3) „Aufmerksamkeit ist der Pfad zum Todlosen,  
Leichtsinn ist der Pfad zum Tod;  
Die Aufmerksamen sterben nie,  
die Leichtsinnigen sind schon so gut wie tot.“  
~ Dhp 21

Soweit es die Betrachtungen dieses Buches anbelangt erscheint eine Interpretation, die sowohl das ‚gegenwärtige Moment-Modell‘ als auch das ‚drei Leben-Modell‘ zulässt, gültig und nützlich - vor allem in Bezug auf die Erkundung der Selbst / Nicht-Selbst und Sein / Nicht-Sein Dualitäten.

Man sollte zunächst feststellen, dass die Begriffe ‚einbilden‘ (maññati) und ‚Einbildung‘ (māna) in Pāli eine breitere Bedeutung haben als die ihrer gängigen Verwendung. Aus buddhistischer Sicht kann zum Beispiel ‚Einbildung‘ benutzt werden, um die Ansicht zum Ausdruck zu bringen, dass „ich nicht existiere“, wie auch, dass „ich die schlimmste Person in der Welt bin“. In den Pāli-Schriften gibt es zahlreiche Stellen, an denen solche Eigenschaften beschrieben werden, wie beispielsweise:

5.4) „Die (Gleichheits-)Einbildung (māna), die Minderwertigkeits-Einbildung (omāna), die Überlegenheits-Einbildung (atimāna): Das

10. Wikipedia: Skaleninvarianz bzw. Skalenunabhängigkeit ist ein Begriff, der in der Mathematik, Teilchenphysik und Statistischen Physik, genauer der Statistischen Mechanik verwendet wird. Der Begriff beschreibt die Eigenschaft eines Zustands, Vorgangs, Verhältnisses oder einer Situation, bei dem/der trotz Veränderung der Betrachtungsgrößen (Skalierung) die Eigenart oder Charakteristik inklusive seiner Eckwerte weitestgehend exakt gleich bleiben, so dass ein „selbstähnlicher“ Zustand gegeben ist, der meistens gewisse Universalitätseigenschaften zeigt.

sollte überwunden werden. Der diese dreifache Einbildung durch das völlige Durchdringen der Einbildung überwunden hat, von ihm sagt man, er hat dem Leiden ein Ende gemacht.“

~ A 6.49

5.5) „Wenn sich da Asketen und Priester aufgrund der vergänglichen, leidvollen, wandelbaren Körperlichkeit - des vergänglichen, leidvollen, wandelbaren Gefühls - der vergänglichen, leidvollen, wandelbaren Wahrnehmung - der vergänglichen, leidvollen, wandelbaren Gestaltungen - des vergänglichen, leidvollen, wandelbaren Bewusstseins als besser betrachten, als gleichwertig betrachten, als geringer betrachten - was sollte dies anderes sein als ein Nichtverstehen der Wirklichkeit!“

~ S 22.49

Eine ähnliche Belehrung gibt der Buddha einer weiblichen devatā von „atemberaubender Schönheit“. Sie war auf den jungen Mönch Samiddhi getroffen und hatte sich ihm angeboten, kurz nachdem er den heißen Quellen bei Rājagaha entstiegen war und sich an deren Rand trocken ließ. Er lehnt ihre Einladung ab und versucht zu erklären, warum er an sinnlichem Vergnügen nicht interessiert ist.

Als sie seine Argumentation nicht versteht, ermutigt er sie zum Buddha zu gehen und ihn zu fragen. Sie antwortet sehr treffend, dass es für eine bescheidene, junge devatā wie sie nicht einfach sei sich dem Buddha zu nähern, da er oft von anderen mächtigeren und einflussreicheren himmlischen Wesen umgeben ist. Der Kommentar fügt hinzu, dass die deva-rājas in der Regel ein Gefolge von einer bis zehn Milliarden hätten; daran könne man sehen, wie es möglich wäre, in der Menge verloren zu gehen.

Freundlicherweise geht Samiddhi zum Buddha und arrangiert für die devatā eine Audienz. Als sie erneut daran scheitert die Bedeutung der Lehre zu erfassen, erläutert der Buddha, was er ihr in Kürze gesagt hatte:

5.6) „Gleich, Höher oder Niedriger: Wer sich das einbildet, wird dadurch in Streit geraten.

Wer aber durch die drei Unterscheidungen unerschüttert bleibt, für den gibt es ein Gleich oder Höher nicht.“

Noch immer kann unsere eifrige Protagonistin die Bedeutung nicht begreifen und fordert den Buddha auf, das noch genauer zu erläutern. Er antwortet:

„Er hat Einschätzungen aufgegeben, nimmt keine Einbildung an;  
Er hat den Durst abgeschnitten nach Name und Form:  
Ihn, der die Fesseln durchschnitten,  
der frei ist von Leid und hoffendem Erwarten,  
haben suchend nicht gefunden  
Götter und Menschen hier und im Jenseits,  
In den Himmeln und an allen Stätten.  
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha!“

Der Kommentar sagt uns, dass die devatā, die nun verstanden hat, den Stromeintritt verwirklichte. Sie äußert dann die folgenden Worte, um ihre Erkenntnis der Auswirkungen der Einsicht, die ihr offenbar wurde, zum Ausdruck zu bringen:

„Ich verstehe von diesem kurz gefassten Ausspruch des erhabenen Herrn den Sinn ausführlich so:  
„Man soll kein Böses tun mit Worten oder Gedanken oder körperlich in der ganzen Welt;  
Die sinnlichen Genüsse aufgebend, achtsam,  
klar bewusst soll man dem nicht nachgehen,  
was leidvoll und schädlich ist.“  
~ S 1.20

Das Niddesa kodifiziert die drei in diesen Suttas genannten Modi in eine endgültige, umfassende Matrix der neun Arten von Einbildung:

5.7) „Wenn du überlegen bist und denkst, „Ich bin überlegen“  
Wenn du überlegen bist und denkst, „Ich bin gleich“  
Wenn du überlegen bist und denkst, „Ich bin minderwertig“

Wenn du gleich bist und denkst, „Ich bin überlegen“  
 Wenn du gleich bist und denkst, „Ich bin gleich“  
 Wenn du gleich bist und denkst, „Ich bin minderwertig“  
 Wenn du minderwertig bist und denkst, „Ich bin überlegen“  
 Wenn du minderwertig bist und denkst, „Ich bin gleich“  
 Wenn du minderwertig bist und denkst, „Ich bin minderwertig“  
 ~ Nid 80.226

All diese Einbildungen gründen sich auf falsche Ansicht und werden zwangsläufig zu dukkha führen. Für den westlichen rationalistischen Geist ist es besonders bemerkenswert, dass auch die Bewertungen, die konventionell gesprochen ‚richtig‘ sind, ‚falsch‘ sind in Begriffen des Dhamma - ergo, wenn es ein „Ich bin“ enthält, dann, Meditierende, nehmt euch in Acht.

Es gibt eine Anzahl von Redewendungen, die immer und immer wieder in den Lehren verwendet werden, um die hauptsächlichen Modalitäten derartiger Einbildungen einzukapseln. Diese Ausdrücke tauchen schon sehr früh in der Lehrtätigkeit des Buddhas auf, wie etwa in der Darlegung des Anattalakkhaṇa Sutta - der zweiten Lehrrede an die Gruppe der fünf Wanderasketen, die seine ersten Nachfolger wurden. Die betreffenden Worte finden sich in seiner Analyse der fünf khandhas in Hinblick auf die drei Merkmale der Existenz: Vergänglichkeit, Unzulänglichkeit und Nicht-Selbst:

5.8) „Was meint ihr, Bhikkhus, ist die materielle Form unvergänglich oder vergänglich?“  
 „Vergänglich, Herr.“  
 „Was aber vergänglich ist, ist das unbefriedigend oder befriedigend?“  
 „Unbefriedigend, Herr.“  
 „Was nun vergänglich, unbefriedigend und wandelbar ist, kann man dies mit Recht so ansehen: ‘Dies ist mein (etaṃ mama), das bin ich (eso ham asmi), das ist mein Selbst’ (eso me attā)’?“  
 „Gewiss nicht, Herr.“  
 ~ S 22,59, MV 1.6

Diese Sätze werden nicht nur in Bezug auf die fünf khandhas verwendet. So verwendet sie beispielsweise der ehrw. Sāriputta im Zusammenhang mit einer Untersuchung der sechs Sinne bei seiner Befragung des Bhikkhu Channa, kurz vor dessen Tod.

5.9) Freund Channa, betrachtest du das Auge, das Sehbewusstsein und die sichtbaren Dinge, das Ohr, das Hörbewusstsein und die Töne, die Nase, das Riechbewusstsein und die Düfte, die Zunge, das Schmeckbewusstsein und die Säfte, den Leib, das Tastbewusstsein und die tastbaren Dinge, das Denkorgan, das Denkbewusstsein und die Denkvorstellungen so: ‘Dies ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst’?  
~ M 144.9

Diese drei Ausdrücke, deren Pāli Original in §5.8 in Klammern gesetzt ist, sind als gāha bekannt – die Besessenheiten (das Wort wird von dem Bild abgeleitet, dass jemand von einem Dämon ergriffen und verschleppt wird) - und sie entsprechen den drei Haupt-Verunreinigungen: taṇhā, māna und diṭṭhi - Verlangen, Einbildung und Ansichten.

Die erste ist um den Wahn der Eignerschaft und der Besitzgier aufgebaut, die zweite um die subtile Einbildung der Identität und die dritte um die Konkretisierung des Körpers und der Persönlichkeit.

Die gāha sind eng mit den ‚papañcadhammas‘ verbunden: taṇhā, diṭṭhi und māna - die Eigenschaften sind die gleichen, nur die Reihenfolge unterscheidet sich. Trotz des eben Gesagten kann man feststellen, dass diṭṭhi in papañca von eher abstrakterer Art ist und sich nicht direkt auf das eigene ‚Selbst‘ bezieht - wie in ‚Meine Ansicht ist, dass das Universum ewig ist, usw.‘ Sich auf diese Ansicht stützend, bläst man sich auf und ‚bildet sich ein‘ - ein Selbst wird an dieser Stelle eingebracht. Das sieht man in dem Sutta ‚Die kürzere Lehrrede vom Löwenruf‘ (M 11), worin das Festhalten an Ansichten wie dem Vernichtungsglauben oder dem Ewigkeitsglauben o.Ä. der vollausgereiften Selbstvorstellung als Objekt des Ergreifens vorausgeht.

So oder so sind diese Eigenschaften die Wurzelursachen der konzeptionellen Ausbreitung, des willkürlichen und ungebärdigen Geplappers des denkenden Geistes. Die beste Ressource für den Rat des Buddhas, wie man mit diesem

speziellen Zustand am besten umgeht, ist das Madhupiṇḍika Sutta (M 18). Es findet sich auch eine sehr hilfreiche und praktische Erläuterung dazu, ebenso wie zu den damit verbundenen Lehren, in ‚Konzept und Realität‘ von Bhikkhu Nāṇananda (BGM).

Die Einbildungen der Identität können extrem subtil sein, wie der Buddha sie beispielsweise im Pañcattaya Sutta beschreibt.

5.10) „Ihr Bhikkhus, da betrachtet sich irgendein Mönch oder Brahmane mit dem Loslassen von Ansichten über die Vergangenheit und die Zukunft und durch völliges Fehlen von Entschluss zu den Fesseln sinnlichen Erlebens und mit Überschreitung der Verzückung der Abgeschiedenheit, des überirdischen Glücks und wederschmerzhaften-noch-angenehmen Gefühls folgendermaßen: ‘Ich bin im Frieden, ich habe Nibbāna erlangt, ich bin ohne Anhaften.’

Der Tathāgata, ihr Bhikkhus, versteht dies so: ‘Jener gute Mönch oder Brahmane betrachtet sich mit dem Loslassen von Ansichten über die Vergangenheit und die Zukunft... folgendermaßen: ‘Ich bin im Frieden, ich habe Nibbāna erlangt, ich bin ohne Anhaften’. Gewiss macht dieser Ehrwürdige den Weg, der auf Nibbāna ausgerichtet ist, geltend. Und dennoch haftet dieser gute Mönch oder Brahmane immer noch an, er haftet entweder an einer Ansicht über die Vergangenheit oder an einer Ansicht über die Zukunft oder an einer Fessel sinnlichen Erlebens oder an der Verzückung der Abgeschiedenheit oder an überirdischem Glück oder an wederschmerzhaftem-noch-angenehmem Gefühl. Und wenn dieser Ehrwürdige sich folgendermaßen betrachtet: ‘Ich bin im Frieden, ich habe Nibbāna erlangt, ich bin ohne Anhaften’, dann wird auch das als Anhaften seitens dieses guten Mönchs oder Brahmanen verkündet. Jenes ist gestaltet und grob, aber es gibt ein Aufhören der Gestaltungen. Weil der Tathāgata weiß, ‘es gibt dies’, und weil er sieht, wie man jenem entkommt, hat er jenes überschritten.“

~ M 102.23-4

5.11.) „Es begab sich da der ehrwürdige Sāriputta zum Erhabenen. Dort angelangt, begrüßte er den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich



zur Seite nieder. Und der Erhabene sprach zum ehrwürdigen Sāriputta also: ... „So soll man denn, Sāriputta, sich also üben: ‘In diesem Körper zusammen mit Bewusstsein sollen keinerlei Vorstellungen von ‘Ich’ und ‘Mein’, keine Neigung zur Einbildung sein. Und auch bei allen äußeren Objekten soll es keinerlei derartige Vorstellungen und Neigung geben. Wir wollen uns jene Gemütserlösung und Weisheitserlösung zu eigen machen, so dass wir keinerlei Vorstellungen von ‘Ich’ und ‘Mein’, keine Neigung zur Einbildung haben. So, Sāriputta, habt ihr euch zu üben!

Wenn nun ein Bhikkhu keine derartigen Vorstellungen, keine solche Neigung hat ... und in solchen Erreichungen verweilt ... - so heißt es von einem solchen Mönch, dass er das Begehren durchschnitten, die Fessel abgestreift und durch völlige Vernichtung des Einbildens dem Leiden ein Ende gemacht hat.

Dies aber, Sāriputta, habe ich mit Beziehung hierauf auf Udayas Frage im ‘Weg zum anderen Ufer’ erwidert:

„Das Aufgeben von  
Lust und Kummer;  
ebenso wie die  
Überwindung der Faulheit,  
Zügelung der Rastlosigkeit,  
und reine Geistesruhe,  
der Gleichmut heilsamer Gedanken -  
dies nenne ich  
,Wissenserlösung‘ und ,die Vernichtung des Wahns“  
~ A 3.33

Oder die Einbildungen von Identität können ziemlich ungeschickt und grob sein:

5.12) „Die Menschen glauben an ein ‘das habe ich bewirkt’ und hängen auch an ‘bewirkt von anderen’. Wer es nicht gesehen hat, erkennt es nicht als Haken. Der wirklich Sehende hat den Haken herausgezogen. ‘Ich tue das’ steigt nicht mehr in ihm auf, noch ‘ein anderer tut’ ...

Die Menschheit ist besessen durch Einbildungen – gefesselt und gebunden – und gehässige Rede entspringt ihren Ansichten: Sie werden saṃsāra nicht entkommen.“

~ Ud 6.6

5.13) „Auf solche Weise erwägt er unweise: ‘Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was war ich, und was bin ich daraufhin in der Vergangenheit geworden? Wird es mich in der Zukunft geben? Wird es mich in der Zukunft nicht geben? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Was werde ich sein, und was werde ich daraufhin in der Zukunft werden?’ Oder ansonsten ist er über die Gegenwart verwirrt: ‘Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Wo kam dieses Wesen her? Wo wird es hingehen?’

Wenn er auf solche Weise unweise erwägt, entsteht eine von sechs Ansichten in ihm. Die Ansicht ‚für mich gibt es ein Selbst‘ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht ‚für mich gibt es kein Selbst‘ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht ‚ich nehme Selbst mit Selbst wahr‘ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht ‚ich nehme Nicht-Selbst mit Selbst wahr‘ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht ‚ich nehme Selbst mit Nicht-Selbst wahr‘ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder ansonsten hat er eine Ansicht wie diese: ‚Es ist dieses mein Selbst, das da spricht und fühlt und hier und da die Ergebnisse guter und schlechter Taten erfährt; aber dieses mein Selbst ist unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen, und es wird so lange wie die Ewigkeit überdauern‘. Diese spekulative Ansicht, ihr Bhikkhus, wird das Dickicht der Ansichten genannt, die Wildnis der Ansichten, die Verdrehtheit der Ansichten, der Wankelmuth der Ansichten, die Fessel der Ansichten. Durch die Fessel der Ansichten gebunden, ist der nicht unterrichtete Weltling nicht befreit von Geburt, Alter und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung; er ist nicht befreit vom Leiden, sage ich.“

~ M 2.7-8

Manchmal reagiert der Buddha auf dergleichen Dilemmas und Verwirrungen mit sorgfältigen Erklärungen - beispielsweise das exquisit eingebundene Beispiel bei §11.2, wo der Buddha die Analogie von Feuer verwendet, um seinem treuen Gesprächspartner, dem Wanderer Vacchagotta, einen subtilen Lehrinhalt zu verdeutlichen. Bei anderen Gelegenheiten war seine Reaktion weniger verbal aber vielleicht auf andere Weise ebenso explizit. Hier ist ein weiterer Austausch mit dem stets wissbegierigen Vacchagotta.

5.14) „Da nun begab sich der Pilger Vacchagotta dorthin, wo der Erhabene weilte, ... und wandte sich also an den Erhabenen:

„Wie ist es, Herr Gotamo, gibt es ein Selbst?“

Auf diese Worte schwieg der Erhabene.

„Wie ist es denn, Herr Gotamo, gibt es kein Selbst?“

Ein zweites Mal nun schwieg der Erhabene. Da erhob sich der Pilger Vacchagotta und ging fort.

Nicht lange, nachdem der Pilger Vacchagotta fortgegangen war, wandte sich der Ehrwürdige Ānanda also an den Erhabenen:

„Warum, Herr, hat der Erhabene die Frage des Pilgers Vacchagotta nicht beantwortet?“

„Hätte ich, Ānanda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt, geantwortet: ‘Es gibt ein Selbst’, so wäre ich den samaṇas und Brahmanen gefolgt, die Ewigkeit behaupten. Hätte ich aber, Ānanda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es kein Selbst gibt, geantwortet: ‘Es gibt kein Selbst’, dann wäre ich den samaṇas und Brahmanen gefolgt, die Vernichtung behaupten.

Hätte ich, Ānanda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es ein Selbst gibt, geantwortet: ‘Es gibt ein Selbst’, würde das der Erkenntnis entsprechen: ‘Alle Dinge sind Nicht-Selbst’?“

„Gewiss nicht, Herr“.

„Hätte ich aber, Ānanda, auf die Frage des Pilgers Vacchagotta, ob es kein Selbst gibt, geantwortet: ‘Es gibt kein Selbst’, so würde der verwirrte Vacchagotta noch mehr in Verwirrung geraten sein: ‘Früher hatte ich ein Selbst, jetzt nicht mehr’.“

~ S 44.10

In der ersten Rede der Mittleren Sammlung, dem Mūlapariyāya Sutta ‚Die Wurzel aller Dinge‘, macht der Buddha eine sehr gründliche Analyse dieses Fehlers der Einbildung. Er beginnt:

5.15) „Ihr Bhikkhus, ein nicht unterrichteter Weltling, der die Edlen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, der keinen Blick hat für die rechten Menschen und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, nimmt da Erde als Erde wahr. Nachdem er Erde als Erde wahrgenommen hat, stellt er sich Erde vor, er macht sich Vorstellungen über Erde, er macht sich Vorstellungen von Erde ausgehend, er stellt sich vor „Erde ist mein“, er erfreut sich an Erde. Warum ist das so? Weil er es nicht vollständig durchschaut hat, sage ich.“

Er setzt dann das Thema fort, angewandt auf den Rest der vier Elemente, auf ‚Wesen‘, ‚Götter‘, ‚Pajāpati‘, die Brahmā Götter der Ābhassarā, Subhakiṇṇā und Vehapphalā Bereiche (welche die zweiten, dritten und vierten jhānas repräsentieren), den ‚Überwinder‘ (Abhibhū), die Bereiche der vier formlosen jhānas, das Gesehene, das Gehörte, das Empfundene, das Erfahrene, schließlich auf ‚Einheit‘, ‚Vielfalt‘ und dann, um das Bild zu vervollständigen:

„Er nimmt Alles als Alles wahr. Nachdem er Alles als Alles wahrgenommen hat, stellt er sich Alles vor, er macht sich Vorstellungen über Alles, er macht sich Vorstellungen von Allem ausgehend, er stellt sich vor „Alles ist mein“, er erfreut sich an Allem. Warum ist das so? Weil er es nicht vollständig durchschaut hat, sage ich. Er nimmt Nibbāna als Nibbāna wahr. Nachdem er Nibbāna als Nibbāna wahrgenommen hat, stellt er sich Nibbāna vor, er macht sich Vorstellungen über Nibbāna, er macht sich Vorstellungen von Nibbāna ausgehend, er stellt sich vor „Nibbāna ist mein“, er erfreut sich an Nibbāna. Warum ist das so? Weil er es nicht vollständig durchschaut hat, sage ich.“

Der Buddha wiederholt dann das gesamte Schema siebenmal in dem Bemühen, die Schulung und das Ziel der Praxis zu umreißen. Er schließt mit:

„Ihr Bhikkhus, der Tathāgata, der Verwirklichte, der vollständig Erwachte, erkennt da Erde unmittelbar als Erde. Nachdem er Erde unmittelbar als Erde erkannt hat, stellt er sich nicht Erde vor, er macht sich nicht Vorstellungen über Erde, er macht sich nicht Vorstellungen von Erde ausgehend, er stellt sich nicht vor „Erde ist mein“, er erfreut sich nicht an Erde. Warum ist das so? Weil er verstanden hat, dass Erfreuen die Wurzel von dukkha ist, und dass es mit Werden (als Bedingung) Geburt, und für alles, was geworden ist, Alter und Tod gibt. Daher, ihr Bhikkhus, ist der Tathāgata durch die völlige Vernichtung, die Lossagung, das Aufhören, das Aufgeben und Loslassen der Begehren zum höchsten vollkommenen Wissen erwacht, sage ich.

Er erkennt Wasser unmittelbar als Wasser. ...

Er erkennt Alles unmittelbar als Alles. ...

Er erkennt Nibbāna unmittelbar als Nibbāna. Nachdem er Nibbāna unmittelbar als Nibbāna erkannt hat, stellt er sich nicht Nibbāna vor, er macht sich nicht Vorstellungen über Nibbāna, er macht sich nicht Vorstellungen von Nibbāna ausgehend, er stellt sich nicht vor „Nibbāna ist mein“, er erfreut sich nicht an Nibbāna. Warum ist das so? Weil er verstanden hat, dass Erfreuen die Wurzel von dukkha ist, und dass es mit Werden (als Bedingung) Geburt, und für alles, was geworden ist, Alter und Tod gibt. Daher, ihr Bhikkhus, ist der Tathāgata durch die völlige Vernichtung, die Lossagung, das Aufhören, das Aufgeben und Loslassen der Begehren zum höchsten vollkommenen Wissen erwacht, sage ich.“

~ M 1.3-194 (gekürzt)

Im Vergleich zur letzten Entgegnung an Vacchagotta mag diese lange Erklärung wie der genau gegenteilige Ansatz erscheinen. Dennoch erzeugt sie eine ähnliche Reaktion. Am Ende des Gesprächs wird der Leser mit einer seltenen Wendung konfrontiert: „Das ist es, was der Erhabene sagte. Aber jene

Bhikkhus waren nicht entzückt über die Worte des Erhabenen.“

Es wird gesagt, dass die Gruppe von Mönchen, zu denen der Buddha sprach, vormals Brahmanen Priester gewesen waren, und dass vielleicht diese Demontage der Vorstellung vom „Sein“ für sie zu bedrohlich war um sie zu übernehmen. Darüber hinaus gibt es andere Situationen in welchen, obwohl die Dekonstruktion der Daseinsempfindung durch die anattā Lehre angenommen worden sein mochte, dies nicht immer das Ende der Geschichte war. Denn egal, wie sehr der Buddha auch zu vermitteln versuchte, dass die anattā Lehre keine philosophische oder metaphysische Position sei, sondern ein geschicktes Mittel, um das Herz zu befreien, wurde die Lehre regelmäßig falsch aufgefasst - und, nicht überraschend, in den folgenden Jahrhunderten immer wieder missverstanden. Der folgende Aufsatz ist eine nützliche Ergreifung dieses Prinzips.

#### 5.16) Kein-Selbst oder Nicht-Selbst:

„Einer der ersten Stolpersteine, über den Menschen aus westlichen Ländern bei ihrer ersten Begegnung mit dem Buddhismus häufig straucheln, ist die anattā-Lehre, oft so übersetzt, als gäbe es kein Selbst. Zwei Gründe machen diese Lehre zu einem Stolperstein. Erstens passt die Vorstellung, es gäbe kein Selbst, nicht zu anderen buddhistischen Lehren, wie etwa die über karma und Wiedergeburt: Wenn es kein Selbst gibt, was erfährt dann das aus unseren Taten stammende karma und was wird dann überhaupt wiedergeboren? Zweitens scheint die anattā -Lehre den Grund für die Lehre des Buddhas überhaupt zu negieren: Wenn es kein Selbst gibt, das von der Übung profitieren kann, warum dann damit anfangen? Viele Bücher versuchen, diese Fragen zu beantworten, aber wenn man sich den Pāli-Kanon (die älteste erhaltene Aufzeichnung der Lehren Buddhas) ansieht, so findet man darin keine Aussagen dazu. Es gibt sogar eine Textstelle, in welcher der Buddha gefragt wird, ob es ein Selbst gäbe oder nicht. Buddha verweigerte darauf die Antwort. (siehe §5.14)

Als er zu einem späteren Zeitpunkt gefragt wurde, warum er die Antwort schuldig blieb, erklärte er, dass sowohl die Meinung zu vertreten, es gäbe ein Selbst, als auch die, es gäbe kein Selbst, bedeuten würde, in extreme Formen falscher Ansicht zu verfallen, welche den

buddhistischen Übungsweg unmöglich machen würde. Folglich sollte diese Frage nicht berücksichtigt werden. Um zu verstehen, welche Bedeutung sein Schweigen auf die Frage nach der Bedeutung von anattā hat, müssen wir zunächst betrachten, was der Buddha darüber lehrte, wie Fragen gestellt und beantwortet werden sollen, und wie man seine Antworten zu interpretieren habe.

Der Buddha teilte alle Fragen in vier verschiedene Klassen ein: solche, auf die eine kategorische, klare Ja- bzw. Nein-Antwort richtig ist; solche, auf die eine analytische Antwort richtig ist und bei der man die zur Frage gehörenden Begriffe genau definieren und eingrenzen muss; solche, auf die eine Gegenfrage richtig ist, sodass der Fragesteller wieder am Zuge ist; und solche, bei denen es richtig ist, sie beiseite zu lassen. Die letztgenannte Art von Fragen sind solche, die nicht zum Ende von Stress und Leid führen. Die erste Aufgabe eines Lehrers, dem eine Frage gestellt wird, ist es herauszufinden, welcher Klasse von Fragen die gestellte Frage angehört, um dann in angemessener Weise darauf antworten zu können. Zum Beispiel sollte eine Frage, die beiseitegelassen werden sollte, nicht mit Ja oder Nein beantwortet werden. Wenn man nun selbst der Fragesteller ist und eine Antwort erhält, so soll man daraufhin bestimmen, inwieweit diese erhaltene Antwort zu interpretieren ist. Der Buddha sagte, es gäbe zwei Arten von Menschen, die seine Aussagen falsch darstellten: Zum einen die, die Folgerungen aus Aussagen ableiteten, aus denen man keine Schlüsse ziehen sollte und zum anderen jene, die keine Schlüsse aus solchen zögen, bei denen man es sollte.

Das sind die grundlegenden Regeln für die Interpretation der Lehren Buddhas, aber wenn wir uns ansehen, wie die meisten Autoren die anattā -Lehre behandeln, dann stellen wir fest, dass sie diese wichtigen Grundregeln unbeachtet lassen. Einige Autoren versuchen, die Interpretation, es gäbe kein Selbst, näher zu bestimmen, in dem sie schreiben, der Buddha hätte die Existenz eines ewigen Selbst oder eines eigenständigen Selbst geleugnet. Das aber ist eine analytische Antwort auf eine Frage, die -dem Buddha zu Folge- zu vernachlässigen ist. Andere versuchen, Schlüsse aus den wenigen Stellen in den Lehrreden

zu ziehen, die darauf hinzudeuten scheinen, dass es kein Selbst gibt. Aber man darf wohl annehmen, dass wenn man diese Aussagen so hinbiegt, dass sie Antwort auf eine Frage geben, die beiseite zu lassen ist, man Schlussfolgerungen zieht, wo man dies nicht tun sollte.

Anstatt also mit einem klaren „Nein“ auf die Frage zu antworten, ob es ein Selbst gibt oder nicht - sei es nun mit allem verbunden oder eigenständig, ewig oder nicht - stuft der Buddha diese Frage als von Haus aus fehlgeleitet ein. Warum? Ganz gleich, wie man die Trennlinie zwischen „Selbst“ und „Anderen“ zieht, beinhaltet das Konzept eines Selbst ein Element von Selbstidentifikation und Festhalten, und damit wiederum Leiden. Das gilt gleichermaßen für ein mit allem verbundenes Selbst, das kein „Anderes“ kennt, als auch für ein eigenständiges Selbst. Wenn man sich mit der gesamten Natur identifiziert, wird jeder gefällte Baum als eigener Schmerz empfunden. Das würde sogar für ein vollkommen „anderes“ Universum gelten, in welchem das Gefühl der Selbstentfremdung und Sinnlosigkeit so geistig verkrüppelnd wirken würde, dass es das Streben nach Glückseligkeit für sich selbst oder für andere unmöglich machen würde. Deshalb riet der Buddha davon ab, sich mit Fragen wie „Gibt es mich?“ oder „Gibt es mich nicht?“ zu befassen, denn in welcher Weise man sich ihnen auch immer nähert, führen sie nur zu Leiden und Stress.

Um das Leiden zu vermeiden, das in Fragen von „Selbst“ und „Anderem“ verborgen liegt, hat der Buddha eine andere Möglichkeit zur Unterscheidung des Erlebten angeboten: die vier Edlen Wahrheiten vom Leiden, seiner Ursache, seiner Aufhebung und von dem Weg zu seiner Aufhebung. Statt diese Wahrheiten als auf das Selbst oder Anderes bezogen anzusehen, sollte man sie genauso annehmen, wie sie sind und wie sie unmittelbar erlebt werden, um dann die jeweils angemessene Pflicht zu erfüllen. Das Leiden soll verstanden, seine Ursache losgelassen, seine Aufhebung verwirklicht und der Weg zu seiner Aufhebung entwickelt werden. Diese Aufgaben bilden den Kontext, in dem man die anattā -Lehre am besten verstehen kann. Indem man den Weg der Tugend, der Sammlung und des Klarblicks



bis zu einem Zustand ruhigen Wohlseins entwickelt und dann diese innere Ruhe nutzt, um das Erlebte im Licht der vier Edlen Wahrheiten zu betrachten, erheben sich im Geist gar keine Fragen wie etwa „Gibt es ein Selbst?“ oder „Was ist mein Selbst?“, sondern vielmehr Fragen wie „Ist das Festhalten an dieser bestimmten Erscheinung mit Leiden und Stress verbunden?“; „Bin das wirklich ich, gehört es mir oder zu mir?“; „Wenn etwas mit Leid behaftet ist, aber nicht wirklich mich selbst ausmacht oder zu mir gehört, warum dann daran festhalten?“ Diese zuletzt genannten Fragen verdienen es, ohne Umschweife beantwortet zu werden, denn sie helfen uns, das Leiden zu verstehen und vom Festhalten und Anklammern – der Altlast der Selbstidentifikation – Stück für Stück abzuspalten, bis am Ende alle Spuren von Selbstidentifikation verschwunden sind, und alles was übrig bleibt ist grenzenlose Freiheit.

In diesem Sinne verstanden, ist die anattā -Lehre nicht eine „Kein-Selbst“-Doktrin, sondern eine Nicht-Selbst-Strategie, mit deren Hilfe Leiden durch Loslassen seiner Ursache aufgelöst werden kann. Das aber führt zur höchsten, unzerstörbaren Glückseligkeit. An diesem Punkt fallen Fragen zu Selbst, Kein-Selbst oder Nicht-Selbst einfach weg. Sobald eine solche völlige Freiheit erlebt wird, warum sollte man sich dann noch darum kümmern, was sie erlebt, oder ob es gar ein Selbst ist oder nicht?“

~ Ṭhānissaro Bhikkhu, ‘Edle Strategie’ (BGM)

Diese Erklärung macht deutlich, dass die anattā-Lehre schlicht ein Mittel zum Zweck ist. Auf der praktischen Ebene verweist sie auf die Wurzel der Täuschung und darauf, was dagegen zu tun ist.

Hier sind einige der Worte Buddhas, die sowohl den notwendigen Prozess unterstreichen als auch das diesem Prozess folgende, freudige Ergebnis.

5.17) „Die Kontemplation der Nicht-Schönheit des Körpers hat er zu entfalten zur Überwindung des sexuellen Begehrens; Wohlwollen hat er zu entfalten zur Überwindung des Übelwollens; Achtsamkeit bei Ein- und Ausatmung hat er zu entfalten zum Abschneiden der

diskursiven Gedanken; die Kontemplation der Vergänglichkeit hat er zu entfalten zur Ausrottung der Einbildung 'Ich bin'(asmi-māna). Denn wenn man Vergänglichkeit wahrnimmt, Meghiya, festigt sich die Wahrnehmung von Nicht-Selbst; und Nicht-Selbst gewahr, wird 'Ich bin' ausgerottet, und das ist Nibbāna hier und jetzt.“

~ Ud 4.1, A 9.3

5.18) „Abgeschiedenheit ist Glück,  
für den Zufriedenen, der den Dhamma kennt, der sieht;

Freundschaft mit der Welt ist Glück,  
für den, der gegen alle Wesen Zurückhaltung übt;

Leidenschaftslosigkeit inmitten der Welt ist Glück,  
für den, der Sinnenlust losgelassen;

Das Ende der Einbildung 'Ich bin' aber –  
Das ist das größte Glück von allen.“

~ Ud 2.1

Wir kommen nun zu dem eng verwandten Bereich des Anhaftens an „Sein“ und „Nicht-Sein“. Der durchschnittliche Leser mag wohl glauben, dass diese Themen nicht die brennenden Anliegen eines gewöhnlichen Tages seien, und nur von nebensächlichem oder akademischem Interesse. Es gibt jedoch zahlreiche subtile Weisen, wie unsere Herzen zu der Sehnsucht neigen, jemand, etwas, zu sein, und ebenfalls dazu nicht zu sein, nicht zu fühlen, nicht zu erleben ...

Klingt das irgendwie bekannt? Wahrscheinlich tausend Mal am Tag neigt sich das Herz des Durchschnittsmenschen in Richtung bhava-taṇhā oder vibhava-taṇhā (Ersteres wird definiert als die Sehnsucht zu sein, zu werden; Letzteres als die Sehnsucht, Erleben auszuschalten, zu vernichten).

Angesichts dieser Realität gewinnen diese Lehren große Bedeutung und praktischen Wert - sie beschreiben die Gewohnheiten des Herzens, die tief verwurzelt sind und die ständig das Rad von Geburt und Tod drehen: Begeisterung und Enttäuschung, die Rückkehr der Nemesis vor der wir zu

fliehen versucht haben, Vereinigung und schmerzlicher Verlust, die Ergebnisse der Impulse „etwas einfach loswerden zu wollen...“

Wenn wir das Reflexionsvermögen des Geistes verwenden, beginnen wir zu sehen, wie diese Lehren das Terrain solcher Gewohnheiten ziemlich genau abstecken. Und sie weisen auch den Weg zu Haltungen, die den von solchen Gewohnheiten gesponnenen Bann, in dem wir uns verfangen haben, brechen können.

5.19) „Welche samaṇas oder Brahmanen auch immer lehren, dass Freiheit von Sein durch (Liebe zum) Sein herbeigeführt werden könnte, keiner von denen ist befreit vom Sein, sage ich. Und welche samaṇas oder Brahmanen auch immer das Entkommen aus dem Sein behaupten aufgrund von (Liebe zum) Nicht-Sein, keiner von denen ist befreit vom Sein, sage ich. Durch Anhaften an der Existenz (upadhi) gibt es Leiden; ist jedes Ergreifen beendet, gibt es kein Leiden mehr. Was es auch an Seinszuständen jeder Art überall geben mag, alle sind sie vergänglich, leidgefolgt und dem Wandel unterworfen. Wer das sieht, so wie es ist, lässt daher ab vom Verlangen nach Existenz, ohne Gefallen an Nicht-Existenz zu finden.

Das rückstandslose Erlöschen, Nibbāna, entsteht mit dem vollständigen Enden allen Verlangens.“

~ Ud 3.10

5.20) „Bhikkhus, diese drei Arten des Verlangens gibt es. Welche drei? Das Verlangen nach Sinnlichkeit, das Verlangen nach Sein, das Verlangen nach Nicht-Sein. Dies sind die drei.

Jene, die gebunden sind vom Joch des Verlangens, sich daran erfreuend Dieses oder Jenes zu sein, sie sind die Menschen, die Māra in der Hand hat, die seinem Netz nicht entkommen, solche Wesen bleiben in Saṃsāra, Runde um Runde, immer von Geburt zu Tod.

Für jene, die diesen Durst überwunden haben, für die Dieses oder Jenes zu sein den Glanz verloren hat, für die alle Ausflüsse versiegt sind, obwohl in der Welt, sind sie doch jenseits davon.“

~ Itiv 58

Es gab viele religiös Suchende zur Zeit des Buddhas, die grundsätzlich materialistisch-nihilistische Ansichten hatten und der Buddha wurde häufig für einen von ihnen gehalten, obwohl er dies kategorisch ablehnte.

5.21) „Da ich das nicht lehre, da ich das nicht verkünde, bin ich also grundlos, auf nichtige Weise, unwahr und falsch von einigen Mönchen und Brahmanen so dargestellt worden: ‘Der Mönch Gotama ist einer, der in die Irre führt; er beschreibt die Vernichtung, die Zerstörung, die Auslöschung eines existierenden Wesens.’

Ihr Bhikkhus, sowohl früher wie auch jetzt ist das, was ich verkünde, dukkha und das Aufhören von dukkha.“

~ M 22.37

In der gleichen Lehrrede erklärte er auch, wie die Menschen zu derartigen Missverständnissen kommen:

5.22) „Bhikkhu, da hat jemand die Ansicht: ‘Dies ist Selbst, dies das Universum; nach dem Tode werde ich unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Veränderung unterworfen sein, ich werde so lange wie die Ewigkeit überdauern.’ Er hört den Tathāgata oder einen Schüler des Tathāgata den Dhamma lehren, für das Beseitigen aller Grundlagen für Ansichten, Voreingenommenheiten, Besessenheiten, allen Festhaltens und aller Neigungen, für die Stillung aller Gestaltungen, für den Verzicht auf alle Vereinnahmung, für die Zerstörung des Begehrens, für die Lossagung, fürs Aufhören, für Nibbāna. Er denkt so: ‘Also werde ich vernichtet werden! Also werde ich zugrunde gehen! Also werde ich nicht mehr sein!’ Dann ist er bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust und wird zerrüttet.“

~ M 22.20

Eine sich ständig wiederholende Geschichte ... Obwohl der Buddha sagte:

5.23) „Dass jemand Nibbāna als unbefriedigend, als dukkha betrachtet, so ist es unmöglich, dass er lehrgemäße Überzeugung (anuloma-khanti) besitzt, sage ich ...

Wenn er aber Nibbāna als frei von Leiden betrachtet, so ist es wohl möglich, dass er lehrgemäße Überzeugung besitzt, sage ich.“

~ A 6.101

Es scheint, dass es nicht ungewöhnlich war, dass Menschen, insbesondere die mit lustbetonten oder lebensbejahenden Neigungen, eine negative Reaktion auf die Lehre des Buddha zeigten – sogar zu seinen Lebzeiten und von Angesicht zu Angesicht mit ihm. Seit jenen Tagen ist diese Fehlinterpretation der Lehre ein stets wiederkehrendes Thema.

In den vorangehenden Lehrreden (§§5.21 & 5.22) bezeichnet der Buddha diese Nihilismus-Vermutung als falsche Ansicht von seiner Lehre und dann führt er, durch die Betrachtungen über Vergänglichkeit, Unbefriedigendheit und Nicht-Selbst, seine Zuhörer auf den Weg des Erwachens.

Dennoch, trotz dieser klaren Beschreibung des wahren Weges zum Glück, blieb Bhikkhu Ariṭṭha (der Anlassgeber dieser Lehrrede, nachdem der Buddha seine Behauptung, dass das Streben nach Sinnenfreuden kein Hindernis zur Erleuchtung sei, widerlegt hatte) „still, bestürzt, mit hängenden Schultern und gesenktem Kopf, niedergeschlagen und stumm“ zurück.

Es liegt an den tiefgreifenden Ansichten über die sinnliche Welt als solid und als die Quelle von Glück, dass schon der Vorschlag daran nicht anzuhafte, oder die Andeutung ihrer grundsätzlichen Leerheit, so bedrohlich sind. Und wenn das, das wir für wirklich und wertvoll gehalten haben, als kurzlebig und nicht uns zugehörig offenbart wird, worauf können wir dann zurückgreifen? Wo bleibt jegliche Realität? Das Herz kann da die Orientierung verlieren und sich grundlegend beraubt fühlen; daher auch der Angstschrei, den der Buddha oben so akkurat beschrieben hat.

Hier ein paar weise Stimmen der Jetztzeit, die zum gleichen Thema reflektieren:

5.24) „Nibbāna wird oft als das ultimative Ziel im Buddhismus dargestellt, und doch ist es eher schlecht definiert. Es wird als etwas Entferntes angesehen, als etwas mit einer übermenschlichen Sicht Verbundenes, welches die illusorische Natur der Welt durchschaut und daher frei davon ist, über Unglückliches trauern zu müssen. Für

viele Menschen verleiht dies Nibbāna etwa so viel Anziehungskraft wie ein Narkosemittel – das noch dazu schwer zu bekommen ist.“ ~ Ajahn Sucitto, „The Dawn of the Dhamma“, S. 97

5.25) „Die weltliche Art ist es Dinge aus einem bestimmten Grund zu tun, um etwas zurück zu bekommen, aber im Buddhismus tun wir Dinge ohne Gewinnabsichten. Die Welt muss die Dinge im Hinblick auf Ursache und Wirkung verstehen, aber der Buddha lehrt uns über Ursache und Wirkung hinaus zu gehen. Seine Weisheit bestand darin, über die Ursache hinaus zu gehen, jenseits der Wirkung zu sein; Geburt zu überschreiten und jenseits des Todes zu gelangen; über Glück hinaus und jenseits von Leiden. Denkt daran: Es gibt keinen Ort zum Verweilen. Wir leben in einem Heim. Das Heim zu verlassen und dorthin zu gehen, wo es kein Heim gibt - wir wissen nicht, wie man das macht, weil wir schon immer mit Werden, mit Festhalten leben. Wenn wir nicht festhalten können, wissen wir nicht was zu tun ist.“

~ Ajahn Chah, ‘No Abiding’ in ‘Food for the Heart’, S. 316

Also im Hinblick auf die Erfahrung in diesem Leben kann Nicht-Anhaften an der Sinnenwelt und die Aussicht auf Nibbāna ein wenig abstoßend wirken. Wenn zudem die Leben nach diesem aus der gleichen lebensbejahenden Perspektive betrachtet werden, kann die Anziehungskraft noch weiter schwinden.

5.26) „So wollen die meisten Menschen nicht zu Nibbāna gehen, dort gibt es nichts; gar nichts. Schaut euch das Dach und den Boden hier an. Das obere Extrem, das Dach, das ist ein ‘Werden’. Das untere Extrem ist der Boden und das ist ein anderes ‘Werden’. Aber im leeren Raum zwischen dem Boden und dem Dach gibt es nirgendwo etwas um darauf zu stehen. Man könnte auf dem Dach stehen oder auf dem Boden stehen, aber nicht auf diesem leeren Raum. Wo es kein ‘Werden’ gibt, da ist Leerheit und um es unverblümt zu sagen, Nibbāna ist diese Leere. Die Leute hören das und ziehen sich ein bisschen zurück, sie wollen nicht gehen. Sie haben Angst, ihre Kinder oder Verwandten nicht mehr zu sehen.“

~ Ebenda, S. 316-7 (angepasst)

Interessant ist, dass der Buddha in der Māgandiya Sutta (M 75), einer Lehrrede an einen dezidierten Lebensbejaher, mit der Auffassung, dass die Gesundheit und das Wohlbefinden seines physischen Körpers Nibbāna sei (§1.14), erklärt wie uninteressiert an irdischen Sinnesfreuden die Devas wären, da ihre Erfahrungen von Freude so viel verfeinerter und intensiver seien. Er sagt dann weiter zu Māgandiya, dass der Grund, warum er, der Buddha, sich von Sinnesfreuden abgewandt habe, einfach der sei:

5.27) „Weil es, Māgandiya, eine Freude gibt, abseits von Sinnesvergnügen, abseits von unheilsamen Geisteszuständen, welche himmlische Glückseligkeit übertrifft. Da ich mich an jenem erfreue, beneide ich nicht, was geringer ist, auch ergötze ich mich nicht daran.“  
~ M 75.12

Es kam nicht oft vor, dass der Buddha diese Art der Ausdrucksweise verwendete – einen Geist, motiviert von der Suche nach Glück, wenn auch nach einem übergöttlichen Glück, andeutend. Er verwendet sie hier, weil es die Währung war, die für seinen Gesprächspartner Wert hatte, und es war insofern erfolgreich, als Māgandiya dadurch, kurz nach diesem Austausch, zur Arahantschaft gelangte. Die allermeiste Zeit jedoch zog der Buddha es vor von „dukkha und dem Ende von dukkha“ zu sprechen, da er wusste, dass dies letztendlich die meisten Wesen zu voller Verwirklichung und unerschütterlicher Freiheit des Herzens bringen würde.

Ein weiteres Beispiel der Verkennung dieses Ansatzes findet sich bei einem Vorkommnis, das sich früh in der Lehrtätigkeit des Buddha zutrug, als er den Wanderer Dīghanakha („Lang-Nägel“) traf.

5.28) „Meister Gotama, meine Lehrmeinung und Ansicht ist dies: ‘Für mich ist nichts annehmbar.’  
„Diese deine Ansicht, Aggivessana, ‘Für mich ist nichts annehmbar’ - ist nicht zumindest jene Ansicht für dich annehmbar?“  
„Wenn diese meine Ansicht für mich annehmbar wäre, Meister Gotama, würde es sich damit genauso verhalten, würde es sich damit genauso verhalten.“

Man kann den staubigen Kerl mit langen Fingernägeln und Dreadlocks fast schon vor sich sehen, wie er mit dem Kopf wackelt, den Blick auf den Boden gesenkt, da in der Eber-Höhle auf dem Vulture Peak. Nach ein paar erklärenden Sätzen sagt der Buddha dann:

„Aggivessana, es gibt einige Mönche und Brahmanen, deren Lehrmeinung und Ansicht dies ist: ‘Für mich ist alles annehmbar.’ Es gibt einige Mönche und Brahmanen, deren Lehrmeinung und Ansicht dies ist: ‘Für mich ist nichts annehmbar.’ ... Unter diesen ist die Ansicht jener Mönche und Brahmanen, die die Lehrmeinung und Ansicht vertreten ‘Für mich ist alles annehmbar.’, nahe der Begierde, nahe dem Gefesseltsein, nahe dem Ergötzen, nahe dem Festhalten, nahe dem Anhaften. Die Ansicht jener Mönche und Brahmanen, die die Lehrmeinung und Ansicht vertreten ‘Für mich ist nichts annehmbar.’, ist nahe der Nicht-Begierde, nahe dem Nicht-Gefesseltsein, nahe dem Nicht-Ergötzen, nahe dem Nicht-Festhalten, nahe dem Nicht-Anhaften.“

Nach diesen Worten bemerkte der Wanderasket Dīghanakha: „Meister Gotama heißt meine Art von Ansicht gut, Meister Gotama empfiehlt meine Art von Ansicht.“

~ M 74.2-5

Der Buddha befreit jedoch Dīghanakha gleich von der Idee, dass er völlig richtig liegt; er fährt fort indem er aufzeigt, wie das Festhalten an Ansichten zwangsläufig zu Konflikt führt. Dann beschreibt er einen Prozess der Meditation über Gefühl, der zur Befreiung führen wird. Während er dieser Lehrrede zuhört, verwirklicht Dīghanakha den Stromeintritt.

Inzwischen hatte der ehrw. Sāriputta, der zu diesem Zeitpunkt erst zwei Wochen als Schüler des Buddhas ordiniert war und hinter ihm stehend dem Erhabenen Luft zufächelte, an Ort und Stelle das vollständige Erwachen verwirklicht.

In einer anderen Lehrrede benutzt der Buddha ein einprägsames Bild, um die begrenzte Natur nihilistischer Haltungen zu beschreiben, und wie Abneigung eine ebenso starke Bindung wie Anziehung sein kann:



5.29) „Der Tathāgata, ihr Bhikkhus, versteht dies so: ‘Jene guten Mönche und Brahmanen, die die Vernichtung, Zerstörung und Auslöschung eines existierenden Wesens (zum Zeitpunkt des Todes) beschreiben, rennen und kreisen aus Angst vor der Persönlichkeit und aus Abscheu vor der Persönlichkeit immer weiter um eben jene Persönlichkeit herum. So wie ein Hund, der mittels einer Leine an einen festen Pfosten oder Pfeiler gebunden wurde, immer weiter um eben jenen Pfosten oder Pfeiler herumrennt und -kreist; ebenso rennen und kreisen jene guten Mönche und Brahmanen aus Angst vor der Persönlichkeit und aus Abscheu vor der Persönlichkeit immer weiter um eben jene Persönlichkeit herum. Jenes ist gestaltet und grob, aber es gibt ein Aufhören der Gestaltungen. Weil der Tathāgata weiß, ‘es gibt dies’, und weil er sieht, wie man jenem entkommt, hat er jenes überschritten.“

~ M 102.12

Die vielleicht beste Ausdrucksweise der Ursachen dieser beiden Stränge der falschen Ansicht, Eternalismus und Annihilationismus, erscheint in einer Stelle aus dem Itivuttaka.

5.30) „Das wurde vom Erhabenen gesagt ...:

Bhikkhus, gebunden von zwei Arten der Ansichten gehen manche Götter und Menschen nicht weit genug und manche zu weit - nur die, die Augen haben, sehen.

Und wie, Bhikkhus, gehen manche nicht weit genug? Manche Götter und Menschen erfreuen sich des Daseins, sind an Dasein erfreut und mit Dasein zufrieden. Wird diesen nun der Dhamma gelehrt zur Daseinsauflösung, so werden sie davon nicht angesprochen oder erwerben ein Vertrauen darin, oder werden zufrieden, gefestigt und hingeneigt. Auf diese Weise gehen manche nicht weit genug.

Und wie, Bhikkhus, gehen andere zu weit? Manche, die da das Dasein ablehnen, davor Abscheu haben, davor zurückschrecken, sie erfreuen sich (an der Vorstellung) des Nichtdaseins und behaupten: ‘Gute Herren, beim Zerfall des Leibes, nach dem Tode, wird dieses Selbst ausgerottet und vernichtet und existiert nicht mehr. Das ist echter

Friede, das ist vortrefflich, das ist die Realität!’ Auf diese Weise gehen manche zu weit.

Und wie, Bhikkhus, sehen die, die Augen haben? Da sieht einer das Gewordene als geworden. Nachdem er das Gewordene als geworden angesehen hat, übt er den Weg der Abwendung, der Entreiztheit, der Auflösung des Gewordenen. Auf diese Weise sehen die, die Augen haben.“

~ Itiv 49

Es ist wichtig zu beachten, dass der letzte Absatz eher eine Methode der Meditationspraxis beschreibt als nur eine weitere philosophische Position. Diese verschiedenen Lehren weisen auf die Tatsache hin, dass die Antwort auf das Rätsel von Sein und Nicht-Sein vor allem in der Neuausrichtung der Art und Weise, wie dieses Thema betrachtet wird, zu finden ist. Der Hinweis, der im letzten Abschnitt gegeben wird, erinnert sehr stark an die Praxis der Vipassanā (Einsicht) Meditation.

Diese besteht einerseits in der ruhigen und aufmerksamen Beobachtung des Entstehens aller Erfahrungsmuster. Zum anderen geht es um das Sehen all solcher Muster durch die reflektive Linse von anicca-dukkha-anattā (Unbeständigkeit, Unzulänglichkeit und Nicht-Selbst). Schließlich kommt es am Höhepunkt des Prozesses zur rückstandslosen Preisgabe aller Erfahrung. Es gibt eine vollständige Akzeptanz von allem, was entsteht und keine Verwirrung hinsichtlich der Tatsache, dass alle Erfahrungsmuster von derselben abhängigen, substanzlosen Art sind.

5.31) „Was es irgend an Körperlichkeit gibt - an Gefühl - an Wahrnehmung - an Gestaltungen - an Bewusstsein, sei es vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe - von jeder Körperlichkeit - jedem Gefühl - jeder Wahrnehmung - allen Gestaltungen - jedem Bewusstsein gilt: ‘Dies ist nicht mein, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst!’ So hat man dies der Wirklichkeit gemäß mit rechter Weisheit zu betrachten.“  
~ MV 1.6, S 22,59 Anattalakkhaṇa Sutta

Die Anzeichen für ‚Sein‘ (das Entstehen der Dinge) werden gesehen und durchschaut, die Anzeichen für ‚Nicht-Sein‘ (das Enden der Dinge) werden gesehen und durchschaut; beide werden losgelassen aufgrund vollständigen Verstehens, und das Herz erfährt Befreiung.

Ein weiterer hochsignifikanter Ausdruck desselben Gleichgewichtspunkts des Mittleren Weges findet sich im Nidanasamyutta des Samyutta Nikāya:

5.32) „Ort der Begebenheit: Sāvathī.

Und es begab sich der würdige Spross aus dem Hause Kaccāyana dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

Zur Seite sitzend, sprach dann der würdige Spross aus dem Hause Kaccāyana zu dem Erhabenen also: „Rechte Ansicht, rechte Ansicht, Herr, sagt man. In wie weit, Herr, gibt es nun rechte Ansicht?“

„Diese Welt, Kaccāyana, diese Welt stützt sich zumeist auf den Dualismus der Vorstellungen von Sein und Nichtsein.

Für den nun, der den Ursprung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es die Vorstellung ‚Nichtsein‘ hinsichtlich der Welt nicht. Und für den, der das Erlöschen der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtigem Verständnis betrachtet, gibt es die Vorstellung ‚Sein‘ hinsichtlich der Welt nicht.

Durch Vorlieben, Festhalten und Beharren ist ja, Kaccāyana, diese Welt zumeist gefesselt. Aber einer wie dieser (mit rechter Ansicht), statt sich darauf einzulassen - statt festzuhalten, statt eines Standpunkts über „mein Selbst“ aufgrund von Vorlieben, Festhalten, geistiger Ausrichtung, Beharren und zugrundeliegender Neigung – so einer hat keine Verunsicherung oder Zweifel darüber, dass nur dukkha entsteht und nur dukkha vergeht. Darin ist ihr Wissen unabhängig von anderen. In so fern, Kaccāyana, gibt es rechte Ansicht.

„Alles existiert“, das, Kaccāyana, ist das eine Extrem. „Alles existiert nicht“, das ist das andere Extrem. Diese beiden Enden vermeidend, verkündet der Tathāgata den Dhamma als den Mittleren Weg:

Mit Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; mit Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewusstsein usw. usw. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewusstseins usw.,

usw. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.“  
 ~ S 12.15, S 2.90

Es wurde die These aufgestellt (von Kalupahana, in ‚Mūlamadhyamaka-kārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way‘), dass dieses bescheidene Sutta den ursprünglichen Keim für das Meisterwerk des großen, frühbuddhistischen Philosophen Indiens Ācariya Nāgārjuna darstellt: ‚Mūlamadhyamaka-kārikā‘ - ‚Abhandlung über die Wurzel des Mittleren Weges‘. Es ist unbestritten die einzige Lehrrede der alten Kanons, die darin namentlich genannt wird; tatsächlich überhaupt die einzige erwähnte Lehrrede.

Zur weiteren Erläuterung sind hier einige von Ācariya Nāgārjunas eigenen prägnanten Einblicken zu Sein, Nicht-Sein und Kausalität:

### 5.33) „Untersuchung der Essenzen

1. Es ist unvernünftig anzunehmen, eine Essenz würde aus Ursachen und Bedingungen entstehen. Was auch immer für eine Essenz aus Ursachen und Bedingungen entstehen würde, wäre etwas, das gemacht worden ist.
2. Wie wäre es möglich, dass es ‚eine Essenz‘ geben könnte, die gemacht worden ist? Essenzen sind nicht hergestellt und nicht abhängig von irgendetwas anderem.
3. Wenn eine Essenz nicht existiert, wie kann die Dingheit des anderen existieren. [Denn] die Essenz der Dingheit des anderen wird als die Dingheit des anderen bezeichnet.
4. Abgesehen von einer Essenz und der Dingheit des anderen, welche Dinge gibt es? Wenn Essenzen und Dingheit anderer existierten, würden die Dinge bestehen.
5. Wenn die Dinge nicht bestehen würden, würden Nicht-Dinge nicht bestehen. [Wenn] ein Ding etwas anderes wird, sagen die Leute, dass es ein Nicht-Ding ist.
6. Wer Essenz, Dingheit des anderen, Dinge und Nicht-Dinge sieht, sieht die Soheit in der Lehre des Erwachten nicht.
7. Durch das Erkennen von Dingen und Nicht-Dingen negiert der Buddha sowohl Existenz als auch Nicht-Existenz in seinem ‚Ratschlag an Kātyāyana‘.

8. Wenn [Dinge] essentiell existierten, würden sie nicht nicht existent werden. Es ist nie der Fall, dass eine Essenz zu etwas anderem werden könnte.

9. Wenn Essenzen nicht existieren würden, was könnte etwas anderes werden? Auch wenn Essenzen existieren würden, was könnte etwas anderes werden?

10. ‘Existenz’ ist das Greifen nach Permanenz; ‘Nicht-Existenz’ ist die Vernichtungs-Ansicht. Daher verweilen die Weisen weder in Existenz noch in Nicht-Existenz.

11. ‘Da das, was durch seine Essenz existiert, nicht-existent ist’ ist [die Ansicht der] Permanenz. ‘Das, was vorher entstand, ist jetzt nicht-existent’, führt zu [der Ansicht der] Vernichtung. ~ Ācariya Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-kārikā, Ch.15, Stephen Batchelor trans.<sup>11</sup>

11. Anm. d. Übers.: Da ich die Übersetzung von Batchelor unverständlich finde, habe ich hier noch Kalupahanas Version aus ‘Mūlamadhyamaka-kārikā’ von Nāgārjuna – ‘The Philosophy of the Middle Way’ übersetzt:

1. Das Auftreten der Selbst-Natur (svabhāva) aufgrund von Ursachen und Bedingungen ist richtig. Selbst-Natur, die aufgrund von Ursachen und Bedingungen aufgetreten ist, wäre etwas Gemachtes.

2. Weiter, wie könnte es eine Selbst-Natur geben, die gemacht ist? Tatsächlich ist eine nicht-gemachte Selbst-Natur auch nicht-abhängig von etwas anderem. (K: Alles was entsteht und vergeht, kann keine Substanz (Essenz, Selbst-Natur) sein.)

3. Ohne Vorhandensein von Selbst-Natur, wie kann es da Ander-Natur (para-bhāva) geben? Denn Selbst-Natur von Ander-Natur wird Ander-Natur genannt. (K: Wenn eines nicht zulässig ist, ist auch das andere nicht zulässig.)

4. Ohne Selbst-Natur und Ander-Natur, wie kann es etwas Existierendes (bhāva) geben? Denn das Existierende besteht nur, wenn es Selbst-Natur oder Ander-Natur gibt.

5. Wenn das Existierende nicht besteht, besteht auch das Nicht-Existierende (abhāva) nicht. Tatsächlich ist es der Wandel des Existierenden, den die Leute für gewöhnlich das Nicht-Existierende nennen.

6. Jene, die Selbst-Natur als auch Ander-Natur, Existenz als auch Nicht-Existenz wahrnehmen, sie erkennen die Wahrheit nicht, die in der Botschaft des Buddhas zum Ausdruck gebracht wird.

7. In der Belehrung an Kātyāyana werden die beiden Theorien (die) ‘existiert’ und ‘existiert nicht’(implizieren) vom Erhabenen widerlegt, dem Kenner des Existierenden als auch des Nicht-Existierenden.

8. Wenn es das Existierende als ursprüngliche Natur (prakṛiti) gäbe, dann gäbe es seine Nicht-Existenz nicht. Eine Veränderung der ursprünglichen Natur ist sicherlich nicht zutreffend.

9. Wenn die ursprüngliche Natur nicht-existent ist, was könnte sich dann wandeln? Wenn die ursprüngliche Natur existent ist, was könnte sich dann wandeln?

10. ‘Existiert’impliziert das Greifen nach Ewigkeitsansicht. ‘Existiert nicht’ impliziert die Vernichtungsansicht. Deshalb sollte sich eine mit Unterscheidungsvermögen begabte Person weder auf Existenz noch auf Nicht-Existenz stützen.

11. Was immer in Begriffen der Selbst-Natur existiert, das nicht nicht-existent ist, impliziert Ewigkeitsansicht. ‘Es existiert jetzt nicht, aber existierte vorher’ impliziert Vernichtungsansicht.

Wie in vielen der Fälle, in denen der Buddha das Bedingte Entstehen zur Auflösung von Dualitäten wie Selbst und Andere, Eternalismus und Annihilationismus usw. einsetzt (ein großer Teil davon findet sich im Nidāna Saṃyutta, S 12 ‚Von den Ursachen‘), wählt auch Nāgārjuna diese Methode durchgängig in seiner Abhandlung. Er zeigt immer wieder auf, wie die abhängig entstandene Qualität aller Dinge die Grundlage ihrer Leerheit (suññatā) ist.

Seine Darstellung ist eine poetische Erforschung der Beziehung zwischen Leerheit, Bedingtem Entstehen und dem Mittleren Weg. Es ist ein Werk von großer philosophischer Tiefe, doch seine Sprache ist extrem sparsam, diamantähnlich in seiner Reinheit und Schärfe. Es ist auch ein Werk, das den zentralen Lehren des Buddhas nahesteht und somit in der Lage ist, Praktizierende aus den nördlichen und den südlichen Schulrichtungen sinnvoll zu informieren.

Wieder zurückkehrend zum Pāli, folgen hier Buddhas Worte an einen ehemaligen Lehrer von ihm, den Brahmā-Gott Baka, dem er versuchte zu helfen, die Einbildung des ewigen Seins zu durchschauen:

5.34) „Ich habe Furcht in jeder Daseinsart gesehen,  
Und auch im Dasein, das nach Nicht-Sein strebt,  
Ich habe keine Daseinsart bestätigt,  
Am Dasein klammerte ich nicht entzückt.“  
~ M 49.27

An einer vergleichbaren Stelle kommt Māra die Nonne Vajirā besuchen und versucht, sie von ihrem Weg der spirituellen Praxis abzubringen und Zweifel in ihrem Geist zu sähen:

5.35) „Von wem ist denn dieses Wesen gemacht?  
Wo ist der Verfertiger des Wesens?  
Woher kommt das Wesen,  
Wo wird das Wesen vergehen?“

Bhikkhunī Vajirā, die erkannt hat, ‚Das ist Māra, der Böse‘, antwortete ihm in Versen:

„Warum nimmst du an ein „Wesen“ sei hier?  
Ist das deine wirkliche Ansicht, Māra?  
Dies ist nur eine Anhäufung von Formen,  
kein Wesen kann begriffen werden.  
Denn wie bei einer Ansammlung der Bestandteile das Wort ‘Wagen’  
benutzt werden kann, so trifft, solange die khandha fortbestehen, der  
konventionelle Ausdruck ‘Wesen’ zu.  
Aber nur dukkha entsteht da, nur dukkha besteht und vergeht.  
Nichts außer dukkha entsteht, nichts anderes als dukkha wird  
aufgehoben.“

Als letztes Wort in diesem Kapitel folgt hier die komplette ‚spirituelle Biographie‘, die Ajahn Chah für die religiösen Behörden schrieb, als er wiederholt dazu aufgefordert wurde, eine zu liefern, damit der König von Thailand ihm einen Ehrentitel verleihen konnte.

5.36) „Manchmal gibt es Donner und keinen Regen; manchmal gibt es Regen und keinen Donner.“  
~ Ajahn Chah

## 6

# ATAMMAYATĀ: „NICHT DARAUS GEMACHT“

Im letzten Teil unserer Betrachtung der konditionierten Welt werden wir einen Blick auf ‚Atammayatā‘ werfen, ein Begriff aus dem Pāli-Kanon, der im Laufe der Jahrhunderte etwas undeutlich geworden ist. Jedoch definiert er eine Qualität, die von entscheidender Bedeutung für die Verwirklichung der geistigen Freiheit ist.

Das Wort bedeutet wörtlich „nicht daraus gemacht“. Aber es kann auf viele verschiedene Arten übersetzt werden, was diesem Wort eine Vielzahl von subtilen Nuancen verleiht. Bhikkhu Bodhi und Bhikkhu Ñāṇamoli (in ihrer Übersetzung des Majjhima Nikāya) übersetzen es als ‚Nicht-Identifikation‘ - mit dem Schwerpunkt auf der Subjektseite der Gleichung. Andere Übersetzer geben es als ‚Nicht-Gestaltung‘ oder ‚Unzusammenbrauchbarkeit‘ wieder - also mehr auf die Objektdimension anspielend. So oder so, es bezieht sich in erster Linie auf die Qualität der Erfahrung, die vor einer Subjekt/Objekt-Dualität entsteht oder ohne sie.

Der im Folgenden wiedergegebene umfassende Essay ‚Atammayatā - Die Wiedergeburt eines verlorenen Wortes‘ (BGM) von Bhikkhu Santikaro weist darauf hin, dass es vor allem Ajahn Buddhādāsa war, der diesen Begriff in den letzten Jahren wieder ins Bewusstsein der Öffentlichkeit rückte. Anzumerken ist allerdings, dass auch Bhikkhu Ñāṇananda in seinem einflussreichen Büchlein ‚Der Zauber des Geistes‘ (BGM), das in englischer Sprache erstmals 1974 veröffentlicht wurde, dem Thema Atammayatā große Aufmerksamkeit widmet (siehe z.B. §6.7).

Ajahn Buddhādāsa verbrachte die letzten drei oder vier Jahre seines Lebens damit, dieses Wort zu besprechen – und bezeichnete es als „das ultimative buddhistische Konzept“. Er sah es als von solcher Bedeutung und Subtilität an,



dass er es an die Spitze seiner Liste von neun Einsichten setzte, die seiner Ansicht nach alle Dimensionen der Weisheitspraxis umschreiben. In einem Wortspiel mit dem Thai-Wort dtā, was ‚Auge‘ bedeutet, beschrieb er diese neun Arten der Kontemplation (deren Pāli-Begriffe alle mit –tā enden) als die ‚Augen‘, durch welche die Natur aller Erfahrung zu sehen sei. Atammayatā wird von ihm als „die endgültige Scheidung“ von der ‚Ehe‘ mit der verblendeten Empfindung von ‚ich‘ und ‚mein‘ beschrieben.

#### 6.1) ATAMMAYATĀ - Die Wiedergeburt eines verlorenen Wortes

Den Begriff atammayatā findet man nicht im Wörterbuch der Pāli Text Society. Es wird einem schwerfallen, Verweise darauf in wissenschaftlichen Arbeiten zu entdecken, ob sie aus dem Westen oder Osten stammen. Die Meditationsmeister von Tibet, Burma, oder Zen scheinen nicht daran interessiert zu sein. Erwähnt man es den meisten Buddhisten gegenüber, werden sie nicht wissen, wovon man spricht. Dennoch gibt es im Pāli-Kanon eindeutige Beweise, nach denen der Buddha diesem Wort eine signifikante Bedeutung beimaß. Derzeit lehrt einer von Thailands einflussreichsten Mönchen, dass es „das höchste Wort im Buddhismus, das letzte Schwert des Buddhismus“ sei.

Atammayatā erscheint in einer Reihe von Pāli-Suttas und jeder Kontext legt nahe, dass der Begriff eine sehr wichtige Bedeutung hat. Die Standarderklärung der traditionellen Kommentatoren ..., obwohl vage, definiert das Wort als den erwachten Zustand des Arahants oder des vollerwachten, perfektionierten Wesens. ...

Buddhadāsa Bhikkhu von Suan Mokkhabalārama im südlichen Siam, nahm von diesem Wort vor über dreißig Jahren Kenntnis. Die Zusammenhänge, in denen er atammayatā fand, überzeugten ihn davon, dass die Bedeutung dieses Wortes wichtig ist. Wie auch bei anderen Begriffen und Lehren, die im Tipiṭaka zu finden sind, war er darauf bedacht, tiefer zu blicken als die orthodoxen Grammatiker, Pedanten und Experten. Er suchte nach einer spirituellen Bedeutung auf der tiefstmöglichen Ebene. Wir können nur spekulieren, warum atammayatā im Pāli Text Society Wörterbuch ausgelassen

wurde. Sicherlich nicht, weil es unmöglich ist es zu entschlüsseln. Eine wörtliche Analyse ergibt: a (nicht), tam (das), maya (machen, erschaffen, herstellen oder erzeugen) und tā (der Seinszustand). So kann atammayatā übersetzt werden als „der Zustand, der nicht aus oder von dem (Ding oder Bedingung) gemacht ist“.

Die Bedeutung wird klarer, wenn wir erkennen, dass maya ein Synonym für sankhāra (zusammenbrauen, zusammensetzen oder bedingen) ist. Atammayatā ist ‘Unzusammenbraubarkeit’, ein Zustand des Geistes, der unabhängig von den Objekten und Bedingungen der Erfahrung ist. Vollkommen bewusst und gewahr, wird dieser Geist nicht von den Verunreinigungen von Gier, Hass und Verblendung beeinflusst. Somit ist das Konzept sehr nahe an der Bedeutung des Adjektivs visankhāra, welches den unbedingten Zustand von Nibbāna beschreibt. Offensichtlich ist atammayatā etwas, dessen Buddhisten sich bewusst sein sollten.

Warum sieht Buddhādāsa Bhikkhu atammayatā als so wichtig an? Im Saḷāyatanavibhanga Sutta (M 137) beschreibt der Buddha eine spirituelle Progression aufgrund von „sich auf dieses stützend um jenes aufzugeben“. Sich auf die mit Weltabwendung verbundenen Freude, Schmerz und Gleichmut stützend, gibt man mit Weltlichkeit verbundene Freude und Schmerz auf. Gestützt auf geeinten oder einspitziigen Gleichmut (ekaggatā-upekkhā), gibt man vielseitigen oder vielschichtigen Gleichmut (nānatta-upekkhā) auf. Gestützt auf atammayatā, gibt man ekaggatā-upekkhā auf.

In diesem Sutta wird nānatta-upekkhā erklärt als „Gleichmut gegenüber Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern, Berührungen und Geistesobjekten“, was auf die vier meditativen Zustände bekannt als ‘rūpa-jhāna’ verweist. Ekaggatā-upekkhā wird erklärt als „Gleichmut abhängig von den vier nicht-körperlichen Vertiefungen (arūpa-jhāna)“. Um leichter zu verstehen was das bedeutet, können wir es mit der allgemeinen buddhistischen Hierarchie der sinnlichen (kāma-), rein materiellen (rūpa-) und immateriellen (arūpa-) Bereiche vergleichen. Der gewöhnliche Weltmensch oder ‘Seichtling’ (putthujhana) klammert sich an sinnliche Erfahrung aufgrund des Verlangens nach

Sinnesfreuden. Man wird frei von Sinnlichkeit, indem man sich auf reine Körperlichkeit stützt, also durch stetige Konzentration auf materielle Objekte (rūpa-jhāna). Reine Körperlichkeit wird dadurch überwunden, dass man sich auf die arūpa-jhāna stützt. Schließlich werden diese erhabenen Bewusstseinszustände durch atammayatā aufgegeben.

Im Sappurisa Sutta (M 113) beschreibt der Buddha Qualitäten des „guten Menschen“ (sappurisa), der es vermeidet, in den acht jhāna zu schwelgen und durch atammayatā über sie hinausgeht. Dort ist die Befreiung von den āsava (Ausflüsse), das vollständige Erwachen. Der Buddha bekräftigt seine Botschaft, dass die endgültige Befreiung nicht im temporären Frieden und Glückseligkeit der tiefen Meditationszustände gefunden werden kann - noch in irgendeinem anderen konditionierten Zustand oder Ding. Atammayatā wird der Vorrang gegeben vor den erhabensten Erfahrungen, welche die Menschheit erreichen kann. Darüber hinaus wird atammayatā statt mystischer Zustände als Mittel zur Befreiung dargeboten.

Upekkhā ist der höchste der sieben bojjhaṅga (Faktoren des Erwachens). Wenn die sieben Faktoren erfolgreich entwickelt werden, führen sie zum Durchdringen des Objekts, auf das sie ausgerichtet sind. Durchdringung oder direkte spirituelle Erfahrung bedeutet zur wahren Natur der Dinge zu erwachen und sie tiefgreifend zu erkennen. Doch das oben erwähnte Sutta sagt uns, dass atammayatā den sich spirituell Kultivierenden sogar noch über upekkhā hinaus bringt. Der Buddha sagt, dass sogar upekkhā ein Zustand ist, an den man sich klammern kann, wodurch die Befreiung verhindert wird. Atammayatā befreit upekkhā und auch die anderen sechs Faktoren und jedes heilsame dhamma, das die Befreiung aus Ergreifen und Festhalten unterstützt. Der Geist mit atammayatā ergreift nicht und hält nicht fest. Der Geist mit atammayatā ist weder zusammengebraut von noch beruht er auf Geisteszuständen, welche alle unbeständig, unzuverlässig, bedrückend, unkontrollierbar und unbesitzbar sind - das heißt, leer von Selbst.

## DAS LETZTE WORT DES BUDDHISMUS

Warum nennt Buddhadaśa Bhikkhu atammayatā das „letzte Wort und das finale Schwert des Buddhismus“? Basierend auf der obigen Interpretation verortet er atammayatā an der Übergangsstelle zwischen dhammaṭṭhitiñāṇa (Einsicht in die Wahrheit der Natur) und nibbānañāṇa (Einsicht in Bezug auf die Befreiung und die Verwirklichung von Nibbāna). Er erklärt dies mit einer Liste von neun Augen (die Thai Bedeutung von tā) oder Einsichten. Die neun tā oder ñāṇa sind:

aniccatā	Unbeständigkeit
dukkhatā	Unbefriedigendheit
anattatā	Nicht-Selbstheit
dhammaṭṭhitatā	Natürlichkeit
dhammaniyamatā	Gesetzmäßigkeit
idappaccayatā	Bedingtheit
suññatā	Leerheit
tathatā	Soheit
atammayatā	Unzusammenbraubarkeit

Die Erkenntnis dieser Tatsachen über die Wahrheit der Natur führt zu den Früchten der Befreiung, die durch die folgenden ñāṇa (Einsichtserkenntnisse) beschrieben werden können:

nibbidā	Ernüchterung
virāga	Verlassen des Anhaftens
nirodha	Erlöschen von dukkha
vimutti	Befreiung
visuddhi	Reinheit
Nibbāna	Kühle (das spirituelle Ziel)

Die erste Liste von Einsichten beschreibt ein aktives, immer tieferes Eindringen in die Realität der bedingten Dinge. Die zweite Liste beschreibt die Ergebnisse dieser Erkenntnis. Die Einsicht von atammayatā ist die Erkenntnis, dass es kein konditioniertes Ding, kein Objekt und keinen Zustand gibt, auf den man sich verlassen kann. Entgegen dessen, wie wir gelernt haben die Dinge zu ‘sehen’, haben sie nicht die Macht, uns zusammenzubrauen oder zu beeinflussen.

Sie haben nicht die Macht, uns glücklich und sicher zu machen, uns vor dem Tod zu schützen, oder was auch immer wir uns von ihnen wünschen könnten. Warum uns dann von ihnen zusammenbrauen lassen indem wir uns dummerweise auf sie stützen? Aus dieser Erkenntnis erfolgt Befreiung ganz natürlich.

### ATAMMAYATĀ IN DER ÜBUNG

... atammayatā ... ist ein Weg, um die Wahrheit der bedingten Dinge zu verstehen. Wenn die Einsicht sich schrittweise durch die neun ‘Augen’ vertieft, dann stellt man fest, dass nichts es wert ist, von uns zusammengebraut, beeinflusst, manipuliert oder gekocht und gewürzt zu werden. Durch das Kultivieren dieses Verständnisses können sich Menschen von Unwissenheit befreien, von ihren Anhaftungen, von Konflikten und Elend.

Die dritte und höchste Einsatzmöglichkeit von atammayatā ist, den Zustand des Geistes zu bezeichnen, der völlig frei ist, unabhängig, befreit. Buddhādāsa Bhikkhu beschreibt diesen Zustand bevorzugt als „über und jenseits von positiv oder negativ“. Menschen empfinden instinktiv jede Erfahrung als entweder positiv oder negativ und nehmen sie dementsprechend wahr. Dies führt zum Bewerten und Beurteilen dieser Erfahrungen, was zu Mögen oder Nicht-Mögen dieser Erfahrungen wird, was wiederum Verlangen, Anhaften und Selbstsucht befördert. So entsteht dukkha (Elend, Schmerz, Unzufriedenheit). Der Geist, der über positiv und negativ hinausgegangen ist, kann nicht in das Bedingte Entstehen (paṭicca-samuppāda) von dukkha hineingezogen werden. So beschreibt atammayatā in dieser, seiner eigentlichen Bedeutung, die Realität des Arahants, des verehrungswürdigen unbefleckten Menschen.“

~ Santikaro Bhikkhu, angepasst aus ‘Evolution / Liberation’, 1989

Verweise auf atammayatā im Pāli-Kanon gibt es nur wenige; hier sind die beiden oben zitierten Passagen aus dem Majjhima Nikāya als Beispiele.

6.2) „Ein unrechtschaffener Mensch, tritt ... in das erste jhāna ein .... Er erwägt: ‘Ich habe den Erreichungszustand des ersten jhāna erlangt ... Somit lobt er sich selbst und würdigt andere herab, aufgrund seines Erreichungszustands des ersten jhāna. Dies ist der Charakter eines unrechtschaffenen Menschen.

Ein rechtschaffener Mensch erwägt: ‘Nicht-Identifikation (Nicht-Gestaltung) sogar mit dem Erreichungszustand des ersten jhāna ist vom Erhabenen verkündet worden; DENN WIE SIE ES SICH AUCH IMMER VORSTELLEN, ES IST IMMER ANDERS ALS DAS.’ Indem er also die Nicht-Identifikation zum Bezugspunkt macht, lobt er sich nicht selbst ..., noch würdigt er andere herab. Dies ist der Charakter eines rechtschaffenen Menschen. („ebenso für die anderen jhāna.“)

~ M 113.21

Der in Großbuchstaben gedruckte Satzteil von oben ist im Theravāda Schrifttum sehr bekannt und viel diskutiert; er erscheint an verschiedenen Stellen im Kanon. Die Pāli Originalstelle ist: *Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā ti*, ausführlich besprochen in „Konzept und Realität“ von Bhikkhu Ñāṇananda, zitiert auch bei §4.1.

6.3) „Und was, ihr Bhikkhus, ist Gleichmut, der einheitlich ist, auf Einheit beruht? Es gibt Gleichmut, der sich auf das Gebiet der Raumunendlichkeit stützt, das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit, das Gebiet der Nichtsheit und das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung. Dies, ihr Bhikkhus, ist Gleichmut, der einheitlich ist, auf Einheit beruht.

Hier, ihr Bhikkhus, indem ihr euch auf Gleichmut, der einheitlich ist, auf Einheit beruht, stützt und euch darauf verlasst, überwindet den Gleichmut, der verschiedenartig ist, auf Verschiedenartigkeit beruht, und überschreitet ihn. So wird er überwunden; so wird er überschritten.

Ihr Bhikkhus, indem ihr euch auf Nicht-Identifikation stützt und

euch darauf verlasst, überwindet den Gleichmut, der einheitlich ist, auf Einheitlichkeit beruht, und überschreitet ihn. So wird er überwunden; so wird er überschritten.

Also geschah es in Abhängigkeit von diesem, dass gesagt wurde: ‘Darin, unterstützt von diesem, überwindet jenes.’“

~ M 137. 19-20

Um eine klarere Vorstellung davon zu bekommen, worauf dieser Begriff atamayātā hinweist, könnte es hilfreich sein, seine Etymologie ein wenig genauer zu erkunden:

6.4) „Im Vedanta ... sich ganz und ausschließlich Brahman bewusst zu sein, war gleichbedeutend damit Brahman zu sein ... Die Ursprünge dieser Vorstellung scheinen in einer Theorie der Sinneswahrnehmung begründet zu liegen, in welcher die greifende Hand eine dominante Analogie liefert. Sie nimmt die Form des Ergriffenen an. Sicht wurde in ähnlicher Weise erklärt: Das Auge sendet eine Art von Strahl aus, der die Form dessen, was wir sehen, annimmt und damit zurückkommt; ähnlich mit einem Gedanken: Ein Gedanke passt sich seinem Objekt an. Diese Idee wird in dem Begriff tanmayatā, ‘daraus bestehend’, eingekapselt: Der Gedanke des Gnostikers oder des Meditierenden wird gleich-wesenhaft mit dem erkannten Ding.“

~ Richard Gombrich, ‘Metaphor, Allegory, Satire’ in ‘How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings’, S 86-87

Das heißt, mit der gegensätzlichen Qualität a-tamayātā bewegt sich die geistige Energie nicht zu dem Objekt, um es zu vereinnahmen. Weder wird ein objektives „Ding“ fabriziert, noch ein subjektiver „Beobachter“ der es erkennt. Insofern bezieht sich „Nicht-Identifizierung“ auf den subjektiven Aspekt und „Nicht-Gestaltung“ vorrangig auf den objektiven Aspekt.

Der Leser sollte auch genau auf die Worte „Die Ursprünge dieser Vorstellung ...“ achten und nicht davon ausgehen, dass die vedischen Konzepte und Bilder die buddhistische Verwendung des Wortes ganz akkurat darstellen. Im Zustand von atamayātā in seiner buddhistischen Verwendung gibt es kein tatsächliches

„gleich-wesenhaft Werden“ mit dem Erkannten; vielmehr wird die verblendete Identifizierung des Geistes mit dem Objekt ausgeräumt (siehe auch §6.7).

Eine hilfreiche Art und Weise um Rolle und Bedeutung von atamayātā zu verstehen, besteht darin, es zu den anderen zwei Qualitäten in der letzten Triade der neun Einsichten, die von Ajahn Buddhādāsa skizziert wurden, in Bezug zu setzen. Die folgenden drei Qualitäten beschreiben die höheren Lagen der geistigen Verfeinerung: suññatā - Leerheit oder Leere; tathatā - Soheit oder Sosein; atamayātā – Nicht-Identifizierung oder ‚Nicht-Dasheit‘. Diese drei Qualitäten sprechen eine Art der Erfahrung an, in welcher viele der größeren Verunreinigungen schon weg gefallen sind. Wenn die Qualitäten der Leerheit und der Soheit betrachtet werden - auch wenn die Einbildung der Identität bereits durchschaut worden ist - kann es immer noch subtile Spuren des Ergreifens geben: Festhalten an der Vorstellung einer objektiven Welt, erkannt durch ein subjektives Wissen - auch wenn überhaupt kein „Ich“-Gefühl mehr wahrnehmbar ist.

Es kann das Gefühl eines „dies“ vorhanden sein, das „jenes“ gewahr ist und entweder „Ja“ dazu sagt im Fall der Soheit, oder „Nein“ im Fall der Leerheit.

Atamayātā ist der Abschluss dieses ganzen Bereichs, es bringt die Einsicht zum Ausdruck: „Es gibt kein jenes“. Es ist der echte Zusammenbruch, sowohl der Illusion der Trennung von Subjekt und Objekt, als auch des Eindrucks Phänomene wären irgendwie wesentlich voneinander verschieden. Wie es im Hsin Hsin Ming heißt:

6.5) Verweile nicht im dualistischen Zustand;  
vermeide sorgfältig jedes Streben danach.

Gibt es auch nur eine Spur  
von dies und das, von richtig und falsch,  
wird sich die Geist-Essenz in Verwirrung verlieren.

~ ‘Hsin Hsin Ming, Verses of the third Ch’an Patriarch’, Richard B. Clarke trans.

Von den zehn Hindernissen oder Fesseln (saṃyojanā), die dem Erwachen im Weg stehen, ist die vorletzte uddhacca, Rastlosigkeit/Unruhe. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet können wir darüber reflektieren, dass atamayātā



die Überwindung dieser neunten Fessel darstellt. Die Aufgeregtheit, um die es sich hierbei handelt, ist nicht das Gezappel des sich unbehaglich fühlenden Meditierenden; es ist die subtilst mögliche Empfindung, dass da drüben oder in nächster Zukunft etwas besser sein könnte; ein Gefühl, dass „jenes“ (das außer Reichweite ist) in irgendeiner Weise mehr Wert haben könnte als „dieses“. Es ist die ach so heimtückische Abhängigkeit von der Zeit und ihren Versprechen. Aus diesem Grund sagte Ajahn Chah solche Dinge wie: „Ein samaṇa (religiös Suchender) hat keine Zukunft.“ Außerdem gilt es zu bedenken, dass wenn es kein „Jenes“ gibt, dann die Natur von „Dieses“ notwendigerweise neu formuliert werden muss - so dass wir nicht einfach mit einem Subjekt ohne zugehörigem Objekt verbleiben.

Atammayatā ist die völlige Preisgabe dieser Wurzel-Verblendung: Man sieht, dass es in der letztendlichen Wahrheit keine Zeit gibt, kein Selbst, kein Hier und kein Dort. Also statt „Sei Hier Jetzt“ als geistige Ermahnung zu verwenden, sollten wir stattdessen vielleicht besser sagen: „Lass ab von Identität, Raum und Zeit“, oder: „Erkenne die unverortbare, zeitlose Selbstlosigkeit“. Unnötig zu sagen, dass der konzeptuelle Geist bei dem Versuch, ein Bild einer derartigen Realität heraufzubeschwören, scheitert; aber das ist nicht anders zu erwarten. Wir verlassen bewusst das Reich des Vorstellbaren, und der Zweck dieses Buches ist es so etwas wie eine Karte für diese Regionen zur Verfügung zu stellen, in welchen die Busse der Vernunft und Phantasie nicht fahren.

Es ist auch durchaus möglich, dass der Geist nach dem Lesen dieser Textpassagen zu atammayatā danach greifen will als „etwas, das es zu erlangen gilt, damit „ich“ nicht so verblendet bin“. Atammayatā sollte jedoch vielmehr als Zügelung der gewohnten Bewegung des Geistes nach außen gesehen werden, die als Folge der Ernüchterung und der Leidenschaftslosigkeit entsteht. Es ist immer notwendig, sich der Art und Weise bewusst zu sein, in welcher Unwissenheit sogar die Mittel der Transzendenz zu einem Hindernis machen kann, wenn der Geist nicht weise damit umgeht.

Eine der vielleicht einfachsten, klarsten und praktischsten Arten, das Prinzip von atammayatā – „Nicht-daraus-Gemacht-heit“ – auszudrücken, stammt aus den Lehren von Luang Pu Dun, einem direkten Schüler des Ehrw. Ajahn Mun und einer der großen Leuchten des Dhammas in jüngster Zeit in Asien. Hier ist seine Neuformulierung der vier edlen Wahrheiten, basierend auf der

Beschreibung von Unwissenheit (avijjā) als dem Grundirrtum des Geistes, der versucht „hinaus zu gehen“ und „Jenesheit“ in Form von Wahrnehmungen, Gefühlen und Ideen zu verfolgen. Bei der Reflexion über diese vier Formeln könnte es hilfreich sein, sich an die Analogie der greifenden Hand zu erinnern, die -wie in § 6.4 erwähnt- hinausgreift um mit ihrem Objekt gleich-wesenhaft zu werden und dann mit ihm zurückkehrt.

6.6) Der Geist der hinausgeht um seine Launen zu befriedigen, ist die Ursache des Leidens (II);

Das Ergebnis, das daraus folgt, dass der Geist hinausgeht, um seine Launen zu befriedigen, ist Leiden (I);

Der Geist, der den Geist klar sieht, ist der Pfad, der zur Aufhebung des Leidens führt (IV);

Das Ergebnis des Geistes, der den Geist klar sieht, ist das Enden des Leidens (III).

~ Luang Pu Dun, 'Atulo', collected teachings compiled by Phra Bodhinandamuni

Als nächstes haben wir ein paar Worte von Bhikkhu Ñāṇananda, der eine Vielzahl von Begriffen im Zusammenhang mit atammayatā aufgreift. Jedes der Worte, die er umreißt, verdient eine Pause, um es zu betrachten und seinen Sinn und Auswirkungen zu kontemplieren.

6.7) So zeigt sich, dass der Prozess des Werdens etwas ist, das beständig im Geist des samsārischen Individuums vor sich geht. Unter dem Einfluss der wuchernden Tendenzen von Begehren, Dünkel und Ansichten, identifiziert es sich mit den Sinneseindrücken. Diese Identifikation wird durch den Begriff tammayatā (wörtlich: daraus seiend) ausgedrückt, und einer, der dort seine Zuflucht nimmt, wird tammayo genannt - „einer, der daraus gemacht ist“ oder „einer aus solchem (Stoff)“. Da jedem speziellen Fall kurzlebiger Identifikation des beständigen Werdepzesses im psychologischen Bereich notwendigerweise Geburt, Alter und Tod, Kummer, Jammer, Traurigkeit und Verzweiflung folgen, gibt uns eine Einsicht in das

Gesetz der Bedingten Entstehung den Schlüssel zur gesamten Skala saṃsārischen Erlebens in die Hand. ...

Diese durchdringende Einsicht in das Entstehen und Vergehen von Phänomenen zerstreut alle Zweifel hinsichtlich der spekulativen Probleme von absoluter Existenz und Nicht-Existenz, von Einheit und Vielheit, etc.. Der Geist kommt in der „Mitte“ zur Ruhe, obwohl er nun paradoxerweise auf nichts ruht. „Dingheit“ ist völlig verschwunden, so dass Begehren „nichts“ (no-thing) findet, nach dem es greifen könnte. Statt eines von Begehren angetriebenen Versuchs der Identifikation (tammayatā) setzt eine losgelöste Kontemplation der Norm der Soheit (tathatā) ein. Mit dieser Befreiung des Geistes wird die Einstellung gegenüber der Welt mit all ihren Wechselfällen zu der eines „So-Seins“ (tādītā), eines „Abgelöstseins“ (atammayatā), und man verdient es als „So-Seiender“ oder „der Soheit-Gleicher“ (tādi, tādiso) bezeichnet zu werden.

„Der Kämpfende, der durch die Überwindung Māras die Zerstörung der Geburt berührte, den Tod besiegte, dieser Weise, der „Soheit-Gleichende“, der Kenner der Welt, ist allen Dingen gegenüber ohne Haften (atammayo).“

„Pasayha māraṃ abhibhuyya antakaṃ

Yo ca phusi jātikkhayaṃ padhānavā

So tādiso lokavid sumedho

Sabbesu dhammesu atammayo muni“

~ A 3.40

Bhikkhu Ñāṇananda, ‘Der Zauber des Geistes’, S 49 & 52 (BGM)

Die Kālakārāma Sutta, die er hier kommentiert, ist sehr kurz, obwohl sie sehr wirkmächtig ist. Sie wird hier zur Gänze wiedergegeben.

6.8) „Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Sāketa im Kloster des Kālaka. Dort sprach der Erhabene zu den Mönchen: „Ihr Mönche!“ „Verehrter Herr!“, erwiderten die Mönche dem Erhabenen. Der Erhabene sprach also:

„Mönche, was auch immer in der Welt mit ihren Göttern, Māras und

Brahmas, mit ihrer Schar von Asketen und Priestern, Göttern und Menschen - was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, angestrebt und im Geiste erwogen wird - all das kenne ich. Mönche, was auch immer in der Welt mit ... Göttern und Menschen - was auch immer gesehen, ... im Geiste erwogen wird - das habe ich völlig verstanden; all das ist dem Tathāgata bekannt, doch der Tathāgata stützt sich nicht darauf.

Würde ich nun sagen: „Mönche, was auch immer in der Welt mit ... Göttern und Menschen - was auch immer gesehen, ... im Geiste erwogen wird - all das kenne ich nicht“ - so spräche ich die Unwahrheit.

Würde ich sagen: „Das kenne ich und ich kenne es nicht“ - auch so spräche ich die Unwahrheit. Würde ich sagen: „Weder kenne ich es noch kenne ich es nicht“ - so wäre es falsch von mir.

Somit, ihr Mönche, wähnt der Tathāgata kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen; er wähnt kein Nicht-Gesehenes; er wähnt kein „Ding-wert-zu-sehen“; er wähnt nicht über einen Seher.

Er wähnt kein hörbares Ding als getrennt vom Hören; er wähnt kein Nicht-Gehörtes; er wähnt kein „Ding-wert-zu-hören“; er wähnt nicht über einen Hörer.

Er wähnt kein empfindbares Ding als getrennt vom Empfinden; er wähnt kein Nicht-Empfinden; er wähnt kein „Ding-wert-zu-empfinden“; er wähnt nicht über einen Empfindenden.

Er wähnt kein erkennbares Ding als getrennt vom Erkennen; er wähnt kein Nicht-Erkanntes; er wähnt kein „Ding-wert-zu-erkennen“; er wähnt nicht über einen Erkennenden.

Der Tathāgata, so-seiend (tādi) bei allen gesehenen, gehörten, empfundenen und erkannten Phänomenen, ist daher „So“, ihr Mönche. Darüber hinaus erkläre ich, dass es keinen anderen gibt, der erhabener oder hervorragender wäre, als den, der „So“ ist.

Was immer auch gesehen, gehört, empfunden und ergriffen, wird von der Welt als Wahrheit angesehen.

Inmitten derer, die festgefahren in ihren eigenen Ansichten, halte ich so-seiend keine für wahr oder falsch.

Diesen Stachel sah ich schon im Voraus  
 woran aufgespießt die Menschheit hängt.  
 „Ich weiß, ich seh’, genauso ist es“ - kein solches Haften  
 für die Tathāgatas.“  
 ~ A 4.24

Die Ausdrücke „Ding-wert-zu-sehen, -zu hören, - zu erkennen usw.“ verweisen auf unsere Gewohnheit, Wahrnehmungen, Gedanken und Emotionen einen inhärenten Wert oder Substanz zuzuordnen. Ohne eine solche Zuordnung besitzen sie weder Solidität noch Wert.

Der Tradition zufolge erreichten fünfhundert der Zuhörer die Arahantschaft, und es gab fünf Erdbeben im Verlauf der Darlegung. Diese kurze Belehrung erlangte auch in den Jahrhunderten nach Buddhas Zeit große Bedeutung - so wurde sie vom Ehrw. Mahārakkhita im Zuge der Missionsbemühungen von König Asoka genutzt, um die Yonakas (Griechen) in ihrem Heimatland zu unterweisen.

All die verschiedenen bis jetzt in diesem Kapitel angeführten Zitate beschreiben die Natur von atammayatā und die damit verbundenen Eigenschaften, aber vielleicht bleibt die Frage offen: Wie kann man es am besten realisieren? Und wie kann diese Tiefe der Erkenntnis entwickelt werden? Ein Text, der sich direkt mit diesem Problem befasst, und eine der nützlichsten Meditationslehren im gesamten Pālikanon ist im Madhupiṇḍika Sutta zu finden; dort sagt der Ehrw. Mahā-Kaccāna:

6.9) „Bedingt durch Auge und Formen entsteht Sehbewusstsein; das Zusammentreffen der drei ist Sinneskontakt; durch den Sinneskontakt bedingt ist Gefühl. Was man fühlt, das nimmt man wahr. Was man wahrnimmt, darüber denkt man nach. Worüber man nachdenkt, darüber ufernt man begrifflich aus. Mit dem als Quelle, worüber man begrifflich ausgeufert ist (papañca), bedrängen das Herz die geistigen Wahrnehmungen und Vorstellungen, die von begrifflicher Ausuferung geprägt sind und sich auf vergangene, zukünftige und gegenwärtige Formen, die mit dem Auge erfahrbar sind, beziehen. [Ebenso mit Ohr, Nase, Zunge, Körper und Geist]“

Die Lösung dieser Problemkaskade besteht darin:

„Wenn dort nichts gefunden wird, woran man sich ergötzen könnte, was man willkommen heißen könnte und woran man sich festhalten könnte, dann ist dies das Ende der Neigung zur Begierde, der Neigung zur Abneigung, der Neigung zu Ansichten, der Neigung zum Zweifel, der Neigung zum Dünkel, der Neigung zur Begierde nach Werden, der Neigung zur Unwissenheit [die sieben anusaya ]; dies ist das Ende des Gebrauchs von Knüppel und Waffe, von Streit, Zank, Streitgesprächen, Anschuldigung, Gehässigkeit und falscher Rede; hier hören diese üblen unheilsamen Zustände ohne Überbleibsel auf.“  
~ M 18.16-19 (gekürzt)

Das soll heißen, dass, wenn mit Achtsamkeit und Weisheit die Tendenz, zu Wahrnehmungen, Gedanken und Emotionen „hinauszugehen“, zurückgehalten wird und man dem Sehen erlaubt, einfach nur das Sehen zu sein, Hören einfach nur Hören zu sein usw., das ganze papañca-Drama erst gar nicht anfängt. Das Herz ruht dann gestillt, offen und klar; alle Wahrnehmungen, die konventionell als „Ich“ oder „Welt“ bezeichnet werden, werden als transparente, wenn auch praktische Fiktionen gesehen.

Wenn nicht genügend Achtsamkeit und Weisheit vorhanden ist, „geht der Geist hinaus“ und haftet an seinen Wahrnehmungen und Stimmungen an. Das Ergebnis davon ist die Erfahrung von „Ich werde durch das Leben unter Druck gesetzt“. Sowohl ein scheinbar solides Selbst als auch eine scheinbar solide Welt wurden unbewusst geschaffen, und die Reibung zwischen den beiden ist dukkha, wovon wir so regelmäßig und ineffektiv davonzulaufen versuchen. Der Versuch, ein „Ich“ ohne eine Welt zu finden die es belastet, ist wie der Versuch vor unserem eigenen Schatten davonzulaufen. Ganz gleich wie schnell wir rennen, das Bemühen ist zum Scheitern verurteilt, da die eine Form die andere erzeugt.

Das Ziel all dieser Lehren zu atammayatā ist es uns zu zeigen, dass die Dualitäten von Subjekt und Objekt („Ich und die Welt“) überhaupt nicht hervorgebracht werden müssen. Und wenn das Herz davor zurückgehalten wird „hinauszugehen“ und zu seiner grundlegenden Natur erwacht, ist ein heller und freudiger Frieden das, was bleibt. Dies ist der Frieden von Nibbāna.

Diese Reflektionen zu atammayatā bringen uns zum Ende unserer Erkundung des bedingten Bereichs, und damit beginnen wir die nächste Phase der Untersuchung.

## 7

## DEM TODLOSEN BEACHTUNG SCHENKEN

Dieses Kapitel und die diesem Abschnitt folgenden Kapitel werden die Praxis des „sich dem Unbedingten, dem Todlosen zuwenden“ beschreiben, die Notwendigkeit ihm Beachtung zu schenken und einige der Arten, wie der Buddha über seine Natur sprach.

7.1) Es begab sich der ehrwürdige Anuruddha dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputta weilte. Dort angelangt, wechselte er mit ihm höflichen Gruß und, nach dem Austausch freundlicher und zuvorkommender Worte, setzte er sich zur Seite nieder. Seitwärts sitzend, sprach nun der ehrwürdige Anuruddha zum ehrwürdigen Sāriputta wie folgt:

„Ich vermag, Bruder Sāriputta, mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, ein tausendfaches Weltsystem zu betrachten. Angespannt ist dann meine Kraft, unbeugsam; gegenwärtig die Achtsamkeit, unverwirrt; gestillt der Körper, unerregt; gesammelt der Geist, geeint. Und dennoch wird mein Geist nicht haftlos von den Trieben befreit.“

„Dass du, Bruder Anuruddha, daran denkst, dass du mit dem himmlischen Auge, dem geklärten, übermenschlichen, ein tausendfaches Weltsystem betrachtest, das ist bei dir Eigendünkel.

Dass du, Bruder Anuruddha, denkst, dass deine Kraft angespannt ist, unbeugsam; die Achtsamkeit gegenwärtig ist, unverwirrt; gestillt der Körper, unerregt; gesammelt der Geist, geeint - das ist bei dir Aufgeregtheit.

Dass du, Bruder Anuruddha, denkst, dass aber dennoch dein Geist nicht haftlos von den Trieben befreit wird, das ist bei dir Beunruhigung.



Wahrlich, gut wäre es, wollte der verehrte Anuruddha diese drei Dinge aufgeben, diese drei Dinge nicht beachten und seinen Geist auf das todlose Element hinlenken!“

Und der ehrwürdige Anuruddha gab nun in der Folgezeit diese drei Dinge auf, schenkte ihnen keine Beachtung und lenkte seinen Geist auf das todlose Element hin.

Und einsam, abgesondert, unermüdlich, eifrig, selbstentschlossen verweilend, gelangte der ehrwürdige Anuruddha in gar nicht langer Zeit in den Besitz jenes höchsten Zieles des Reinheitslebens, um dessen Willen edle Jünglinge vom Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen, indem er es selber erkannte und verwirklichte. »Versiegt ist die Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war, nichts weiteres gibt es mehr zu tun nach diesem hier«, so erkannte er. So war der ehrwürdige Anuruddha einer der Heiligen geworden.

~ A 3.131

Es gibt viele solcher schönen und prägnanten Vignetten im Pälikanon, welche die Einfachheit und Unmittelbarkeit im Austausch zwischen zwei Gefährten im heiligen Leben belegen. Die offensichtlich liebevolle und ironische Zertrümmerung von Stolz und Angst in Bezug auf Errungenschaften, bei denen der durchschnittliche spirituelle Aspirant schon höchst erfreut wäre, wenn er auch nur in die Nähe davon käme; der direkte und praktische Hinweis auf den Weg - all diese Elemente sind in dieser kurzen Begebenheit vorhanden.

Von vermutlich größter Bedeutung bei diesem Abschnitt unserer Untersuchung ist der Prozess des „sich Abwendens“ von selbst den erhabensten Sphären des konditionierten Bereichs. Der Ehrw. Sāriputta erkannte mit untrüglichem Scharfblick, dass, obwohl die Meditation seines Freundes einige spektakuläre Ergebnisse erbrachte (Ven. Anuruddha wurde später von Buddha als derjenige bezeichnet, der den besten Einblick in andere Bereiche der Existenz habe), er das entscheidende und befreiende Element verfehlte: die Präsenz des Unbedingten. Um der Aufmerksamkeit seines Freundes diese radikale Verschiebung der Blickrichtung zu ermöglichen, wendet der Ehrw. Sāriputta die Taktik an, die Art und Weise zu benennen in welcher sein Geist diese Erfahrungen falsch auffasst und sich damit identifiziert. Er definiert auch, wie es scheint, die

drei Probleme von denen der Ehrw. Anuruddha heimgesucht wurde in Bezug auf die letzten drei der zehn Fesseln (saṃyojanā): die Fesseln der Einbildung (asmi- māna), Aufgeregtheit (uddhacca) und Ignoranz (avijjā).

Die letzte der drei könnte als Gegenstück zu „Beunruhigung“ strittig sein (das Pāliwort im Text ist hier kukkuccasmim), aber da der Ehrw. Anuruddha eindeutig nahe an der letzten Realisierung von Arahantschaft ist, müssten diese drei besonderen Elemente notwendigerweise gesehen und überwunden werden, damit die Befreiung seines Herzens auftreten kann. Sein Bruder im heiligen Leben weist ihn lediglich darauf hin, dass es das „Ich“ ist, das in seinen Gedanken an diese beiden Errungenschaften und an das Fehlen der dritten Errungenschaft erscheint, das das Todlose Element verschleiert und den eigentlichen Stolperstein darstellt, der den Pfad blockiert.

Es ist auch bemerkenswert, dass der Wortlaut des Rats des Ehrw. Sāriputta impliziert, dass es nur eines Perspektivwechsels, einer anderen Verortung der Aufmerksamkeit bedarf, und nicht eines Verwerfens von allem Vorhergegangenen. Eine einfache Analogie ist das Refokussieren der Augen auf eine Weise, die es ermöglicht, die versteckten 3-D Bilder in einem computererzeugten „magic eye“-Bild zu sehen statt eines bedeutungslosen Flecks. Zudem wird in der Regel die Veränderung des geistigen Neigungswinkels, um dem Todlosen Beachtung zu schenken, mit dem Satz: „Dies ist friedvoll, dies ist exquisit ...“ zum Ausdruck gebracht. Das unterstreicht, dass diese Verschiebung der Perspektive nicht nur bedeutet, die Dinge aus einem anderen Blickwinkel zu sehen, sondern sich vielmehr auf die Realisation der Präsenz einer bisher nicht gewürdigten Dimension der Ruhe und Schönheit bezieht.

Es muss auch betont werden, dass der Ehrw. Anuruddha ein anagāmi war, ein „Nicht-Wiederkehrer“, also bei der vorletzten Stufe des Erwachens angelangt war, als dieses Gespräch mit dem Ehrw. Sāriputta stattfand. Viele seiner spirituellen Qualitäten waren extrem ausgereift und ohne diese Reife, die notwendige immense Vorbereitung für ein volles Verständnis der Natur der Realität, hätte dieser Durchbruch zum vollen Erwachen nicht so schnell stattfinden können. Es braucht mehr als die Fähigkeit, die verborgenen Dimensionen eines „magic eye“-Bildes zu sehen, um das Herz vollständig zu befreien!

Den Begriff „das Todlose Element“ (amata-dhātu) haben wir oben erwähnt (bei § 7.1) mit dem Hinweis, dass es sich dabei um ein Synonym für „das

Unbedingte“ (asaṅkhata-dhamma) handelt. Es könnte jedoch nützlich sein, kurz auf die Herkunft des Begriffs zu schauen – besonders da sowohl „das Todlose“ als auch „das Element“ zumindest den Anklang von „Dingheit“ in sich tragen und somit eine unbeabsichtigte konkrete Qualität vermitteln. Zu diesem Punkt lässt sich sinnvoll ein zeitgenössischer buddhistischer Gelehrter, Stephen Collins, zitieren. Seine These ist, dass amṛtam (Skt) - amata in Pāli - einen klassisch vedischen Bezug hat:

7.2) „Eine essentielle Zeitlosigkeit (oder eine zeitlose Essenz), die sowohl vor der geordneten menschlichen Welt der Zeit besteht als ihr auch in einem gewissen Sinn zugrunde liegt; dies ist die immobile Nabe des beweglichen Rads der Zeit, der unbewegte Punkt (pada) jenseits der unaufhörlichen Bewegung von saṃsāra.“

~ Stephen Collins, 'Selfless Persons', S. 43

Die folgende Textstelle ähnelt der ersten dieses Kapitels, sowohl in seiner Beschreibung der Praxis sich dem Todlosen zuzuwenden, als auch in dem Dialog, von dem ausgehend die Lehre ihren Anfang nimmt.

Der Buddha hatte die Versammlung gefragt: „Bhikkhus, erinnert ihr euch an die fünf niederen Fesseln, die von mir gelehrt wurden?“ Der Ehrw. Mālunkyaputta antwortet, dass er das tut, aber als er die Liste offenbar richtig rezitiert, sagt der Buddha zu seinem Erstaunen: „Mālunkyaputta, wen sollte ich jemals diese fünf niedrigeren Fesseln auf solche Weise gelehrt haben? Würden die Wanderasketen anderer Sekten dich nicht mit dem Gleichnis vom Kleinkind widerlegen?“ Der Buddha erläutert dann dieses Beispiel und zeigt, wie von „einem jungen, zarten Kleinkind, das unbeholfen daliegt“ gesagt werden könnte, es sei frei von den fünf niederen Fesseln: Persönlichkeitsansicht (sakkāyadiṭṭhi); skeptischer Zweifel (vicikicchā); Anhaften an Regeln und Konventionen (sīlabbataparāmāsa); sinnliche Begierde (kāma-rāga) und Übelwollen (vyāpāda). Wie dem Ehrw. Anuruddha, so wird auch dem Ehrw. Mālunkyaputta der Wind aus den Segeln genommen, aber dann wird auch ihm zu einem viel tieferen Verständnis des Dhamma verholfen.

7.3) „... da tritt ein Bhikkhu ... in das erste jhāna ein und verweilt darin, Erfrischung und Freude erfahrend, die aus der Abgeschiedenheit entstanden sind, begleitet von angewandtem und aufrechterhaltenem Gedanken. Er betrachtet, welche Phänomene auch immer mit Körper, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein vorhanden sind, als vergänglich, als unbefriedigend, als eine Krankheit, als ein Geschwür, als einen Stachel, als schmerzhaft, als Leid, als fremd, als etwas, das sich auflöst, als leer, als Nicht-Selbst. Er wendet seinen Geist von diesen Zuständen ab und lenkt ihn so zum Todlosen Element: ‚Dies ist das Friedvolle, dies ist das Höchste, nämlich die Stillung aller geistigen Prozesse, das Loslassen aller zum Werden gehörenden Dinge, die Vernichtung allen Begehrens, die Leidenschaftslosigkeit, das Aufhören, Nibbāna.‘ Auf dieser Grundlage erlangt er das Enden der geistigen Ausflüsse. Aber wenn er die Vernichtung der Triebe nicht erlangt, dann wird er aufgrund jener Dhamma-Begierde, jenes Dhamma-Entzückens (dhammarāgena dhammanandiyā), mit der Vernichtung der fünf niedrigeren Fesseln einer, der dazu bestimmt ist, spontan (in den Reinen Bereichen) wiederzuerscheinen und dort Nibbāna zu erlangen, ohne je von jener Welt zurückzukehren.“

~ M 64. 9-16, A 9.36

Der gleiche Wortlaut wird für die anderen drei rūpa-jhānas und die ersten drei arūpa-jhānas wiederholt. Die beiden obersten Bereiche der Konzentration, die Sphäre der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung und das Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl sind zu verfeinert, um als Grundlage für eine ergründende Reflektion dieser Art zu dienen.

Hier ist eine Passage aus dem Itivuttaka mit ähnlicher Thematik:

7.4) „Dies wurde vom Erhabenen gesagt...  
 „Bhikkhus, es gibt diese drei Elemente – welche drei? Das Formelement, das formlose Element und das Element des Erlöschens. Das sind die drei.

Durch das vollständige Verstehen der Form  
 Und nicht Steckenbleiben in formlosen Zuständen

Werden sie ins Erlöschen befreit,  
 Den Tod zurücklassend.  
 Das todlose Reich, das nicht besessen werden kann,  
 Persönlich berührt,  
 Alles Ergreifen preisgegeben,  
 Alle Triebe verschwunden,  
 Der Erwachte zeigt auf  
 Den leidlosen, unbefleckten Zustand.“  
 ~ Itiv 51

In der Reinheit des unbehinderten Gewahrseins, in der Abkehr von der Beschäftigung mit dem Bedingten, offenbart sich die völlig friedvolle und klare Wirklichkeit.

7.5) „Einst, Freund, weilte ich bei Sāketa, im Hirschparke des Añjanawaldes. Dakam die Nonne Jaṭila Bhāgikā zu mir und sprach: „Als Frucht wovon, ehrwürdiger Ānanda, bezeichnet wohl der Erhabene jene Sammlung, die weder unterdrückt noch zurückgedrängt wird, noch auf blockierten oder unterdrückten geistigen Gestaltungen beruht, die infolge ihrer Loslösung gestillt ist, infolge ihrer Stillung zufrieden ist, infolge ihrer Zufriedenheit man nicht mehr erschüttert wird?“ Auf diese Worte erwiderte ich ihr: „Als Frucht des Erwachens bezeichnet der Erhabene diese Sammlung.“  
 ~ A 9.37

Obwohl diese Erkenntnis auf ihre eigene Art bemerkenswert einfach ist, kann nicht genug betont werden, dass sie sich (wie bei dem Erwachen des Ehrw. Anuruddha) notwendigerweise auf ein massives Fundament geistiger Reife gründet - die Nonne, die zum Ehrw. Ānanda sprach, war Arahant. Die Reinheit und Schlichtheit dieser Berichte und dieser Lehren können somit über ihre Tiefe und die schiere geistige Kraft hinwegtäuschen, die benötigt wird, um sie zu verwirklichen.

Der letzte Punkt, auf den in diesem Kapitel eingegangen wird, ist die Verwendung und Bedeutung des Ausdrucks „münden im Todlosen“ (amatogadhā).

Es gibt zahlreiche Fälle, in denen der Buddha Ausdrücke verwendet wie:

7.6) „Diese fünf Fähigkeiten (Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit), aufrechterhalten und entwickelt, münden im Todlosen, sind ins Todlose übergegangen und enden im Todlosen.“  
~ S 48.57 (Bhikkhu Ñāṇamoli trans.), (cf S. 48.44)

Oder, als alternative Übersetzung:

7.7) „Diese fünf Fähigkeiten, wenn entwickelt und kultiviert, haben das Todlose als ihren Grund, das Todlose als ihre Bestimmung, das Todlose als Endziel.“  
~ ebenda, (Bhikkhu Bodhi trans.)

7.8) „Im Interesse wurzeln alle Dinge;  
durch Aufmerksamkeit geboren sind alle Dinge;  
durch Kontakt entstanden sind alle Dinge;  
in Gefühlen fließen alle Dinge ineinander;  
angeführt von Sammlung sind alle Dinge;  
beherrscht von Achtsamkeit sind alle Dinge;  
überragt von Weisheit sind alle Dinge;  
Befreiung erbringen ist das Wesen aller Dinge;  
mündend im Todlosen sind alle Dinge,  
endend im Nibbāna sind alle Dinge.“  
~ A 10.58

7.9) „Die Betrachtung über den Tod, ihr Mönche, entfaltet und häufig geübt, bringt große Frucht, großen Nutzen; sie mündet im Todlosen, endet im Todlosen.“  
~ A 8.73 (ähnliche Stellen in A 8.74, A 9.14, u.v.m.)

Was also könnte mit „im Todlosen münden“ oder mit „das Todlose als ihren Grund, das Todlose als ihre Bestimmung, das Todlose als Endziel“ gemeint sein?

In den Veden ist das Bild des Selbst (ātman), das sich mit der Gottheit (Brahman) wiedervereint, eine allgemein bekannte Charakterisierung des spirituellen Weges. Auch viele andere Ausdrucksweisen spirituellen Wissens sprechen davon „eins mit allem zu werden“, „mit allem verflochten zu sein“, vom „Verschmelzen mit dem Universum“, dem „Tautropfen der sich mit dem leuchtenden Meer vereint“, usw. Eine derartige Ausdrucksweise bemüht sich offensichtlich darum, die Gravitation des Herzens zur Wahrheit darzustellen, ein Streben, das der menschlichen Bedingtheit intuitiv innewohnt. So wäre es leicht, die Aussagen hinsichtlich des „Mündens“ als ähnliche Art der spirituellen „Vereinigung“ oder „Rückkehr“ aufzufassen. Der Buddha unternahm jedoch erhebliche Anstrengungen, diesem Modell entgegenzuwirken und wies in zahlreichen Lehrreden sehr deutlich darauf hin, dass alle diese Ausdrucksformen in subtiler Weise in falscher Ansicht verwurzelt sind, zum Beispiel:

7.10) „Nachdem ich Alles unmittelbar als das Alles erkannt hatte, und nachdem ich unmittelbar das erkannt hatte, woran die Allhaftigkeit von Allem nicht Anteil hat, behauptete ich nicht Alles, stellte ich keine Behauptung in Allem auf, stellte ich keine Behauptung von Allem ausgehend auf, behauptete ich nicht >Alles ist mein<, bestätigte ich Alles nicht.“

~ M 49.23

7.11) „Sie nehmen Alles als Alles wahr. Nachdem sie Alles als Alles wahrgenommen haben, stellen (sie sich) Alles als Alles vor, sie stellen (sich) Alles als in Allem vor, sie stellen (sich) Alles als getrennt (oder kommend) von Allem vor, sie stellen sich Alles als „ihr“ vor, sie erfreuen sich an Allem. Warum ist das so? Weil sie es nicht vollständig durchschaut haben, sage ich.“

~ M 1.25

Diese letzte Textstelle drückt einige Formen der Ansicht aus, die der Buddha als „Ewigkeitsglaube“ kritisierte und insofern als eines der Extreme, die es zu vermeiden gilt. Der Buddha sprach eindringlich vom Mittleren Weg als dem Weg zu Freiheit und Frieden, daher ist es überaus hilfreich, zu diesem Prinzip als der

Grundanleitung immer wieder zurückzukommen. Wie bei einem Drahtseilakt gibt es auch hier sowohl die ständige Gefahr zu weit nach links oder rechts zu kippen, als auch die Notwendigkeit, eine entspannte und dennoch wache Aufmerksamkeit für kleinere Schwankungen der Balance aufrecht zu erhalten.

Es ist eine ausgeprägte menschliche Tendenz entweder zum Eternalismus oder zum Nihilismus zu neigen, entweder voranzustreben oder sich zurückzuhalten. Die Lehre des Buddhas ist sowohl in der Analyse unübertroffen als auch darin, echte Hilfsmittel zur Verfügung zu stellen, die derartigen Tendenzen entgegenwirken.

Den vielleicht deutlichsten Ausdruck dieses Problems und seines Gegenmittels, der uns von den Sutten überliefert wurde findet sich in Itiv 49 (§5.30). Auch Ud 3.10 (§§1.7, 4.1, 5.19) befasst sich damit und insbesondere auch S 12.15 (§5.32).

Wenn man über die Begrifflichkeiten reflektiert, welche der Buddha benutzt um dieses Prinzip des „im Todlosen Münden“ zum Ausdruck zu bringen, und sie mit seinen Aussagen über das ‘Alles’ in Verbindung bringt, kann man erkennen, dass das Bild für das Verhältnis von gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen (Alles) zum Todlosen eher dem Erwachen aus einem Traum und dem Münden im Wachzustand der Realität (dem Erkennen des Seils nach der Furcht vor der Schlange im Gras) entspricht, als einem Fluss, der in einem Meer von identischer Substanz mündet.

Wenn wir seine Ausdrucksweise vielmehr auf diese Weise verstehen: „Alle Träume münden im Wachzustand, haben den Wachzustand als ihre Grundlage, haben den Wachzustand als Bestimmung und ihr Ende“ – dann stimmt das Bild immer noch, aber wir respektieren die absolut transzendente Natur des Todlosen, wie eben auch der Wachzustand die Traumwelt vollständig transzendiert.

Nun könnte auch geltend gemacht werden, dass die zitierten Textstellen keine perfekten Übertragungen seien - zum Beispiel, dass „einen Halt im Todlosen finden“ eine bessere Übersetzung von „amatogadhā“ wäre, und dass diese Diskussion über das „Münden“ somit hinfällig wäre. Allerdings ist das, worum es hier geht, das Missverständnis und die menschliche Gewohnheit, Dinge entsprechend ihrer Vorurteile falsch zu interpretieren, oft entsprechend des Ewigkeits- oder des Vernichtungsglaubens.



Tatsache ist, dass die Begriffe „münden“ oder „eintauchen“ etc. von einer Vielzahl von Übersetzern häufig verwendet worden sind und ebenso regelmäßig dazu benutzt wurden, um voreingenommene Ansichten verschiedener Art zu stützen. So bleibt es sinnvoll, diese Lehren zu betrachten, wie sie uns überliefert worden sind, sie mit bekannten Wahrheiten zu messen und den Mittleren Weg durch unsere eigene Reflektion zu finden.

## UNGESTÜTZTES UND NICHT- STÜTZENDES BEWUSSTSEIN

Eine der Arten, wie der Buddha die Qualität des Gewahrseins charakterisierte, war, sie als eine Form des Bewusstseins (*viññāṇa*) zu darzustellen. Dies ist eine einmalige Verwendung des Begriffs. Üblicherweise bezieht sich „*viññāṇa*“ nur auf die konditionierte Aktivität der sechs Sinne. In diesem besonderen Fall aber gibt uns der Buddha zu dem Begriff einige Adjektive dazu um ihn zu beschreiben:

„*viññāṇa anidassanaṃ anantaṃ sabbato pabhaṃ*“ – „Bewusstsein, das zeichenlos, grenzenlos, all-leuchtend ist“, ist eine mögliche Übersetzung dieses Ausdrucks.

Es versteht sich fast von selbst, dass es eine Kontroverse hinsichtlich der genauen Bedeutung dieses tiefgründigen Satzes gibt (er erscheint nur an zwei Stellen im Kanon: M 49.25 & D 11.85). Allerdings ist die Konstellation der Bedeutung der einzelnen Wörter klein genug, um uns eine ziemlich klare Vorstellung von dem zu geben, worauf der Buddha hinweist.

Erstens müssen wir davon ausgehen, dass er ‚*viññāṇa*‘ hier in einer breiteren Bedeutung verwendet als wofür *viññāṇa* in der Regel steht. Der Buddha vermied die spitzfindige Pedanterie vieler Philosophen seiner Zeit und entschied sich für den breiteren Pinselstrich der Umgangssprache, ausgerichtet auf das Verständnis bestimmter Zuhörer (siehe nach §1.11). So kann man annehmen, dass ‚*viññāṇa*‘ hier ‚Wissen‘ bedeutet, nicht aber das teilweise, fragmentierte, unterscheidende (vi-) Wissen (-*ñāṇa*) der normalen Bedeutung des Wortes. Vielmehr muss es sich hier um das Wissen von einer ursprünglichen, transzendenten Natur handeln, da die Textstelle sonst in sich widersprüchlich wäre.

Zweitens ist ‚anidassanaṃ‘ ein ziemlich einfaches Wort, das „unsichtbar, leer, nichtbezeichnend, unmanifestiert“ bedeutet, von (a-) „nicht, ohne“ und (-nidassanaṃ) „hinweisend, sichtbar, anzeigend“. Auch ‚anantaṃ‘ ist ein einfacher Begriff, der „unendlich“ oder „grenzenlos“ bedeutet. Der letzte Ausdruck, ‚sabbato pabhaṃ‘ ist ein wenig komplizierter. Hier dazu Bhikkhu Bodhis Kommentar aus der Fußnote 513 zum Majjhima Nikāya:

8.1) „MA [der alte Kommentar] bietet drei Erklärungen des Ausdrucks sabbato pabhaṃ an: (1) vollständig von Glanz (pabhā) erfüllt; (2) überall von Wesen (pabhūtaṃ) erfüllt; und (3) eine Furt (pabhaṃ) von allen Seiten zugänglich, das heißt, durch eines der achtunddreißig Meditationsobjekte. Nur die erste davon scheint eine sprachliche Legitimität zu haben.“

Es ist vermutlich auch von Bedeutung, dass es sich in beiden Fällen, in denen dieser Satz von Buddha verwendet wird, um Textstellen handelt, die seine Überlegenheit gegenüber den brahmā-Göttern demonstrieren. Es ist daher denkbar, dass die Terminologie von einem geistigen oder mythologischen Prinzip herrührt, das den Brahmanen teuer war und welches der Buddha nutzte, um die bekannte Bedeutung zu erweitern oder umzukehren. Wie wir bereits in Kapitel 2 gesehen haben, war dies eine gebräuchliche Quelle für die Wortwahl des Buddhas und seiner metaphorischen Bilder.

Die Längere der beiden Versionen dieses Satzes erscheint am Ende einer bunten und langen Lehrerzählung des Buddhas in der Kevaddha Sutta (D 11). Er berichtet von einem Mönch, in dessen Geist die Frage aufstieg: „Ich frage mich, wo die vier großen Elemente - Erde, Wasser, Feuer und Wind – ohne Überrest enden?“ Als erfahrener Meditierender begibt sich der bhikkhu in einen Vertiefungszustand und „es öffnet sich ihm der Weg zu den Göttern“. Er beginnt mit seiner Frage bei den ersten Göttern die er trifft, dem Gefolge der vier himmlischen Könige, den Beschützern der Welt. Sie äußern zögerlich, dass sie die Antwort nicht wissen, dass es die vier Könige aber vermutlich tun, er sollte besser sie fragen. Das tut er, aber auch sie wissen es nicht, und die Suche geht weiter.

Vorwärts und aufwärts reist er durch aufeinanderfolgende Himmel, nur um immer wieder die gleiche Antwort zu bekommen: „Wir wissen es nicht, aber fragen

Sie doch mal ...“ und an die nächsthöhere Ebene der himmlischen Hierarchie verwiesen zu werden. Geduldig den langwierigen Prozess des Verfolgens dieser kosmischen Befehlskette ertragend, gelangt er schließlich in die Gegenwart des Gefolges von Mahā-Brahmā und richtet die Frage an sie. Auch sie können wiederum keine Antwort geben, aber sie versichern ihm, dass der Große Brahmā selbst, sollte er sich zu manifestieren geruhen, ihm ganz sicher die Lösung liefern kann. Und es dauert nicht lange, da erscheint Er, und an diesem Punkt angelangt bekommen wir eine Kostprobe vom ironischen Witz des Buddhas:

8.2) „So ist nun der Mönch dort zu jenem großen Brahmā herangekommen und hat also gefragt: „Wo enden wohl, Freund, diese vier großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft ohne Überrest?“

Also gefragt, hat der große Brahmā jenem Mönch dann geantwortet: „Ich, Mönch, bin Brahmā, der große Brahmā, der Übermächtige, der Unbesiegte, der Allsehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem, was da war und sein wird.“

Ein zweites Mal hat jener Mönch zu dem großen Brahmā dort also gesprochen: „Nicht habe ich, Freund, dich gefragt: „Bist du Brahmā, der große Brahmā, ... sondern ich habe dich gefragt: „Wo enden wohl, Freund, diese vier großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft ohne Überrest?“

Und ein zweites Mal antwortete jener große Brahmā wie zuvor.

Und ein drittes Mal hat jener Mönch zu dem großen Brahmā dort also gesprochen: „Nicht habe ich, Freund, dich gefragt: ‘Bist du Brahmā, der große Brahmā, ... sondern ich habe dich gefragt: „Wo enden wohl, Freund, diese vier großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft ohne Überrest?“

Da hat denn jener große Brahmā den Mönch dort am Arme genommen, beiseite geführt und zu ihm gesagt: „Jene dort, Mönch, die devas glauben von mir: ‘Es gibt nichts, was Brahmā nicht weiß, es gibt nichts, was Brahmā nicht sieht, es gibt nichts, was Brahmā nicht kennt, es gibt nichts, was Brahmā nicht erschaut’: Darum sprach ich nicht vor ihnen. Aber auch ich, Mönch, weiß nicht, wo diese vier

großen Elemente ohne Überrest enden. Da hast du denn, Mönch, eben darin gefehlt, eben darin geirrt, dass du Ihn, den Erhabenen, übergangen hast, um wo anders auf jene Frage die Antwort zu suchen. Gehe, du Mönch, nur zu Ihm, dem Erhabenen zurück und stelle jene Frage und wie dir der Erhabene antwortet, so sollst du es annehmen.“ Da ist denn jener Mönch, gleichwie etwa ein kräftiger Mann den eingezogenen Arm ausstrecken oder den ausgestreckten Arm einziehen mag, ebenso aus der Brahmawelt verschwunden und vor mir sichtbar geworden. Er verbeugte sich vor mir, setzte sich zur Seite und hat also zu mir gesprochen: „Wo enden wohl, Herr, diese vier großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft ohne Überrest?“

Ich antwortete: „... Nicht solltest du, Mönch, deine Frage auf diese Weise stellen: „Wo enden wohl, Herr, diese vier großen Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft ohne Überrest?“ Vielmehr ist die Frage so zu stellen: „Wo finden Erde, Wasser, Feuer und Luft keinerlei Halt?

Wo werden lang und kurz, groß und klein, schön und unschön, Wo werden ‘Name und Form’ vollkommen zerstört?“

Und die Antwort ist:

„Wo Bewusstsein zeichenlos, grenzenlos, all-leuchtend ist,

Da finden Erde, Wasser, Feuer und Luft keinen Halt,

Da werden lang und kurz, groß und klein, schön und unschön,

Da werden ‘Name und Form’ vollkommen zerstört.

Mit dem Enden des Bewusstseins da wird dies alles zerstört.“

Also sprach der Erhabene. Zufrieden freute sich Kevatto der Haushälter über das Wort des Erhabenen.

~ D 11.81-5

In einer alternativen Übersetzung lauten die letzten Verse so:

8.3) „Wo finden Erde und Wasser, Feuer und Wind, lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm keinen Halt? Wo werden Name und Form restlos ausgeschaltet?

Bewusstsein, das sich nicht manifestiert, endlos alle Seiten erleuchtend, hier finden Erde und Wasser, Feuer und Wind keinen Halt. Und hier

werden lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm,  
Name und Form ausnahmslos abgeschnitten.

Wenn Bewusstsein erlischt, wird dem allen Einhalt geboten.“

~ (Bhikkhu Ñāṇananda trans.)

Wie bereits erwähnt, hat es über die tatsächliche und genaue Bedeutung dieser Verse beträchtliche Debatten über die Jahrhunderte hinweg gegeben. Anstatt zu versuchen, die definitive Bedeutung festzulegen und diese Fragen ein für alle Mal zu beenden, ist es vielleicht klüger, einfach nur die Teile der Lehre zu berücksichtigen, die hier vorgestellt werden und das eigene Verständnis aus dieser Betrachtung entstehen zu lassen.

Nachdem wir das gesagt haben, gibt es noch zwei semantische Punkte, die zum Verständnis wichtig sind, um diese Verse besser einschätzen zu können. Zum einen ‚Name‘ und ‚Form‘: Das ist *nāma-rūpa* im Pāli. Es sind zwei sehr gängige Begriffe und ebenso wie sie hier übersetzt worden sind, wurden sie vom Buddha auch verwendet bezogen auf Geistigkeit und Stofflichkeit.

Es gibt nicht die eine richtige Übertragung von dem, was *nāma-rūpa* bedeutet, und selbst die genaueste Interpretation beinhaltet oft ein breites Bedeutungsspektrum. Deshalb wird man zahlreiche Übersetzungen finden, wie Geist-und-Körper, Mentalität-Materie, Name-und-Form, die alle auf ihre eigene Weise korrekt sind.

Nützlich ist hierbei vor allem im Zusammenhang mit der Diskussion über die Belehrung an *Bāhiya* (siehe §3.6), dass Prof. Rhys Davids in seiner Übersetzung des *Dīgha Nikāya* Neumanns Übertragung von *nāma-rūpa* als ‚Subjekt und Objekt‘ erwähnt. Dies ist eine hilfreiche Perspektive, da für einige das ‚Erlöschen des Bewusstseins‘ oder ‚die Zerstörung von Geist und Körper‘ wie deprimierende oder nihilistische Aussagen erscheinen könnten, während ‚die Auflösung der Subjekt/Objekt - Dualitäten‘ und die sich daraus ergebende Freiheit wesentlich attraktiver klingen. In diesem Licht betrachtet ist auch anzumerken, dass die fühlbaren Qualitäten des Geistes, in welchem die alltäglichen Dualismen keinen Halt finden, wie etwa ‚strahlend‘ und ‚grenzenlos‘, kaum weniger anziehend sind.

Der zweite Punkt ist die Verwendung des Wortes ‚*nirodha*‘. In dem oben zitierten Sutta ist das Verb, das verschiedentlich als ‚zerstört‘, ‚abgeschnitten‘ und

‚in Schach gehalten‘ übersetzt wird, uparujjhati, das in seiner Bedeutung praktisch identisch ist mit nirujjhati, dem von ‚nirodha‘ abgeleiteten Verb. Üblicherweise wird es als ‚erlöschen‘, wie in dukkha-nirodha, ‚das Erlöschen des Leidens‘ übersetzt. In den oben genannten Übersetzungen und ihren Ableitungen wurde es verschiedentlich mit ‚zerstört‘, ‚zum Ende kommend‘, aber auch mit ‚in Schach gehalten‘ übertragen. Die Pāli-Wurzel des Wortes ist -rud, was nicht nur enden, stoppen oder löschen bedeutet, sondern auch in Schach halten oder zügeln, so wie ein impulsives und unruhiges Pferd gezügelt wird. Es gibt also eine Bandbreite von Bedeutungen in diesen Schlüsselbegriffen der letzten beiden Zeilen der Verse von sowohl §§8.2 als auch 8.3, die man leicht in der Übersetzung verpassen kann. Vielleicht ist der beste Weg sie zu umschreiben zu sagen, dass, wenn der dualistische, unterscheidende Prozess in Schach gehalten wird, dann die ‚Dinglichkeit‘, die solide Äußerlichkeit der Welt und die ‚Ichheit‘ des Geistes als essentiell substanzlos gesehen werden. Es gibt keinen Halt für die scheinbare unabhängige Existenz von geistigen oder materiellen Gegenständen oder für die eines unabhängigen Subjekts.

Hier sind einige Worte von einem bedeutenden buddhistischen Gelehrten Thailands um die Bedeutung dieses Begriffs weiter zu klären.

#### 8.4) Ein Problem mit dem Wort „nirodha“

Das Wort nirodha wird schon so lange mit „Erlöschen“ übersetzt, dass dies zur Standardpraxis geworden ist und jede Abweichung davon zu Zweifel führt. Auch in diesem Buch habe ich mich aus Gründen der Konvention für diese Standard-Übersetzung entschieden, um eine Verwechslung mit anderen Pāli Ausdrücken zu vermeiden (zumal ein besseres Wort fehlt). Tatsächlich jedoch kann die Wiedergabe des Wortes nirodha als „Erlöschen“ in vielen Fällen eine Fehlübersetzung des Textes sein.

Ganz allgemein bedeutet das Wort „löschen“ etwas auszulöschen, das schon entstanden ist oder etwas zu beenden, das schon begonnen hat. In der Lehre von der Bedingten Entstehung (wie auch in dukkhanirodha, der dritten der Edlen Wahrheiten) bedeutet nirodha aber das Nicht-Entstehen, die Nicht-Existenz von etwas, weil die Ursache seines Entstehens ausgemerzt ist. Dem Satz „Wenn avijjā

nirodha ist, sind auch die saṅkhāra nirodha.“ z.B. wird gewöhnlich die Bedeutung gegeben „Mit dem Erlöschen der Unwissenheit enden Willensregungen“. Tatsächlich bedeutet er aber „Wenn es keine Unwissenheit oder kein Entstehen von Unwissenheit mehr gibt, oder auch, wenn es also keine Probleme mehr mit Unwissenheit gibt, dann gibt es auch keine Willensregungen, Willensregungen entstehen nicht oder es gibt keine Probleme mehr mit Willensregungen.“ Es bedeutet nicht, dass bereits entstandene Unwissenheit auszumerzen ist, ehe Willensregungen, die sich schon erhoben haben, auch gelöscht werden.

Nirodha ist dort als Erlöschen wiederzugeben, wo es in Bezug auf die natürliche Art der Dinge oder auf die Natur zusammengesetzter Dinge angewandt wird. In diesem Sinn ist es ein Synonym für die Worte „bhaṅga“ (Auflösung), anicca (Vergänglichkeit), khaya (Aufhören) oder vaya (Verfall). Im Pāli heißt es zum Bei-spiel: ’imaṃ kho bhikkhave tisso vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khayadhammā vayadhammā virāgadhammā nirodhadhammā ‘ - „Mönche, diese drei Arten von Gefühl sind von Natur aus vergänglich, zusammengesetzt, bedingt entstanden, unbeständig, dem Verfall unterworfen, der Auflösung, der Entreizung und dem Erlöschen.“ (S 36, 9) In diesem Fall ist die Bedeutung „alle bedingten Dinge (saṅkhāra) müssen, nachdem sie entstanden sind, unvermeidlich zerfallen und dahinschwenden, entsprechend der sie stützenden Faktoren.“ Es ist nicht erforderlich zu versuchen sie zu stoppen, sie enden von selbst. Hier wird beabsichtigt, eine natürliche Bedingung zu beschreiben, die, praktisch gesprochen, einfach bedeutet „Was entsteht, kann ausgelöscht werden.“

Was nun nirodha in der dritten Edlen Wahrheit betrifft (oder im Zyklus der Bedingten Entstehung im Erlöschens-Modus), so liegt die Betonung hier, obgleich es auch einen natürlichen Prozess beschreibt, auf praktischen Erwägungen. Im Visuddhimagga wird es auf zweierlei Art übersetzt. Die eine Art folgt der Etymologie zu „ni“ (ohne) + „rodha“ (Gefängnis, Beschränkung, Hindernis, Mauer, Hemmnis) und gibt ihm so die Bedeutung „ohne Hemmnis“, „frei von Beschränkung“. Es wird erklärt als „frei von Hemmnis“, d. h.



frei vom Gefängnis des saṃsāra. Eine andere Definition führt den Ursprung auf anuppāda zurück, was „nicht entstehen“ bedeutet, und führt weiter aus, dass nirodha hier nicht bhaṅga, auflösen und enden, bedeutet.

Nirodha mit „Erlöschen“ zu übersetzen ist also, obwohl nicht gänzlich falsch, dennoch nicht ganz richtig. Andererseits gibt es kein anderes Wort, das der wesentlichen Bedeutung so nahe kommt wie „Erlöschen“. Wir sollten jedoch verstehen, was mit diesem Ausdruck gemeint ist.

In dem Zusammenhang könnte der Zyklus der Bedingten Entstehung im Erlöschensmodus vielleicht besser so wiedergegeben werden: „Frei von Unwissenheit gibt es Freiheit von Willensregungen ...“ oder „Wenn Unwissenheit geschwunden ist, sind auch Willensregungen geschwunden ...“ oder „Wenn Unwissenheit keine Früchte mehr hervorbringt, bringen auch Willensregungen keine Früchte mehr ...“ oder „Wenn Unwissenheit kein Problem mehr ist, sind auch Willensregungen kein Problem mehr“.

Selbst im Vorwärts-Modus gibt es Probleme mit den Definitionen. Die Bedeutungen vieler Pāli Ausdrücke sind zu vielfältig, um sie mit einem einzigen englischen Wort übersetzen zu können. Zum Beispiel hat avijjā paccayā saṅkharā die Bedeutung: „Wenn Unwissenheit so ist, dann sind Willensregungen so; wenn Willensregungen so sind, ist Bewusstsein so; ist Bewusstsein so, sind Körper und Geist so.“

~ Ehrw. P.A. Payutto, ‘Bedingte Entstehung – Das buddhistische Gesetz der Bedingtheit’, (BGM) S 132 -134

Obwohl spirituelle Parallelen manchmal trügerisch sein können, ist es an dieser Stelle verlockend, einen Vergleich zwischen zwei unterschiedlichen spirituellen Traditionen zu ziehen. Dies ist sowohl der Bedeutung und dem Nutzen des Ausdrucks ‚viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato paḥaṃ‘ als Werkzeug für Dhammapraxis geschuldet, als auch der Stärke und der Popularität, welche die tibetisch-buddhistische Praxis des Dzogchen („natürliche große Perfektion“) im Westen heutzutage besitzt.

Hört man die Lehren des Dzogchen ist es klar, dass das Ziel der Praxis darin besteht, den Geist in dem „ihm eigenen, selbst-aufsteigenden rigpa“ zu verankern. Rigpa - Skt. vidyā und Pāli vijjā (transzendentes Wissen) – wird verschiedentlich übersetzt als ‚nicht-duales Gewahrsein‘, ‚innere Weisheit‘, ‚reine Präsenz‘, ‚ursprünglicher Zustand‘. Immer wieder werden seine Hauptqualitäten aufgezählt: leer von Essenz, bewusste Natur, unbeschränkte Kapazität. Oder, um eine andere Übersetzung dieses Begriffes zu wählen: Leerheit, Wissen und Durchsichtigkeit oder Klarheit. Auch hier variieren die Übersetzungen, aber wenn man sie genau betrachtet, so sind die Ähnlichkeit mit den Adjektiven, die den Geist beschreiben, „worin lang und kurz usw. keinen Halt finden“ durchaus auffällig. Um es deutlich zu machen: viññāṇaṃ = bewusste Natur; anidassanaṃ = leer; anantaṃ = unbeschränkte Kapazität; sabbaṃ pabhaṃ = durchscheinende Qualität. Ob dies eine gültige Angleichung der Prinzipien ist, muss jeder selbst herausfinden. Da jedoch diese beiden Lehren offensichtlich auf die Natur des von Unwissenheit freien Herzens hinweisen wollen, ist es erhellend, dass diese beiden Traditionen, die geographisch so weit voneinander getrennt sind, derart ähnliche Lehren für die entscheidende Essenz ihrer Weisheit halten.

Als abschließenden Kommentar zu dieser Passage erklärt Bhikkhu Ñāṇananda es so:

8.5) „Die letzte Zeile des Verses betont die Tatsache, dass die vier großen Elemente in diesem ‘anidassana-viññāṇa’ (‘nicht-manifestierendes Bewusstsein’) keinen Halt finden, und dass Name und Form (welche die vier Elemente umfassen) vom Arahat komplett abgeschnitten werden können, indem er sein normales, auf den Daten der Sinneserfahrung beruhendes Bewusstsein aufhebt. Hier wird die Vorstellung des Mönches korrigiert, dass alle vier Elemente irgendwo vollkommen erlöschen können – eine Vorstellung, deren Wurzeln im populären Konzept von materiellen und aus sich selbst heraus existierenden Elementen liegen. Die Neuformulierung der ursprünglichen Frage durch den Buddha und die abschließende Zeile hatten die Absicht, diese falsche Vorstellung zu bekämpfen.“

~ Bhikkhu Ñāṇananda, ‘Konzept und Realität’ (BGM)

Die Worte dieser Lehren hallen in einer anderen Episode wider, von der die Pāli Schriften berichten. In dieser Passage nähert sich ein Deva mit Namen Rohitassa dem Buddha. Es scheint, dass Rohitassa zu Vorzeiten ein versierter Yogi gewesen war, ein ‚Himmels-Wanderer‘, der die Distanz vom östlichen zum westlichen Meer Indiens in einem Schritt überwinden konnte. Er sagte zum Buddha:

8.6) „Da entstand mir, Herr, solcher Wunsch: Ich will durch Wandern das Ende der Welt erreichen. Obwohl ich aber, Herr, mit solcher Schnelligkeit ausgestattet war und mit solchem Schrittmaß, ohne dass ich essen, trinken, kauen, schmecken oder Urin und Kot ausleeren oder Schlaf und Müdigkeit scheuen musste, bin ich, der ich doch die Lebenszeit eines Jahrhunderts hatte und mein Jahrhundert auslebte, hundert Jahre gewandert und ohne der Welt Ende zu erreichen, unterwegs gestorben.“

Der Erhabene sagte: „Dass durch Wandern das Ende der Welt kennen zu lernen oder zu sehen oder zu erreichen sei, wo man nicht geboren wird, nicht altert, nicht stirbt, nicht aus dem Dasein scheidet, nicht wiedergeboren wird - das behaupte ich nicht. Ich behaupte aber auch nicht, dass es, ohne dass man das Ende der Welt erreicht hat, möglich sei, dem Leiden ein Ende zu machen. Auch schon in diesem klafte großen, mit Wahrnehmung und Denksinn ausgestatteten Körper tue ich kund der Welt Ursprung, der Welt Aufhebung und den zur Aufhebung der Welt führenden Pfad.

Durch Wandern ist nimmermehr zu erreichen der Welt Ende,  
Und ohne dass man der Welt Ende erreicht hat, gibt es keine Erlösung vom Leiden.

Darum wird wohl der Weise, der die Welt kennt,  
An der Welt Ende kommen, heiligen Wandel führend.  
Hat er aber, zur Ruhe gelangt, der Welt Ende kennen gelernt,  
So begehrt er nimmer nach dieser Welt noch nach der jenseitigen.“

~ S 2.26, A 4.45

Sowohl Rohitassa als auch der fehlgeleitete Mönch in der Geschichte, die der Buddha dem Kevaddha erzählte, suchten in der falschen Richtung und an der

falschen Stelle - suchten nach Endlichkeit in saṃsāra, das Endlosigkeit selbst ist; wie Ajahn Chah es ausdrücken würde:

8.7) „Wenn ihr nach Sicherheit sucht in dem, das von Natur aus unsicher ist, wenn ihr nach Befriedigung sucht in dem, das nicht in der Lage ist zu befriedigen, werdet ihr unvermeidlich leiden.“  
~ Ajahn Chah, (anekdotisch)

In seiner Ausdrucksweise verschiebt der Buddha die Perspektive auf die andere Seite der Grenze und spricht aus der Sicht des unbedingten Geistes. Das Problem liegt nicht in der Natur der Sinneswelt, das Problem liegt in der Gewohnheit, diese für die letzte Wirklichkeit zu halten.

Hier sind einige weitere relevante Stellen aus dem Pāli-Kanon und von einigen der thailändischen Waldmeditationsmeister.

8.8) „Wo Wasser, Erde, Feuer und Wind keinen Halt finden,  
Dort glänzt kein Stern, die Sonne strahlt dort nicht,  
Dort scheint kein Mond, und doch gibt es keine Finsternis.

Hat der Weise, der Edle durch Weisheit,  
dies selbst erkannt,  
Dann hat er Form und Name überwunden  
Und ist befreit von Glück und Leid.“  
~ Ud 1.10

8.9) „Dem wie Beschaffenen kommt die Form zum Schwinden?“  
„Nicht hat er gewöhnliche Wahrnehmung, noch ist sie abnorm.  
Er ist weder nicht-wahrnehmend, noch ist ihm Wahrnehmung  
erloschen.  
Den so Beschaffenen betrifft die Form nicht mehr,  
Denn Betrachtungen geprägt durch gedankliche Ausbreitung  
haben Wahrnehmungen als ihren Ursprung.“  
~ Sn 873-4

8.10) „Luang Por Chah fuhr mit seinen Wanderungen fort, auf der Suche nach friedlichen Orten um zu üben, bis er eines Tages Bahn Kohk Yaou erreichte, wo er ein verlassenes Kloster fand, etwa einen

halben Kilometer vom Rand eines Weilers entfernt. Sein Geist fühlte sich leicht und ruhig an. Es war, als ob sich seine Kräfte sammelten. „Eines Nachts gab es ein Fest im Dorf. Etwas nach 11 Uhr, während ich jongkrom (Gehmeditation) übte, begann ich mich ziemlich seltsam zu fühlen. Tatsächlich war dieses Gefühl - eine ungewöhnliche Art von Ruhe und Leichtigkeit – das erste Mal schon im Laufe des Tages erschienen. Als ich vom Gehen müde wurde, ging ich in die kleine grasbedeckte Hütte um zu sitzen und wurde überrascht. Plötzlich verlangte mein Geist so intensiv nach Ruhe, dass ich kaum schnell genug meine Beine kreuzen konnte. Es ist einfach von selbst passiert. Fast sofort war der Geist tatsächlich friedvoll geworden. Er fühlte sich fest und stabil an. Es war nicht so, dass ich die Geräusche der Lustbarkeiten im Dorf nicht hören konnte; ich konnte sie immer noch hören, aber wenn ich wollte, könnte ich sie nicht hören. Es war merkwürdig. Wenn ich den Geräuschen keine Aufmerksamkeit schenkte, wurde es still. Wenn ich sie hören wollte, konnte ich das ohne mich irritiert zu fühlen. In meinem Geist war es, als ob zwei Objekte dort zusammen stünden, aber ohne Verbindung. Ich sah den Geist und sein Sinnesobjekt in verschiedenen Bereichen stehen wie den Wasserkessel und den Spucknapf, die am Sitzplatz eines Mönches platziert werden. Ich erkannte dass, wenn Konzentration noch schwach ist, man Geräusche hört, aber wenn der Geist leer ist, dann ist es still. Wenn ein Ton entsteht und man betrachtet das Gewahrsein davon, sieht man, dass das Gewahrsein vom Ton getrennt ist. Ich dachte: „Nun, wie könnte es anders sein? So ist es halt. Sie sind nicht verbunden.“ Ich reflektierte diesen Punkt, bis ich erkannte, „Ah, das ist wichtig: Wenn die Kontinuität (santati) zwischen den Dingen gebrochen wird, dann gibt es Frieden (santi). Vorher war da santati und nun ist daraus santi entstanden.“ Ich fuhr mit meiner Meditation fort. Mein Geist war allen äußeren Erscheinungen gegenüber völlig gleichmütig.“

~ ‘Uppalamani’, eine nicht veröffentlichte Biographie Ajahn Chahs von Phra Ong Nueng

Hier sind ein paar Stellen aus den Schriften, die ein wenig mehr Hintergrund zu den geistigen Qualitäten liefern, die Ajahn Chah beschreibt.

8.11) „Da, Saddha, gibt es den Fall, in dem für einen guten, edlen Menschen bei der Erde die Erdwahrnehmung aufgehört hat zu existieren, beim Wasser die Wasserwahrnehmung, beim Feuer die Feuerwahrnehmung, beim Wind die Windwahrnehmung, bei der Wahrnehmung des Gebietes der Raumunendlichkeit, der Bewusstseinsunendlichkeit, der Nichtsheit, der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung deren Wahrnehmung, bei der Wahrnehmung dieser oder jener Welt und auch bei allem, das er gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gesucht und im Geiste erforscht hat, die Wahrnehmung davon aufgehört hat zu existieren. Auf diese Weise meditierend, meditiert der gute, edle Mensch weder abhängig von Erde, Wasser, Feuer, Wind, dem Gebiet der Raumunendlichkeit, der Bewusstseinsunendlichkeit, der Nichtsheit, der Weder- Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, dieser oder jener Welt noch bei allem, das gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, gesucht und im Geiste erforscht wird; aber dennoch meditiert er. Dem also meditierenden guten, edlen Menschen bringen die Himmelswesen mit Indra, Brahma und Pajāpati an der Spitze selbst von ferne ihre Verehrung dar: ‘Verehrung dir, dem edlen Menschen, Verehrung dir, dem höchsten Herrn, von dem wir nicht erkennen können, gestützt worauf du meditierst!’“

~ A 11.9

8.12) „Der ehrwürdige Ānanda sprach zum Erhabenen also:  
 „Mag wohl, Herr, der Mönch eine solche Sammlung erreichen, dass er in Erde nicht Erde wahrnimmt, in Wasser nicht Wasser wahrnimmt, in Feuer nicht Feuer wahrnimmt, in Wind nicht Wind wahrnimmt, im Raumunendlichkeitsgebiet nicht das Raumunendlichkeitsgebiet wahrnimmt, im Bewusstseinsunendlichkeitsgebiet nicht das Bewusstseinsunendlichkeitsgebiet wahrnimmt, im Nichtsheitsgebiet

nicht das Nichtsheitsgebiet wahrnimmt, im Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung nicht das Gebiet der Weder- Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung wahrnimmt, in dieser Welt nicht diese Welt wahrnimmt, in der jenseitigen Welt nicht die jenseitige Welt wahrnimmt, und er dennoch wahrnimmt?“

„Ja, Ānanda, das mag wohl sein, dass der Mönch eine solche Sammlung erreicht ... und er dennoch wahrnimmt.“

„Wie aber, Herr, mag der Mönch eine solche Sammlung erreichen?“

„Da, Ānanda, hat der Mönch diese Wahrnehmung: „Das ist das Wahre, das ist das Erhabene, nämlich der Stillstand aller Gestaltungen, die Loslösung von allen Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entsüchtung, Erlöschung, Nibbāna.“ So, Ānanda, mag der Mönch eine solche Sammlung erreichen, dass er in Erde ..., dass er aber dennoch wahrnimmt.“

~ A 10.6

Die Erfahrung, nachts in den Wäldern von Thailand zu meditieren, während die Geräusche der lärmenden Aktivität aus den umliegenden Dörfern die Luft erfüllen, ist nicht ungewöhnlich. Ajahn Chah erwähnte oft eine andere, ähnliche Einsicht, die bei einer solchen Gelegenheit aufstieg. Wie in der vorherigen Geschichte war er bestrebt Meditation zu üben, aber zu diesem früheren Zeitpunkt fühlte er sich durch den Lärm gestört:

8.13) „Warum verschwenden sie ihre Zeit damit ungeschickte Dinge zu tun, und stören noch dazu alle anderen? Wissen sie nicht, dass ein Mönch hier in den Wäldern sitzt und versucht zu meditieren und den Buddhaweg zu praktizieren? Ich gehe jeden Tag um Almosen ins Dorf, sie wissen, dass ich hier bin, sie sollten es besser wissen als so unsensibel zu sein - sie machen eine Menge schlechtes Karma ...“ etc. etc.

Plötzlich, mitten im Fluss der selbstgerechten Entrüstung, erkannte er: „Das Geräusch ist nur Geräusch, es erfüllt nur seine Pflicht als Geräusch, es hat nicht die Absicht, mich zu ärgern. Warum sollte ich hingehen und es ärgern? Wenn ich es in Ruhe lasse, was kann es mir schaden?“ Nach dieser Erkenntnis wurde sein Geist sehr ruhig,

obwohl die Geräusche des Dorffestes immer noch da waren.  
~Ajahn Chah, (anekdotisch)

Hier eine ähnliche Stelle aus den Lehren von Luang Pu Dun.

8.14) Luang Pu lebte in seinem Kloster in Surin für 50 Jahre, ohne eine Regenzeit andernorts zu verbringen. Es liegt in der Mitte der Stadt, und aus diesem Grund ist es ziemlich laut. Vor allem während Anlässen wie dem Elefanten-Festival oder zu Neujahr kann es eine Woche oder zwei ständiger Beschallung geben. Für jeden Mönch oder Novizen, der nicht fest in der Praxis steht, kann das ziemlich störend sein. Jedesmal wenn sich jemand beschwerte, wies ihn Luang Pu an: „Warum gibst du dich mit dem Interesse an solchen Dingen ab? Es ist normal für Licht hell zu sein. Es ist normal für Geräusch zu lärmern. Das ist seine Pflicht. Wenn wir uns nicht dafür interessieren, hört es genau hier auf. Schau auf dich selbst, so dass du kein Feind der Umstände bist, in denen du dich befindest, denn die Umstände sind einfach so - das ist alles. Sieh die Dinge einfach mit wahrer Weisheit, das ist genug.“  
~ Luang Pu Dun, 'Atulo', gesammelte Lehren zusammengestellt von Phra Bodhinandamuni

Eine derartige Loslösung, die ‚keinen Halt‘ für den Fluss der Erfahrung ermöglicht, beschränkt sich nicht auf Wahrnehmungen allein, sondern gilt insbesondere auch für Gedanken, Stimmungen und Emotionen. Der Buddha beschreibt dies deutlich im Satipaṭṭhāna Sutta:

8.15) „Und wie, ihr Bhikkhus, verweilt ein Bhikkhu, indem er Geist als Geist betrachtet? Da versteht ein Bhikkhu einen Geist, der von Begierde beeinträchtigt ist, als von Begierde beeinträchtigt, und einen Geist, der nicht von Begierde beeinträchtigt ist, als nicht von Begierde beeinträchtigt. Er versteht einen Geist, der von Hass beeinträchtigt ist, als von Hass beeinträchtigt, und einen Geist, der nicht von Hass beeinträchtigt ist, als nicht von Hass beeinträchtigt. Er versteht einen Geist, der von Verblendung beeinträchtigt ist, als von Verblendung beeinträchtigt, und einen Geist, der nicht von Verblendung



beeinträchtigt ist, als nicht von Verblendung beeinträchtigt. Er versteht einen zusammengezogenen Geist als zusammengezogen, und einen abgelenkten Geist als abgelenkt. Er versteht einen erhabenen Geist als erhaben, und einen nicht erhabenen Geist als nicht erhaben. Er versteht einen übertrefflichen Geist als übertrefflich, und einen unübertrefflichen Geist als unübertrefflich. Er versteht einen konzentrierten Geist als konzentriert, und einen unkonzentrierten Geist als unkonzentriert. Er versteht einen befreiten Geist als befreit, und einen unbefreiten Geist als unbefreit.

Auf diese Weise verweilt er, indem er Geist innerlich als Geist betrachtet, oder er verweilt, indem er Geist äußerlich als Geist betrachtet, oder er verweilt, indem er Geist sowohl innerlich als auch äußerlich als Geist betrachtet. Oder er verweilt, indem er die Ursprungsfaktoren in Geist betrachtet, oder er verweilt, indem er die Auflösungsfaktoren in Geist betrachtet, oder er verweilt, indem er die Ursprungs- und Auflösungsfaktoren in Geist betrachtet. Oder die Achtsamkeit, dass da Geist vorhanden ist, ist einfach in dem Ausmaß in ihm verankert, das für bloßes Wissen und Achtsamkeit nötig ist. Und er verweilt unabhängig, haftet an nichts in der Welt an. Auf jene Weise verweilt ein Bhikkhu, indem er Geist als Geist betrachtet.“

~ M 10. 34-35, D 22.12

Dieses Prinzip wird gut dargelegt durch die folgenden Auszüge aus den Lehren von Ajahn Chah und Luang Pu Dun.

8.16) Fast jeden Tag und den Großteil eines jeden Tages saß Ajahn Chah auf einer kleinen Weidenbank im Schatten seiner Hütte und empfing einen konstanten Strom von Besuchern. Er war in die Jahre gekommen und mittlerweile in ganz Thailand und in einem großen Teil der westlichen Welt als spiritueller Lehrer bekannt, der geradeheraus und bodenständig, tiefgründig, praktisch und klar war. Seine engagierten Schüler, Laien sowie Ordinierte gingen in die Tausende, und er war anerkannt als Verkörperung des höchsten Grades der Weisheit und der Reinheit des Herzens.

Eines Tages inmitten den verschiedenen Gruppen von Leuten, die sich versammelt hatten um den Lehren zu lauschen, saß ein Mann – ein Thai im mittleren Alter, aus einer anderen Provinz, der von Ajahn Chahs Ruf gehört, ihn aber zuvor noch nie besucht hatte. Er war von der stillen Atmosphäre des Wat Nong Pa Phong (Ajahn Chahs Kloster) beeindruckt, aber mehr noch von der gut gelaunten liebenden Güte und Berg-gleichen Gelassenheit des Mannes, dem er zuhörte. Als er dort saß und alles in sich aufnahm, schien es ihm, dass in der Tat alles, was er über Ajahn Chah gehört hatte, wahr war: Hier ist ein Mann in Frieden. Er hatte die Geheimnisse des Herzens entschlüsselt, und obwohl er das strenge Leben eines waldbewohnenden Mönches lebte, schien er der glücklichste Mensch der Welt zu sein.

Nach einer Weile regte sich eine gewisse Neugier in dem Besucher - von Beruf war er Handleser und so etwas wie ein mor doo, eine Mischung aus Astrologe, Schamane und Hellseher - nicht ungewöhnlich in Thailand. Er rückte näher an den Sitz des Meisters heran und versuchte, einen verstohlenen Blick auf die Linien seiner Handflächen zu erhaschen, während Ajahn Chah seine Hände bewegte. Dieser gestikulierte häufig, wenn er einen gewissen Punkt des Dhammas illustrierte oder eine von ihm verwendete Metapher ausführte - vielleicht die Ohren eines Elefanten, das Tropfen eines Wasserhahns oder (und das war ideal), wie Saṃsāra und Nibbāna wie die Vorder- und Rückseite einer Hand sind: Sie nehmen den gleichen Platz ein und werden durch das gleiche Gewahrsein erkannt.

Den gewünschten Blick ein paar Mal erlangend, trug die Neugier unseres Freundes unerwartete Früchte. Da er wusste, dass Ajahn Chah ein großer Kritiker des Aberglaubens war, von Schutzamuletten und anderem Klimbim der sich um religiöse Traditionen ansammelt, hatte er sich nicht getraut, seine Art des Lebenserwerbs zu offenbaren, geschweige denn geradeheraus zu fragen, ob er die Hand des Ajahns lesen könnte. Aber etwas war ihm ins Auge gefallen, das sein Interesse über seine Fähigkeit zur Selbstbeherrschung hinaus steigerte.

„Luang Por, verzeihen Sie mir meine Unhöflichkeit und verzeihen Sie mir, wenn es unangemessen ist zu fragen, aber ich bin ein Handleser

und es würde mich sehr glücklich machen, einen Blick auf Ihre Hände werfen zu können. Wäre das möglich?“ Ihn mit einem freundlichen aber durchdringenden Blick musternd konnte Ajahn Chah sehen, dass der Mann aufrichtig und ehrlich und ohne Hintergedanken war. Nachdem er ihm mit dem schroffen, universell einsetzbaren zustimmenden Grunzlaut, mit dem die Laoten ‘OK’ meinen, die Erlaubnis erteilt und auch ein paar freundschaftlich abfällige Bemerkungen wie: „Sag mir nicht, ich werde in der Lotterie gewinnen – in Ordnung?“ gemacht hatte, hielt er ihm seine Hände hin, die Handflächen nach oben, Seite an Seite.

Der Mann rutschte nach vorne, zog eine abgetragene Brille aus der Tasche, setzte sie sich auf die Nase und blickte prüfend nach vorn. Mit einem weiteren: „Bitte entschuldigen Sie mich“, ergriff er die Hände. Er sah von einer zur anderen, hin und her, zog die Linien mit der Fingerspitze nach. Er schüttelte verwundert seinen Kopf, blickte auf und sagte: „Luang Por, das ist erstaunlich – sehen Sie diese Linie hier ...“. Und wiederum aufblickend, sagte er etwas verlegen: „Sie haben SEHR viel Ärger in sich.“ „Ja“, antwortete Ajahn Chah, sein Gesicht von einem Meter breiten Grinsen erhellt, „das ist wahr; aber ich benutze ihn nicht.“

~ Ajahn Chah, (anekdotisch)

8.17) 1979 besuchte Luang Pu Dun Wat Kau Soo Kim. Es gab dort einen älteren Chao Khun (der oberste Verwaltungs-Mönch für die südliche Region von Thailand), der in das Kloster gekommen war, um sich auf seine alten Tage in der Meditation zu üben. Er war nur ein Jahr jünger als Luang Pu.

Der alte Mönch nutzte die Gelegenheit, um sehr lange mit Luang Pu den Dhamma zu diskutieren, nachdem er Luang Pu gestanden hatte, dass er fast sein ganzes Mönchsleben mit Studium und Verwaltungsarbeit verbracht und noch viele Zweifel hatte.

Am Ende ihres Treffens fragte er Luang Pu: „Haben Sie noch irgendwelchen Ärger in sich übrig?“ Luang Pu antwortete: „Ja, aber

ich empfangen ihn nicht oder nehme ihn an.“ („Mee, daer my ao.“ Have, but do not use).

~ Luang Pu Dun, 'Atulo', gesammelte Lehren, zusammengestellt von Phra Bodhinandamuni.

8.18) Im Januar 1983 wurde Luang Pu ins Krankenhaus eingeliefert, im Alter von 94, zum zweiten Mal in seinem Leben. Während der Zeit, in der er im Chulalongkhorn Hospital in Bangkok war, kamen viele Menschen, um ihm Respekt zu zollen und Dhamma mit ihm zu studieren. Eines Tages kam ein eifrig Praktizierender und fragte ihn: „Was kann ich tun um Ärger vollständig zu zerstören?“

Luang Pu antwortete: „Es gibt niemanden, der ihn vollständig zerstört, aber wenn er vollständig durchschaut ist, erlischt er von selbst.“

~ ebenda

Nun zurück zum Pälikanon:

8.19) Auf den Ausruf des Brahmägottes Baka: „Guter Herr, wenn du behauptest, unmittelbar das erkannt zu haben, woran die Allhaftigkeit von Allem nicht Anteil hat, möge sich deine Behauptung nicht als nutzlos und leer erweisen!“ antwortet der Buddha: „Bewusstsein ohne Merkmal, ohne Ende, alles erhellend, hat keinen Anteil an der Solidität der Erde, der Flüssigkeit des Wassers, der Leuchtkraft des Feuers, der Windigkeit des Windes ... noch an der Göttlichkeit der Devas ... der Brahmās, ... des Allherrschers, ... oder der Allheit von Allem.“

~ M 49. 25

Wie der Leser vielleicht bemerkt hat, sind wir ein weiteres Mal zu den Worten unserer Anfangstextstelle zurückgekehrt. Der Buddha belehrte den Brahmägott, um ihm seine bedingte und begrenzte Sicht der Dinge vor Augen zu führen. In einer interessanten Nachbearbeitung übersetzt Bhikkhu Bodhi diese Stelle so:

8.20) „Das Bewusstsein, das nichts aufzeigt, noch etwas mit Begrenztheit zu tun hat, das kein Sein mit Bezug zu Allem behauptet; das keinen Anteil an der Erdhaftigkeit der Erde hat ... der

Allheit von Allem.“

~ ebenda

Die folgenden Passagen aus dem Pāli sind Schlüsselstellen, worin der Buddha von einem ungestützten Bewusstsein per se spricht; sie vereinen und synthetisieren viel von dem Material, das bereits in diesem Kapitel erforscht wurde. Werden sie als Anleitungen für die Meditation genommen und nicht nur als philosophische Sichtweisen, sprechen sie weitgehend für sich selbst und sind reichhaltige Quellen für die Reflexion.

Ihre Hauptstärke, die Fähigkeit, Einsicht und Befreiung zu katalysieren, liegt in der Betonung, die sie auf die subtile konditionierende Macht der Absicht und anderer psychischer Unterströmungen legen, die Klarstellung, dass es nicht notwendig ist, diesen Tendenzen Leben und Solidität zu verleihen - einen Anhalt zu bieten - und die entscheidende Rolle der richtigen Einstellung in der Meditation.

8.21) „Was beabsichtigt (ceteti) wird, was zu Handlung führt (pakappeti) und was latent vorhanden ist (anuseti): Das ist ein Anhalt (ārammana) für den Bestand des Bewusstseins. Wenn ein Anhalt vorhanden ist, gibt es ein Anlegen (Festsetzen) des Bewusstseins. Hat das Bewusstsein angelegt und nimmt zu, gibt es die Produktion erneuten Werdens in der Zukunft. Gibt es die Produktion erneuten Werdens in der Zukunft, gibt es künftig Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse von dukkha zustande.

Wenn nichts beabsichtigt wird, wenn nichts zu Handlung führt, aber etwas latent vorhanden ist: Das ist ein Anhalt für den Bestand des Bewusstseins. ... Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse von dukkha zustande.

Wenn aber nichts beabsichtigt wird, nichts zu Handlung führt oder latent vorhanden ist, dann gibt es keinen Anhalt für den Bestand des Bewusstseins. Wenn kein Anhalt vorhanden ist, gibt es kein Anlegen des Bewusstseins. Wenn das Bewusstsein nicht anlegt und zunimmt, gibt es keine Produktion erneuten Werdens

in der Zukunft. Wenn es keine Produktion erneuten Werdens in der Zukunft gibt, gibt es künftig keine Geburt, Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse von dukkha zustande.“  
~ S 12.38

Der Ausdruck „latent vorhanden“ bezieht sich auf die Ansammlung von Faktoren, welche als die sieben anusaya oder „latente Tendenzen“ (zuvor erwähnt in §6.9) bezeichnet werden: Anhaften, Abneigung, Ansichten, Zweifel, Einbildungen, Anhaften am Werden und Ignoranz.

8.22) „Der Anhaftende ist unerlöst. Der Nicht-Anhaftende ist erlöst. Wenn das Bewusstsein sich festsetzt, sich an körperlicher Form anhaftend festsetzt, gestützt von Form als Objekt, begründet auf Form, gewässert von Ergötzen, dann würden sich Wachstum, Entwicklung und Fülle zeigen. Wenn das Bewusstsein sich festsetzt, sich an Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen anhaftend festsetzt, ... dann würden sich Wachstum, Entwicklung und Fülle zeigen.

Wenn nun, ihr Mönche, einer sagt: ‘Außerhalb von Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen will ich des Bewusstseins Kommen oder Gehen, Schwinden oder Entstehen, Wachstum, Entwicklung, Fülle verkünden’ - so wäre das unmöglich.

Wenn einer die Leidenschaft für die Eigenschaft der Form - des Gefühls - der Wahrnehmung - der Gestaltungen - des Bewusstseins aufgegeben hat, so ist durch das Aufgeben der Leidenschaft keine Stütze mehr vorhanden und das Bewusstsein ist unbegründet.

Bewusstsein derart stützenlos, nicht-entwickelnd, keine Funktion erfüllend ist befreit. Aufgrund seiner Befreiung ist es gefestigt. Aufgrund seines Gefestigtseins ist es befriedigt. Aufgrund des Befriedigtseins ist es nicht aufgewühlt. Nicht aufgewühlt realisiert so einer das vollständige perfekte Nibbāna in sich selbst. Er weiß: ‘Versiegt ist die Geburt, vollendet der Heilige Wandel, was getan werden

musste wurde getan. Es wird kein weiteres Werden in irgendeinem Daseinszustand geben.“

~ S 22.53

8.23) „Ihr Bhikkhus, wenn die Götter mit Indra, mit Brahmā und mit Pajāpati einen Bhikkhu suchen, der so im Geist befreit ist, finden sie nichts (von dem sie sagen könnten): ‘Das Bewusstsein eines Sogegangenen stützt sich auf dies.’ Warum ist das so? Ein Sogegangener, sage ich, ist nicht auffindbar hier und jetzt.“

~ M 22.36

8.24) „Diese vier Nahrungsstoffe, ihr Bhikkhus, dienen den Wesen, die (schon) geboren sind, zur Erhaltung, oder den Wesen, die nach Wiedergeburt suchen, zur Förderung.

... Wenn nach dem Nahrungsstoff essbare Speise, ihr Bhikkhus, Begierde vorhanden ist, wenn Freude daran vorhanden ist, wenn Durst danach vorhanden ist, da hat das Bewusstsein einen Halt gefunden und ist zu Wachstum gekommen.

Wo das Bewusstsein einen Halt gefunden hat und zu Wachstum gekommen ist, da tritt Geistigkeit-Stofflichkeit in Erscheinung.

Wo Geistigkeit-Stofflichkeit in Erscheinung tritt, da findet Wachstum der Gestaltungen statt.

Wo Wachstum der Gestaltungen stattfindet, da gibt es das Erzeugen erneuten Werdens in der Zukunft.

Wo es das Erzeugen erneuten Werdens in der Zukunft gibt, da gibt es Geburt, Alter und Tod zusammen mit Sorge, mit Schmerz und Verzweiflung sage ich.

... Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein Färber oder ein Maler, wenn Farbstoff oder Lack vorhanden ist, Gelbwurz oder Indigo oder Krapp, (und wenn) eine wohl geglättete Tafel oder Mauer oder ein Stück Zeug (vorhanden ist), die Gestalt einer Frau oder die Gestalt eines Mannes abbildete mit allen Haupt- und Nebengliedern:

Ganz ebenso hat, ihr Bhikkhus, wenn nach dem Nahrungsstoff essbare Speise Begierde vorhanden ist, wenn Freude daran vorhanden ist, wenn Durst danach vorhanden ist, das Bewusstsein da einen Halt

gefunden und ist zu Wachstum gekommen. ... zusammen mit Sorge, mit Schmerz und Verzweiflung sage ich.

Wo das Bewusstsein einen Halt gefunden hat und zu Wachstum gekommen ist, da treten Geist und Körper in Erscheinung.

Ähnlich für die anderen Nahrungsstoffe.

Wenn nach dem Nahrungsstoff essbare Speise keine Begierde vorhanden ist, wenn keine Freude daran vorhanden ist, wenn kein Durst danach vorhanden ist, dann findet das Bewusstsein keinen Halt noch wächst es ... und ist nicht zu Wachstum gekommen. ... Geistigkeit-Stofflichkeit tritt nicht in Erscheinung ... Gestaltungen wachsen nicht ... es gibt kein Erzeugen erneuten Werdens in der Zukunft. Gibt es kein Erzeugen erneuten Werdens in der Zukunft, gibt es Geburt, Alter und Tod nicht. Das, sage ich, ist frei von Sorge, frei von Schmerz, frei von Angst, frei von Verzweiflung.“

Gerade so, ihr Bhikkhus, wie wenn da ein Haus stünde oder eine Halle, und es wären da auf der Nordseite oder auf der Südseite oder auf der Ostseite Fenster, und es dränge bei Aufgang der Sonne durchs Fenster ein Strahl hinein, wo fände der einen Halt?“ - „An der westlichen Wand, Herr!“

„Wenn aber, ihr Bhikkhus, keine westliche Wand da wäre, wo fände er dann einen Halt?“

„Auf dem Erdboden, Herr!“

„Wenn aber, ihr Bhikkhus, kein Erdboden da wäre, wo fände er dann einen Halt?“ - „Im Wasser, Herr!“

„Wenn aber, ihr Bhikkhus, kein Wasser da wäre, wo fände er dann einen Halt?“

„Er fände überhaupt keinen Halt, Herr!“

„Ganz ebenso, wenn nach dem Nahrungsstoff essbare Speise keine Begierde vorhanden ist, wenn keine Freude daran vorhanden ist, kein Durst danach vorhanden ist, dann findet das Bewusstsein keinen Halt



noch wächst es ... Das, sage ich, ist frei von Sorge, frei von Schmerz, frei von Angst, frei von Verzweiflung.“

~ S 12.64

8.25) „Der Unabhängige erzittert nicht. Wer aber abhängig ist, ergreift und klammert sich ans Dasein auf die eine oder andere Weise und kann saṃsāra nicht entkommen.

Betrachte diese dunkle Konsequenz: ‘In Abhängigkeiten liegt Gefahr’. Daher, unabhängig, ohne anzuhängen, soll achtsam wandern dann der Mönch.“

~ Sn 752-3

8.26) „Rāhula, entwickle Meditation, die gelassen wie Raum ist; denn wenn du Meditation entwickelst, die gelassen wie Raum ist, werden erschienene angenehme und unangenehme Kontakte nicht in deinen Geist eindringen und dort bleiben. Gerade so wie Raum sich nirgendwo auf etwas stützt, genauso, Rāhula, entwickle Meditation, die gelassen wie Raum ist; denn wenn du Meditation entwickelst, die gelassen wie Raum ist, werden erschienene angenehme und unangenehme Kontakte nicht in deinen Geist eindringen und dort bleiben.“

~ M 62.17

Eine letzte Lehrrede, die sich auf diesen Bereich bezieht, fasst die Essenz dieser Lehren kurz und knapp zusammen. Sie nimmt auch einige andere Lehren vorweg, die wir in den nächsten Kapiteln betrachten werden, insbesondere bei §§9.2, 11,8 (wo der Buddha davon spricht, wie man durch Meditation über die Leere dem König des Todes entgehen kann) und bei §12.21, dem Herz-Sūtra.

8.27) Schauplatz ist Sāvathī. Zu jener Zeit aber erbaute, belehrte, ermunterte und erfreute der Erhabene die Bhikkhus durch eine Lehrpredigt, die mit dem Nibbāna zusammenhing. Und die Bhikkhus, sie begreifend, erwägend und mit ganzem Herzen aufnehmend, hörten mit achtsamen Ohren die Lehre.

Da nun kam Māra, dem Bösen, folgender Gedanke: „Da erbaut, belehrt, ermuntert und erfreut der Samana Gotama die Bhikkhus durch eine Lehrpredigt, die mit dem Nibbana zusammenhängt. Und die Bhikkhus, sie begreifend, erwägend und mit ganzem Herzen aufnehmend, hören mit achtsamen Ohren die Lehre. Wie wäre es, wenn ich mich jetzt dorthin begäbe, wo sich der Samana Gotama befindet, um sie in die Irre zu führen.

Da nun nahm Māra, der Böse, die Gestalt eines Bauern an, und einen großen Pflug auf die Schulter nehmend und einen langen Treibstock ergreifend, begab er sich mit ganz verwirrtem Haar, in einen hanfenen Mantel gekleidet, mit lehmbeschmutzten Füßen dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem er sich dorthin begeben hatte, sprach er zu dem Erhabenen also: „Hast du, Samana, Ochsen gesehen?“

„Was willst du denn mit Ochsen, Böser?“

„Mein, Samana, ist das Auge, mein die Formen, mein der durch die Berührung des Auges (mit den Formen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wohin, Samana, willst du gehen, um von mir dich frei zu machen? Mein ist das Ohr, mein die Töne - mein ist der Geruchssinn, mein die Gerüche - mein ist die Zunge, mein die Geschmäcke - mein ist der Körper, mein die Tastgefühle - mein ist der Denksinn, mein die Dinge, mein der durch die Berührung des Denksinns (mit den Dingen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wohin, Samana, willst du gehen, um von mir dich frei zu machen?“

„Dein, Böser, ist das Auge, dein die Formen, dein der durch Berührung des Auges (mit den Formen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wo aber, du Böser, kein Auge ist, keine Form, kein durch die Berührung des Auges entstandener Bewusstseinsbereich, da hast du keinen Zugang, Böser.

Dein, Böser, ist das Ohr, dein die Töne, dein der durch die Berührung des Ohres (mit den Tönen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wo aber, Böser, kein Ohr ist, keine Töne, kein durch die Berührung des Ohres entstandener Bewusstseinsbereich, da hast du keinen Zugang, du Böser. Dein, Böser, ist der Geruchssinn, dein die Gerüche, dein der durch die Berührung des Geruchssinnes (mit den Gerüchen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wo aber, Böser,

kein Geruchssinn ist, keine Gerüche, kein durch die Berührung des Geruchssinns entstandener Bewusstseinsbereich, da hast du keinen Zugang, du Böser. Dein, Böser, ist die Zunge, dein die Geschmäcke, dein der durch die Berührung der Zunge (mit den Geschmücken) entstandene Bewusstseinsbereich. Wo aber, Böser, keine Zunge ist, keine Geschmäcke, kein durch die Berührung der Zunge entstandener Bewusstseinsbereich, da hast du keinen Zugang, Böser. Dein, Böser, ist der Körper, dein die Tastgefühle, dein der durch die Berührung des Körpers (mit den Tastgefühlen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wo aber, Böser, kein Körper ist, keine Tastgefühle, kein durch die Berührung des Körpers entstandener Bewusstseinsbereich, da hast du keinen Zugang, Böser. Dein, Böser, ist der Denksinn, dein die Dinge, dein der durch die Berührung des Denksinns (mit den Dingen) entstandene Bewusstseinsbereich. Wo aber, Böser, kein Denksinn ist, keine Dinge, kein durch die Berührung des Denksinns entstandener Bewusstseinsbereich, da hast du keinen Zugang, du Böser.“

(Māra:)

„Wovon die Leute sagen ‘Das ist mein.’, und jene, die ‘Mein ist es.’ sagen - Wenn dein Geist darunter weilt, so kannst du nicht vor mir entkommen, Samana.“

(Der Erhabene:)

„Wovon die Leute es sagen, das ist nicht mein,  
und die es sagen, zu denen gehöre ich nicht.  
So wisse denn, Böser, nicht einmal meinen Pfad wirst du sehen.“

Da merkte Māra, der Böse: Es kennt mich der Erhabene, es kennt mich der Führer auf dem Heilspfad, und verschwand auf der Stelle leidvoll und betrübt.

~ S 4.19 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Abschließend wollen wir uns in diesem Kapitel einige dazu passende Stellen aus der nördlichen buddhistischen Tradition ansehen. Hier ist ein Abschnitt des Plattform Sūtra, auch als Sūtra von Hui Neng bekannt. An diesem Punkt in der Geschichte ist Hui Neng ein junger Laie, der als einfacher

Brennholzverkäufer arbeitet und als einziges Kind bemüht ist, seine verwitwete Mutter zu unterstützen.

8.28) „Einmal kaufte ein Kunde Brennholz und wollte es zu seinem Geschäft geliefert bekommen. Als die Lieferung erfolgt war und Hui Neng das Geld erhalten hatte, ging er vor das Tor, wo er einen Kunden bemerkte, der ein Sūtra rezitierte. Auf das einmalige Hören der Worte dieses Sūtra hin: „Man sollte den Gedanken erzeugen, der nirgendwo gestützt wird“, öffnete sich Hui Nengs Geist sofort für die Erleuchtung.“

~ Meister Hsüan Hua, ‘Sixth Patriarch’s Dharma Jewel Platform sutra’, Ch. 1, ‘Aktion und Intention’ (BTTS EDN).

Der Satz, den er gehört haben will, entstammt dem Vajra (Diamant) Sūtra, eine der einflussreichsten Weisheitslehren der Nördlichen Schule.

8.29) „Daher, Subhūti, sollte der Bodhisattva, Mahāsattva, ein reines Herz erzeugen. Sie sollten dieses Herz erkennen und entwickeln, das nicht in Formen, Geräuschen, Gerüchen, Geschmäckern, materiellen Objekten oder Dharmas wohnt. Sie sollten das Herz erkennen und entwickeln, das nirgends wohnt.“

~ Vajra Sūtra, Ch 10, ‘The Adornment of Pure Lands’

Die Einsicht in „das Herz, das nirgends wohnt“ oder „den Geist, der auf nichts ruht“ hatte eine sehr starke Wirkung auf den jungen Mann - er beschloss sofort, das Hausleben zu verlassen und den Weg beim Fünften Patriarchen zu studieren, dem großen Meister Hung- jen im Tung Ch’an Kloster. Zum Glück beeindruckte seine Begeisterung andere Bewohner seiner Stadt, und ein Mann gab Hui Neng eine große Silberspende, damit seine Mutter abgesichert wäre, während der junge Mann sich auf die Suche nach spirituellem Reichtum machte.

Sobald er im Kloster angekommen war, gab ihm der Patriarch, weil er jung, des Lesens und Schreibens unkundig und spirituell frühreif war, den Job Holz zu hacken und in der Küche Reis zu stampfen. Nach einiger Zeit kündigte der Fünfte Patriarch an, dass er bald das Patriarchat weitergeben würde. Um einen geeigneten Nachfolger zu wählen, lud er alle ein, einen ‚gāthā ohne Kennzeichen‘ zu schreiben, einen Vers, der ihr Verständnis von der Essenz der Weisheit des Buddhas zum Ausdruck bringen sollte.

Der offensichtlichste Kandidat für das Erbe war der leitende Lehrer und Unterweiser, Shen Hsiu. Die anderen der tausend Mann starken Gemeinschaft zögerten Verse zu schreiben, weil sie alle dachten, dass Shen Hsiu derjenige sein sollte, der den Mantel des Meisters erhalten sollte. Er hatte jedoch großen Zweifel an seinen eigenen Errungenschaften und so schrieb er seine Verse in der Mitte der Nacht im Geheimen an eine Wand des mit Wandmalereien verzierten Korridors. Als, zu seinem erleichterten Erstaunen, der Fünfte Patriarch den Vers lobte, gab er sich als Autor zu erkennen. Der Vers lautete:

8.30) „Der Körper ist ein Bodhi-Baum,  
Der Geist steht wie ein heller Spiegel;  
Säubere ihn wieder und wieder,  
Und lass' keinen Staub sich darauf setzen.“  
~ Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform sutra, Ch. 1

Da Hui Neng Analphabet war, fand er erst heraus, was Shen Hsiu geschrieben hatte, als er einen anderen Klosterbewohner diesen Vers rezitieren hörte. Sobald er ihn gehört hatte, überredete er einen Beamten, Chang Yung Jih, der sich auch im Kloster aufhielt, für ihn einen ‚gāthā ohne Kennzeichen‘ als Antwort darauf aufzuschreiben:

8.31) Ursprüngliches Bodhi hat keinen Baum,  
der helle Spiegel hat keinen Stand.  
Ursprünglich gibt es nicht ein einziges Ding:  
Worauf sollte Staub sich setzen?  
~ ebenda

Es genügt anzumerken, dass Hui Neng aufgrund der Stärke seines Verses der Sechste Patriarch wurde. Auch wenn er sechzehn Jahre lang mit Jägern versteckt in einem abgelegenen Wald leben musste, um den eifersüchtigen Machenschaften derjenigen aus dem Weg zu gehen, die einem ungebildeten Barbaren aus dem Süden die große Ehre nicht gönnen wollten, kam er letztendlich aus seinem Versteck, erhielt die Ordination und wurde der größte buddhistische Meister Chinas. Dieses Sūtra erhielt die Ehre als einziges der offensichtlich aus nach der Zeit des Buddhas stammenden Sutras, in den chinesischen Kanon aufgenommen zu werden.

## DAS UNBEDINGTE UND NICHT-VERORTUNG

Mit etwas mehr Verständnis für das ungestützte Bewusstsein und der Qualität von atamayātā beginnen wir uns von der Welt der Geographie zu verabschieden. Da es, ebenso wie es kein ‚wo‘ gibt, auf welches das Sonnenlicht im überzeugenden Gleichnis des Buddhas treffen könnte (bei §8.24), auch für das Bewusstsein von Nibbāna kein ‚wo‘ gibt, beschreibt man es, obzwar real, doch am besten als unverortbar.

Es ist interessant darüber zu reflektieren, dass nur das, was wir die physische Existenz nennen, vom dreidimensionalen Raum abhängig ist - alle Faktoren des geistigen Bereichs (die nāma-khandhas) sind ‚unverortbar‘, das heißt, dass die Konzepte von Ort und Raum dort nicht im eigentlichen Sinne anwendbar sind.

Unsere Gedanken und Wahrnehmungen sind darauf ausgerichtet, mit Bezug auf den dreidimensionalen Raum als grundlegender Realität zu arbeiten. Diese Sicht der Dinge scheint dem gewöhnlichen Menschenverstand so selbstverständlich, dass es schwer ist uns irgendeine andere Möglichkeit vorzustellen. Nur durch meditative Einsicht können wir den außergewöhnlichen Sinn entwickeln, der benötigt wird um die Dinge anders zu sehen. Ein paar alltägliche Beispiele können uns in dieses Thema einführen.

Zunächst wird das Wort ‚Cyberspace‘ dieser Tage immer häufiger benutzt; man spricht davon, „diese oder jene Website zu besuchen“ und von „meiner E-Mail-Adresse“, aber wo befinden sich diese? Das Abhayagiri Kloster hat eine Website, aber sie existiert nirgends. Sie hat keine geographische Lage. Die Worte ‚Besuch‘, ‚Homepage‘, ‚Adresse‘ und dergleichen sind der leichtgängige Jargon von Cyberia und wir können sehr komfortabel mit solchen Begriffen umgehen,

aber Tatsache ist, dass sie - genau wie ein Gedanke und tatsächlich wie der Geist selbst - zwar existieren, aber man von ihnen nicht sagen kann, dass sie wahrhaftig irgendwo wären. Der dreidimensionale Raum hat in ihrem Kontext keine Gültigkeit.

Das zweite Beispiel stammt von einem (angeblich) wahren Vorfall. Eine amerikanische Touristin in Oxford, England, näherte sich einem, einen Tweedmantel tragenden und bebrillten, professoral aussehenden Mann und sagte: „Entschuldigen Sie, aber könnten Sie mir wohl sagen, wo genau die Universität ist?“

„Madame“, antwortete der Gefragte: „Die Universität ist in Wirklichkeit nirgendwo- die Universität besitzt eher eine metaphysische als eine tatsächliche Existenz“.

Was er meinte war natürlich, dass ‚die Universität‘ - bestehend aus getrennten, unabhängigen Hochschulen und ohne Campus - einfach ein Konzept ist, auf das sich eine Zahl von Menschen geeinigt haben und das dadurch eine gewisse Gültigkeit erlangt. Es mag finanzielle Transaktionen geben, es mögen Prüfungen festgelegt und Diplome verteilt werden, aber physisch existiert sie nicht. Es gibt die verschiedenen Hochschulen, die man besuchen kann, aber ‚die Universität‘ - nein. Wie eine Website oder ein virtueller Garten in einem Computerprogramm oder auch wie ein mythisches Land wie Erewhon – von all dem kann gesagt werden, dass es existiert aber, ‚wo‘ trifft nicht darauf zu – diese Dinge sind unverortbar.

Wenn wir die Grenze in den Bereich des Unbedingten überqueren (wenn eine solche Metapher zulässig ist), bedarf es dabei der Preisgabe von derart gewohnten Konzepten wie Selbst und Zeit und Ort. Das Begreifen der ultimativen Wahrheit (paramattha sacca) beinhaltet notwendigerweise ein radikales Loslassen all dieser bekannten Strukturen.

Hier folgt als neuzeitliches Beispiel zur Illustration der zentralen Bedeutung einer solchen Preisgabe die Einsicht, die für Ajahn Mahā Boowa in der Zeit der intensiven Praxis aufstieg, unmittelbar nach Ajahn Muns Ableben. Es war dieser Gedanke, den er als selbstständig aufgestiegen beschreibt (und der eher gehört als gedacht wurde), der kurz darauf zu Ajahn Mahā Boowas vollständiger Erleuchtung führte.

9.1) „Wenn es irgendwo einen Punkt oder ein Zentrum des Wissenden gibt, ist das die Essenz einer Ebene des Seins.“

~ Ajahn Mahā Boowa, ‘Straight from the Heart’, S 171

Dem können wir Buddhas eigene Worte über die Natur von Nibbāna oder dem asaṅkhata-dhamma, der Unbedingten Realität, folgen lassen.

9.2) „Es besteht, ihr Mönche, jenes Reich, wo nicht Erde noch Wasser ist, nicht Feuer noch Luft, nicht unendliches Raumgebiet, noch unendliches Bewusstseinsgebiet, nicht das Gebiet der Nichtirgendetwasheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung, nicht diese Welt noch eine andere Welt, weder Sonne noch Mond. Das, ihr Mönche, nenne ich weder Kommen noch Gehen noch Stillstehen, weder Vergehen noch Entstehen. Ohne Stützpunkt, ohne Entwicklung, ohne Grundlage ist das; eben dies ist das Ende des Leidens.“

~ Ud 8.1

9.3) „Es gibt, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes. Wenn es, ihr Mönche, dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Geschaffene, nicht Gestaltete nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes gibt, darum lässt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten erkennen.“

~ Ud 8.3

Es ist bezeichnend, dass, wenn der Buddha Aussagen wie diese macht, er ein anderes Pāli Verb verwendet als das übliche ‚sein/existieren‘. In der überwiegenden Zahl der Fälle wird das Pāli Verb ‚hoti‘ benutzt; dieses bezieht sich auf die gewöhnliche Art des Seins, was Existenz in Raum und Zeit impliziert: ich bin glücklich; sie ist ein gutes Pferd; das Haus ist klein; die Tage sind lang.

In den gerade eben zitierten Stellen, worin der Buddha seine seltenen aber nachdrücklichen metaphysischen Feststellungen trifft, verwendet er



stattdessen das Verb ‚atthi‘. Es bedeutet immer noch ‚sein/existieren‘, aber einige buddhistische Gelehrte (vor allem Peter Harvey) bestehen darauf, dass es eine andere Art des Seins impliziert. Es verweist auf eine Realität, welche die üblichen Grenzen von Zeit, Raum, Dualität und Individualität transzendiert.<sup>12</sup>

9.4) „Für den Abhängigen gibt es Schwanken. Für den Unabhängigen gibt es kein Schwanken. Gibt es kein Schwanken, so ist Ruhe. Ist Ruhe, so gibt es kein Verlangen oder Sichneigen. Gibt es kein Verlangen oder Sichneigen, so gibt es kein Kommen und Gehen. Gibt es kein Kommen und Gehen, so gibt es kein Schwinden und Wiedererscheinen. Gibt es kein Schwinden und Wiedererscheinen, so gibt es kein ‚Hier‘, kein ‚Dort‘ noch ein ‚Dazwischen‘. Das ist wahrlich das Ende des Leidens.“  
~ Ud 8.4

9.5) „Die Vorstellungen von Kommen-und-Gehen sind bezogen auf den Standpunkt, der bereits im Prozess der Identifikation eingenommen wurde. Nachdem eine Beziehung zwischen der gegenwärtigen Identität und einem möglichen zukünftigen Zustand hergestellt wurde, tritt die unausweichliche Folge ein: „Tod-und-Geburt“. Damit einhergehend treten auch die relativen Unterscheidungen eines „Hier“, eines „Dort“ und eines „Zwischen-Beiden“ auf. Der gesamte Vorgang, ob er nun im Zusammenhang der auf jeden Moment lebender Erfahrung zurückzuführenden Epizyklen des Saṃsāra verstanden wird oder im Zusammenhang des sich in Zeit und Raum drehenden größeren Zyklus’ des Saṃsāra, ist ein fortwährender Wechsel zwischen einer „Diesheit“ und einer „Andersheit“ (itthabhāvaññāthābhāvaṃ). Der So-Seiende, der die Gefahr in der Abhängigkeit von „Stützen“, die doch immer nur unter ihm zusammenbrechen, sieht, greift nach nichts und hängt an nichts. Er hat alle Standpunkte aufgegeben (siehe Kālakāraṃa Sutta bei §6.8) und dabei eine Grundlage für Stabilität gefunden, die ihn nie betrügt. Er besitzt eine unerschütterliche

12. Fritz Schäfer: Atthi sollte hier nicht (wie es an anderen, Wahrnehmungs- und Gefühlsdinge betreffenden Stellen angebracht ist) mit „es gibt“ übersetzt werden, sondern mit „es besteht“. Hier handelt es sich um die durch Löschen des Daseinsbrandes erreichte unbeeinflussbare Ewigkeit, das einzig wahre „Sein“. Das Pāli kennt für „Sein“ bei sorgfältigem Sprachgebrauch wie hier zwei verschiedene Wörter: hū/ bhū/ (hoti, bhavati) das Werden und Sein bedeuten kann - also auch das flüchtige Dasein, und „as (atthi)“, das nur „Sein“, nicht Werden bedeutet.

Befreiung des Geistes (akuppā cetovimutti), da er angesichts der weltlichen Wechselfälle von „Gewinn und Verlust, Ehre und Schande, Lob und Tadel, Glück und Unglück“ (siehe A 4.157) frei von Zuneigung (anurodha) und Abneigung (virodha) ist. ... Die Erklärung des Buddhas im Kālakārāma Sutta - „So ist, ihr Mönche, der Tathāgata so-seiend in Bezug zu allen gesehenen, gehörten, empfundenen und erkannten Dingen, (er) ist „So“.“ - ist eine Anspielung auf diesen „unbeeinflussten Geist“ des Befreiten.“

~ Bhikkhu Nāṇananda, 'Der Zauber des Geistes', (BGM)

Um dieses ‚Reich‘ zu illustrieren und seine Widerspenstigkeit dem Geist gegenüber, der versucht, die Wirklichkeit den eigenen gewohnheitsmäßigen, materialistischen Begrifflichkeiten zu unterwerfen, folgen hier einige Verse aus dem Mūlamādyamaka-kārika („Die Abhandlung über die Wurzel des Mittleren Weges“) von Ācariya Nāgārjuna. Es ist eine brillante Darstellung, wie genau die geschickte Verwendung der Grundsätze der Konditionalität und des abhängigen Entstehens dazu verwendet werden können um die Verwirklichung von Nibbāna hervorzubringen.

#### 9.6) Untersuchung von Nirvāṇa

1. Wenn alles leer wäre, gäbe es kein Entstehen und Vergehen. Durch Loslassen und Aufhören, wovon könnte man Nirvāṇa geltend machen?
2. Wenn alles nicht leer wäre, gäbe es kein Entstehen und Vergehen. Vom Loslassen und Aufhören wovon könnte man Nirvāṇa geltend machen?
3. Kein Loslassen, kein Erlangen, keine Vernichtung, keine Beständigkeit, kein Erlöschen, keine Geburt: davon wird als Nirvāṇa gesprochen.
4. Nirvāṇa ist kein Ding. Sonst würde folgen, dass es die Eigenschaften von Altern und Tod hätte. Es existiert kein Ding frei von Altern und Tod.
5. Wenn Nirvāṇa ein Ding wäre, wäre Nirvāṇa ein bedingtes Phänomen. Es existiert kein Ding, irgendwo, das kein bedingtes Phänomen ist.

6. Wenn Nirvāṇa ein Ding wäre, wie könnte Nirvāṇa nicht abhängig sein? Es existiert überhaupt kein Ding, das nicht abhängig ist.
7. Wenn Nirvāṇa kein Ding wäre, wie könnte es möglicherweise Nichts sein? Der, für den Nirvāṇa kein Ding ist, für den ist es nicht nichts.
8. Wenn Nirvāṇa nichts wäre, wie wäre es möglich, dass Nirvāṇa nicht abhängig sein könnte? Es existiert kein Nichts, das nicht abhängig ist.
9. Was auch immer für Dinge kommen und gehen, sie sind abhängig oder verursacht. Nicht-abhängig und nicht-verursacht sein wird als Nirvāṇa gelehrt.
10. Der Lehrer lehrte [es] als das Loslassen des Entstehens und Vergehens. Daher ist es richtig, dass Nirvāṇa kein Ding oder Nichts ist.
11. Wenn Nirvāṇa sowohl Ding als auch Nichts wäre, würde daraus folgen, dass es ein Ding oder ein Nichts wäre. Das ist nicht korrekt.
12. Wenn Nirvāṇa sowohl Ding als auch Nichts wäre, wäre Nirvāṇa nicht nicht-abhängig, denn es würde von diesen beiden abhängen.
13. Wie könnte Nirvāṇa sowohl ein Ding als auch ein Nichts sein? Nirvāṇa ist unbedingte; Dinge und Nichtse sind bedingt.
14. Wie könnte Nirvāṇa sowohl als ein Ding als auch als ein Nichts existieren? Die beiden gibt es nicht als Eines. Sie sind wie hell und dunkel.
15. Die Darstellung von weder einem Ding noch einem Nichts als Nirvāṇa kann es nur geben, wenn es Dinge und Nichtse gibt.
16. Wenn Nirvāṇa weder ein Ding noch ein Nichts ist, von wem könnte  
 ‘weder ein Ding noch ein Nichts’ wahrgenommen werden?
17. Nachdem der Bhagavan ins Nirvāṇa eingegangen ist, kann man [ihn? es?] nicht wahrnehmen als ‘existierend’ und ebenso nicht als ‘nicht existierend’, noch kann man [ihn? es?] wahrnehmen als ‘beide’ oder ‘keines von beiden’.
18. Selbst wenn der Bhagavan am Leben ist, kann man [ihn? es?] nicht wahrnehmen als ‘existierend’ und ebenso nicht als ‘nicht existierend’, noch kann man [ihn? es?] wahrnehmen als ‘beides’ oder ‘keines von beiden’.

19. Saṃsāra ist nicht im Geringsten von Nirvāṇa zu unterscheiden. Nirvāṇa ist nicht im Geringsten von Saṃsāra zu unterscheiden.
20. Was auch immer das Ende von Nirvāṇa ist, das ist das Ende von Saṃsāra. Es gibt nicht einmal eine sehr subtile, leichte Unterscheidung zwischen den beiden.
21. Ansichten darüber, wer darüber hinaus geht, endet usw. und Dauerhaftigkeit usw. sind abhängig von Nirvāṇa und Letzteres endet und Vorheriges endet.
22. In der Leerheit aller Dinge, welches Enden gibt es? Welches Nicht-Enden gibt es? Welches Enden und Nicht-Enden gibt es? Welches Weder-Noch gibt es?
23. Gibt es dies? Gibt es das andere? Gibt es Beständigkeit? Gibt es Unbeständigkeit? Gibt es sowohl Beständigkeit als auch Unbeständigkeit? Gibt es keines von beiden?
24. Alle Bezüge vollständig zu befrieden und Fixierungen vollständig zu befrieden ist Frieden. Der Buddha lehrte nirgends irgendein Dharma irgendjemandem.“  
~ Ācariya Nāgārjuna, ‘Mūlamadyamaka-kārika’, Ch 25 (Stephen Batchelor trans.).

Der Zweck dieser Auszüge besteht darin, zum Kern unserer gewohnten Verblendungen bezüglich Zeit, Selbst und der Dinge vorzudringen. Sie lehren uns, wie dem Diktat des konditionierten Geistes entgegenzuwirken ist und verweisen auf die Tatsache, dass es in der Letzten Wirklichkeit kein Entstehen und kein Vergehen gibt und darüber hinaus keine substantiellen Wesen oder Dinge, die entstehen und vergehen würden.

Einige ähnliche Bereiche des Dhammas wurden bereits ein paar Jahrhunderte vor Ācariya Nāgārjuna näher betrachtet und in „Die Fragen des Königs Milinda“ aufgezeichnet. Es ist auffällig, wie das Element der Moral (sīla) und seine Rolle bei der Verwirklichung von Nibbāna im folgenden Austausch zwischen dem ehrwürdigen Nāgasena und dem König deutlich in den Vordergrund gestellt wird.

9.7) „Nibbāna gehört weder der Vergangenheit noch der Gegenwart noch der Zukunft an. Es ist weder erzeugt noch unerzeugt noch erzeugbar. Doch existiert es und kann verwirklicht werden.

~ Miln 323 (E.W. Burlingame trans.)

9.8) „Nibbana ist kein Ort“

„Gibt es wohl, ehrwürdiger Nāgasena, einen Ort im Osten, Westen, Norden oder Süden, oder in einer Zwischenrichtung, oder über oder unter uns, wo sich das Nibbāna befindet?“

„Nein, großer König, es gibt keinen Ort im Osten, Westen, Norden oder Süden, oder in einer Zwischenrichtung, oder über oder unter uns, wo sich das Nibbāna befindet.“

„Wenn es aber, ehrwürdiger Nāgasena, keinen Ort gibt für das Nibbāna, so gibt es doch auch kein Nibbāna. Und alle, die dieses Nibbāna verwirklicht haben, deren Verwirklichung ist eben nichtig. Ich will dir den Grund hierfür erklären:

Wie nämlich in aller Welt das Korn im Feld entsteht, der Duft in der Blüte, die Blume am Strauch, die Frucht am Baum, das Kleinod in einer Mine, und jeder, der eines dieser Dinge wünscht, es sich dort holen kann: So auch muss es, wenn es ein Nibbāna gibt, auch einen Entstehungsort jenes Nibbāna geben. Denn gibt es keinen Entstehungsort des Nibbāna, so sage ich, gibt es auch kein Nibbāna. Und alle, die dieses Nibbāna verwirklicht haben, deren Verwirklichung ist eben nichtig.“

„Nicht gibt es einen Ort, großer König, wo sich das Nibbāna befindet. Und doch gibt es dieses Nibbāna. Denn der im Wandel Vollkommene verwirklicht es ja durch weise Erwägung. Gerade wie es Feuer gibt, aber keinen Aufspeicherungsort desselben, sondern man eben durch Zusammenreiben von zwei Hölzern das Feuer erlangt: So auch gibt es zwar das Nibbāna, aber keinen Ort, wo es aufgespeichert wäre, sondern der im Wandel Vollkommene verwirklicht es durch weise Erwägung. ...

„Zugegeben, ehrwürdiger Nāgasena, dass es keinen Ort gibt, wo sich das Nibbāna befindet. Gibt es aber wohl eine Stätte, in der verweilend der im Wandel Vollkommene das Nibbāna verwirklicht?“

„Ja, großer König, die gibt es.“

„Welches aber, Ehrwürdiger, ist diese Stätte?“

„Die Sittlichkeit, großer König, ist diese Stätte. Denn in der Sittlichkeit fest verharrend verwirklicht durch weises Erwägen der im Wandel Vollkommene das Nibbāna, ganz gleich wo er sich befindet, im Lande der Skythen oder der Griechen, in China oder der Tartarei, in Alexandrien (am Indus) oder Nikumba, in Benares oder Kosala, in Kashmir oder Gandhara, auf einem Berggipfel oder in der Brahmawelt. Wie nämlich ein Mann, der sehen kann, von jedem Orte aus, an dem er sich befindet, den Himmel erblickt, oder wie es überall für ihn einen Osten gibt: So auch mag der in Sittlichkeit Gefestigte und weise erwägend als ein im Wandel Vollkommener das Nibbāna verwirklichen, ganz gleich wo er sich befindet.“

„Vortrefflich erklärt, ehrwürdiger Nāgasena, hast du das Nibbāna, gewiesen seine Verwirklichung, geschildert die Tugenden der Sittlichkeit, gezeigt den rechten Pfad, aufgerichtet die Flagge des Gesetzes, gefestigt das Auge des Gesetzes; und nicht umsonst ist die rechte Anstrengung der eifrig Strebenden. So ist es, bester und edelster der Lehrer, und so nehme ich es an.“

~ Mil. 4.8.13. übersetzt von Nyanatiloka/Nyanaponika.

Um die Qualität der Ortlosigkeit, der Unverortbarkeit von Dhamma zu unterstreichen, geben wir hier Ajahn Chahs letzte Botschaft an Ajahn Sumedho vom Sommer 1981 wieder, die per Brief an ihn geschickt wurde (ein seltenes, wenn nicht einzigartiges Vorkommnis). Kurz nachdem die Nachricht im Chithurst Forest Monastery in England eingegangen war, erlitt Ajahn Chah den Schlaganfall, der ihn die letzten zehn Jahre seines Lebens gelähmt und stumm zurückließ.

9.9) „Jedes Mal, wenn du Gefühle der Liebe oder des Hasses für irgendetwas, was auch immer es sei, empfindest, werden diese deine Helfer und Partner beim Aufbau von pāramitās sein. Der Buddha-Dhamma ist nicht in Vorwärtsbewegung zu finden, noch in Rückwärtsbewegung, noch in Stillstand. Dies, Sumedho, ist dein Platz des Nicht-Verweilens.“

~ Ajahn Chah

Dies war keineswegs das erste Mal, dass Ajahn Chah diesen Ausdruck benutzt hatte – „weder vorwärts bewegen, noch rückwärts, noch still stehen“ (siehe beispielsweise ‘Food for the Heart – collected teachings of Ajahn Chah’, p 339) - aber es ist vielleicht bezeichnend, dass er diese Worte wählte, um sie als letzte Anweisungen einem seiner engsten und einflussreichsten Schüler zu schreiben.

Die zentrale Stellung des Prinzips, auf das er hinweist - dass das Rätsel nur durch Nicht-Identifikation mit Selbst, Zeit und Ort gelöst werden kann – wird auch im Eröffnungssutta des Saṃyutta Nikāya angedeutet.

9.10) Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen also:

„Wie hast denn du, Herr, die Flut überschritten?“

„Ohne Halt und ohne Kampf hab’ ich die Flut überschritten.“

„Wie aber hast du denn, Herr, ohne Halt und ohne Kampf die Flut überschritten?“

„Wann ich inne hielt, Verehrte, dann sank ich unter, wann ich mich abkämpfte, dann wurde ich abgetrieben. So habe ich, Verehrte, ohne Halt und ohne Kampf die Flut überschritten.“

~ S 1.1

Dieses Erkennen des subtilen Mittleren Weges, der die beiden Extreme transzendiert, statt nur auf halbem Weg zwischen ihnen zu sein, ist ein Thema, das sich durch den ganzen Pālikanon zieht. Es wird im Besonderen in der Belehrung an Bāhiya (§3.6) angesprochen, ebenso in Itiv 94 (§3.7), in Itiv 49 (§§5.30, 13.24), sowie an zahlreichen anderen Stellen.

Vielleicht ist eine einfache Analogie für das Finden dieser mysteriösen Mitte wieder in den dreidimensionalen ‚magic eye‘ Bildern zu finden. Auf den ersten Blick scheinen die Bilder ein unscharfer Druck zu sein, vielleicht völlig ohne klar erkennbare Formen. Das Extrem des ‚Stillstands‘ oder ‚Anhaltens‘ wäre, sich davon abzuwenden und das Bild zu ignorieren.

Das Extrem des ‚Kämpfens‘ oder ‚Übertreibens‘ wäre, angestrengt auf die Seite zu starren, streng den Anweisungen folgend, es im richtigen Abstand haltend den Blick ins Unendliche gerichtet, aber so begierig, das verborgene Bild

zu sehen, dass die Augen zu schielen anfangen, die Sicht verschwimmt, bis man schließlich Kopfschmerzen bekommt und aufgibt.

Nur wenn das Interesse, die richtige Methodik und eine entspannte auf den Prozess gerichtete Aufmerksamkeit vorhanden sind, erkennen wir die Palmen und Dinosaurier, den herabstürzenden Adler, die aus der wirren Unschärfe auftauchen, und die sich darüber hinaus in einem deutlichen dreidimensionalen Bereich bilden, welcher sich weder durch Gewalt noch durch Tricks noch durch blinden Gehorsam offenbart.

Eine andere Analogie, die nützlich sein könnte, wenn wir diese Bereiche untersuchen, in denen die gewohnte Herangehensweise und die Sprache nicht mehr anwendbar sind, liegt in der Natur der subatomaren Welt. Wissenschaftler haben herausgefunden, dass herkömmliche Vorstellungen von Raum und Zeit nicht mehr viel Relevanz unterhalb der Planck-Skala (das heißt bei Abständen von weniger als  $10^{-35}$  m) besitzen. Solche ultramikroskopische Betrachtungen der Welt führen uns in ähnlicher Weise in eine sehr unterschiedliche Begriffslandschaft, denn auch sie beschreiben einen Bereich des Universums, in welchem die konventionellen Vorstellungen von links und rechts, hin und her, auf und ab, und sogar vor und nach, ihre Bedeutung verlieren.

Kurz, man kann keinen wirklichen Aufenthaltsort des Geistes bestimmen. Darüber hinaus kann man auch materielle Dinge letztendlich nicht verorten. „Es gibt dort kein ‚dort‘“, wie Gertrude Stein es ausdrückte. Die Welt unserer Wahrnehmung ist ein Reich der bequemen Fiktionen - es gibt nichts Solides oder Getrenntes zu finden, weder im Bereich des Subjekts noch dem des Objekts, sei es ein Akt der Wahrnehmung, eine Emotion, das Lied eines Vogels oder das Buch, das Sie in Händen halten. Aber auch, wenn alle Attribute von Subjekt und Objekt unverortbar und so ungreifbar sind, so können sie doch mit Weisheit wahrhaft erkannt werden.



# 10

## DIE UNFASSBARKEIT DER ERWACHTEN

Bis jetzt haben wir viele der subjektiven Qualitäten der Verwirklichung von Nibbāna erforscht – sozusagen wie es von ‚innen‘ aussieht. Nun wollen wir uns ansehen, wie der erwachte Zustand von ‚außen‘ wahrgenommen werden kann. Mit anderen Worten: Wenn eine nicht-erwachte Person auf einen Erwachten trifft, worauf trifft sie da?

10.1) „Einst wanderte der Erhabene auf der Landstraße zwischen Ukkattha und Setavya. Und auch Dona, ein Brahmane, wanderte damals gerade auf dieser Landstraße. Da bemerkte der Brahmane Dona in den Fußspuren des Erhabenen die Radzeichen mit ihren tausend Speichen, mit Reifen und Naben, vollständig mit allen Kennzeichen. Als er das sah, dachte er: „Wunderbar ist dies, erstaunlich ist dies! Wahrlich, dies können nicht die Fußspuren eines menschlichen Wesens sein!“

Da nun wandte sich der Erhabene vom Wege ab und setzte sich mit gekreuzten Beinen am Fuße eines Baumes nieder, den Körper gerade aufgerichtet, die Achtsamkeit vor sich gegenwärtig haltend. Als bald erblickte Dona, der Brahmane, wie er den Fußspuren folgte, den Erhabenen am Fuße eines Baumes sitzend, Zuversicht und Vertrauen erweckend mit gestillten Sinnen, gestilltem Herzen, im Besitze höchster Selbstbeherrschung und Ruhe: Ein königlicher Elefant, selbstbezähmt und behütet, mit bewachten Sinnen. Nachdem er den Erhabenen erblickt hatte, näherte er sich ihm und sprach zu ihm also: „Ist der Herr wohl ein Gott?“

„Nein, Brahmane.“

„Ist der Herr etwa ein himmlischer Engel?“

„Nein, Brahmane.“

„Ist der Herr etwa ein Geist?“

„Nein, Brahmane.“

„Dann ist der Herr wohl ein Mensch?“

„Nein, Brahmane.“

„Was aber ist dann wohl der Herr?“

„Jene Triebe, Brahmane, die, wenn unüberwunden, mich zum Gotte, zum Engel, zum Geist oder zum Menschen machen würden, diese Triebe sind in mir überwunden, an der Wurzel zerstört, gleich einer Fächerpalme dem Boden entrissen, vernichtet und keinem Neuentstehen mehr unterworfen. Gleichwie, Brahmane, die blaue, rote oder weiße Lotusblume, im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen, über das Wasser emporragend dasteht, unbefleckt vom Wasser, ebenso auch, Brahmane, bin ich in der Welt geboren, in der Welt aufgewachsen, habe die Welt überwunden, und unbefleckt von der Welt verweile ich. Für einen Erwachten (Buddha) halte mich, Brahmane!“

~ A 4. 36

Ein ähnlich einzigartiger und aufschlussreicher Austausch erfolgte in neuerer Zeit, in den 1970er Jahren, in Ajahn Chahs Kloster Wat Nong Pa Phong.

10.2) Ein Zen-Schüler, der zu Besuch war, fragte Ajahn Chah: „Wie alt sind Sie? Leben Sie hier das ganze Jahr?“

„Ich lebe nirgends“, antwortete er. „Es gibt keinen Ort, an dem Sie mich finden können. Ich habe kein Alter. Um ein Alter zu haben muss man existieren und zu denken, man existiert, ist bereits ein Problem. Erzeuge keine Probleme; dann hat die Welt auch keine. Erzeuge kein Selbst. Mehr gibt es nicht zu sagen.“

~ ‘No Ajahn Chah’, hinterer Buchdeckel

10.3) Einmal kam ein Laie zu Ajahn Chah und fragte ihn, wer Ajahn Chah sei. Ajahn Chah erkannte, dass die geistige Entwicklung dieser Person nicht sehr weit fortgeschritten war, zeigte auf sich und sagte: „Das, das ist Ajahn Chah.“

Bei einer anderen Gelegenheit wurde Ajahn Chah die gleiche Frage von jemand Anderem gestellt. Dieses Mal jedoch, erkennend, dass die Kapazität des Fragestellers, den Dhamma zu verstehen, höher war, antwortete Ajahn Chah mit den Worten: „Ajahn Chah? Es gibt KEINEN Ajahn Chah.“

~ Ebenda, Epigraph

Aufgrund dieser zwei kurzen Gespräche (und dem Auszug aus Ajahn Chahs ‚Autobiographie‘ bei §5.36) kann man darauf schließen, dass man sich dem Thema nicht in Begriffen des „Treffens einer anderen Person“ nähern kann. Alle unsere Anhaltspunkte zu Identität und Persönlichkeit werden in Frage gestellt. Die folgende Passage ist ein weiteres sehr bekanntes und häufig zitiertes Beispiel dieses Prinzips.

Die Vorgeschichte ist die, dass Bhikkhu Vakkali schwer erkrankt war und der Buddha von seinem Verweilort im Eichhörnchen-Park im Bambushain, in der Nähe von Rājagaha, gekommen war, um ihm einen Besuch abzustatten. Der Buddha fragt ihn, wie es ihm gehe und nachdem er dem Meister berichtet hat, dass seine Krankheit sich verschlimmert habe, gibt er dem einen Bedauern Ausdruck, das er noch auf dem Herzen hatte.

10.4) „Seit langem, Herr, wünschte ich, den Erhabenen zu sehen, doch nicht hatte mein Körper die nötige Kraft, um den Erhabenen aufzusuchen.“

„Lass es gut sein, Vakkali; was soll dir der Anblick dieses fauligen Körpers? Wer da, Vakkali, den Dhamma sieht, der sieht mich; wer mich sieht, der sieht den Dhamma! Wahrlich, Vakkali: Den Dhamma sehend, sieht man mich; mich sehend, sieht man den Dhamma! Was meinst du, Vakkali: Ist die materielle Form unvergänglich oder vergänglich?...“

~ S 22. 87

Der Buddha wiederholte dann die Lehrrede über die Selbstlosigkeit (Anattalakkhaṇa Sutta), welche er der Gruppe der fünf Bhikkhus nach seinem Erwachen gegeben hatte. Der Schlüsselsatz in Pāli lautet: „Yo kho Vakkali Dhammaṃ passati, so maṃ passati. Yo maṃ passati, so Dhammaṃ passati.“ Der alte Kommentar sagt dazu:

10.5) „Hier offenbart sich der Erhabene als der Dhammakörper, denn es heißt: „Der Tathāgata, großer König, ist der Dhammakörper.“ Denn der neunfältige überweltliche Dhamma wird als der Körper des Tathāgata bezeichnet.“

~ Saṃyutta Nikāya, Bhikkhu Bodhi trans., FN 168

Auch wenn genau diese Äußerung nicht im Pāli-Kanon gefunden werden kann, weist Bhikkhu Bodhi darauf hin, dass es eine falsch zitierte Stelle des Aggañña Sutta sein könnte.

10.6) „Dies designiert den Tathāgata: ‘Der Körper des Dhammas’, (dhamma-kāya), das heißt ‘Der Körper des Brahmā’ oder ‘Dhamma geworden’, das heißt ‘Brahmā geworden’.“

~ D 27.9 Maurice Walshe trans.

Beide Stellen hallen in gewisser Weise in folgender Lobpreisung des Ehrw. Mahā-Kaccāna wider.

10.7) „Denn der Erhabene weiß, indem er weiß; er sieht, indem er sieht; er ist das Auge, er ist das Wissen, er ist das Dhamma, er ist der Heilige; er ist derjenige, der ausspricht, der verkündet, der Bedeutung erhellt, der das Todlose gibt, der Herr des Dhamma, der Tathāgata!“

~ M 18.12

Das gibt uns etwas mehr Hinweise, aber da der Dhamma selbst klassischerweise mit spärlichsten Begriffen gekennzeichnet wird – „offensichtlich hier und jetzt; zeitlos; Ergründung ermutigend; nach innen führend; von jeder weisen Person für sich selbst erfahrbar“ – gibt es hier immer noch sehr wenig Fassbares als Charakterisierung zu ergreifen, und zwar ganz bewusst. Wenn wir glauben,

dass wir mit dem Ausdruck „der neunfältige überweltliche Dhamma wird als der Körper des Tathāgata bezeichnet“ mehr zum Spielen bekommen würden, werden wir wieder enttäuscht. Diese ‚neun‘ beziehen sich auf die vier Pfade, ihre vier Verwirklichungen und Nibbāna - die Zustände des Geistes, die in Weisheit und Reinheit gefestigt sind und nicht in irgendeiner Art von Substanz oder persönlichem Merkmal.

Spätere buddhistische Traditionen haben großen Wert auf den Dharmakāya gelegt, als den universellsten und verfeinertsten der drei kāyas des Buddhas: Nirmāṇakāya - physischer Körper; Sambhogakāya - Körper der Glückseligkeit, der subtile, ätherische Körper; Dharmakāya - universeller und zeitloser Körper, der absolute Aspekt des Geistes Buddhas, ungeboren und allwissend. Umfangreiche und hochtrabende Beschreibungen existieren hinsichtlich seiner Beschaffenheit und Eigenschaften, aber die Texte der südlichen Schule sind bei diesem Thema bemerkenswert still.

Was wohl maximal gesagt werden kann oder gesagt werden muss ist, dass aus Theravāda-Sicht der Buddha die perfekte Verkörperung des Dhammas ist. Seine Bemühungen in dieser minimalistischen Art und Weise zu sprechen, scheint zwei verschiedene Zwecke zu erfüllen: Erstens die letztlich unpersönliche und undefinierbare Natur der absoluten Wirklichkeit zu reflektieren; zweitens (und vor allem) in den Köpfen seiner Zuhörer die Einsicht, die heilig und befreiend ist, zu wecken.

Ein weiteres, damit verwandtes und bekanntes Beispiel für die Lehren des Buddhas zu diesem Gebiet ist im Itivuttaka zu finden.

10.8) Das wurde vom Erhabenen gesagt ...:

„Mag auch ein Mönch, sich am Saum meiner Robe haltend, Schritt für Schritt dicht hinter mir gehen, aber ist er habsüchtig voll heftiger Sinnengier, ist gehässigen Herzens übelwollender Gesinnung, vergisst die Achtsamkeit ohne Klarbewusstheit, ist ohne Herzensfrieden zerstreuten Herzens, ist in den Sinnen ungezügelt: Dann ist er weit von mir entfernt und ich von ihm. Und aus welchem Grunde? Dieser Mönch sieht den Dhamma nicht, und wer den Dhamma nicht sieht, sieht mich nicht. Mag auch ein Mönch hundert Meilen entfernt von mir weilen, und er ist nicht habsüchtig voll heftiger Sinnengier,

nicht gehässigen Herzens übelwollender Gesinnung, hat gewärtig die Achtsamkeit klarbewusst, hat Herzensfrieden innig geeinigten Herzens, wohlgezügelt in den Sinnen: Dann ist er mir doch nahe und ich ihm. Und aus welchem Grunde? Dieser Mönch sieht den Dhamma, und wer den Dhamma sieht, sieht mich.“

~ Itiv 92

10.9) „Sie nennen ihn Buddha, erleuchtet, erwacht, die Dunkelheit verbannend, allsehend und die Welt bis zu ihrem Ende erkennend. Er ist über alle Zustände des Seins und Werdens hinausgegangen. Er hat keine giftigen inneren Antriebe mehr: Er ist die vollständige Vernichtung des Leidens. Dies ist der Mann, Brahmane Bāvāri, dem ich folgen muss.

So wie ein Vogel die Sträucher des Buschlandes verlässt und zu den Fruchtbäumen des Waldes fliegt, so habe auch ich das trübe Halblicht der Meinungen hinter mir gelassen; wie ein Schwan habe ich einen großen See erreicht.

Bis jetzt, bevor ich Gotamas Lehre hörte, haben mir die Leute immer gesagt „es war immer so, und es wird immer so sein“; nur der stetige Refrain der Tradition, eine Brutstätte der Spekulation.

Dieser Prinz, dieser Lichtstrahl, Gotama, war der einzige, der die Dunkelheit vertrieb. Dieser Mann Gotama ist ein Universum der Weisheit und eine Welt der Erkenntnis, ein Lehrer, dessen Dhamma der Weg wie die Dinge sind ist, augenblicklich, unmittelbar und rundum sichtbar, das Verlangen abtragend ohne schädliche Nebeneffekte, mit nichts in der Welt vergleichbar.“

„Aber Piṅgiya“, sprach Bāvāri, „warum verbringst du dann nicht deine ganze Zeit, jeden deiner Momente, mit diesem Mann Gotama, diesem Universum der Weisheit ... mit nichts in der Welt vergleichbar?“

„Brahmane“, sagte Piṅgiya, „es gibt für mich keinen Moment, ganz gleich wie kurz, der entfernt von Gotama verbracht würde, von diesem Universum der Weisheit ... mit nichts in der Welt vergleichbar.

Ich kann mich nun nicht mehr von den Lehren des Gotama entfernen: Die Kraft der Zuversicht und Freude, der Intelligenz und

der Bewusstheit halten mich dort. Wohin auch immer sich dieses Universum der Weisheit bewegt, dorthin zieht es auch mich.“

~ Sn 1133-43 (Ven. H. Saddhatissa trans.)

Kommen wir nun zum Thema ‚Unfassbarkeit‘ zurück. Von denjenigen, die das Ende des spirituellen Weges erreicht haben, wird gesagt sie seien unbeschreiblich, weil sie sich nicht mehr mit irgendeinem der üblichen Dinge identifizieren, mit denen sie beschrieben werden könnten, und so können sie auch nicht mehr an ihnen gemessen werden.

10.10) „Bhikkhu, wozu man eine zugrundeliegende Neigung hat, daran wird man gemessen. Woran man gemessen wird, dadurch wird man begriffen. Wozu man keine zugrundeliegende Neigung hat, daran wird man nicht gemessen. Woran man nicht gemessen wird, dadurch wird man nicht begriffen. ...

Wenn man zur Körperlichkeit - zum Gefühl - zur Wahrnehmung - zu den Gestaltungen - zum Bewusstsein neigt, dann wird man daran gemessen. Woran man gemessen wird, dadurch wird man begriffen.

Wenn man nicht zur Körperlichkeit - zum Gefühl - zur Wahrnehmung - zu den Gestaltungen - zum Bewusstsein neigt, dann wird man nicht daran gemessen. Woran man nicht gemessen wird, dadurch wird man nicht begriffen.“

~ S 22.36

10.11) „Gier legt Maßstäbe (pamāṇakaraṇa) an, Hass legt Maßstäbe an, Verblendung legt Maßstäbe an. In einem Bhikkhu, dessen Triebe vernichtet sind, sind diese aufgegeben, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht, beseitigt, so dass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen sind. Von allen Arten der unermesslichen Herzensbefreiung wird die unerschütterliche Herzensbefreiung als die beste hervorgehoben. Jene unerschütterliche Herzensbefreiung aber ist leer von Gier, leer von Hass, leer von Verblendung.“

~ M 43.35

10.12) Das wurde vom Erhabenen gesagt:  
„Bhikkhus, drei Zeiten gibt es. Welche drei? Die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit, die gegenwärtige Zeit. Das sind die drei Zeiten. Wahrnehmend was durch Konzepte ausdrückbar ist, stützen sich die Wesen darauf; ohne es vollauf zu verstehen, fallen sie dem Tod in die Hände.  
Doch das Ausgedrückte verstehend macht er sich keine falsche Vorstellung von dem Sprechenden.  
Der erlebt im Geist Befreiung in einem unübertroffenen Frieden.  
Das Ausgedrückte verstehend erfreut sich der Friedvolle daran.  
Fest im Dhamma, vollkommen im Wissen,  
bestimmen sie, doch können sie nicht bestimmt werden.“  
~ Itiv 63

10.13) „Ihr Bhikkhus, wenn die Götter mit Indra, mit Brahmā und mit Pajāpati einen Bhikkhu suchen, der so im Geist befreit ist, finden sie nichts, von dem sie sagen könnten: „Das Bewusstsein eines so Gegangenen stützt sich auf dies.“ Warum ist das so? Ein so Gegangener, sage ich, ist nicht auffindbar hier und jetzt.“  
~ M 22.36

Der Buddha fasste die Ursache für diese mysteriöse Unfassbarkeit in einem weiteren seiner Dialoge mit Vacchagotta zusammen.

10.14) „Ebenso, Vaccha, ist jene Form, die jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, vom Tathāgata überwunden worden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmenstrunk gleich gemacht, beseitigt, so dass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Der Tathāgata ist von der Begrifflichkeit der Form, des Gefühls, der Wahrnehmung, der geistigen Gestaltungen und des Bewusstseins befreit, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich, schwer zu ergründen wie der Ozean.“  
~ M 72. 20



Die vorstehende Aussage ist auch im Saṃyutta Nikāya zu finden, im ersten Sutta der gruppierten Sammlung über das Nicht-Erklärte - einer inhaltsreichen und faszinierenden Sammlung von Lehrreden. Das Sutta erzählt von einem Treffen zwischen der Arahant Bhikkhunī Khemā und König Pasenadi von Kosala. Der König war zwischen Sāketa und Sāvatti unterwegs und, da er über Nacht in Torāṇavattu halten musste, hatte er gefragt, ob es irgendwelche ansässigen Samanās oder Brahmanen gäbe, die er besuchen und mit denen er vielleicht ein spirituelles Gespräch haben könnte. Der Mann, der ausgeschiedet worden war, kehrte zurück und sagte:

10.15) „Es gibt, Majestät, in Torāṇavattu keinen Asketen oder Brahmanen, den Majestät aufsuchen könnte. Es gibt dort aber eine Nonne namens Khemā, eine Jüngerin des Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erwachten. Dieser Ehrwürdigen geht der gute Ruhmesruf voraus: „Weise ist sie, entschlossen, verständig, viel erfahren, sie ist eine treffliche Rednerin und gibt gute Antworten. Die möge Majestät aufsuchen.“

Der König eröffnet den Dialog mit ihr indem er fragt, ob ein Tathāgata nach dem Tode existiert oder nicht, in der bekannten Quadrilemma-Fragestellung. Auf jedes der vier Lemmata (existiert, existiert nicht, sowohl als auch, weder noch) antwortet sie: „Darüber hat sich der Tathāgata nicht geäußert“. Seine perplexen Majestät fragt dann:

„Was ist denn nun, Ehrwürdige, der Anlass, was ist der Grund, dass sich der Erhabene darüber nicht geäußert hat?“

„Da werde ich dir, großer König, hier einige Fragen stellen. Wie es dir beliebt mag, mögest du antworten: Was meinst du, großer König, gibt es irgendeinen Zähler, Rechner oder Schätzer, der imstande ist, den Sand des Ganges zu zählen: „So viele Sandkörner, so viele 100 Sandkörner, so viele 1.000 Sandkörner, so viele 100.000 Sandkörner gibt es?““

„Das nicht, Ehrwürdige.“

„Gibt es aber irgendeinen Zähler, Rechner oder Schätzer, der

imstande ist, das Wasser im großen Ozean zu berechnen: So viele Gallonen, so viel 100 Gallonen, so viel 1.000 Gallonen, so viel 100.000 Gallonen sind es?“

„Das nicht, Ehrwürdige. Und warum? Groß ist, Ehrwürdige, der Ozean, tief, unermesslich, unergründlich.“

„Ebenso nun auch, großer König, ist jede Form, jedes Gefühl, jede Wahrnehmung, jede Gestaltung, jedes Bewusstsein, durch welche man den Vollendeten bezeichnen wollte, vom Vollendeten überwunden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht worden, so dass sie nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln können. Von der Bezeichnung durch Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltung, Bewusstsein erlöst ist der Vollendete, tief, unermesslich, unergründlich, gleichwie der große Ozean.“

~ S 44.1

Die immaterielle, unergründliche, doch stark präsenzte Qualität, auf die in diesen Gesprächen Bezug genommen wird, war ein Merkmal der frühen buddhistischen Ikonographie in der prägriechischen Zeit in Nordindien. Zum Beispiel wurde der Buddha bei der großen Stūpa bei Amarāvati in Andhra Pradesh und auf vielen der Denkmäler von König Asoka nicht in menschlicher Form dargestellt. Es gab eine Vielzahl von Möglichkeiten, wodurch seine Präsenz dargestellt werden sollte: als ein Paar Fußabdrücke, einen leeren Stuhl, eine Stūpa, den Bodhi-Baum, ein Dhamma-Rad - alles Bilder, bestimmt um etwas von der Präsenz wachzurufen, aber explizit vermeidend, das Buddha-Prinzip in der Enge der menschlichen Gestalt einzukapseln und zu begrenzen.

Dieses ‚Unfassbarkeits-Prinzip‘ verschwand nicht völlig mit der Einführung der menschlichen Form in religiösen Skulpturen und des Entstehens des Stils von Buddha-Bildnissen die uns heute so vertraut sind. In Borobudur - einer der größten buddhistischen Kultstätten der Welt – konzipierten die Designer und Architekten einen Weg, um dieser subtilen und esoterischen Lehre im schwarzen Vulkangestein Javas, wo dieses große Bauwerk zu finden ist, Ausdruck zu verleihen. Jede nachfolgende Schicht des Stūpa, vom Boden aufwärts, stellt einen Aspekt des Lebens des Buddhas und seiner Vorleben dar. Die unteren Schichten tragen Reliefs der bunten Begebenheiten und Vorfälle in Buddhas früheren

Leben; darüber kommen die Ereignisse seiner letzten Geburt als Siddhartha Gautama, des Erwachens und Geschichten aus seiner Lehrtätigkeit. Darüber wiederum wandelt sich die quadratische Form des Stūpa zu einer kreisförmigen, mit einer beeindruckenden Wache von Abbildungen des Dhyaṇi Buddha Amoghasiddhi - alle mit dem abhaya oder ‚Furchtlosigkeit‘- mudrā – welche die Brüstung der höchsten quadratischen Ebene säumen.

Auf dieser Ebene treten kleine Stūpas in konzentrischer Anordnung auf, mit regelmäßigen quadratischen Hohlräumen in der ‚Glocke‘ eines jeden, mit einer Buddhastatue darin. Eine Ebene höher haben die Stūpas des gleichen Modells etwas kleinere rautenförmige Öffnungen, wodurch die Buddhastatuen noch schwerer zu erkennen sind. Mit der nächsten Ebene haben wir den Gipfel erreicht und finden ein viel größeres und bemerkenswert schlichtes Stūpa, das die Konstruktion krönt. Es gibt keine Löcher um nach innen zu sehen; unnötig anzumerken, dass in den etwa dreizehn Jahrhunderten, die seit dem Bau von Borobodur vergangen sind, dieser Schrein großen Verwüstungen anheim gefallen ist. In den 1970er Jahren startete die UNESCO eine Restaurierungskampagne und der riesige Komplex wird seitdem restauriert und hat etwas von seiner ursprünglichen Pracht zurückerhalten.

Im Zuge der Ausgrabungen war die große Stūpa auf der Spitze geöffnet und betreten worden. Der Innenraum zeigte, dass auch er eine Buddhastatue im Inneren enthielt, aber als man sie genauer untersuchte, bemerkte man eine seltsame, ganz einzigartige Besonderheit an ihr: Eine der Hände war ungeformt und schien mit dem Bein zu verschmelzen, auf dem sie ruhte; an mehreren Stellen schien es eine Durchdringung des rohen Felsens mit dem hier dargestellten Lebewesen zu geben. Die anfängliche Annahme war, dass das Bild unvollendet und vielleicht aus einem unbekanntem Grund ‚eilig‘ installiert worden war. Man möchte meinen, dass mehr als tausend Jahre genügend Zeit gewesen wären um es zu ersetzen oder zu beenden, wenn es das war, was beabsichtigt war. Stattdessen scheint jedoch das versteckte, halbfertige Bildnis perfekt zum Thema des Aufstiegs auf den heiligen Berg zu passen, der Vereinigung mit zunehmender Unfassbarkeit: Je höher man steigt, desto beeindruckender und gleichzeitig unerreichbarer wird das Buddha-Prinzip- die eingemauerte Art des endgültigen Bildnisses mit seinem Halbhervortreten aus dem Naturgestein: Ist er

hier? Ist er weg? Was ist er? - drückt sehr gut die „tiefe, unermessliche, schwer zu ergründende, unauffindbare, unfassbare“ Natur des Tathāgata aus.

Es ist auch bemerkenswert, dass ein solches Prinzip nicht allein die Provenienz buddhistischen Denkens und Ausdrucksweise ist. Es gibt auch starke Traditionen der ‚Nicht-Darstellung‘ im Judentum und im Islam. Beide dieser theistisch religiösen Formen, vor allem in ihrem orthodoxen Ausdruck, verbieten kategorisch die Darstellung Gottes in physischer Form.

Der Name Gottes wird als unaussprechlich betrachtet – im Falle des Judentums ausgesprochen nur einmal im Jahr durch den Hohepriester allein im Allerheiligsten. In einigen jüdischen Schriften wird die Form ‚G – d‘ oder ‚Y -- h‘ verwendet, um das gleiche respektvolle Verbot zum Ausdruck zu bringen. Die einzigartigen und glanzvollen Kunstwerke der Kalligraphie und der geometrischen Muster, die in der islamischen Tradition benutzt werden, entstanden, weil für einige Glaubenslinien nicht nur Gott in physischer Form nicht dargestellt werden darf, sondern auch seine lebendige Schöpfung – insofern können also nur abstrakte Formen in ihrer religiösen Kunst verwendet werden.

Das Prinzip ist auch innerhalb der christlichen Tradition zu finden, vor allem unter den Mystikern und Kontemplativen, wie beispielsweise:

10.16) „Wenn wir einem Ding einen Namen geben, stellen wir uns vor, es erfasst zu haben. Wir stellen uns vor, dass wir das Sein erfasst haben. Vielleicht sollten wir uns nicht zu früh schmeicheln, dass wir Gott benennen können.“

~ Gregor von Nyssa

10,17) „Gott, der keinen Namen hat - der über Namen steht - ist unaussprechlich.“

~ Meister Eckhart

Beide Zitate, zusammen mit der Beobachtung, dass in der jüdischen Tradition ein leerer Stuhl ebenfalls als Symbol für die Gegenwart Gottes verwendet wurde, sind aus dem Kapitel ‚Prayer without Language in the Mystical Tradition‘ in dem Buch ‚The Solace of Fierce Landscapes‘ von Belden C. Lane. In ähnlicher Weise drückte es Wittgenstein im dénouement seines Tractatus aus:

10.18) „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“

~ L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus (Proposition 7)

Die deutlichsten Analysen des Prinzips der Unfassbarkeit, die man im Pālikanon findet, stehen in der Gruppierten Sammlung zu den khandhas.

10.19) Es begaben sich da zahlreiche andersfährtige Wandermönche zum Ehrwürdigen Anurādha, und nach Austausch höflicher, freundlicher Begrüßung setzten sie sich zur Seite nieder.

Seitwärts sitzend sprachen jene andersfährtigen Wandermönche zum Ehrwürdigen Anurādha also: „Der da, Freund Anurādha, der Tathāgata, ist das höchste Wesen, das edelste Wesen, der das höchste Ziel erreicht hat; soll ein solcher Tathāgata bezeichnet werden, dann geschieht es durch eine dieser vier Möglichkeiten: Der Tathāgata besteht nach dem Tode - der Tathāgata besteht nicht nach dem Tode - der Tathāgata besteht und besteht nicht nach dem Tode - der Tathāgata besteht weder noch besteht er nicht nach dem Tode.“

Auf diese Worte hin sprach der Ehrwürdige Anurādha zu den andersfährtigen Wandermönchen also: „Der da, Freunde, der Tathāgata ist, das höchste Wesen, das edelste Wesen, der das höchste Ziel erreicht hat; soll ein solcher Tathāgata bezeichnet werden, dann wird er es außerhalb dieser vier Möglichkeiten. ...“

Nach diesen Worten sprachen jene andersfährtigen Wandermönche über den Ehrwürdigen Anurādha: „Dies wird wohl ein neuer Mönch sein, der erst vor kurzem hinausgezogen ist, oder ein Älterer, aber ein unwissender Tor.“ Nachdem jene andersfährtigen Wandermönche den Ehrwürdigen Anurādha mit der Rede vom Neuling, mit der Rede vom Toren herabgesetzt hatten, standen sie auf und entfernten sich.

Der Ehrwürdige Anurādha nun, kurz nachdem sich jene andersfährtigen Wandermönche entfernt hatten, dachte bei sich: „Wenn mich jene andersfährtigen Wandermönche wiederum befragen würden, mit welcher Erklärung würde ich wohl diesen andersfährtigen Wandermönchen gegenüber dem Wort des Erhabenen gemäß

„sprechen, nicht den Erhabenen fälschlich bezichtigen; wie würde ich der Lehre gemäß erklären, damit die betreffende, auf die Lehre bezügliche Aussage keinen Anlass zu Tadel gibt?“

Daraufhin begab sich der Ehrwürdige Anurādha zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrerbietig, setzte sich zur Seite nieder und berichtete ihm, was vorgefallen war.

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

„Vergänglich, Herr.“ ...

Der Buddha fuhr dann fort, wie in der Anattalakkhaṇa Sutta, die er seinen Freunden, der Gruppe von fünf Bhikkhus (S 22.59, MV 1.6) gegeben hatte und fragte anschließend:

„Was meinst du, Anurādha, betrachtest du die materielle Form als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Betrachtest du das Gefühl - die Wahrnehmung - die Gestaltungen - das Bewusstsein als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Was meinst du, Anurādha: Betrachtetest du den Tathāgata als in der materiellen Form?“

„Nein, Herr.“

„Betrachtest du den Tathāgata als außerhalb der Körperlichkeit?“

„Nein, Herr.“

„Betrachtest du den Tathāgata als im Gefühl - außerhalb vom Gefühl - in der Wahrnehmung - außerhalb der Wahrnehmung - in den Gestaltungen - außerhalb der Gestaltungen - im Bewusstsein - außerhalb des Bewusstseins?“

„Nein, Herr.“

„Was meinst du, Anurādha: Betrachtetest du Körperlichkeit, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewusstsein (zusammen) als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Was meinst du, Anurādha: Einen, der ohne Körperlichkeit ist,

ohne Gefühl, ohne Wahrnehmung, ohne Gestaltungen und ohne Bewusstsein, betrachtest du den als den Tathāgata?“

„Nein, Herr.“

„Da nun also von dir, Anurādha, der Tathāgata nicht einmal hier und jetzt wirklich und wahrhaft erfasst werden kann, ist dann deine Behauptung angebracht: „Der da der Tathāgata ist, das höchste Wesen, das edelste Wesen, der das höchste Ziel erreicht hat; soll ein solcher Tathāgata bezeichnet werden, dann wird er es außerhalb dieser vier Möglichkeiten: Der Tathāgata besteht nach dem Tode - der Tathāgata besteht nicht nach dem Tode - der Tathāgata besteht und besteht nicht nach dem Tode - der Tathāgata besteht weder noch besteht er nicht nach dem Tode?““

„Nein, Herr.“

„Gut, gut, Anurādha! Dies nur, Anurādha, verkünde ich, früher wie heute: dukkha und die Aufhebung von dukkha.“

~ S 22.86, S 44.2

Die andere, damit eng verwandte Belehrung ist ein Dialog zwischen dem Ehrw. Sāriputta und einem Bhikkhu namens Yamaka, in welchem die Ansicht entstanden war, dass erwachte Wesen nach dem Tod des Körpers „vernichtet sind, zugrunde gehen, sie nach dem Tod nicht existieren“. Seine Gefährten im heiligen Leben bemühten sich wohlwollend, ihn von dieser Ansicht abzubringen, aber er beharrte hartnäckig auf seiner Meinung. Dies bewegte einige von ihnen dazu, den Ehrw. Sāriputta aufzusuchen und ihn von Yamakas Sichtweise in Kenntnis zu setzen.

Nachdem er die Meditation für den Tag beendet hatte, besuchte der weise Ältere Yamaka, um ein Gespräch mit ihm zu führen. Nachdem der Ehrw. Sāriputta sich versichert hatte, dass das was ihm die Brüder von Yamakas Ansichten berichtet hatten korrekt war, verläuft der Dialog genau wie der zwischen dem Buddha und Anurādha. Glücklicherweise gibt Yamaka angesichts der einsichtsvollen Untersuchung Sāriputtas seine Ansicht auf; aber nur um zu prüfen, ob er es jetzt richtig verstanden hat, fragt ihn der Ältere:

10.20) „Wenn man dich nun, Bruder Yamaka, so fragt: „Ein Mönch, Bruder, der ein arahat ist, ein Triebversiegter, was ist mit ihm nach

dem Zerfall des Körpers, nach dem Tode?“ - also befragt, Bruder, was würdest du antworten?“

„Wenn man mich, Bruder, so fragen würde, würde ich dies antworten: „Körperlichkeit, Bruder, ist vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; was leidvoll ist, das ist (nun) geschwunden, das ist beendet. Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein sind vergänglich; was vergänglich ist, das ist leidvoll; was leidvoll ist, das ist (nun) geschwunden, das ist beendet.“ So befragt, Bruder, würde ich dies antworten.“

„Gut, gut, Bruder Yamaka.“

~ S 22.85

Der Ehrw. Sāriputta zeichnet dann ein starkes, wenn auch gruseliges Bild, in welchem er die fünf khandhas mit einem Attentäter vergleicht, der das Vertrauen einer Person gewinnt und die Rolle ihres Dieners übernimmt, nur um dieser Person nahe genug zu sein, damit er sie ruinieren, schädigen, in Gefahr bringen und letztendlich töten kann. „Sobald nun jener Mann den Eindruck hat: „Vertrauen schenkt mir jener Hausvater oder Hausvaterssohn“, dann wird er, wenn er sich an einem einsamen Orte befindet, ihm mit scharfem Schwerte das Leben nehmen.“ Ebenso verhält es sich für den Weltmenschen, der trügerisches Vertrauen in die fünf khandhas setzt und zu ihnen Zuflucht nimmt.

Es gibt ein paar Punkte in diesen beiden Dialogen, die besonders bemerkenswert sind: erstens die fünf als möglich postulierten Arten der Beziehung eines Tathāgatas zu den khandhas - identisch mit ihnen seiend; innerhalb seiend; außerhalb seiend; sie besitzend; sie nicht besitzend. Dies beschreibt ein umfassendes Schema für die Gewohnheit der Identifikation. Wie bereits in Kapitel 5 angemerkt sind alle Formen der Verortung eines Selbst, ob in Bezug auf Sein oder Nicht-Sein, oder wie hier in Bezug auf a) Identität, b) Ort oder c) Eigentum, von den Erwachten aufgegeben worden. Diese Formulierung bildet genau die verschiedenen Weisen ab, in welchen wir dazu neigen zu definieren, was wir sind – ungeachtet dessen, ob solche Definitionen in positive oder negative Begriffe gefasst werden. Dann, nachdem sie ordentlich zusammengefasst wurden, werden wir darauf hingewiesen, dass alle Definitionen notwendig falsch sind, da sie auf ungültigen Prämissen beruhen. Als würde man fragen: „Wo genau im Fernsehen lebt der Nachrichtensprecher?“ oder wie bei



§9.8 „An welchem Ort befindet sich Nibbāna?“ oder bei §11.2: „Wenn ein Feuer erlischt, geht es nach Norden, Süden, Osten oder Westen?“

Weiter möchte man auf den ersten Blick meinen, dass Anurādhas Antwort an die Wanderasketen („Freunde, ein Tathāgata, der einen Erwachten beschreibt, beschreibt ihn außerhalb von diesen vier Möglichkeiten.“) ziemlich gut war. Zumindest scheint er sich an die Vorgabe zu halten, sich nicht auf das bekannte Quadrilemma einzulassen - eine Formulierung, die jeden erdenklichen Aspekt des Seins abzudecken scheint und sicher gründlicher ist als jede, die der durchschnittliche Leser kennen würde.

Der Buddha jedoch nimmt sich Anurādha vor, da diese Aussage nicht der Realität entspricht, und nutzt die Gelegenheit für diese feine Belehrung. Denn indem Anurādha sagt, dass ein erwachtes Wesen „außerhalb von diesen vier Möglichkeiten beschrieben wird“, impliziert er unbewusst und stillschweigend, dass es eine andere Meta-Dimension des Seins gibt, die von dem Quadrilemma nicht abgedeckt wird und die der tatsächliche Verweilort der Tathāgatas nach dem Tod des Körpers ist. Stimmt nicht.

In diesem Licht betrachtet ist es auffallend, wie nach dem Zerlegen aller möglichen subtilen Verortungen, beide Suttas das Problem zur Essenz der Lehre zurückführen: dukkha und das Ende von dukkha. Diese Textstellen passen zu der nachdrücklichen Aussage des Buddhas an Mālunkyaputta, warum er bestimmte Dinge unerklärt ließ (M 63,7-10), während die Worte des Ehrw. Yamaka insbesondere an die von der Arahant Bhikkhunī Vajirā gesprochenen (bei §5.35) denken lassen, wie auch an das, was der Buddha zum Ehrw. Mahā-Kaccāna (bei §5.32) sagt: „Nur Leiden entsteht, nur Leiden vergeht.“

Auch im folgenden Gespräch zwischen dem Ehrw. Mahā-Koṭṭhita und dem Ehrw. Sāriputta ertönt das gleiche Prinzip, nähert sich aber dem Thema aus einem anderen Winkel.

10.21) „Bleibt nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Grundlagen des Sinneneindrucks noch irgendetwas übrig?“

„Sprich nicht so, Bruder!“

„Bleibt nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Grundlagen des Sinneneindrucks nichts mehr übrig?“

„Sprich nicht so, Bruder!“

„Bleibt nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs

Grundlagen des Sinneneindrucks etwas übrig und etwas nicht übrig?“

„Sprich nicht so, Bruder!“

„Bleibt nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Grundlagen des Sinneneindrucks weder etwas übrig noch nicht übrig?“

„Sprich nicht so, Bruder!“

„Auf die Fragen: „Bleibt nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Grundlagen des Sinneneindrucks noch etwas übrig - bleibt nichts mehr übrig - bleibt etwas übrig und etwas nicht übrig - bleibt weder etwas übrig noch nicht übrig?“ - auf alle diese Fragen erwidert du: „Sprich nicht so, Bruder!“ Wie aber, Bruder, soll man den Sinn dieser Worte verstehen?“

„Zu sagen: „Nach der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Grundlagen des Sinneneindrucks bleibt noch etwas übrig - bleibt nichts mehr übrig - bleibt etwas übrig und etwas nicht übrig - bleibt weder etwas übrig noch nicht übrig“ - all dies hieße ein Undifferenziertes zu differenzieren [appapañcam papañceti]. Wie weit, Bruder, die sechs Grundlagen des Sinneneindrucks reichen, soweit eben reicht die [erklärbare] Welt der Differenzierungen; und wie weit die [erklärbare] Welt der Differenzierungen reicht, soweit eben reichen die sechs Grundlagen des Sinneneindrucks. Mit der restlosen Aufhebung und Erlöschung der sechs Grundlagen des Sinneneindrucks, Bruder, erlischt die Welt der Differenzierungen, gelangt die Welt der Differenzierungen zur Ruhe.“

~ A 4.174

Der Pāliausdruck für „Undifferenziertes zu differenzieren“ ist „appapañcam papañceti“, wörtlich: „Unkompliziertes komplizieren“. Papañca wird oft als ‚Illusion‘ verstanden. Es hat auch die Bedeutung von „Weitschweifigkeit“ oder „konzeptuelle Ausbreitung“. Der Buddha wird als ‚nippapañca‘ beschrieben - einer, der frei von dieser Tendenz ist. Eine zentrale Lehre zu diesem Thema ist im Madhupiṇḍika Sutta (wie bei §6.9) zu finden.

Die Aufforderung des Ehrw. Sāriputta - kein Hilfsmittel über seine natürlichen Beschränkungen hinaus anzuwenden - ist auch sehr angebracht. Es ist eine extrem starke Tendenz in den meisten Menschen, das Unbekannte, das

Unaussprechliche mit Glauben, Hoffnung oder Angst füllen zu wollen, oder wie bei Anurādha und Yamaka- mit zumindest einer Art erkennbarer Selbst-Struktur - kurz gesagt, die Neigung das höchst Unkomplizierte komplizieren zu wollen.

Als letztes Wort hier noch einmal das des Buddhas, der den Ehrw. Ānanda auf Einsichten in verblendete Sichtweisen des Selbst anspricht, die in der Befreiung gipfeln:

10.22) „Würde nun jemand zu einem Mönch, dessen Geist derart befreit wäre, sagen: „Ein Tathāgata existiert nach dem Tod“, so würde das (von ihm) als falsche Ansicht und unpassend (betrachtet werden); ebenso: „Ein Tathāgata existiert nicht ... existiert und existiert nicht ... weder existiert noch nicht existiert er nach dem Tod. Warum das? Soweit, Ānando, eine Benennung reicht, soweit der Bereich der Benennung reicht, soweit Sprache reicht, soweit der Bereich der Sprache reicht, soweit Vorstellungen reichen, soweit der Bereich der Vorstellungen reicht, soweit Verstehen reicht, soweit der Bereich des Verstehens reicht, soweit der Zyklus reicht und sich dreht: Dieser Mönch ist befreit von all dem durch höheres Wissen (abhiñña) und zu behaupten, ein derart befreiter Mönch würde nichts wissen und nichts sehen, wäre falsche Ansicht und ungehörig.“

~ D 15.32 (Maurice Walshe trans.)

Der letzte Satz bezieht sich auf den Vorwurf, dass, wenn ein Mönch sich weigert eine Verortung in einem der vier Elemente des klassischen Quadrilemma vorzunehmen, er nicht wirklich weiß, was jenseits von Bezeichnung, Sprache und Konzepten liegt. Tatsache ist jedoch, dass, wenn er in der Tat vollständig erwacht ist, er weiß und sieht was dahinter liegt, er jedoch nicht davon sprechen kann, da dies auch jenseits des Bereichs der Ausdrückbarkeit liegt.

Das nächste Kapitel befasst sich mit dem Geschick des Buddhas diese Herangehensweise aufrechtzuerhalten, Konzepten und Sprache nicht zu erlauben ihre gegebenen Grenzen zu überschreiten, vor allem in Bezug auf die Natur des Erwachten, sobald das Leben des Körpers sein Ende erreicht hat.

## „WIEDERERSCHEINEN“ TRIFFT NICHT ZU

In der freundlichen Zurechtweisung von Anurādha wies der Buddha darauf hin, dass angesichts der Tatsache, dass der Tathāgata schon während der Körper noch lebendig und gegenwärtig ist, unfassbar sei, es noch unpassender wäre, sich irgendeine Vorstellung zur Natur eines Tathāgata zu machen, nachdem dessen Körper gestorben ist. Aufgrund dieses Prinzips der Unfassbarkeit ist es eine der Konventionen der buddhistischen Tradition nie zu sagen, der Buddha sei „gestorben“. Eine derartige Aussage würde eine Identifikation mit dem Körper und der Persönlichkeit unterstellen, die dem Meister seit seinem Erwachen nicht mehr zu eigen war.

Man könnte argumentieren, dass die Vermeidung solchen Sprachgebrauchs einfach der Versuch der Gläubigen ist, das Festhalten an ihrem geliebten Mentor zu legitimieren. Vielleicht - aber schon mit ein wenig ernsthafter Untersuchung und Betrachtung der in diesem und im vorherigen Kapitel enthaltenen Lehren, wird offensichtlich, dass diese Praxis einfach eine Umsetzung von Buddhas Anweisungen ist, wie man die Qualität, um die es hier geht, mit der Realität in Übereinstimmung bringt.

Anstelle von ‚Tod‘ werden Begriffe wie „erreichte das endgültige Nibbāna“ verwendet, eine Übersetzung des Wortes ‚Parinibbāna‘. Im Großteil der buddhistischen Literatur wird das Wort Nibbāna in der Bedeutung von ‚als im Leben erfahrbar‘ benutzt und Parinibbāna als das, was beim Tod des Körpers eines erwachten Wesens eintritt. Dies ist, zugegeben, eine übermäßige Vereinfachung (beispielsweise wird ‚Parinibbāna‘ im Sutta Nipāta häufig auf einen lebenden Arahant bezogen; ferner kann das Wort auch den Akt des Erlöschens bedeuten, während Nibbāna, in diesem Kontext, den Zustand des Erlöschenseins bezeichnet), aber es soll uns genügen, dass diese Worte

in der Regel im oben genannten Sinne verwendet werden, und wir werden das hier auch tun.

Der Buddha war außerordentlich resolut darin nichts über das zu sagen, was nach dem Tod des Körpers eines Erwachten geschieht. Daher ist ein kleinerer Punkt am Anfang zu klären, nämlich der, dass, wenn das Nomen Parinibbāna dafür verwendet wird, dies nicht „Nibbāna nach dem Tod“ bedeutet. Auch wenn solche Ausdrücke wie „ins Parinibbāna gegangen“ im allgemeinen Sprachgebrauch vorkommen, so fehlt ihnen doch die technische Genauigkeit, denn sie können implizieren, dass Parinibbāna eine Art besonderer Ort ist - eine Art Super-Himmel, der irgendwie dauerhaft ist, worin man nie stirbt oder je wieder herausfällt. Vielmehr bedeutet der Begriff das Ereignis des Vergehens von Einem, der Nibbāna zu Lebzeiten erreicht hat.

Wenn wir uns an die Sprache der modernen Physik anlehnen, könnte man Parinibbāna treffend als „Ereignishorizont“ bezeichnen, von jenseits dessen nichts jemals zurückkehrt und von wo keine Nachricht kommen kann. Bei einem schwarzen Loch ist dies der Abstand von seiner Oberfläche, jenseits dessen die Gesetze der Schwerkraft sicherstellen, dass es kein Zurück mehr geben kann. Es ist eine Einweg-Grenze.

Nichts kann dem leistungsstarken Gravitationssoog eines schwarzen Lochs entkommen, nicht einmal Licht, denn die Lichtgeschwindigkeit ist geringer als die erforderliche Fluchtgeschwindigkeit um diesen hyperdichten Bereich zu verlassen. Der Ereignishorizont ist somit die Grenze des Wissens für den außenstehenden Beobachter.

Alle Analogien sind fehlerhaft, aber dieses Bild stellt den Kern der Situation gut dar. Obwohl reichlich Theorien darüber vorhanden sind, was ‚innerhalb‘ eines schwarzen Lochs vor sich gehen mag, haben Physiker vom Kaliber Stephen Hawkings gesagt, dass es noch unmöglich sei, das zu wissen. Jede Information ist für immer verloren, wenn etwas den Ereignishorizont überschritten hat. Ob die Gesetze unserer Wirklichkeit jenseits dieser Grenze gültig sind; ob die schwarzen Löcher Übergänge zu anderen Dimensionen bilden; ob sie der Ursprung für den Urknall zur Erzeugung anderer Universen sind; ob es dort Qualitäten und Vorkommnisse, mehrere Dimensionalitäten, vielzählige sich kräuselnde Ebenen von Zeit und Raum gibt, die jeder Darstellungsmöglichkeit trotzen oder ein gewaltiges Nichts - all dies ist unerkennbar. Eine solche wunderbare Unerkennbarkeit ist das Prinzip, um das es hier geht.

Um mit der Erforschung dieses Grenzgebiets zu beginnen, sind hier ein paar Beispiele von Menschen, die diesem Prinzip begegnen zusammen mit der Begründung des Buddhas, warum er sich in der Weise darauf bezieht, wie er es tut.

11.1) „Daher, Mālunkyāputta, betrachte das, was von mir nicht verkündet worden ist, als nicht verkündet, und betrachte das, was von mir verkündet wurde, als verkündet. Und was ist von mir nicht verkündet worden? ... „Ein Tathāgata existiert nach dem Tode“ ist von mir nicht verkündet worden. „Ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht“ ist von mir nicht verkündet worden. „Sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht“ ist von mir nicht verkündet worden. „Weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht“ ist von mir nicht verkündet worden.

Warum habe ich jenes unverkündet gelassen? Weil es nicht förderlich ist, weil es nicht zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört, weil es nicht zur Ernüchterung, zur Lossagung, zum Aufhören, zum Frieden, zur höheren Geisteskraft, zum Erwachen, zu Nibbāna führt. Deswegen ist es von mir nicht verkündet worden.

Und was ist von mir verkündet worden? „Dies ist dukkha“ ist von mir verkündet worden. „Dies ist der Ursprung von dukkha“ ist von mir verkündet worden. „Dies ist das Aufhören von dukkha“ ist von mir verkündet worden. „Dies ist der Weg, der zum Aufhören von dukkha führt“ ist von mir verkündet worden. Warum ist jenes von mir verkündet worden? Weil es förderlich ist, weil es zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört, weil es zur Ernüchterung, zur Lossagung, zum Aufhören, zum Frieden, zur höheren Geisteskraft, zum Erwachen, zu Nibbāna führt. Deswegen ist es von mir verkündet worden.“

~ M 63.7-10

Eines der großartigsten aller Lehrgespräche des Buddhas beginnt damit, dass der Wandererasket Vacchagotta den Buddha die Standardliste der zehn philosophischen Fragen (zuvor bei §4.8) abfragt. Der Buddha antwortet auf jede der zehn Fragen, indem er sagt: „Ich bin nicht dieser Ansicht“. Vacchagotta ist daraufhin frustriert und fragt:

11.2) „Hat dann Meister Gotama überhaupt irgendeine spekulative Ansicht?“

„Vaccha, ‘spekulative Ansicht’ ist etwas, was vom Tathāgata beseitigt worden ist. ... mit der Vernichtung, dem Lossagen, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen aller Vorstellungen, aller Gedankengebäude, allen Ich-Machens, allen Mein-Machens und der zugrundeliegenden Neigung zum Ich-Dünkel, ist der Tathāgata durch Nicht-Anhaftung befreit.“

„Wenn der Geist eines Bhikkhus so befreit ist, Meister Gotama, wo erscheint er nach dem Tode wieder?“

„Der Ausdruck ‘wiederscheinen’ ist nicht zutreffend, Vaccha.“

„Erscheint er dann nicht wieder, Meister Gotama?“

„Der Ausdruck ‘nicht wiederscheinen’ ist nicht zutreffend, Vaccha.“

„Erscheint er dann sowohl wieder, als er auch nicht wiederscheint ...“

„... ist nicht zutreffend...“

„Erscheint er dann weder wieder, noch erscheint er nicht wieder ...“

„... ist nicht zutreffend ...“

... „Das bestürzt mich, Meister Gotama, das verwirrt mich, und das Ausmaß an Zuversicht, das ich durch frühere Unterhaltungen mit Meister Gotama erlangt habe, ist jetzt verschwunden.“

„Berechtigterweise verursacht es Bestürzung in dir, Vaccha, berechtigterweise verursacht es Verwirrung in dir. Denn dieses Dhamma, Vaccha, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, von den Weisen selbst zu erfahren. Es ist schwer für dich, es zu verstehen, wenn du eine andere Ansicht hast, eine andere Lehre akzeptierst, eine andere Lehre für richtig hältst, eine andere Übung verfolgst und einem anderen Lehrer folgst. Also werde ich dir Gegenfragen über dieses stellen, Vaccha. Antworte nach Belieben.

Was meinst du, Vaccha? Angenommen, ein Feuer würde vor dir brennen. Würdest du wissen: ‘Dieses Feuer brennt vor mir?’“

„Das würde ich, Meister Gotama.“

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: „In Abhängigkeit wovon brennt dieses Feuer, das da vor dir brennt?“ - so gefragt, was würdest du antworten?“

„So gefragt, Meister Gotama, würde ich antworten: „Dieses Feuer, das da vor mir brennt, brennt in Abhängigkeit von Gras und Zweigen.““

„Wenn jenes Feuer vor dir erlöschen sollte, würdest du wissen: „Dieses Feuer vor mir ist erloschen?“

„Wenn jenes Feuer vor mir erlöschen sollte, Meister Gotama, würde ich wissen: „Dieses Feuer vor mir ist erloschen.““

„Wenn dich jemand fragen sollte, Vaccha: „Als jenes Feuer vor dir erlosch, in welche Richtung ging es da: nach Osten, Westen, Norden oder Süden?“ - so gefragt, was würdest du antworten?“

„Das ist nicht zutreffend, Meister Gotama. Das Feuer brannte in Abhängigkeit von seinem Brennstoff von Gras und Zweigen. Wenn er verbraucht ist, falls es keinen weiteren Brennstoff erhält, wenn es ohne Brennstoff ist, gilt es als erloschen.“

„Ebenso, Vaccha, ist jene Form, die jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, vom Tathāgata überwunden worden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmenstrunk gleich gemacht, beseitigt, so dass sie künftigem Entstehen nicht mehr unterworfen ist. Der Tathāgata ist von der Begrifflichkeit der Form befreit, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich, schwer zu ergünden wie der Ozean. Der Ausdruck ‘wiedererscheinen’ ist nicht zutreffend, der Ausdruck ‘nicht wiedererscheinen’ ist nicht zutreffend, der Ausdruck ‘sowohl wiedererscheinen, als auch nicht wiedererscheinen’ ist nicht zutreffend, der Ausdruck ‘weder wiedererscheinen, noch nicht wiedererscheinen’ ist nicht zutreffend. Jedes Gefühl, ... Jede Wahrnehmung, ... Jegliche Gestaltung, ... Jedes Bewusstsein, das jemand, der den Tathāgata beschreibt, zur Beschreibung heranziehen könnte, ist vom Tathāgata überwunden worden, ... Der Tathāgata ist von der Begrifflichkeit des Bewusstseins befreit, Vaccha, er ist tiefgründig, unermesslich, schwer zu ergünden wie der Ozean.“

~ M 72.16-20



11.3) Diese Anweisung wurde vom Lehrer gegeben, während er im Jetavana-Hain weilte, mit Bezug auf den Ehrw. Vaṅḡsa.

Es scheint bei Rājagaha ein Brahmane namens Vaṅḡsa gelebt zu haben, der sagen konnte, in welchen Daseinsbereichen Menschen nach dem Tod wiedergeboren werden. Er würde auf ihre Schädel klopfen und sagen: „Das ist der Schädel einer Person, die in der Hölle wiedergeboren wurde; diese Person wurde als ein Tier wiedergeboren; diese Person wurde als Geist wiedergeboren; dies ist der Schädel einer Person, die in der Welt der Menschen wiedergeboren wurde.“

Die Brahmanen dachten sich: „Wir können diesen Menschen benutzen, um Geld zu machen.“ So kleideten sie ihn in zwei rote Roben, nahmen ihn mit bei ihren Ausfahrten und sprachen zu jedem, den sie trafen: „Dieser Brahmane Vaṅḡsa kann, indem er auf die Schädel der Toten klopft, sagen in welchen Daseinsbereichen sie wiedergeboren wurden; bitte ihn dir zu sagen, in welchen Daseinsbereichen die Mitglieder deiner Sippe wiedergeboren wurden.“ „Die Leute gaben ihm zehn Geldstücke oder zwanzig oder hundert, je nach ihren verschiedenen großen Mitteln, und fragten ihn, wo ihre Verwandten wiedergeboren wurden.

So von Ort zu Ort reisend, erreichten sie schließlich Sāvatti und nahmen sich eine Unterkunft in der Nähe des Jetavana-Hains. Nach dem Frühstück sahen sie Scharen von Menschen mit Räucherwerk, Girlanden und dergleichen in ihren Händen dorthin gehen, um den Dhamma zu hören. „Wohin geht ihr?“, fragten sie. „In das Kloster um den Dhamma zu hören“, war die Antwort. „Was habt ihr denn davon?“, fragten die Brahmanen: „Es gibt dort niemand wie unseren Mit-Brahmanen Vaṅḡsa. Er kann, indem er auf die Schädel der Toten klopft, sagen in welchen Daseinsbereichen sie wiedergeboren wurden. Fragt ihn einfach, in welchen Daseinsbereichen die Mitglieder eurer Sippe wiedergeboren wurden.“

„Was weiß Vaṅḡsa schon!“, antworteten die Schüler: „Es gibt niemanden wie unseren Lehrer“. Aber die Brahmanen erwiderten: „Es gibt niemanden wie Vaṅḡsa“, und der Streit entbrannte. Schließlich sagten die Schüler: „Kommen Sie jetzt, lassen Sie uns

gehen und herausfinden, welcher der beiden mehr weiß, euer Vaṅgīsa oder unser Lehrer.“ Und so nahmen sie die Brahmanen mit sich und gingen ins Kloster.

Der Lehrer, wohl wissend, dass sie auf dem Weg waren, beschaffte sich fünf Schädel und platzierte sie in einer Reihe, je einer von Menschen, die in den vier Daseinsbereichen wiedergeboren worden waren: der Hölle, der Tierwelt, der Menschenwelt und der Welt der Götter; und einen Schädel von einer Person, die die Heiligkeit erreicht hatte. Als die Gruppe ankam, fragte er Vaṅgīsa: „Bist du der Mann, von dem gesagt wird, dass er auf die Schädel der Toten klopft und sagen kann, in welchen Daseinsbereichen sie wiedergeboren wurden?“ „Ja“, sagte Vaṅgīsa. „Dann sage, wem dieser Schädel gehört!“ Vaṅgīsa klopfte auf den Schädel und sagte: „Dies ist der Schädel eines Menschen, der in der Hölle wiedergeboren wurde.“ „Gut, gut“, rief der Lehrer, applaudierte ihm. Dann befragte der Lehrer ihn zu den nächsten drei Schädeln und Vaṅgīsa antwortete ohne einen Fehler zu machen. Der Lehrer applaudierte ihm für jede Antwort, die er gab, und schließlich zeigte er ihm den fünften Schädel. „Wessen Schädel ist das?“, fragte er. Vaṅgīsa klopfte auf den fünften Schädel ebenso wie er es mit den anderen getan hatte, musste aber eingestehen, dass er nicht wusste, in welchem der Daseinsbereiche diese Person wieder geboren worden war.

Dann sagte der Lehrer, „Vaṅgīsa, weißt du es nicht?“ „Nein“, antwortete Vaṅgīsa: „Ich weiß es nicht.“ „Ich weiß es“, sagte der Lehrer. Daraufhin bat ihn Vaṅgīsa: „Bring mir diesen Zauber bei.“ „Ich kann es keinem beibringen, der nicht in die Hauslosigkeit gezogen ist.“ Da dachte der Brahmane bei sich: „Wenn ich nur diesen Zauber wüsste, wäre ich der herausragendste Mann in ganz Indien.“ Dementsprechend verabschiedete er seine Mit-Brahmanen und sagte: „Bleibt für ein paar Tage hier, ich beabsichtige in die Hauslosigkeit zu ziehen.“ Und er zog in Gegenwart des Lehrers in die Hauslosigkeit und erhielt die Mönchsweihe und wurde danach als Ehrw. Vaṅgīsa bekannt.

Sie gaben ihm die zweiunddreißig Bestandteile des Körpers als Meditationsthema und sagten zu ihm: „Wiederhole die ersten Worte der Formel.“ Er befolgte ihre Anweisungen und wiederholte die ersten Worte der Formel. Von Zeit zu Zeit fragten die Brahmanen ihn: „Hast du den Zauber gelernt?“, und der Ehrwürdige antwortete: „Wartet nur ein wenig! Ich lerne ihn.“ In nur ein paar Tage erreichte er die Heiligkeit. Als die Brahmanen ihn wieder fragten, antwortete er: „Freunde, ich bin jetzt nicht mehr in der Lage, ihn zu lernen.“ Als die Mönche seine Antwort hörten, sagten sie zum Lehrer, „Verehrter Herr, dieser Mönch spricht was nicht wahr ist und macht sich einer Lüge schuldig.“ Der Lehrer antwortete: „Mönche, sagt das nicht. Mönche, mein Sohn weiß jetzt alles über das Hinscheiden und die Wiedergeburt der Wesen.“ Dann sprach er folgende Strophen:

„Wer den Tod der Wesen kennt,  
ihre Geburt in jeder Form,  
anhaftungslos, wohlgegangen und erwacht,  
den nenn’ ich einen brāhmaṇa.

Den dessen Fährte kein Mensch kennt,  
noch Devas, noch die Gandhabbas,  
Befleckungen zerstört, ein Arahant,  
den nenn’ ich einen brāhmaṇa.“

~ ‘A Treasury of Buddhist Stories: From the Dhammapada Commentary’, to verses 419-20, E.W. Burlingame trans., adapted.

Auch wenn er allgemein sprach oder auf ehrliche Fragen antwortete, anstatt jemandes festen Ansichten oder Behauptungen entgegenzuwirken, sind Buddhas Worte zu diesem Thema immer noch zurückhaltend, aber sie nehmen einen etwas expansiveren Ton an.

11.4) „Der Körper des Tathāgata, ihr Mönche, ist abgeschnitten von der Verbindung, die ans Werden fesselt (bhava-netti). Solange

der Körper besteht, sehen ihn die Götter und die Menschen. Wenn der Körper zerbricht, nach dem Lebensende, sehen ihn die Götter und die Menschen nicht mehr. Genauso, ihr Mönche, wie bei einem Mangobüschel, der am Stiel abgeschnitten wird, alle diejenigen Mangofrüchte, die an diesem Stiel hängen, ihm folgen müssen, genauso, ihr Mönche, ist der Körper des Tathāgata von der Verbindung, die ans Werden fesselt, abgeschnitten. Solange der Körper besteht, sehen ihn die Götter und die Menschen. Wenn der Körper zerbricht, nach dem Lebensende, sehen ihn die Götter und die Menschen nicht mehr.“  
 ~ D 1.3.73 (Maurice Walshe trans.)

Maurice Walshes Fußnote zu „der Verbindung, die ans Werden fesselt“ erklärt den Begriff im Sinne von „alles, was ihn vordem an den Kreislauf der Wiedergeburt gebunden hatte“.

11.5) „Der Ehrwürdige Phagguno begab sich zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte er sich also an den Erhabenen: „Gibt es, Herr, ein Auge, ein Ohr, eine Nase, eine Zunge, einen Körper, einen Geist, mit welchen man die dahingegangenen Erwachten, die zur Wahnerlöschung gelangt, die Ausbreitung abgeschnitten, der Wandelwelt entrückt, den Kreislauf beendet, die allem Leid entgangen sind, beschreiben könnte?“ Es gibt, Phagguno, kein Auge, kein Ohr, keine Nase, keine Zunge, keinen Körper, keinen Geist, mit welchen man die dahingegangenen Erwachten, die zur Wahnerlöschung gelangt, die Ausbreitung abgeschnitten, der Wandelwelt entrückt, den Kreislauf beendet, die allem Leid entgangen sind, beschreiben könnte.“  
 ~ S 35.83

Es ist zu erkennen, wie der Buddha es in all diesen Gesprächen entschlossen ablehnt davon zu sprechen, „was passiert“, wenn das Leben eines erwachten Wesens sein Ende erreicht.

Gleichermaßen weist er, hilfreicherweise, auch darauf hin warum. Hier folgen die Worte Buddhas zu dem aufrichtigen und intelligenten jungen

brahmanischen Studenten, Upasīva, als er genau das gefragt wird. Es ist wohl die deutlichste und schönste Äußerung im Pāli-Kanon zu Buddhas Perspektive in dieser Angelegenheit.

11.6) DER ERHABENE:

„Gleichwie die Flamme, ausgelöscht durch Windes Macht,  
zu einem Ende kommt,  
das nicht klassifiziert werden kann,  
so auch der Weise, frei von benennender Aktivität,  
zu einem Ende kommt,  
das nicht mehr klassifiziert werden kann.

UPASIVA:

Er, der das Ende erreicht hat,  
besteht er dann nicht mehr  
oder ist er vielleicht ewig  
frei von Leid?  
Bitte, Weiser, erklär es mir,  
denn durchschaut hast du dieses Phänomen.

DER ERHABENE:

Er, der das Ende erreicht hat,  
kein Maß gibt es für ihn,  
aufgrund dessen jemand sagen würde, dass  
für ihn es nicht existiert.  
Wenn alle Phänomene völlig abgetan,  
sind abgetan auch aller Rede Pfade.“  
~ Sn 1074-6 (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

Eine alternative Wiedergabe der gleichen Stelle lautet wie folgt:

11.7) „Es ist wie bei einer Flamme, die von einem plötzlichen Windstoß getroffen wird“ sagte der Buddha. „Augenblicklich ist

sie erloschen und nichts weiter kann darüber gewusst werden. Mit einem weisen Mann, befreit von geistiger Existenz, ist es dasselbe, in einem Augenblick ist er erloschen und nichts weiter kann über ihn gewusst werden.“

„Bitte, erkläre mir das deutlicher, Herr. Ihr seid ein weiser Mann, der genau weiß, wie diese Dinge funktionieren: Ist der Mann verschwunden, existiert er einfach nicht, oder ist er in irgendeinem Zustand beständigen Wohlbefindens?“

„Wenn eine Person erloschen ist, gibt es nichts womit man ihn messen könnte. Das, womit man ihn beschreiben könnte, gibt es für ihn nicht mehr. Du kannst nicht sagen, dass er nicht existiert. Wenn alle Möglichkeiten des Seins, alle Phänomene beseitigt wurden, dann sind auch alle Möglichkeiten der Beschreibung beseitigt worden.“

~ Sn 1074-6 (Ven. H. Saddhatissa trans.)

Um auf angemessene Weise das vorliegende Kapitel zu beschließen, geben wir hier einen weiteren Austausch, aus dem gleichen Abschnitt des Sutta Nipāta wie die vorhergehende Stelle aus dem „Weg zum anderen Ufer“ (Pārāyana-Vagga) wieder.

#### 11.8) MOGHARAJA

„Diese Welt, die nächste Welt,  
die Brahma-Welt mit ihren Devas:  
Die Ansicht hiervon kenn’ ich nicht,  
des ruhmreichen Gotama.  
So bin gekommen ich,  
den Kenner ohnegleichen zu befragen:  
Wie soll betrachten man die Welt,  
dass einen der Todesfürst nicht sieht?“

#### DER ERHABENE

Betrachte, Mogharāja, diese Welt als leer!

Stets achtsam, tilgend jede Ansicht eines Selbst,  
so steht man über und jenseits des Todes.  
So betrachtet man die Welt,  
damit einen der Todesfürst nicht sieht!  
~ Sn 1117-9 (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

Der Rat des Buddhas („Suññato lokam avekkhassu Mogharāja sadā sato“) verweist sowohl auf eine der wichtigsten Meditationsmethoden der buddhistischen Tradition (Kontemplation der Leerheit) als auch auf die Macht, die diese Praxis besitzt um das Herz zu befreien. Wir werden dies sehr viel ausführlicher im folgenden Kapitel betrachten, dem letzten Teil unserer Erforschung des Geländes der Insel.

## WISSEN, LEERHEIT UND DER STRAHLENDE GEIST

### WISSEN

Es gibt im Pāli eine Vielzahl von Begriffen, die sich auf die Qualität des Gewährseins oder Wissens beziehen. Manchmal ist die besondere Verwendung abhängig von der Grobheit oder Feinheit dieses Zustandes, manchmal geben sie ein bestimmtes Attribut an und manchmal scheint die Wortwahl rein stilistisch zu sein.

Wie bereits erwähnt (nach §1.11) benutzte der Buddha normalerweise einen Sprechstil, der eine Auswahl von Begriffen anbot und es dadurch ermöglichte, die Bedeutung aus der Gesamtkonstellation entstehen zu lassen. Ein offensichtliches Beispiel dafür kommt in der ersten Lehrrede des Buddhas vor, mit der er das Rad des Dhamma in Bewegung setzte. Dort beschreibt er sein Erwachen zu jedem der Aspekte der vier edlen Wahrheiten mit den Worten:

12.1) „...dabei ging mir, ihr Mönche, das Auge auf, die Erkenntnis auf, die Weisheit auf, das Wissen auf, das Licht auf ...“ (chakkum udaphādi, ñāṇam udapādi, pañña udapādi, vijjā udapādi, āloko udapādi)  
~ S 56.11

Von diesen fünf Begriffen werden, das Gewährsein betreffend, die mittleren drei am häufigsten verwendet, vor allem wenn es sich um den transzendenten Modus handelt. Wie oben gesagt, sollte man dann auch die Verwendung des Wortes ‚pañña‘ qualifizieren, das sich in vielen Fällen auf eine weltliche Qualität der Intelligenz bezieht und nicht auf etwas darüber Hinausgehendes.



Wird paññā jedoch, wie vor allem in den alten Kommentaren, mit dem Adjektiv lokuttara (überweltlich, transzendent) verbunden, steigt es automatisch auf das gleiche Niveau wie ‚ñāṇa‘ und ‚vijjā‘; zusammen mit einem anderen Begriff, der in dieser Liste nicht erwähnt wird, ‚aññā‘ - was in der Regel das Verständnis bezeichnet, das von jenen gewonnen wird, die das Erwachen verwirklicht haben.

Es gibt eine Reihe anderer Wörter und Ausdrücke, die auf den gleichen Bereich des Geistes hinweisen, die aber verschiedene Bedeutungsfärbungen beinhalten. Das sind Wörter wie sati (Achtsamkeit), sampajañña (Klarbewusstheit), appamāda (Wachheit), paññācakkhu (das Auge der Weisheit, wie bei §3.5), yoniso-manasikāra (weises Betrachten), dhamma-vicaya (Untersuchung von Erfahrungszuständen) und vīmaṃsā (intelligente Überprüfung).

In der Wald-Tradition des Theravāda Buddhismus, wie sie vor allem in Thailand in den letzten hundert Jahren praktiziert wurde, wird dem Gewahrsein eine Vorrangstellung eingeräumt - es wird als sine qua non des Weges als auch des Ziels des spirituellen Lebens angesehen.

Gewiss wird im klösterlichen Leben großer Wert auf Reinheit und Präzision in der ethischen Disziplin gelegt und die strengen dhutanga-Praktiken werden gefördert. In der Laiengemeinschaft wird die Notwendigkeit moralischer Integrität ähnlich betont, wie auch die Praktiken der Hingabe und der Großzügigkeit. In der buddhistischen Ausbildung derjenigen, die auf Befreiung abzielen jedoch, steht die Entwicklung und die Praxis des Gewahrseins fest im Zentrum der Dinge. Zahlreiche Meister haben immer wieder betont, dass es eben diese Qualität ist, in ihrer Stellung im Mittelpunkt der Einsichtsmeditation (vipassanā), die das Herz befreit.

Der Grund, warum wir diese drei Qualitäten - Wissen, Leerheit und den strahlenden Geist - für dieses Kapitel zusammengruppiert haben, wurde bereits in Kapitel 8 erwähnt. Das Umfeld des reinen Gewahrseins wird durch die Realisation der Leerheit kultiviert und verkörpert dann dieses Merkmal als Ergebnis ihrer Perfektion. Der strahlende Geist ist eine weitere der hauptsächlichen Qualitäten, die sich mit zunehmender Läuterung des Wissens manifestiert.

Diese drei Attribute sind miteinander verwoben und reflektieren und unterstützen sich gegenseitig. In gewisser Weise sind sie wie Flüssigkeit, Nässe und Kühle von einem Glas Wasser: drei Qualitäten, die unterscheidbar und doch untrennbar sind. Eben wegen ihrer Untrennbarkeit und der

kontinuierlichen Überlappung der Lehren, die sich auf sie beziehen, werden sie hier zusammen betrachtet.

Wie der Leser in diesem Kapitel entdecken wird und wie es der Zielsetzung dieses Buches entspricht, eignet sich jede der angeführten Textstellen zur individuellen Kontemplation - eine Kontemplation, in der sich langsam viele Bedeutungsebenen und Wechselbeziehungen offenbaren werden. Manchmal wird eine Lehre eine andere zu bestätigen scheinen, bei anderer Gelegenheit mögen sie sich scheinbar widersprechen - das ist der Geschmack des Buddha-Dhamma.

Es bleibt immer dem Einzelnen überlassen, die Lehren aufzunehmen, sie anzuwenden, mit Leben zu erfüllen und dann mittels direkter Erkenntnis zu entdecken, wie sie zueinander passen, statt sie zwangsweise in verknöchelter Konformität an bevorzugte Annahmen und Gewohnheitsmuster anzugleichen: „Ist der Geist leer oder voller Licht? Ist die Weisheit das Licht oder die Leerheit? Beide? Keines der beiden?“ Ajahn Chah sagte einmal: „Wir nennen den Geist leer, aber eigentlich ist er voller Weisheit“, vielleicht ist es das!“

Es geht nie darum zu versuchen alles zu ergründen, vielmehr greifen wir diese Stellen auf, kauen sie durch, schmecken sie, verdauen sie und lassen uns von ihnen durch die ihnen eigene Natur energetisieren.

12.2) „Wer den Buddha-Dhamma zu erreichen sucht, muss zuallererst jemand sein, der Glauben oder Vertrauen als Grundlage besitzt. Wir müssen die Bedeutung des Buddha-Dhammas wie folgt verstehen: „Buddha: ‘Der-der-weiß’ (poo roo), der, der Reinheit, Licht und Frieden im Herzen hat.

Dhamma: die Merkmale von Reinheit, Licht und Frieden, die aus Moral, Konzentration und Weisheit entstehen.

Deshalb ist der, der den Buddha-Dhamma zu erreichen sucht, einer der Moral, Konzentration und Weisheit in sich selbst kultiviert und entwickelt.“

~ Ajahn Chah, ‘Fragments of a Teaching’ in ‘Food for the Heart’

S. 43-44

Buddha-Weisheit ist das höchste Subjekt; Dhamma ist das höchste Objekt; das Feld ihres Zusammenspiels ist äußerst hellstrahlend; alle diese Elemente

sind leer von Selbst. Erwachen, Befreiung, ist abhängig von der Erkenntnis des radikalen Getrenntseins von Gewahrsein – ‚Der-der-weiß‘, wie Ajahn Chah es ausdrücken würde - und der Welt der fünf khandhas. Nachdem wir das gesagt haben, ist es auch wichtig anzumerken, dass der Ausdruck ‚Der-der-weiß‘ (‚poo roo‘ in Thai) ein umgangssprachlicher Ausdruck ist, der unterschiedliche Bedeutungen in verschiedenen Zusammenhängen hat. Er kann (an einem Ende des Spektrums) dazu verwendet werden, um „das, was ein Objekt wahrnimmt“ zu bezeichnen, oder (am anderen Ende des Spektrums) für die „überweltliche Weisheit“ stehen. Meistens wird er in einfachen Konzentrationsanweisungen verwendet, wobei der Meditierende Gewahrsein vom Objekt trennen und sich dann auf das Gewahrsein konzentrieren soll. Das abgeschiedene Gewahrsein des vollkommenen Erwachens ist von völlig anderer Art.

Ein vergleichbares Modell, das Ajahn Chah häufig verwendete, um diesen Bereich zu veranschaulichen, ist das der Beziehung von Achtsamkeit (sati), klarem Verständnis (sampajañña) und Weisheit (paññā). Er verglich diese drei mit der Hand, dem Arm und dem Körper: Sati ist wie die Hand, einfach das, was die Dinge aufnimmt, sie wahrnimmt; sampajañña ist wie der Arm, der es der Hand ermöglicht, die gewünschten Objekte zu erreichen und zu bewegen - es sieht ein Objekt in seinem Kontext, es sieht in welcher Beziehung das Objekt zu seiner Umgebung steht; paññā ist wie die aus dem Körper stammende Lebenskraft, sie sieht die Dinge als anicca-dukkha-anattā - Unsicherheit, Unbefriedigendheit und Nicht-Selbst. Die Hand und der Arm haben ihre Funktionen, aber ohne den Körper sind sie machtlos (§ 5.3).

Das Herz so auszubilden, dass es sich in diesen verschiedenen Dimensionen des Wissens beheimatet und von jedem Aspekt der Verstrickung mit den khandhas ablässt, scheint die zentrale Methode vieler Lehrer zu sein. Beispielsweise:

12.3) „Das Herz, das den Dhamma der ultimativen Leichtigkeit kennt, sieht mit Sicherheit, dass die khandhas immer stressbehaftet sind.

Der Dhamma bleibt als Dhamma, die khandhas bleiben als khandhas, das ist alles.“

~ Ajahn Mun, ‘The Ballad of Liberation from the Five Khandhas’ II 180-86 (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

12.4) „Wenn du den Dhamma siehst, erholst du dich von psychischer Unruhe.

Der Geist wird dann nicht mehr an Dualitäten anhaften.

Nur dies bisschen Wahrheit kann das Spiel beenden.

Nicht-Wissen zu wissen: das ist die Methode für das Herz.

Sobald wir die Unbeständigkeit durchschauen,

hört die Geist-Quelle damit auf Probleme zu erzeugen.

Alles was bleibt ist der ursprüngliche Geist,

wahr und unveränderlich.

Die Kenntnis der Geist-Quelle

bringt Befreiung von allen Sorgen und Irrtümern.

Wenn du dich zu den Geist-Enden begibst,

bist du sofort falsch.“

~ Ebenda, II 408-21

Die Beziehung dieser Qualität des Gewahrseins zum bedingt entstandenen Bereich wird durch Ajahn Chahs Analogie von Öl und Wasser verdeutlicht, ein Bild, das er sehr oft verwendete.

12.5) „Es ist so. Du löst dich ab. Du lässt los. Immer, wenn irgendein Gefühl von Anhaften da ist, lösen wir uns von ihm, weil wir wissen, dass dieses Gefühl einfach so ist wie es ist. Es tauchte nicht einfach auf um uns zu ärgern. Wir könnten meinen, dass es das doch tat, aber in Wahrheit ist es einfach so. Wenn wir anfangen, weiter daran zu denken und es zu beachten, dann ist auch das so wie es ist. Wenn wir loslassen, dann ist Form nur Form, Geräusch nur Geräusch, Geruch nur Geruch, Geschmack nur Geschmack, Berührung nur Berührung und das Herz ist nur das Herz. Es ist so ähnlich wie bei Öl und Wasser. Wenn du beides zusammen in eine Flasche füllst, werden sie sich nicht vermischen aufgrund ihrer unterschiedlichen Natur.

Öl und Wasser unterscheiden sich in der gleichen Weise, wie sich ein weiser Mensch und ein unwissender Mensch unterscheiden. Der Buddha lebte mit Form, Klang, Geruch, Geschmack, Berührung und Gedanken. Er war ein arahant (Erwachter), so wandte er sich von

diesen Dingen ab, statt sich ihnen zuzuwenden. Er wandte sich ab und löste sich nach und nach, weil er verstanden hatte, dass das Herz nur das Herz ist und Denken nur Denken. Er verwechselte sie nicht und vermischte sie nicht.

Das Herz ist nur das Herz; Gedanken und Gefühle sind nur Gedanken und Gefühle. Lasst die Dinge einfach so sein, wie sie sind! Lasst Form einfach Form sein, lasst Geräusch einfach Geräusch sein, lasst Gedanken einfach Gedanken sein. Warum sollten wir uns die Mühe machen an ihnen zu haften? Wenn wir auf diese Weise denken und fühlen, dann kommt es zu Ablösung und Abgeschiedenheit. Unsere Gedanken und Gefühle werden auf der einen Seite sein und unser Herz auf der anderen. Genau wie Öl und Wasser - sie sind in der gleichen Flasche, aber doch voneinander getrennt.“

~ Ajahn Chah, 'The Training of the Heart' in 'Food for the Heart' S. 157-8 (angepasst)

Upāsikā Kee Nanayon war eine andere große Lehrerin des 20. Jahrhunderts in Thailand. Sie zeichnete sich nicht nur durch ihre durchdringende Weisheit aus, sondern auch durch ihre kompromisslose Dhammapraxis und Lehre. Sie beschreibt die Qualität des Gewahrseins wie folgt:

12.6) „Ein innen verweilendes, unverstricktes Wissen,  
Alles nach außen gerichtete Wissen beiseite geworfen.“

~ Upāsikā Kee Nanayon, 'An Unentangled Knowing', S. 33,  
(Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

Bei der Verwendung von Begriffen wie ‚Der-der-weiß‘ ist es wichtig zu verstehen, dass dies ein umgangssprachlicher Sprachgebrauch ist und in keiner Weise eine Art von ‚wahrem Selbst‘ oder ‚Super-Wesenheit‘ impliziert - es ist nur eine bequeme Redewendung. Wenn wir zu suchen beginnen ‚wer‘ es ist, der gewahr ist, enden wir schnell in der Art von Gewirr, die bei §5.13 beschrieben wurde.

Wenn wir über die Qualität des Gewahrseins sprechen oder darüber nachdenken, besteht auch eine subtile Gefahr, dass der Geist es zu einer Art

immaterieller Sache oder Prozess zu machen versucht. Das Wort ‚Gewahrsein‘ ist ein abstraktes Nomen und wir sind so daran gewöhnt, durch Konzeptualisierung einen Bezug zu gewöhnlichen Objekten herzustellen, dass wir es dieser Gewohnheit erlauben, über die Ufer zu treten. So kann es dazu kommen, dass wir uns Gewahrsein in gleicher Weise vorstellen. (siehe §5.15). Das Herz kann gewahr sein, aber zu versuchen, Gewahrsein zu einem Objekt zu machen, in der gleichen Weise wie wir es mit einem Baum oder einem Gedanken tun würden, ist ein frustrierender Prozess. Der Ausspruch, den Ajahn Chah am häufigsten benutzte, um davor zu warnen war:

12.7) „Du reitest auf einem Pferd und fragst: „Wo ist das Pferd?“  
~ Ajahn Chah, in ‚Venerable Father‘ von Paul Breiter, S. 154

Oder nehmen wir Ajahn Sumedhos Lieblingsaussage:

12.8) „Genau wie die Frage: „Kannst du deine eigenen Augen sehen?“ Niemand kann seine eigenen Augen sehen. Ich kann deine Augen sehen, aber ich kann meine Augen nicht sehen. Ich sitze hier, ich habe zwei Augen, und ich kann sie nicht sehen. Aber du kannst meine Augen sehen. Aber es gibt keine Notwendigkeit für mich, meine Augen zu sehen, weil ich sehen kann! Es ist lächerlich, nicht wahr? Wenn ich anfangen zu sagen: „Warum kann ich meine eigenen Augen nicht sehen?“, würdest du denken „Ajahn Sumedho ist wirklich seltsam, nicht wahr!“ Wenn du in einen Spiegel schaust, kannst du ein Spiegelbild sehen, aber das sind nicht deine Augen, es ist eine Reflektion deiner Augen. Es gibt keine Möglichkeit, die mich in die Lage versetzen würde, meine eigenen Augen zu sehen, aber es ist auch nicht notwendig meine eigenen Augen zu sehen. Es ist nicht notwendig zu wissen, wer es ist der weiß - weil Wissen da ist.“  
~ Ajahn Sumedho, ‚What is the Citta?‘, Forest Sangha Newsletter, October ‘88.

Genau diese Art des Irrs ist der Grund, warum es vielleicht klüger ist, einen Begriff wie ‚Wissen‘ zu verwenden, anstelle von ‚transzendenter Weisheit‘

oder ‚Gewahrsein‘. Als Gerund ist es ein ‚Verb-Substantiv‘; damit erhält es eine exaktere Qualität von Immanenz, Aktivität und Nicht-Dinglichkeit. Der Prozess des Erwachens zerstört nicht nur, wie wir bereits besprochen haben, Subjekt / Objekt-Beziehungen, er zerstört das ‚Verdinglichen‘, um genau zu sein, das Formulieren von „Ereignissen, die im Bewusstsein gewusst werden“. Vor einigen Jahren veröffentlichte Buckminster Fuller ein Buch mit dem Titel „Ich schein ein Verb zu sein“ (‘I Seem to Be a Verb’); in jüngster Zeit und viel ausführlicher, veröffentlichte Rabbi David Cooper „Gott ist ein Verb“ (‘God is a Verb’) - beides Versuche, der Flutwelle von Realitätsbeschreibungen als „dinghaft“ entgegenzuwirken, für deren Erzeugung der untrainierte, konditionierte Geist so anfällig ist.

## LEERHEIT

Wir kommen nun zur Qualität der Leerheit. Am Anfang ist der Hinweis wichtig, dass, obwohl das adjektivische Nomen ‚suññatā‘, ‚Leerheit‘ in den Theravāda Schriften verwendet wird, es in seinem Auftreten darin bei weitem durch seinen bescheidenen Vetter, das Adjektiv ‚suñña‘ ‚leer‘ übertroffen wird. In den späteren, nordbuddhistischen Traditionen nahm śūnyatā nicht nur eine zentrale Stellung in den Befreiungslehren (z.B. in den Prajñā Pāramitā Sūtras, dem Herz Sūtra und dem Vajra Sūtra) und dem Mittleren Weg (wie in Nāgārjunas Madhyamaka Philosophie, die Leere und Kausalität vereint) ein, sondern es nahm auch die Attribute einer Art quasi-mystischen Substanz oder Bereichs an. Das geschah nicht absichtlich oder doktrinär, sondern eher durch eine subtile und unbewusste Verdinglichung. Es wurde zu einem Etwas, das ein Nichts ist: Das wurde dann wurde als Allheilmittel verehrt und vergöttert.

Dies soll nicht heißen, dass all diese Lehren über die Leerheit falsch oder nutzlos seien, überhaupt nicht; es soll nur besagen, dass sie, wie jede verbale Formulierung des Dhammas, wenn falsch aufgefasst, eher den Weg versperren können als eine Hilfe auf dem Pfad darzustellen. Wenn das Konzept der Leerheit richtig verstanden und als geschicktes Mittel (upāya) genutzt wird, ist deutlich zu erkennen, dass es nicht irgendeine Art von Ding-an-sich sein kann; jede Neigung eine Haltung in dieser Richtung einzunehmen, würde das Ziel weit verfehlen.

12.9) „Wenn jemand behaupten würde, dass *suññatā* ein materielles Element sei, würden sich seine oder ihre Freunde wohl kranklachen. Andere könnten *suññatā* als nicht-materielles oder formloses Element bezeichnen, und darüber würden sich wohl die Edlen (*ariyā*) erheitern. Leerheit ist weder ein materielles noch ein nicht-materielles Element, sondern es ist eine dritte Art von Element, von der gewöhnliche Leute nichts wissen. Der Buddha nannte es: „Verlöschens-Element“ oder „Aufhörens-Element“ (*nirodha-dhātu*). Die Begriffe „materielles Element“ (*vatthu-dhātu*) oder „Form-Element“ (*rūpa-dhātu*) bezeichnen den materiellen Aspekt in sichtbaren Formen, in Geräuschen, in Gerüchen, in Geschmücken oder in Tastbarem. „Nicht-materielles“ oder „formloses Element“ (*arūpa-dhātu*) bezieht sich auf Sinnesbewusstsein, auf geistige Prozesse, auf Gedanken und Erfahrungen, die im Geist aufsteigen. Es gibt nur ein Element, das diese zwei Kategorien nicht beinhalten, ein Element, das ihre Antithese ist und all deren vollständiges Erlöschen darstellt. Folgerichtig nannte es der Buddha manchmal „Kühlheits-Element“ (*nibbāna-dhātu*), manchmal „Verlöschens-Element“ (*nirodha-dhātu*) und manchmal „Todlosigkeits-Element“ (*amata-dhātu*).“

~ *Buddhadāsa Bhikkhu*, ‘Kernholz des Bodhi-Baums’, (BGM).

In den Pāli Schriften bedeutet ‚*suñña*‘ einfach ‚leer‘. Es beschreibt die Qualität der Abwesenheit - eine Abwesenheit innerhalb einer bestimmten definierenden Form, anstatt einer Art absoluten Wertes. Jeder Raum hat seine Poetik: Diese Persönlichkeit ist leer von einem Selbst, das Glas ist leer von Wasser, dieser Raum ist leer von Menschen - es gibt in mancher Hinsicht eine bestimmte Leerheit, aber sie ist auch ‚geformt‘ von ihrem Kontext. Die Pausen während der ersten Takte von Beethovens Fünfter Symphonie sind nur Stille, aber die besondere Poesie dieser Stille wird durch die Noten davor und danach geformt.

Ohne das Glas gäbe es keine Leere; ohne die Noten wären diese Momente nicht Stille - das heißt, die Leere existiert nur in Beziehung zu ihrem Behälter, was auch immer das sein mag: eine Persönlichkeit, ein Glas, ein Zimmer, eine



musikalische Phrase; es ist lediglich eine Art und Weise, über Form und Raum in relativer Sprache zu sprechen.

Aus Theravāda-Sichtweise ist das Konzept der Leerheit ziemlich prosaisch. Es fehlt die innere mystische Qualität, die ihr in einigen der nördlichen buddhistischen Schriften zugeschrieben wird. Jedoch wird das Konzept sinnvoller bezogen auf die Befreiung, da es hier fast immer im Zusammenhang mit „leer von einem Selbst und etwas dem Selbst Zugehörigem“ steht. Wenn diese Abwesenheit erkannt wird, ist das Herz sicherlich zum Erwachen geneigt.

Sätze wie „Er tritt in die zeichenlose Konzentration des Geistes (animittacetosamādhī) ein“ oder „Ich verweile oft in Leerheit (suññatā-vihāra)“ sind wahrscheinlich der Ursprung für die spätere Bedeutungsverschiebung von ‚Leerheit‘. Ursprünglich verwiesen diese auf die Verwirklichung von Nibbāna durch die Kontemplation und Konzentration auf Qualitäten wie Unbeständigkeit und Selbstlosigkeit und waren nicht als Hinweis auf eine Art mystischen Bereich gedacht. Eine derartige Verschiebung ist ein fast unvermeidliches Produkt des Flusses der Mythenbildung, die wir Menschen zu generieren neigen. Die Weisen aber werden das durchschauen und nicht von der Strömung mitgerissen werden. Hier sind einige der zentralen Lehren über die Leerheit, die im Pāli Kanon zu finden sind. Zuerst hier eine Stelle, in welcher der Buddha den Begriff ‚leer‘ ausdrücklich in der Bedeutung „leer von einem Selbst“ verwendet.

12.10) „Der Ehrwürdige Ānanda begab sich zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte er sich also an den Erhabenen:

„‘Leer ist die Welt’, ‘leer ist die Welt’, Herr, sagt man. Inwiefern aber wird gesagt, die Welt sei leer?“

„Was da, Ānanda, leer von Selbst und zum Selbst Gehörigen ist, zu dem, Ānanda, wird gesagt: ‘Leer ist die Welt’. Was aber ist leer von Selbst oder zum Selbst Gehörigen? Die 6 Innen- und Außengebiete, die 6 Arten des Bewusstseins, die 6 Berührungen, die 18 Gefühle. Das ist leer von Selbst und zum Selbst Gehörigen.“ ~ S 35.85

Das nächste Sutta verwendet das Wort *suñña* in der gleichen Weise und hat zudem auch viele nützliche Dinge über die verschiedenen Formen der Befreiung zu sagen. Es ist auch insofern bedeutsam, als es eines der sehr seltenen Suttan im Pāli-Kanon ist, worin ein Laie einen Ordinierten belehrt.

12.11) „Zu einer Zeit weilte der Ehrwürdige Godatto in Macchikāsaṇḍa im Mangohain. Da nun begab sich Citto, der Hausvater, dorthin, wo der Ehrwürdige Godatto weilte, wechselte höflichen Gruß und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, sagte Godatto zu Citto, dem Hausvater:

„Die unermessliche Gemütererlösung, Hausvater, die etwaslose Gemütererlösung, die leere Gemütererlösung, die vorstellungslose Gemütererlösung, sind das voneinander verschiedene Dinge, die auch eine verschiedene Bezeichnung haben, oder sind sie einander gleich und ist nur die Bezeichnung eine verschiedene?“

„Es gibt, Herr, eine Betrachtungsart, nach welcher diese Dinge verschieden sind und verschiedene Bezeichnungen haben, und es gibt, Herr, eine Betrachtungsart, nach welcher diese Dinge gleich sind, aber verschiedene Bezeichnungen haben.

Nach welcher Betrachtungsart nun, Herr, sind diese Dinge verschieden und haben verschiedene Bezeichnungen?

Da strahlt, Herr, ein Mönch liebevollen, erbarmenden, mitfreudigen, gleichmütigen Gemütes weilend nach einer Richtung, dann nach einer zweiten, dann nach der dritten, dann nach der vierten, ebenso nach oben und nach unten: Überall in allem sich wiedererkennend, durchstrahlt er die ganze Welt mit liebevollem, erbarmendem, mitfreudigem, gleichmütigem Gemüte, mit weitem, tiefem, unermesslichem, von Grimm und Groll geklärtem. Das nennt man, Herr, unermessliche Gemütererlösung (*appamāṇā cetovimutti*).

Und was ist, Herr, die etwaslose Gemütererlösung?

Da weilt, Herr, der Mönch nach völliger Überwindung der unbegrenzten Bewusstseinsphäre im Gewahrsein ‘Nichts ist da’ und erreicht die Nichtdaseinsphäre. Das nennt man, Herr, etwaslose Gemütererlösung (*ākāraññā cetovimutti*).

Und was ist, Herr, die leere Gemütererlösung?

Da weilt, Herr, der Mönch im Walde oder am Fuß eines Baumes oder in einer leeren Klausen und führt sich vor Augen: „Leer ist das von Ich und Mein“. Das nennt man, Herr, leere Gemütererlösung (suññatā cetovimutti).

Und was ist die zeichenlose Gemütererlösung?

Da weilt, Herr, der Mönch, indem er keine Zeichen beachtet, in der Erreichung der zeichenlosen Gemütereinigung. Das nennt man, Herr, zeichenlose Gemütererlösung (animittā cetovimutti).

Das ist, Herr, die Betrachtungsart, nach welcher diese Dinge verschieden sind und verschiedene Bezeichnungen haben.

„Und was ist, Herr, die Betrachtungsart, nach welcher diese Dinge gleich sind und nur verschiedene Bezeichnungen haben?“

Die Leidenschaft, Herr, lässt messen, die Abwehr lässt messen, die Verblendung lässt messen. Die hat der triebversiegte Mönch überwunden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht, so dass sie nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln können. Soweit nun, Herr, die unermesslichen Gemütererlösungen unerschütterlich geworden sind, so gilt eine solche Gemütererlösung als Höchstes. Eine solche unerschütterliche Gemütererlösung ist leer an Leidenschaft, leer an Abwehr, leer an Verblendung.

Die Leidenschaft, Herr, ist eine Etwasheit, die Abwehr ist eine Etwasheit, die Verblendung ist eine Etwasheit. Die hat der triebversiegte Mönch überwunden, an der Wurzel abgeschnitten, einem Palmstumpf gleichgemacht, so dass sie nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln können. Soweit nun, Herr, die etwaslosen Gemütererlösungen unerschütterlich geworden sind, so gilt eine solche Gemütererlösung als Höchstes. Eine solche unerschütterliche Gemütererlösung ist leer an Leidenschaft, leer an Abwehr, leer an Verblendung.

Die Leidenschaft, Herr, schafft Zeichen, die Abwehr schafft Zeichen, die Verblendung schafft Zeichen. Die hat der triebversiegte Mönch überwunden, an der Wurzel abgeschnitten, einem

Palmstumpf gleichgemacht, so dass sie nicht mehr keimen, nicht mehr sich entwickeln können. Soweit nun, Herr, die zeichenlosen Gemütererlösungen unerschütterlich geworden sind, so gilt eine solche Gemütererlösung als das Höchste. Eine solche unerschütterliche Gemütererlösung ist leer an Leidenschaft, leer an Abwehr, leer an Verblendung.

Das ist, Herr, die Betrachtungsart, in welcher diese Dinge einander gleich sind und nur die Bezeichnung eine verschiedene ist.“

„Es ist ein Gewinn für dich, Hausvater, es ist ein großer Gewinn für dich, dass du das Auge der Weisheit besitzt, das die tiefen Worte des Buddhas überblicken kann.“

~ S 41.7

In dieser Interpretation wird die unermessliche Befreiung des Geistes über die vier göttlichen Weilungen erreicht; Befreiung des Geistes durch Nichtetwasheit bezieht sich auf die dritte Ebene der formlosen jhāna; die Befreiung des Geistes durch die Leerheit ist die Konzentration, basierend auf Einsicht in die selbstlose Natur der Phänomene. Die zeichenlose Befreiung des Geistes ist in Bezug auf vertraute Lehrkategorien schwerer festzumachen; jedoch scheinen ihre Merkmale zu nippapañca (Freiheit von konzeptueller Proliferation) und der Qualität von atamayatā - der nicht-herstellenden Fähigkeit des Geistes - zu passen. Es ist das, was die Tendenz zügelt, sich die Welt als feststehende und getrennte Namen, Formen und Dinge vorzustellen, und führt von dort zur Befreiung. Die alten Kommentare beschreiben animittā cetovimutti als überweltlich mit Nibbāna als Objekt. Sie wird daher mit Arahantschaft gleichgesetzt, während die ersten drei, auch wenn sie alle erhabene Zustände sind, der weltlichen Ebene angehören.

Die wahrscheinlich bekannteste Aussage in den Schriften zur zeichenlosen Konzentration, bei der wohl auch ergreifendsten Gelegenheit, wurde vom Buddha ein paar Monate vor dem Parinibbāna so ausgedrückt:

12.12) „Ich bin jetzt, Ānanda, gebrechlich, alt, betagt, am Lebensende, ausgelebt, ich bin achtzig Jahre alt. Genauso, Ānanda, wie ein alter Wagen mit Stricken noch zusammengehalten wird, so scheint mir der Körper des Tathāgata. Nur zu einer Zeit, Ānanda, wenn der

Tathāgata seine Aufmerksamkeit von allen äußeren Zeichen abzieht und bestimmte Gefühle erloschen sind und er in die zeichenlose Gemütssammlung eintritt und darin verweilt, dann ist der Körper des Tathāgata zur Ruhe gekommen.“

~ D 16.2.25

Eine ähnliche, wenn auch nicht identische Gruppierung von Arten der Befreiung (vimokkhā) findet sich im Visuddhimagga bezogen auf die Art und Weise, in welcher jedes der bekannten drei Merkmale behandelt werden sollte und die Art der Befreiung die aus diesem Bemühen resultiert.

12.13) „Mit großer Entschlossenheit gibt es die Kontemplation der Vergänglichkeit; dies führt zur Befreiung durch Zeichenlosigkeit (animitta-vimokkhā).

Mit großer Beruhigung gibt es die Kontemplation der Unbefriedigendheit; dies führt zur Befreiung durch Wunschlosigkeit (appaṇihita-vimokkhā).

Mit großer Weisheit gibt es die Kontemplation der Selbstlosigkeit; dies führt zur Befreiung durch Leerheit (suññatā-vimokkhā).“

~ Vsm 21.70

Im Gegensatz zu den zwei vorhergehenden Lehrreden wird in der nächsten (der wohl ausführlichsten Belehrung Buddhas zur Leerheit im Pāli-Kanon) der Begriff auf eine etwas andere Art und Weise verwendet und formt ein ‚Nest‘ von Kontemplationen sich ständig steigender Subtilität, die zum Ende der Ausflüsse (āsava) und zur Befreiung führen.

12.14) Kleinere Lehrrede über die Leerheit

Das habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Sāvathī, im Osthaine, auf Mutter Migāras Terrasse.

Da erhob sich der ehrwürdige Ānanda eines Abends nach der Meditation, ging zum Erhabenen, begrüßte ihn, setzte sich seitwärts nieder und sagte zum Erhabenen:

„Der Erhabene hielt sich einmal im Lande der Sakyer, bei Nagarakam,

einer Stadt im Sakyergebiete auf. Damals habe ich vom Erhabenen gehört und gelernt: „Ānanda, ich verweile oft in der Leerheit (suññatāvihāra). Habe ich das recht gehört, recht vernommen, recht gemerkt, recht behalten?“

„Gewiss hast du es, Ānanda, recht gehört, recht vernommen, recht gemerkt, recht behalten. Damals wie heute verweile ich häufig in der Leerheit.

Gleichwie, Ānanda, diese Terrasse von Migāras Mutter leer von Elefanten, Rindern und Rossen ist, ohne Gold und Silber, frei von der Gesellschaft von Weibern und Männern, und nur diese Nicht-Leerheit, nämlich die in Abhängigkeit vom anwesenden Bhikkhu-Sangha vorhandene Einheit da ist; ebenso richtet ein Bhikkhu seinen Geist auf die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Wald“ bestehende Einheit aus, indem er die Vorstellung „Dorf“ nicht beachtet und die Vorstellung „Menschen“ nicht beachtet. Sein Geist dringt in diese Vorstellung von „Wald“ ein und erlangt Zuversicht, Festigkeit und Entschlossenheit. Er versteht: „Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Dorf“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden; Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Menschen“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden. Vorhanden ist nur dieses Maß an Störung, nämlich die Einheit (des Geistes), die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Wald“ besteht.

Er versteht: „Dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung eines Dorfes; dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung von Menschen. Gegenwärtig ist nur diese Nicht-Leerheit, nämlich die Einheit (die) in Abhängigkeit von der Vorstellung des Waldes (im Geist besteht). Somit betrachtet er ihn als leer von dem, was nicht vorhanden ist. Das aber, was gegenwärtig verbleibt, versteht er so: „Das ist gegenwärtig.“ So ist dies, Ānanda, sein echtes, unverzerrtes und reines Eindringen in die Leerheit.

Weiter sodann, Ānanda, beachtet der Bhikkhu die Vorstellung „Menschen“ nicht mehr, beachtet die Vorstellung „Wald“ nicht mehr; sondern richtet seine Aufmerksamkeit auf die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Erde“ bestehende Einheit. Sein

Geist dringt in jene Vorstellung „Erde“ ein und erlangt Zuversicht, Festigkeit und Entschlossenheit.

So wie die Haut eines Bullen frei von Falten wird, wenn sie mit hundert Nägeln voll ausgespannt wird, genauso richtet ein Bhikkhu, indem er die Erhebungen und Vertiefungen dieser Erde, die Flüsse und Schluchten, die wüsten und waldigen Gebiete, die Berge und unebenen Gegenden nicht beachtet, seine Aufmerksamkeit auf die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Erde“ bestehende Einheit. Sein Geist dringt in jene Vorstellung „Erde“ ein und erlangt Zuversicht, Festigkeit und Entschlossenheit. Er versteht: „Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Menschen“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden; Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Wald“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden. Vorhanden ist nur dieses Maß an Störung, nämlich die Einheit (des Geistes), die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Erde“ besteht. Er versteht: „Dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung von Menschen; dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung von Wald. Gegenwärtig ist nur diese Nicht-Leerheit, nämlich die Einheit, (die) in Abhängigkeit von der Vorstellung der Erde (im Geist besteht). Somit betrachtet er ihn als leer von dem, was nicht vorhanden ist. Das aber, was gegenwärtig verbleibt, versteht er so: „Das ist gegenwärtig.“ So ist auch dies, Ānanda, sein echtes, unverzerrtes und reines Eindringen in die Leerheit.

Weiter sodann, Ānanda, beachtet der Bhikkhu die Vorstellung „Wald“ nicht mehr, beachtet die Vorstellung „Erde“ nicht mehr; sondern richtet seine Aufmerksamkeit auf die in Abhängigkeit von der Vorstellung des „unendlichen Raums“ bestehende Einheit. Sein Geist dringt in jene Vorstellung des „unendlichen Raums“ ein und erlangt Zuversicht, Festigkeit und Entschlossenheit. Er versteht: „Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Menschen“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden; Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Wald“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden; Störungen, die in Abhängigkeit von der Vorstellung „Erde“ entstehen könnten, sind hier nicht vorhanden. Vorhanden ist nur dieses Maß an

Störung, nämlich die Einheit (des Geistes), die in Abhängigkeit von der Vorstellung des „unendlichen Raums“ besteht. Er versteht: „Dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung von Menschen; dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung von Wald; dieser Wahrnehmungsbereich ist leer von der Vorstellung von Erde. Gegenwärtig ist nur diese Nicht-Leerheit, nämlich die Einheit, (die) in Abhängigkeit von der Vorstellung des „unendlichen Raums“ (im Geist besteht). Somit betrachtet er ihn als leer von dem, was nicht vorhanden ist. Das aber, was gegenwärtig verbleibt, versteht er so: „Das ist gegenwärtig.“ So ist auch dies, Ānanda, sein echtes, unverzerrtes und reines Eindringen in die Leerheit. (...)

Ebenso mit dem „Bereich der Bewusstseinsunendlichkeit“, dem „Bereich der Nichtetwasheit“ und dem „Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“.

Weiter sodann, Ānanda, beachtet der Bhikkhu die Vorstellung des „Bereichs der Nichtetwasheit“ nicht mehr, beachtet die Vorstellung des „Bereichs der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ nicht mehr; sondern richtet seine Aufmerksamkeit auf die in Abhängigkeit von der zeichenlosen Sammlung des Geistes (animitta-cetosamādhī) bestehende Einheit. Sein Geist dringt in diese zeichenlose Sammlung des Geistes ein und erlangt Zuversicht, Festigkeit und Entschlossenheit. Er versteht so: „Was immer es an Störungen geben mag, die von der Vorstellung des „Bereichs der Nichtetwasheit“ abhängen; was immer es an Störungen geben mag, die von der Vorstellung des „Bereichs der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“ abhängen, jene sind hier nicht gegenwärtig. Es ist nur dieses Maß an Störung gegenwärtig, nämlich das mit den sechs Sinnesgrundlagen verbundene, die von diesem Körper abhängen und durch das Leben bedingt sind.“ Er versteht: „Dieses Feld der Wahrnehmung ist leer von der Vorstellung des „Bereichs der Nichtetwasheit“; dieses Feld der Wahrnehmung ist leer von der Vorstellung des „Bereichs der Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung“. Es ist nur diese Nicht-



Leerheit gegenwärtig, nämlich die mit den sechs Sinnesgrundlagen verbundene, die von diesem Körper abhängen und durch das Leben bedingt sind.“ Somit betrachtet er es als leer von dem, was nicht vorhanden ist, was aber das Restliche anbelangt, so versteht er das, was gegenwärtig ist, folgendermaßen: „Dies ist gegenwärtig.“ Somit, Ānanda, ist auch dies sein echtes, unverzerrtes, reines Eindringen in die Leerheit.

Weiter sodann, Ānanda, beachtet der Bhikkhu ... richtet seine Aufmerksamkeit auf die in Abhängigkeit von der zeichenlosen Sammlung des Geistes bestehende Einheit. Sein Geist dringt in diese zeichenlose Sammlung des Geistes ein und erlangt Zuversicht, Festigkeit und Entschlossenheit.

Er versteht: „Diese zeichenlose Sammlung des Geistes ist bedingt und vorsätzlich erzeugt. Aber, was auch immer bedingt und vorsätzlich erzeugt ist, ist unbeständig, dem Vergehen unterworfen. Wenn er so weiß und sieht, ist sein Geist befreit vom Ausfluss des Sinnesverlangens, vom Ausfluss des Werdenwollens, vom Ausfluss der Unwissenheit. Wenn er befreit ist, kommt das Wissen: „Es ist befreit“. Er versteht: „Geburt ist vernichtet, das heilige Leben wurde gelebt, was zu tun war, wurde getan, es gibt kein Wiedererscheinen in irgendeiner Daseinsform.“

Er versteht: „Störungen, die in Abhängigkeit vom Ausfluss des Sinnesverlangens vorhanden sein könnten, sind hier nicht vorhanden; Störungen, die in Abhängigkeit vom Ausfluss des Werdenwollens vorhanden sein könnten, sind hier nicht vorhanden; Störungen, die in Abhängigkeit vom Ausfluss des Nichtwissens vorhanden sein könnten, sind hier nicht vorhanden. Vorhanden ist nur dieses Maß an Störung, nämlich die mit den in Abhängigkeit vom Körper bestehenden und vom Leben gestalteten sechs Sinnesgrundlagen verbundene.“ Er versteht: „Dieses Feld der Wahrnehmung ist leer vom Ausfluss des Sinnesverlangens; dieses Feld der Wahrnehmung ist leer vom Ausfluss des Werdenwollens; dieses Feld der Wahrnehmung ist leer vom Ausfluss des Nichtwissens. Gegenwärtig ist nur diese Nicht-Leerheit, nämlich die mit den in Abhängigkeit vom Körper bestehenden und

vom Leben gestalteten sechs Sinnesgrundlagen verbundene.“ Somit betrachtet er es als leer von dem, was nicht vorhanden ist. Das aber, was gegenwärtig verbleibt, versteht er so: „Das ist gegenwärtig.“ So ist dies, Ānanda, sein echtes, unverzerrtes und reines Eindringen in die Leerheit, vollendet und unübertroffen.

Wer aber auch immer, Ānanda, in vergangener Zeit als ein Asket oder Brahmane die reine, vollendete und unübertroffene Leerheit errungen hatte und darin verweilte, sie alle hatten eben diese reine, vollendete und unübertroffene Leerheit errungen. Wer aber auch immer, Ānanda, in künftiger Zeit .... Wer aber auch immer, Ānanda, in dieser Zeit ..., sie alle erringen eben diese reine, vollendete und unübertroffene Leerheit. Darum, Ānanda, solltet ihr so üben: „Wir wollen diese reine, vollendete und unübertroffene Leerheit erringen und darin verweilen.“

So sprach der Erhabene. Zufrieden freute sich der ehrwürdige Ānanda über das Wort des Erhabenen.

~ M 121

Dies ist eine umfassende Lehre, in welcher viele Aspekte der Meditationspraxis zusammengefasst werden. Da das Ziel dieses Abschnitts des Buches vor allem darin besteht, einen Teil des Geländes zu erkunden und die wichtigsten Merkmale von Nibbāna zu kartieren, wird es dem letzten Abschnitt über Kultivierung und Verwirklichung vorbehalten bleiben, die praktische Seite der Entwicklung von Methoden der Meditation ähnlich den hier genannten zu beschreiben.

Auch wenn die Leerheit nicht der häufigste Gegenstand der Lehre des Buddhas war, ist es doch offensichtlich, dass er ihm große Bedeutung beimaß. Die folgenden Textstellen verweisen auf die tiefe und essentielle Qualität, die der Buddha in der Entwicklung der Einsicht in die Leerheit sah, und der Notwendigkeit, ihre Realisierung in seinen Schülern zu fördern, sowohl Ordinierten als auch Laien.

12.15) „In alter Zeit, ihr Mönche, besaß (der Stamm der) Dasāraher eine Kesseltrommel, ‘der Rufer’ genannt. Wenn nun diese ‘Rufer’-Trommel Sprünge bekam, so fügten die Dasāraher stets einen neuen Pflock ein. Eskam nun die Zeit, ihr Mönche, wo der alte Trommelkasten

ganz geschwunden war und nur die Reihe von Pflöcken übrig blieb. So wird es auch in künftiger Zeit mit den Mönchen sein. Jene vom Vollendeten gesprochenen Lehrreden, die tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen, die von der Leerheit handelnden: Wenn diese vorgetragen werden, nicht hören sie da aufmerksam hin, nicht schenken sie Gehör, nicht wecken sie in sich den Wunsch, sie zu verstehen, nicht halten sie es für nötig, diese Dinge zu lernen und sich einzuprägen. Jene Lehrreden aber, die von Dichtern verfasst sind, Verswerke, die schön klingenden, von fremder Herkunft, von den Jüngern (anderer) gesprochen - wenn diese vorgetragen werden, dann hören sie aufmerksam hin, schenken Gehör, wecken in sich den Wunsch, sie zu verstehen, halten es für nötig, diese Dinge zu erlernen, sich einzuprägen. In solcher Weise wird es dann eben zum Verschwinden jener vom Vollendeten gesprochenen Lehrreden kommen, der tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen, der von der Leerheit handelnden.

Daher, ihr Mönche, sollt ihr euch darin üben: „Jene vom Vollendeten gesprochenen Lehrreden, die tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen, die von der Leerheit handelnden, wenn diese vorgetragen werden: Aufmerksam wollen wir dann hinhören und Gehör schenken, wollen den Wunsch in uns wecken, sie zu verstehen, und wollen es (wohl) für nötig halten, diese Dinge zu erlernen und uns einzuprägen.“ So, ihr Mönche, sollt ihr euch üben.“

~ S 20.7

12.16) Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Benares am Seherstein im Wildparke. Da begab sich der Anhänger Dhammadinna mit 500 Anhängern zum Erhabenen, begrüßte ihn und setzte sich seitwärts nieder. Seitwärts sitzend, wandte sich der Anhänger Dhammadinna an den Erhabenen: „Belehren möge uns, Herr, der Erhabene, anleiten möge uns, Herr, der Erhabene, damit es uns lange zum Wohle, zum Heile gereiche.“

„Da habt ihr euch denn, Dhammadinna, also zu üben: „Mit jenen vom Vollendeten verkündeten Lehrreden, den tiefen, tiefsinnigen,

überweltlichen, mit der Leerheit verbundenen, wollen wir uns von Zeit zu Zeit erfüllen.“ So habt ihr euch, Dhammadinna, zu üben.“

„Nicht leicht ist es für uns, Herr, die wir mitten im Gedränge von Kinderscharen leben, gern feinstes Sandelholz aus Benares verwenden, uns mit Kränzen, Parfüms und Salben schmücken, an Gold und Silber Gefallen haben, uns von Zeit zu Zeit mit den vom Vollendeten verkündeten Lehrreden zu erfüllen, den tiefen, tief sinnigen, überweltlichen, mit der Leerheit verbundenen. Gut wäre es, Herr, wenn der Erhabene uns, die wir in den fünf Tugendschritten feststehen, die Lehre darüber hinaus zeigt.“

„Da habt ihr euch, Dhammadinna, also zu üben: „Wir wollen unbeirrbares Vertrauen zum Buddha, dem Dhamma, dem Sangha besitzen. Wir wollen die Tugenden, die den Edlen lieb sind und die zur Sammlung führen, besitzen.“ So habt ihr euch, Dhammadinna, zu üben.“

„Was da, Herr, diese vom Erhabenen gezeigten vier Glieder des Stromeintritts betrifft, so finden sich diese Eigenschaften bei uns und wir leben im Einklang mit ihnen. Denn, Herr, wir besitzen unbeirrbares Vertrauen zum Buddha, dem Dhamma, dem Sangha. Wir besitzen die Tugenden, die den Edlen lieb sind und zur Sammlung führen.“

„Ein Gewinn ist es für euch, Dhammadinna, wohl getroffen habt ihr es, Dhammadinna: Die Frucht des Stromeintritts ist erklärt.“

~ S 55.53

Eine der häufigsten Arten, wie der Buddha den Begriff der Leerheit in seinen Darlegungen einsetzte, war in Bezug zur weisen Betrachtung der fünf khandhas.

12.17) Einst weilte der Erhabene zu Ayojjhā, am Ufer des Ganges. Dort wandte sich der Erhabene an die Mönche: „Ihr Mönche!“

„Ja, Herr“, antworteten jene Mönche dem Erhabenen.

Der Erhabene nun sprach also: „Es ist, ihr Mönche, wie mit einer großen Schaummasse, die dieser Ganges mit sich führt. Ein scharfsichtiger Mann würde sie erblicken, würde über sie nachsinnen,

sie gründlich untersuchen. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würde sie da erscheinen, eben als hohl würde sie da erscheinen, eben als kernlos würde sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einer Schaummasse ein Kern sein! Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Körperlichkeit gibt, sei sie vergangen, künftig oder gegenwärtig, eigen oder fremd, grob oder fein, gewöhnlich oder edel, fern oder nahe - die erblickt da ein Mönch, sinnt über sie nach, untersucht sie gründlich. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer wird sie da erscheinen, als hohl wird sie da erscheinen, eben als kernlos wird sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in der Körperlichkeit ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn zur Herbstzeit, wenn Regen in schweren Tropfen fällt, im Wasser Blasen entstehen und wieder verschwinden. Ein scharfsichtiger Mann würde sie erblicken, würde über sie nachsinnen, sie gründlich untersuchen. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würden sie da erscheinen, als hohl würden sie da erscheinen, als kernlos würden sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einer Wasserblase ein Kern sein! Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Gefühl gibt, ... das erblickt da ein Mönch, sinnt darüber nach, untersucht es gründlich. Ihm, der es erblickt, über es nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer wird es da erscheinen, als hohl wird es da erscheinen, als kernlos wird es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, im Gefühl ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn im letzten Monat des Sommers zur Mittagszeit eine Luftspiegelung erscheint. Ein scharfsichtiger Mann würde sie erblicken, würde über sie nachsinnen, sie gründlich untersuchen. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würde sie da erscheinen, als hohl würde sie da erscheinen, als kernlos würde sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einer Luftspiegelung ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Wahrnehmung gibt ... die erblickt da ein Mönch, sinnt über sie nach, untersucht sie gründlich.

Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würde sie da erscheinen, als hohl würde sie da erscheinen, als kernlos würde sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in der Wahrnehmung ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn ein Mann, der Kernholz wünscht, nach Kernholz ausgeht, auf der Suche nach Kernholz mit einer scharfen Axt versehen einen Wald betritt. Dort sähe er einen großen Bananenstamm, gerade, jung, hochgewachsen. Den würde er an der Wurzel fällen, dann die Spitze abschneiden und die Blattscheiden beseitigen. So die Blattscheiden beseitigend würde er nicht einmal auf Grünholz kommen, geschweige denn auf Kernholz.

Dies würde ein scharfsichtiger Mann erblicken, würde darüber nachsinnen, es gründlich untersuchen. Ihm, der dies erblickt, der darüber nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer würde es da erscheinen, als hohl würde es da erscheinen, als kernlos würde es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in einem Bananenstamm ein Kern sein!

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an geistigen Gestaltungen gibt, ... die erblickt ein Mönch, sinnt über sie nach, untersucht sie gründlich. Ihm, der sie erblickt, über sie nachsinnt, sie gründlich untersucht, eben als leer würden sie da erscheinen, als hohl würden sie da erscheinen, als kernlos würden sie da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, in den Gestaltungen ein Kern sein!

Es ist, ihr Mönche, wie wenn ein Gaukler oder Gehilfe eines Gauklers am Treffpunkt vierer Straßen sein Gaukelwerk zeigt. Und ein scharfsichtiger Mann würde es erblicken, darüber nachsinnen, es gründlich untersuchen. Ihm, der es erblickt, darüber nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer würde es da erscheinen, als hohl würde es da erscheinen, als kernlos würde es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, im Gaukelwerk ein Kern sein?

Ebenso auch, ihr Mönche: Was es irgend an Bewusstsein gibt, ... das erblickt ein Mönch, sinnt darüber nach, untersucht es gründlich. Ihm, der es erblickt, darüber nachsinnt, es gründlich untersucht, eben als leer würde es da erscheinen, als hohl würde es da erscheinen, als kernlos

würde es da erscheinen. Wie sollte auch, ihr Mönche, im Bewusstsein ein Kern sein!

So erkennend, ihr Mönche, wendet sich der erfahrene, edle Jünger von der Körperlichkeit ab, wendet sich ab vom Gefühl, wendet sich ab von der Wahrnehmung, wendet sich ab von den Gestaltungen, wendet sich ab vom Bewusstsein. Abgewandt wird er entsüchtet. Durch die Entsüchtung wird er befreit. Im Befreiten ist die Erkenntnis: „Befreit ist es. Versiegt ist die Geburt, vollendet der Heilige Wandel, getan das Werk, nichts Weiteres mehr nach diesem hier“, so erkennt er.“

So sprach der Erhabene. Und nachdem der Gesegnete so geredet hatte, sprach der Meister noch dieses:

„Dem Schaumball gleicht der Körper,  
der Wasserblase das Gefühl,  
einer Luftspiegelung die Wahrnehmung,  
dem Bananstamm die Gestaltungen,  
einem Zaubertrick das Bewusstsein.

So hat der Sonnenheld es aufgezeigt.

Wenn man so nachsinnt, gründlich untersucht,  
als hohl und leer erscheint es wahrheitsgemäß.“

~ S 22.95

Immer und immer wieder und überall in der buddhistischen Welt taucht diese Sammlung von Bildern als anschauliche Metapher für den Bereich von Geist und Körper auf.

12.18) „Den Körper als falsch wie Schaum erkennend, als trübes Luftbild, erkennend den Haken in Māras Blumen - so entgehn die Weisen dem Todesherrn.“

~ Dhp 46

12.19) „Als Wasserblase schau sie an, die Welt - als unbeständig, kernlos, dann findet dich der Fürst des Todes nicht.“

~ Dhp 170

Diese Verse erinnern auch an den Rat des Buddhas an Mogharāja, zitiert bei §11.8. Diese einfachen Instruktionen weisen wieder und wieder darauf hin, dass durch weise Betrachtung und die Untersuchung jeglicher Erfahrung sowie die Erkenntnis ihrer essentiellen Leerheit, das Herz von der Gebundenheit an die Zyklen von Tod und Wiedergeburt frei wird. Diese Lehren sind von solcher Universalität und Potenz, dass sie zu den am häufigsten untersuchten und praktizierten in der ganzen buddhistischen Tradition gehören. Beispielsweise:

12.20) „Subhūti, jemand könnte unermessliche asaṃkhyeyas der Weltsysteme mit den sieben Edelsteinen füllen und sie als Geschenk geben. Aber wenn ein guter Mann oder eine gute Frau, die ihr Herz auf Bodhi ausgerichtet haben, von dieser Sūtra auch nur vier Verszeilen nehmen und sie empfangen, halten, lesen, rezitieren und sie ausgiebig anderen erklären würden, würde ihr Segen den vorhergehenden übertreffen.

Wie soll man es anderen erklären? Ohne an Merkmalen festzuhalten: So, so, unbewegt. Und warum? Alle bedingten Dharmas sind wie Träume, Illusionen, Blasen, Schatten, wie Tautropfen und wie ein Blitz. Kontempliert sie so.“

~ Vajra Sūtra, Ch. 32

Zusammen mit der Ähnlichkeit der Bilder ist es auch interessant zu bemerken, dass der oben zitierte Text der nördlichen Tradition eine Vergleichsmethode anwendet, die der in vielen Pāli Suttas zu findenden sehr nah kommt. Zum Beispiel beschreibt der Buddha im Velāma Sutta (A 9.20) eine frühere Existenz, in welcher er unermesslichen Reichtum spendete. Jedoch (nach einer langen Liste von zunehmend segensreichen Handlungen) stellt er fest, dass es fruchtbarer als alle dort beschriebenen Handlungen wäre „die Einsicht in die Unbeständigkeit für nur so lange wie ein Finger-Schnippen aufrecht zu erhalten.“ Wie in dem Zitat aus dem Vajra Sūtra wird Weisheit klar als das kostbarste Gut von allen ausgewiesen.

Von allen Lehren zur Leerheit, die in der nördlichen Tradition zu finden sind, ist die wahrscheinlich am weitesten verbreitete das Herz Sūtra. Es wird täglich in buddhistischen Gemeinschaften von Ladakh bis Hokkaido rezitiert, von Taiwan bis zum Baikalsee, ganz zu schweigen von buddhistischen Klöstern



und Zentren in der gesamten westlichen Welt. Es gilt als die Verkörperung der Essenz der Weisheitslehren des Buddhas. Auch es ist rund um die Einsicht in die wahre Natur der fünf khandhas strukturiert.

12.21) Wenn Bodhisattva Avalokiteśvara die tiefe prajñā pāramitā praktizierte, leuchtete er die fünf skandhas aus und sah, dass sie alle leer waren, und er jenseits allen Leids und aller Schwierigkeiten gelangt war.

„Śāriputra, Form unterscheidet sich nicht von Leerheit; Leerheit unterscheidet sich nicht von Form. Form selbst ist Leerheit; Leerheit selbst ist Form. So ist es auch mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein.

Śāriputra, alle Dharmas sind leer von Eigenschaften. Sie sind nicht produziert, nicht zerstört, nicht verunreinigt, nicht rein, und sie werden weder mehr noch weniger.

Daher gibt es in der Leerheit keine Form, kein Gefühl, keine Wahrnehmung, keine Gestaltungen oder Bewusstsein; keine Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper oder Geist; keine Bilder, Geräusche, Gerüche, Geschmäcker, Berührungsobjekte oder dharmas; kein Feld der Augen, bis und einschließlich kein Feld des Geist-Bewusstseins; und keine Ignoranz oder Enden der Ignoranz, bis und einschließlich kein Alter und Tod oder Beendigung von Alter und Tod. Es gibt kein Leiden, kein Entstehen, kein Erlöschen und keinen Weg und kein Verständnis und kein Erreichen.

Weil nichts erreicht wird, ist der Bodhisattva durch das Vertrauen auf prajñā pāramitā in seinem Geist unbehindert. Da es kein Hindernis gibt, hat er keine Angst und er lässt verzerrtes Traumdenken weit hinter sich. Letztlich Nirvāṇa!

Alle Buddhas der drei Zeiträume erreichen Anuttara-samyak-sambodhi durch das Vertrauen auf prajñā pāramitā.

Wisse daher, dass prajñā pāramitā ein großes spirituelles Mantra ist, ein großes helles Mantra, ein höchstes Mantra, ein beispielloses Mantra. Es kann alles Leiden entfernen; es ist echt und nicht falsch. Deshalb wurde das prajñā pāramitā Mantra gesprochen. Rezitiere es wie folgt:

Gate gate paragate parasamgate bodhi svāhā!“

~ ‘The Heart of Prajñā Pāramitā Sūtra’, S 1 (BTTS trans.)

## STRAHLEN

Zum Schluss werfen wir in diesem Kapitel einen kurzen Blick auf die Qualität des „Strahlens“.

12.22) „Vier Arten des Strahlens gibt es. Welche vier? Das Strahlen des Mondes, das Strahlen der Sonne, das Strahlen des Feuers und das Strahlen der Weisheit (paññāpabhā).

Am herrlichsten aber unter diesen ist das Strahlen der Weisheit.“

~ A 4.142

12.23) „Weisheit ist die Quelle des Lichts in der Welt.“

~ S 1.80

Zusammen mit den bereits zitierten ‚anidassana-viññāṇa‘ Lehren beziehen sich viele der thailändischen Waldmeister auch regelmäßig auf den in zwei Sutten im Anguttara Nikāya erwähnten ‚pabhassara citta‘:

12.24) „Strahlend, ihr Mönche, ist dieser Geist; doch er zeigt sein Strahlen nicht, denn vorüberziehende Befleckungen kommen hinzu und verdecken es. (Pabhassaramidaṃ bhikkhave cittaṃ tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ) Der unkundige Weltling versteht dies nicht der Wirklichkeit gemäß. Darum, sage ich, gibt es für den unkundigen Weltling keine Entfaltung des Geistes.

Strahlend, ihr Mönche, ist dieser Geist; er zeigt sein Strahlen, wenn es nicht von vorüberziehenden Befleckungen verdeckt ist. Der kundige, edle Jünger aber versteht dies der Wirklichkeit gemäß. Darum, sage ich, gibt es für den kundigen, edlen Jünger eine Entfaltung des Geistes.“

~ A 1.61 & .62

12.25) „Der Geist ist etwas Strahlenderes als alles andere, aber weil Falschheiten – vorüberziehende Befleckungen - kommen und ihn verschleiern, verliert er sein Strahlen, wie die Sonne, wenn sie von

Wolken verdeckt wird. Glaubt nicht, dass sich die Sonne hinter den Wolken versteckt. Vielmehr kommen die Wolken vor die Sonne gezogen und verdunkeln sie.

So sollten Meditierende, wenn sie das wissen, diese Falschheiten abtun, indem sie sie geschickt analysieren ... Wenn sie den Geist zur Stufe des ursprünglichen Geistes entwickeln, bedeutet dies, dass alle Falschheiten zerstört werden, oder besser gesagt, die falschen Dinge werden nicht in der Lage sein, in den ursprünglichen Geist einzudringen, da die Brücke, die die Verbindung herstellt, zerstört sein wird. Auch wenn der Geist dann möglicherweise noch mit den Anliegen der Welt in Kontakt kommen muss, wird der Kontakt wie ein Wassertropfen sein, der über ein Lotusblatt rollt.“

~ Ven. Ajahn Mun, 'A Heart Released', S. 23

12.26) „Wenn wir unseren so rastlosen Geist darin trainieren, die Ruhe der Einspitzigkeit zu erfahren, dann werden wir sehen, dass der einspitzige Geist getrennt von Befleckungen wie Zorn und dergleichen existiert. Der Geist und die Befleckungen sind nicht identisch. Wenn sie es wären, wäre die Läuterung des Geistes unmöglich. Durch seine Schöpfungen befleckt sich der Geist selbst und wird unsicher, was denn nun genau Geist ist und was Befleckung.

„Der Buddha lehrte (Pabhassaramidaṃ bhikkhave cittaṃ tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ): Der Geist strahlt unaufhörlich; Befleckungen sind fremde Gebilde, die in ihn eindringen.“ Diese Aussage zeigt, dass seine Lehre diese Frage betreffend in der Tat klar ist.

Damit die Welt „die Welt“ sein kann, muss jeder ihrer Bestandteile präsent sein. Das Einzige, das für sich selbst dasteht, ist Dhamma, die Lehre des Buddhas. Jeder, der Dhamma als ein Vielfaches oder Zusammengesetztes ansieht, ist darin noch nicht gründlich genug eingedrungen. Wasser ist in seinem natürlichen Zustand eine reine, transparente Flüssigkeit. Wird aber Farbstoff hinzugefügt, wechselt es seine Farbe entsprechend: Mit rotem Farbstoff wird es rot, mit schwarzem Farbstoff schwarz. Aber selbst wenn Wasser seine

Farbe mit den Substanzen, die ihm hinzugefügt werden ändert, so gibt es damit doch nicht die ihm innewohnende Reinheit und Farblosigkeit auf. Wenn eine intelligente Person die Verfärbung herausdestillieren kann, wird es seinen natürlichen Zustand wieder annehmen. Der Farbstoff kann also nur eine Veränderung des äußeren Erscheinungsbildes bewirken. ...

Das Herz liegt im Zentrum der Dinge und ist auch ohne Form. Es ist einfaches Gewahrsein, ohne jede Hin- und Herbewegung, ohne Vergangenheit und Zukunft, ohne Innen und Außen, ohne Verdienst oder Schaden. Wo immer das Zentrum einer Sache liegt, dort liegt ihr Herz, denn das „Herz“ bedeutet Mittelpunkt.“

~ Ajahn Thate, 'Nur die Welt endet', (BGM)

Im Anschluss an diese beiden Zitate scheint es sehr passend, einige weitere Reflexionen zu dem gleichen Sutta anzuführen. Diese Belehrung ist von Ajahn Mahā Boowa – dabei sollte man bedenken, dass er ein ergebener Schüler des Ehrw. Ajahn Mun ist und nicht im Traum daran denken würde, seinem Lehrer zu widersprechen.

12.27) „Der Strahlende Geist ist Unwissenheit.“

„Wir werden sehen – wenn der citta geläutert ist und dann gänzlich rein ist und mit nichts mehr zu tun hat – dass überhaupt keine Angst mehr im citta auftaucht. Furcht kommt nicht mehr auf, auch Mut erscheint nicht mehr. Alles, was auftritt, ist allein seine eigene Natur – seine eigene zeitlose Natur. Das ist alles. Das ist der echte citta. Der „echte citta“ bezieht sich hier nur auf seine Reinheit oder auf das sā-upādisesa-nibbāna des Arahants. Nichts kann sonst ohne Vorbehalt oder Zögern der „echte citta“ genannt werden. Ich selbst würde es als peinlich empfinden, diesen Ausdruck für irgendetwas anderes zu verwenden. Mit „ursprünglicher citta“ ist der ursprüngliche, sich im Kreislauf befindende citta gemeint, der sich hin und her drehend vorfindet, wie im Ausspruch des Buddhas „Mönche, der ursprüngliche citta ist strahlend“ – achtet auf dies – „nur durch das Hinzumischen von kilesas“ oder „durch die kilesas die durchziehen,

wird er verdunkelt.“ Der ursprüngliche citta bezieht sich hier auf den Ursprung konventioneller Realität, nicht auf den Ursprung der Reinheit. Der Buddha gebraucht den Ausdruck „pabhassaram“ – „pabhassaramidaṃ cittaṃ bhikkhave“ – was strahlend bedeutet. Es bedeutet aber nicht rein. Er drückt es völlig richtig aus. Man kann es nicht bemängeln. Hätte er gesagt, dass der ursprüngliche citta rein ist, könnte man sofort die Frage stellen: „Wenn der citta rein ist, warum wird er dann geboren? Jene, die ihren citta geläutert haben, werden nie wiedergeboren. Wenn der citta schon rein ist, warum ihn dann noch läutern?“ Genau hier könnte man die Frage aufnehmen. Welchen Grund gäbe es ihn zu läutern? Wenn der citta strahlt, so könnt ihr ihn läutern, da sein Strahlen das angeborene avijjā ist und nichts anderes. Praktizierende werden selbst den Moment klar sehen, wo der citta vom Strahlen in die geistige Befreiung übergeht. Das Strahlen tritt dann nicht mehr auf. Genau hier ist der Punkt, an welchem die Praktizierenden dies erkennen und es ist auch der Punkt, über den sie diskutieren – weil nämlich die Wahrheit sich im eigenen Herzen als wahr erweisen muss. Sobald eine Person diese Wahrheit erkannt hat, kann sie nicht anders, als dafür garantieren.“

~ Ajahn Mahā Boowa, ‘Von Herz zu Herz’

12.28) „Nun, wenn der citta immer und immer wieder untersucht hat, unaufhörlich, unnachgiebig, so entwickelt er Sachverstand in den Angelegenheiten der khandhas. Die physikalische Gruppe wird durch paññā als erste losgelassen. Im Anfangsstadium der Untersuchung wird paññā die physikalische Gruppe vor den anderen durchschauen und sie loslassen können. Von da an wird der citta allmählich in der Lage sein vedanā, saññā, saṅkhāra und viññāṇa in einem Aufwasch loszulassen. Um es ganz einfach auszudrücken, sobald paññā etwas durchschaut hat, lässt sie los. Muss sie etwas erst noch durchschauen, so hält sie daran fest. Wenn wir die Dinge mit paññā durchschauen, lassen wir sie gehen – lassen wir sie völlig los – weil wir erkennen, dass sie bloß ein Kräuseln im citta sind – blip, blip, blip – überhaupt ohne jegliche Substanz. Ein guter Gedanke erscheint und verschwindet.

Ein schlechter Gedanke erscheint und verschwindet. Welche Art von Gedanke auch erscheint, es ist nur ein Gebilde und verschwindet als solches. Wenn hundert Gebilde erscheinen, verschwinden alle hundert. Sie haben keine Dauerhaftigkeit, nicht genügend Substanz, der wir trauen könnten.

Nun also. Was ist es denn, das uns fortlaufend mit diesen Dingen belästigt oder sie uns aufzwingt? Was treibt diese und jene Sache dazu, uns zum Narren zu halten? In diesem Moment gelangen wir nun zu dem, was der Buddha als „pabhassara-citta“: den ursprünglichen, strahlenden citta nennt. „Aber ihr Mönche, durch die Vermischung mit kilesas“ oder „durch die kilesas welche vorbeikommen“ – mit Annahmen über Anblicke, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungsempfindungen, rūpa, vedanā, saññā, saṅkhāra und viññāṇa, fangen sie uns ein um uns zu verbrennen – „wird der citta befleckt.“ Befleckt mit genau diesen Dingen. So dient das Untersuchen dazu, diese Dinge zu entfernen und so den citta durch klares paññā zu enthüllen. Wir können dann erkennen, dass, solange der citta auf der Stufe verharrt, wo er sich noch nicht herauswagt, um mit irgendetwas zu tun – da seine Instrumente, die Sinne, noch schwach und unterentwickelt sind – er still und strahlend ist, wie in dem Spruch, „Der ursprüngliche citta ist der strahlende citta“. Dies ist aber nur der ursprüngliche citta des Wiedergeburt-Kreislaufs – zum Beispiel der citta eines neugeborenen Kindes, dessen Aktivitäten noch zu gering entwickelt sind, um irgendwelche Objekte voll wahrzunehmen. Es ist aber nicht der ursprüngliche citta, befreit vom Kreislauf und gänzlich rein.

Während wir also um uns herum Stufe für Stufe untersuchen, versammeln sich die kilesas, die sonst überall herumzurrennen pflegten, in diesem einzigen Punkt und werden innerhalb des citta zu Strahlung. Auf dieses Strahlen fallen sogar die Werkzeuge Super-Achtsamkeit und Super-paññā herein, wenn sie ihm das erste Mal begegnen, weil es etwas ist, seit dem Beginn unseres Praktizierens oder seit dem Tag unserer Geburt, das wir niemals zuvor gesehen haben, dem wir niemals zuvor begegnet sind. Wir empfinden Ehrfurcht und Erstaunen.

Für den Augenblick scheint es, dass sich nichts mit seiner Pracht messen kann. Warum auch sollte es denn nicht prächtig sein? Es war der König des Kreislaufs der Wiedergeburt in allen drei Welten – der Welt der Sinnlichkeit, der Welt der Formen und der Welt der

Formlosigkeit – seit Ewigkeiten, unzählige Äonen lang. Es hat die ganze Zeit Macht über den citta ausgeübt und ihn beherrscht. Solange der citta nicht die Achtsamkeit und paññā besitzt, sich dieser Macht zu entziehen, wie könnte es da nicht prächtig sein? Aus diesem Grund war es ohne Begrenzung in der Lage, den citta in die Geburtserfahrung auf verschiedensten Ebenen zu treiben, abhängig von den Früchten seines Tuns unter dem Kommando der kurzlebigen kilesas. Die Tatsache, dass die Lebewesen umherirren und streunen, unaufhörlich Geburt und Sterben hinnehmen, beruht darauf, dass diese Natur sie dazu verleitet. Nachdem dies so ist, müssen wir es untersuchen, um es klar zu erkennen. Tatsächlich sind das Strahlen und die kilesas zwei Seiten derselben Münze, weil sie beide konventionelle Realitäten sind. Das Strahlen, das aus dem Zusammenfluss der verschiedenen kilesas hervorgeht, bildet einen Punkt, ein Zentrum, so dass wir klar wahrnehmen können „dies ist das Zentrum des Strahlens“. Wenn irgendeine Befleckung auftritt, entsprechend dem Zustand und der Ebene des citta, so erhebt sich in dem Zentrum, das wir als strahlend bezeichnen, ein sehr verfeinertes dukkha. So sind also das Strahlen, die kilesas und das dukkha – alle drei – Kumpanen. Sie gehören zusammen. Aus diesem Grund muss sich der citta, der das Strahlen besitzt, darum Sorgen machen, es bewachen, es beschützen, es aufrecht erhalten, aus Furcht, dass etwas kommen könnte, es zu stören, zu erschüttern, sein Strahlen zu verdunkeln. Selbst die feinste Verunreinigung ist dennoch ein kilesa, mit der wir als Praktizierende uns nicht zufrieden geben sollten. Wir müssen es mit unermüdlicher paññā untersuchen. Um die Bürde unserer Angelegenheiten ein für alle Mal abzutrennen, solltet ihr euch fragen „Was ist dieses Strahlen?“ Richtet eure Aufmerksamkeit darauf, bis ihr es wisst. Es muss nicht befürchtet werden, dass das „wirkliche Ihr“, sobald das Strahlen vernichtet wird, mit ihm vergeht. Konzentriert eure Untersuchung genau auf dieses Zentrum, um zu erkennen, dass dieses Strahlen die Merkmale anicca, dukkha und anattā hat, gerade wie all die anderen Phänomene, die ihr schon geprüft habt. Es unterscheidet sich in keiner Weise, außer in seiner Feinheit.

Man darf also nichts als selbstverständlich annehmen. Wenn irgendetwas die Natur konventioneller Realität aufweist, so lasst es von paññā zerschlagen. Konzentriert euch direkt in der Tiefe auf den citta selbst. Alle wirklich trügerischen Dinge liegen im citta und das Strahlen ist die letztendliche Fälschung, welche in diesem Moment der auffälligste Punkt ist. Ihr möchtet sie überhaupt kaum berühren, weil ihr es mehr als irgendetwas anderes liebt und hegt. Im gesamten Körper gibt es nichts Hervorragenderes als dieses Strahlen. Deshalb versetzt es euch auch in Staunen, ihr liebt es, hegt es, vertrödelt die Zeit, wollt nicht, dass es berührt wird. Es ist aber der König des Feindes – avijjā.

Habt ihr sie jemals gesehen? Wenn nicht, so werdet ihr für sie ganz von selbst fallen, wenn ihr diese Stufe in eurer Praxis erlangt habt. Ihr werdet sie – genannt avijjā – sobald Achtsamkeit und paññā bereit sind, dann von selbst erkennen und niemand muss es euch sagen. Genau hier ist das wahre avijjā, nichts anderes ist das echte avijjā. Stellt euch avijjā nicht als Tiger, Leopard, Dämon oder Bestie vor. Tatsächlich ist sie die schönste, verführerischste Miss Universum, die die Welt je gesehen hat.

Das echte avijjā ist sehr viel anders als unsere Vorstellung von ihr. Wenn wir auf das echte avijjā treffen, wissen wir noch nicht, was avijjā ist, und bleiben genau da hängen. Wenn es keinen gibt, der uns raten kann, keinen der vorschlägt, wie vorzugehen ist, dann bleiben wir sicherlich lange Zeit hängen, bis wir Verständnis erlangt haben und uns befreien können. Ist da aber jemand, der zu rechter Vorgehensweise rät, können wir beginnen sie zu verstehen und ohne ihr zu trauen genau im Zentrum zuschlagen, indem wir auf die gleiche Weise untersuchen, die wir bei allen anderen Phänomenen angewendet haben. Wenn wir mit geschärfter paññā untersuchen, bis wir es klar erkannt haben, wird sich dieses Phänomen auf völlig unerwartete Weise auflösen. Zugleich könnte man es als Erwachen im Schatten des Bodhi-Baumes bezeichnen oder als das Verschließen der Grabstätten im Kreislauf der Wiedergeburten, im Kreisen des citta. Sobald sich dieses Phänomen aufgelöst hat, wird sich etwas noch Erstaunlicheres, das durch die avijjā



verborgen war, in seiner vollen Schönheit offenbaren. Es ist das, von dem gesagt wird, es ist so, als würde der Kosmos im Herzen erbeben. Dies ist ein äußerst entscheidender Moment: Wenn sich das Herz von den Konventionen abtrennt. Dieser Augenblick, wenn Befreiung und konventionelle Realität auseinanderbrechen, ist erschütternder als sich ausdrücken lässt. Der Spruch „Der Pfad der Arahantschaft weicht der Frucht der Arahantschaft“, bezieht sich genau auf diesen geistigen Moment, den Moment wo avijjā verschwindet. Es wird uns gelehrt, wenn der Pfad vollbracht ist, dann folgt die Frucht der Arahantschaft, nämlich der Dhamma – der citta – in Vollendung. Von diesem Augenblick an gibt es keine Probleme mehr.

Die Worte „das eine Nibbāna“ werden in dem Moment, wo sich avijjā auflöst, in diesem Herzen voll realisiert. Es wird gelehrt, dass dies der Moment ist, wo Pfad und Frucht – die ja ein Paar sind – zusammenkommen und sich treffen. Würden wir dies mit dem Erklimmen der Treppe zu einem Haus vergleichen, so steht ein Fuß auf der letzten Stufe und der andere Fuß steht auf dem Boden des Hauses. Wir sind noch nicht mit beiden Füßen im Haus angelangt. Wenn beide Füße auf dem Boden des Hauses stehen, dann sind wir „im Haus angelangt“. Bezüglich des citta wird gesagt, dass er den Dhamma erlangt oder den höchsten Dhamma erlangt und von diesem Moment des Erlangens an wird er „das eine Nibbāna“ genannt.

Mit anderen Worten, der citta ist völlig frei. Er zeigt keine weiteren Bemühungen, die kilesas zu entfernen. Dies wird als das eine Nibbāna bezeichnet. Wenn ihr wollt, könnt ihr es die Frucht der Arahantschaft nennen, denn auf dieser Stufe muss nicht mehr mit kilesas gerungen werden. Wenn ihr ihm aber die konventionelle Bedeutung geben wollt, welche dem tatsächlichen Prinzip am angemessensten ist, so dass hinsichtlich der konventionellen Ausdrucksweise nichts fehlt, dann müsst ihr „das eine Nibbāna“ sagen, um so mit der konventionellen Realität völlig übereinzustimmen und mit der Befreiung des citta in der Endphase des Auslöschens der Grabstätten von dem citta mit avijjā. ~ Ebenda

Es ist eine häufig festgestellte Tatsache, dass sich die Lehren von verschiedenen Meistern manchmal zu widersprechen scheinen – gelegentlich auch solche des gleichen Lehrers. Die Auszüge aus dieser berühmten Rede von Ajahn Mahā Boowa werden hier wiedergegeben, nicht um widersprüchlich zu sein, sondern um dem Leser zu helfen, eine stärker reflexive und erforschende Wertschätzung dieser Lehren zum Strahlen des Geistes zu entwickeln. Worauf er hier hinweist, ist die Gefahr von subtilen Formen der Identifikation und Bindung, auch an solche scheinbar reine Qualitäten wie dem Strahlen. Nur durch wiederholte Betrachtung und Erforschung, durch die Meditationspraxis, können wir zur grundlegenden Wahrheit erwachen.

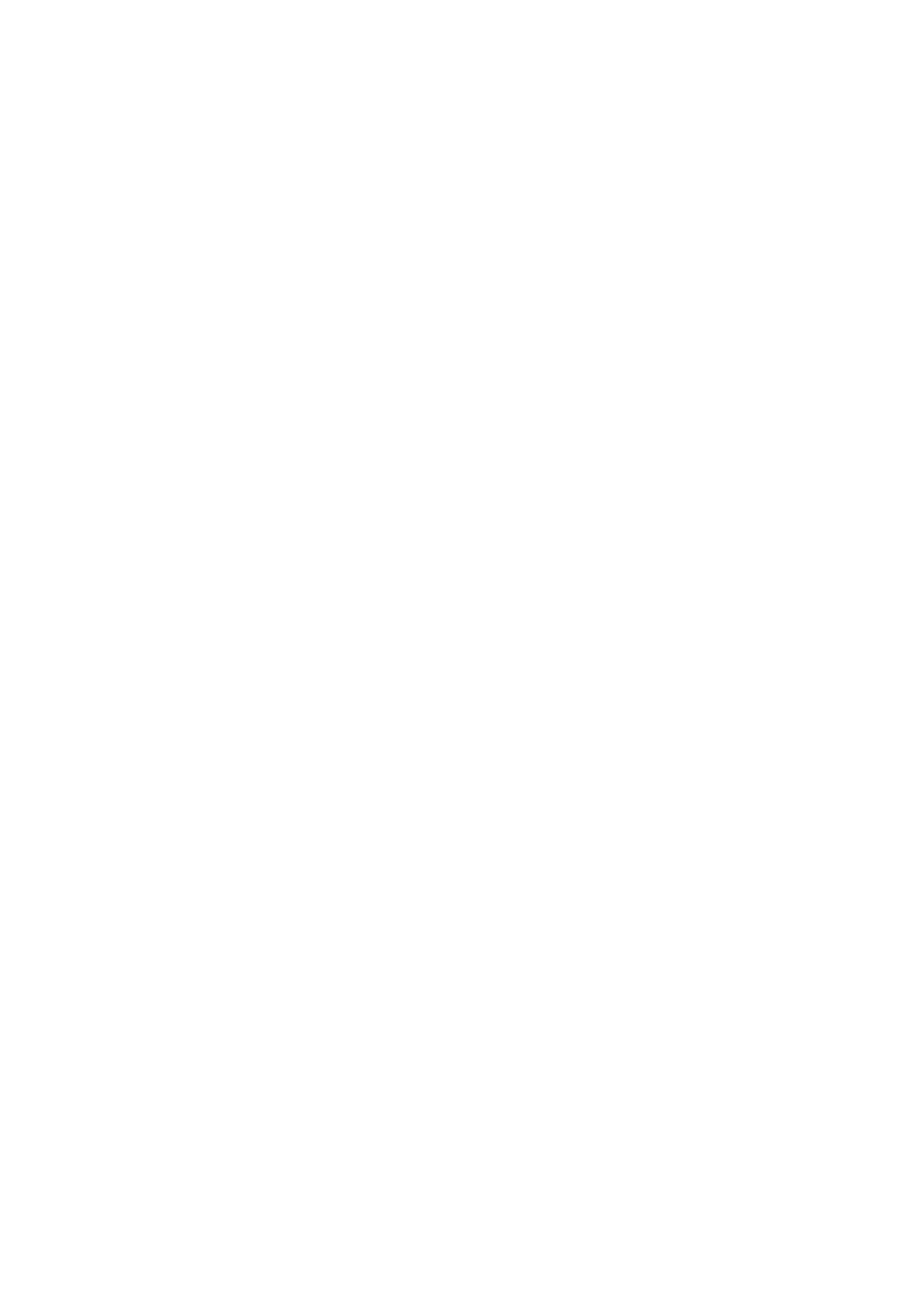
Zur Abrundung dieses Kapitels - diesen Abschnitt des Buches beschließend und zum letzten Teil (über Kultivierung und Verwirklichung) überleitend - hier einige Worte von Ajahn Chah, die Themen umfassend, die wir betrachtet haben.

12.29) „Über diesen Geist ... in Wahrheit ist mit ihm nichts wirklich verkehrt. Er ist intrinsisch rein. In sich selbst ist er bereits friedvoll. Dass der Geist heute nicht friedvoll ist, liegt daran, dass er Stimmungen folgt. Am wahren Geist ist nichts weiter dran, er ist einfach (ein Aspekt der) Natur. Er wird ruhig oder bewegt, weil Stimmungen ihn täuschen. Der untrainierte Geist ist dumm. Sinneseindrücke kommen und verleiten ihn zu Glück, Leid, Freude und Trauer, aber die wahre Natur des Geistes ist keines dieser Dinge. Diese Freude oder diese Traurigkeit ist nicht der Geist, sondern nur eine Stimmung, gekommen um uns zu täuschen. Der untrainierte Geist verliert sich und folgt diesen Dingen, er vergisst sich selbst. Dann denken wir, dass wir es sind, die aufgereggt oder entspannt oder was auch immer sind.

Aber wirklich, dieser unser Geist ist schon unbewegt und ruhig ... wirklich friedlich! Genau wie ein Blatt, das still ist so lange kein Wind weht. Wenn ein Windhauch aufkommt, flattert das Blatt. Das Flattern besteht durch den Wind - das 'Flattern' ist auf die Sinneseindrücke zurückzuführen; der Geist folgt ihnen. Wenn er ihnen nicht folgt, 'flattert' er nicht. Wenn wir die wahre Natur der Sinneseindrücke vollständig erkannt haben, werden wir unbewegt sein.

Unsere Praxis besteht einfach darin, den ursprünglichen Geist zu erkennen. Wir müssen den Geist trainieren, die Sinneseindrücke zu durchschauen und sich nicht in ihnen zu verlieren; um ihn friedvoll zu machen. Genau dies ist das Ziel all dieser schwierigen Übung der, wir uns unterziehen.“

~ Ajahn Chah, 'Food for the Heart', S. 41





KULTIVIEREN UND  
VERWIRKLICHEN

## 13

## PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN I

## DER STUFENWEG

Wir wenden uns jetzt den Praktiken zu, die das Vordringen ins Nibbāna erleichtern. Diese Praktiken beinhalten Ansichten – bestimmte Arten die Welt der Erfahrung zu betrachten. Unsere Ansicht kann, als Mittel die Wahrheit zu sehen, unzulänglich sein. Ein Teil des Weges, der zu Nibbāna führt, umfasst den Prozess der Reflexion über Beschreibungen von Nibbāna, um ein klares Verständnis davon zu gewinnen. Die Notwendigkeit für diese Art der Reflexion leitet sich ab aus der Rolle der Wahrnehmung bei der Unterstützung - oder dem Vereiteln - der Verwirklichung der Befreiung.

13.1) „Einstmals begab sich der ehrwürdige Ānanda dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputta weilte. Dort angelangt wechselte er mit dem ehrwürdigen Sāriputta freundlichen Gruß, und nach Austausch höflicher und zuvorkommender Worte setzte er sich zur Seite nieder. Seitwärts sitzend sprach der ehrwürdige Ānanda zum ehrwürdigen Sāriputta also:

„Was ist wohl, Freund Sāriputta, die Ursache, was ist der Grund, dass da gewisse Wesen nicht schon in diesem Leben die völlige Wahnerlöschung erreichen?“

„Da, Freund Ānanda, verstehen die Wesen nicht der Wirklichkeit gemäß, was die dem Rückschritt zuträgliche Wahrnehmung (hānabhāgiyā saññā) ist; sie verstehen nicht der Wirklichkeit gemäß, was die der Stabilität zuträgliche Wahrnehmung (ṭhitibhāgiya saññā) ist; sie verstehen nicht der Wirklichkeit gemäß, was die der Unterscheidung zuträgliche Wahrnehmung (visesabhāgiyā saññā) ist;

sie verstehen nicht der Wirklichkeit gemäß, was die der Durchdringung zuträgliche Wahrnehmung (nibbedhabhāgiyā saññā) ist.

Das, Freund Ānanda, ist die Ursache, das ist der Grund, dass da gewisse Wesen nicht schon in diesem Leben die völlige Wahnerlöschung erreichen.“

Dementsprechend die gegensätzliche Begründung, warum „gewisse Wesen schon in diesem Leben die völlige Wahnerlöschung erreichen“.

~ A 4.179

Wahrnehmung ist das, was alle unsere Gedanken, Worte und Taten konditioniert. Wie das obenstehende Sutta zeigt haben wir die Möglichkeit, in diesem Leben „völlige Freiheit“ zu erlangen, sind aber nicht in der Lage dies zu tun, weil wir nicht klar sehen. Wenn wir erkennen könnten, dass eine bestimmte Wahrnehmungsweise zu einer Abnahme geschickter Zustände oder des Wohlbefindens führt, so würden wir diese in unserem besten Interesse gerne aufgeben.

Oder indem wir die Achtsamkeit und eine Beständigkeit des Herzens kultivieren und beobachten, dass diese besondere Art der Wahrnehmung den Geist zu stabileren Zuständen des Wohlbefindens führt, würden wir natürlich diese Wahrnehmung schützen und pflegen wollen, weil sie unser Glück erhöht.

Wenn wir mehr auf die Wahrnehmungen, welche die Natur unseres Körpers und Geistes und der Welt um uns herum durchdringen, achten würden, dann wäre unsere Beziehung zu alldem radikal anders. Unsere Faszination von der Welt würde leicht durch ein Gefühl von Weltüberdruß, Entzauberung oder sogar Ekel (nibbidā) ersetzt werden können. In der Praxis ist dieser ‚Ekel‘ eine innere Qualität, die den festen Griff unserer Gewohnheitsmuster von Wahrnehmung und Vorstellung lockert.

Es handelt sich dabei nicht um die emotionale Aufwallung, wie wenn man auf etwas Abscheuliches, Widerwärtiges oder Anstößiges trifft. Vielmehr bedeutet das Wort ‚nibbidā‘ - etwas näher an der englischen Wortwurzel (disgust, distaste) liegend – „den Geschmack dafür verlieren“ oder „sich nicht länger an seinem Geschmack erfreuen“, wodurch das Herz kühl, beständig und klar wird. Dieses Gefühl der Entzauberung kann gefördert werden, indem wir uns auf die Nachteile unseres normalen Engagements in der Welt der sinnlichen

Leidenschaften konzentrieren, aber auch, indem wir uns auf die positiven Aspekte des Friedens von Nibbāna konzentrieren:

13.2) „Da, Ānanda, begibt sich der Mönch in den Wald, an den Fuß eines Baumes oder in eine einsame Behausung und erwägt bei sich also: „Das ist der Friede, das ist das Erhabene, nämlich der Stillstand aller Daseinsgebilde, die Entledigung von allen Daseinssubstraten, die Gierversiegung, die Erlöschung, das Nibbāna!“

~ A 10.60

Diese Wahrnehmung wird die Wahrnehmung des Erlöschens oder die Betrachtung des Friedens von Nibbāna (upasamānussati) genannt, die der Buddha in höchstem Maße lobte.

13.3) „Mönche, einen Mönch, der auch nur für die Dauer eines Fingerschnalzens die Betrachtung des Friedens von Nibbāna praktiziert, den darf man Mönch nennen. Er ist einer, dessen Meditation nicht ohne Frucht bleibt. Er erfüllt die Weisung des Meisters. Er nimmt Belehrung an und ist das Almosenessen des Landes nicht grundlos. Was würde ich wohl von jenen sagen, die viel aus der Betrachtung des Friedens von Nibbāna machen?“

~ A 1.35

Aber ebenso wie es wichtig ist, eine adäquate Vorstellung vom Ziel unserer Praxis zu haben, ist es auch wichtig, die richtige Kenntnis des Weges, der zu diesem Ziel führt, zu gewinnen. Dieser Abschnitt über Praktiken und Perspektiven bietet einen Rahmen für die Entwicklung dieser Vorstellung.

In einer Lehrrede des Udāna beschreibt der Buddha den Übungsweg, indem er ihn mit dem Festlandsockel vor der Küste von Indien vergleicht.

13.4) „So wie das Weltmeer allmählich tiefer wird, sich allmählich absenkt, ein allmähliches Gefälle hat, mit einem Steilabsturz erst nach langer Strecke, so gibt es auch in diesem Dhamma & Vinaya ein allmähliches Training, allmähliches Vorgehen, allmählichen



Fortschritt, mit einem Durchbruch zum höchsten Wissen (aññā) erst nach langer Strecke. Dass dieser Dhamma & Vinaya ein allmähliches Training, ein allmähliches Vorgehen, einen allmählichen Fortschritt mit einem Durchbruch zum höchsten Wissen erst nach langer Strecke beinhaltet, das ist die erste wunderbare, erstaunliche Eigenschaft dieses Dhamma & Vinaya, die, wenn die Mönche ihrer immer wieder innewerden, sie mit Freude an diesem Dhamma & Vinaya erfüllt.“

~ Ud. 5.5 (Thānissaro Bhikkhu trans.)<sup>13</sup>

Dieses Bild vermittelt ein Gefühl für das Training, das erforderlich ist, um das Ziel von Nibbāna zu erreichen: Eine sich allmählich vertiefende Praxis, die in einer plötzlichen Durchdringung kulminiert. Die Grundlagen der Tugend, der Konzentration und der Weisheit müssen allmählich gelegt werden, damit die plötzliche Durchdringung - die eine Funktion der Einsicht ist - ihre Arbeit in der wahren Befreiung des Geistes vollbringen kann.

Dieses Bild der allmählichen Ausbildung aber plötzlichen Durchdringung wird den Rahmen für die Besprechung in diesem und den folgenden Kapiteln vorgeben. Es ist wichtig, beide Seiten dieser Perspektive im Auge zu behalten, damit wir als Suchende die Probleme vermeiden können, die aus der Fokussierung auf die eine Seite und dem Ausblenden der anderen entstehen können. Wenn

13. Anm. d. Übers.: Seidenstücker, Schäfer, Ireland und Bhikkhu Ānandajoti übersetzen im Gegensatz zu Thānissaro Bhikkhu, dass es keinen jähen Abfall gibt. Seidenstücker: „Gleichwie, ihr Mönche, das große Meer allmählich tiefer wird, allmählich abfällt, allmählich sich aushöhlt und kein jäher Abfall vorhanden ist, ebenso auch, ihr Mönche, ist in dieser Lehre und Disziplin die Schulung eine allmähliche, ist die Betätigung eine allmähliche, ist das Fortschreiten auf dem Pfad ein allmähliches, und es gibt kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis. Dass nun, ihr Mönche, in dieser Lehre und Disziplin die Schulung eine allmähliche, die Betätigung eine allmähliche, das Fortschreiten auf dem Pfad ein allmähliches ist und es kein plötzliches Vordringen zur vollen Erkenntnis gibt, dies, ihr Mönche, ist in dieser Lehre und Disziplin die erste außerordentliche, wunderbare Eigenschaft, durch deren immer erneuten Anblick die Mönche an dieser Lehre und Disziplin ein Wohlgefallen haben.“ Thānissaro Bhikkhu begründet seine Übersetzung so: Das Pāli hat hier na āyatakēva papāto. Der Kommentar besteht darauf, dass dieser Satz „ohne abrupten Abfall“ bedeutet. Es gibt drei Gründe dafür, die Interpretation des Kommentars nicht zu akzeptieren. (A) Der erste ist grammatikalisch. Das Wort āyataka bedeutet „lang, hingezogen, lange andauernd“. Die Interpretation „abrupt“ des Instrumentals von āyataka, eines Wortes also, das „lang, hingezogen“ bedeutet, macht wenig Sinn. (B) Der zweite Grund ist geographisch. Der Kontinentalsockel vor der Ostküste von Indien hat einen plötzlichen Abfall nach einer langen allmählichen Neigung. (C) Der dritte Grund ist doktrinär. Wie in der Interpretation des Gleichnisses festgestellt, entspricht die Form des Meeresbodens dem Verlauf der Praxis. Wenn es keinen plötzlichen Abfall gäbe, gäbe es kein plötzliches Vordringen zum Erwachen. Jedoch gibt es viele Fälle der plötzlichen Durchdringung im Kanon. Beispielsweise Bāhiyas Erreichung der Arahantschaft in Ud 1.10.

wir zum Beispiel glauben, dass wir Ergebnisse erst nach langer, langer Praxis über viele Lebenszeiten hinweg erwarten können, kann uns das leicht in die entmutigende Position bringen, dass wir ein Ziel verfolgen, das zunehmend in der Ferne verschwindet.

Oder wir mögen glauben, dass wir schon vollkommen erleuchtet sind, dass Anstrengung uns unnötig verstrickt, und dass ‚einfach frei sein‘ das ist, was wir tun müssen. Was dazu führt, dass wir eigentlich gar nichts tun und doch noch in unseren Verwirrungen feststecken. Dies sind extreme Positionen, aber sie verdeutlichen, wieso der Weg klar verstanden werden muss, um wirklich effektiv zu üben.

Die doppelte Natur des Weges - plötzlich und allmählich - wird von der Natur des Ziels vorgegeben. Nibbāna, wie das gesamte Dhamma, ist „direkt sichtbar, unmittelbar ... von den Weisen persönlich erfahrbar“.

13.5) „Einmal näherte sich der Brahmane Jānussoni dem Erhabenen und sprach zu ihm also:

„Das Nibbāna ist direkt sichtbar“, so sagt man, Herr Gotama. Inwiefern nun aber, Herr Gotama, ist das Nibbāna klar sichtbar, unmittelbar wirksam, einladend, zum Ziele führend, den Verständigen, jedem für sich, verständlich?“

„Aus Gier, Brahmane, von der Gier übermannt - aus Hass, vom Hasse übermannt - aus Verblendung, von der Verblendung übermannt, umstrickten Geistes, trachtet man nach seinem eigenen Schaden, trachtet man nach anderer Schaden, trachtet man nach beiderseitigem Schaden, erleidet man geistigen Schmerz und Kummer. Ist aber die Gier aufgehoben - ist der Hass aufgehoben - ist die Verblendung aufgehoben, so trachtet man weder nach eigenem Schaden, noch nach dem Schaden anderer, noch nach beiderseitigem Schaden, erleidet man keinen geistigen Schmerz und Kummer. Derart, Brahmane, ist das Nibbāna klar sichtbar. Insofern man, Brahmane, diese restlose Erlöschung der Gier erfährt, die restlose Erlöschung des Hasses und der Verblendung erfährt, ist das Nibbana klar sichtbar, unmittelbar wirksam, einladend, zum Ziele führend, den Verständigen, jedem für sich, verständlich.“

~ A 3.55

Es ist also unsere eigene unmittelbare Erfahrung, worin wir erkennen können, ob wir Leiden verursachen, indem wir der Begierde, dem Hass und dem Wahn folgen. Dort können wir auch die Abwesenheit von Leiden und den Frieden erfahren, der entsteht, wenn wir diese Qualitäten aufgeben. Diese direkte Wahrnehmung der Ergebnisse, die daraus resultieren, dass die Lehren in die Praxis umgesetzt werden, ist es, was die Anhänger des Buddhas dazu inspiriert hat, in Übereinstimmung mit seinen Lehren zu praktizieren und zu trainieren.

Obwohl Nibbāna unmittelbar erfahrbar ist, ist die Zahl der Menschen, die es tatsächlich geschaut haben, infinitesimal. Denn Nibbāna ist äußerst subtil - so subtil, dass der Buddha nach dem ersten Erwachen von der Vorstellung es zu lehren entmutigt wurde.

13.6) „Ich erwog: „Dieser Dhamma, den ich erlangt habe, ist tiefgründig, schwer zu sehen und schwer zu verstehen, friedvoll und erhaben, durch bloßes Nachdenken nicht zu erlangen, subtil, von den Weisen zu erfahren. Aber diese Generation ergötzt sich am Verlangen, begeistert sich für das Verlangen, erfreut sich am Verlangen. Es ist schwer für so eine Generation, diese Wahrheit zu erkennen, nämlich die zugrundeliegende Bedingtheit, die bedingte Entstehung. Und es ist schwer, diese Wahrheit zu erkennen, nämlich die Stillung aller Gestaltungen, das Aufgeben aller Vereinnahmung, die Vernichtung des Begehrens, die Lossagung, das Aufhören, Nibbāna. Wenn ich den Dhamma lehren würde, würden andere mich nicht verstehen, und das wäre ermüdend und beschwerlich für mich.““

~ M 26.19

Zum Glück für uns überwand der Buddha sein Zögern und widmete sich fünfundvierzig Jahre dem unermüdlichen Dienst zum Wohle derer, die die Früchte seiner Lehren üben und verwirklichen wollten. Nichtsdestotrotz ist es die Subtilität des Ziels, die einen schrittweisen Übungsweg erforderlich macht, wobei die eigene Konzentrations-, Achtsamkeits- und Unterscheidungskraft allmählich verstärkt werden, bis sie zu einer direkten Verwirklichung des Ziels führen. Das bedeutet, dass ein wichtiger Teil des Weges Praktiken beinhaltet, die es uns ermöglichen, die Subtilität unserer Wahrnehmungskraft zu erhöhen und

unsere Suche nach dem Frieden von Nibbāna dorthin zu lenken, wo das Suchen nicht mehr notwendig ist.

13.7) „Bhikkhus, diese drei Arten der Suche gibt es. Welche drei? Die Suche nach sinnlicher Lust, die Suche nach Werden, die Suche nach einem heiligen Leben. Diese drei gibt es.

Der konzentrierte, bewusste, achtsame Schüler des Buddha kennt die Arten der Suche, ihren Ursprung und wo sie erlöschen, sowie den Pfad, der zu ihrer Vernichtung führt. Infolge der Vernichtung der Arten des Suchens ist der Bhikkhu des leidenschaftlichen Begehrens ledig und hat Nibbāna erreicht.

Bhikkhus, diese drei Arten der Suche gibt es. Welche drei? Die Suche nach sinnlicher Lust, die Suche nach Werden, die Suche nach einem heiligen Leben von einem, der sich auf eine Ansicht stützt und daran als der Wahrheit festhält – das sind Anhäufungen von Befleckungen. Für einen Bhikkhu, der alle Leidenschaft abgelegt hat und durch die Vernichtung des Durstes befreit ist, ist das Suchen aufgegeben und der Standpunkt für Ansichten entwurzelt. Infolge der Vernichtung des Suchens ist der Bhikkhu wunschlos und frei von Zweifel.“

~ Itiv 54 & 55 (John D. Ireland trans.)

Der Buddha lehrte zahlreiche allmähliche Praktiken, die zum Erwachen führen, das dem Suchen ein Ende setzt. Ein vollständiger Abschnitt in der Saṃyutta Nikāya (Kapitel 43), der Gruppiereten Sammlung über das Unbedingte, legt viele solcher Praktiken dar, beginnend mit 1) Auf den Körper gerichtete Achtsamkeit; 2) Ruhe und Einsicht; 3) Konzentration mit Gedanken und Prüfung; Konzentration ohne Gedanken, nur mit Prüfung; Konzentration ohne Gedanken und Prüfung; 4) die Leerheitskonzentration, die zeichenlose Konzentration, die ungerichtete Konzentration (suññata samādhī, animitta samādhī, appaṇihita samādhī); 5) Vier Pfeiler der Achtsamkeit; 6) Vier rechte Anstrengungen; 7) Vier Grundlagen der spirituellen Kraft; 8) Fünf spirituelle Fähigkeiten; 9) Fünf Kräfte; 10) Sieben Faktoren des Erwachens und 11) Der achtfache Pfad. Diese Methoden bilden die Grundlage der Praxis in der Theravāda-Tradition.

Ein Buchhalter, Gaṇaka Moggallāna, fragt den Buddha, ob es in der Lehre des Buddhas eine schrittweise Ausbildung, ähnlich der eines Buchhalters gibt:

13.8) „Es ist möglich, Brahmane, in diesem Dhamma und dieser Disziplin stufenweise Ausbildung, stufenweise Übung und stufenweisen Fortschritt zu beschreiben. Brahmane, so wie ein kluger Zureiter, wenn er ein gutes Vollblut-Hengstfohlen erwirbt, es zuerst daran gewöhnt, das Zaumzeug zu tragen, und es nachher weiter ausbildet, so schult der Tathāgata, wenn eine zähmbare Person zu ihm kommt, diese zuerst so:

Der Buddha gibt dann eine Beschreibung der Ausbildung in Tugend, Sinneszügelung, Mäßigung im Essen, Hingabe zur Wachsamkeit, Befreiung des Geistes von den fünf Hindernissen, Meditation, die in den vier jhānas gipfelt.

Dies, Brahmane, ist meine Anweisung an jene Bhikkhus, die sich in der höheren Schulung befinden, deren Geist das Ziel noch nicht erreicht hat, die nach der höchsten Sicherheit vor dem Gefesseltsein trachten. Aber diese Dinge tragen sowohl zu einem angenehmen Verweilen hier und jetzt, als auch zu Achtsamkeit und Wissensklarheit bei jenen Bhikkhus, die Arahants sind, mit vernichteten Trieben, die das heilige Leben gelebt haben, getan haben, was getan werden musste, die Bürde abgelegt haben, das wahre Ziel erreicht haben, die Fesseln des Werdens zerstört haben und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit sind.“

~ M 107.3-11

Der Zweck dieser Übungsweisen ist es, eine „Neigung zu Nibbāna“ herbeizuführen, wie es in den Lobesworten des Wanderasketen Vacchagotta für den Buddha und seine Anhänger ausgedrückt wird:

13.9) „So wie sich der Gangesfluss auf das Meer zubewegt, sich dem Meer zuneigt, in Richtung des Meeres fließt und sich bis zum Meer erstreckt, so bewegt sich auch Meister Gotamas Folgschaft mit ihren

Hauslosen und ihren Haushältern auf Nibbāna zu, neigt sich Nibbāna zu, fließt in Richtung Nibbāna und erstreckt sich bis zum Nibbāna.“

~ M 73.14

Den Pfad zu beschreiten bringt viele untergeordnete Wohltaten mit sich, die leicht zu Ablenkungen werden oder auf ein Nebengleis führen können. Das Erreichen von Nibbāna war aber mit Sicherheit der Hauptgrund, warum der Buddha die Mühe auf sich nahm diese Übungsmöglichkeiten mitzuteilen.

13.10) „Also, ihr Bhikkhus, liegt der Nutzen dieses heiligen Lebens nicht in Zugewinn, Ehre und Ruhm, oder im Erlangen von Sittlichkeit, oder im Erlangen von Konzentration, oder in Wissen und Schauung. Sondern es ist diese unerschütterliche Herzensbefreiung, die das Ziel dieses heiligen Lebens ist, sein Kernholz und sein Ende.“

~ M 29.7

13.11) „Freund, als du gefragt wurdest: „Aber, Freund, geschieht es um der Läuterung der Sittlichkeit willen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“, erwidertest du: „Nein, Freund.“ Als du gefragt wurdest: „Dann geschieht es um der Läuterung des Geistes willen, ... um der Läuterung der Ansicht willen, ... um der Läuterung durch Zweifelüberwindung willen, ... um der Läuterung durch Wissen und Schauung von Pfad und Nicht-Pfad willen, ... um der Läuterung durch Wissen und Schauung des Übungswegs willen, ... um der Läuterung durch Wissen und Schauung willen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird?“, erwidertest du: „Nein, Freund.“ Um welcher Sache willen, Freund, wird das heilige Leben unter dem Erhabenen denn dann geführt?“

„Freund, es geschieht um des endgültigen Nibbāna ohne Anhaften willen, dass das heilige Leben unter dem Erhabenen geführt wird.“

~ M 24.10

Der Buddha gibt eine schöne Beschreibung des schrittweisen Ausbildungsprozesses mit dem Vergleich des Goldläuterns. Unter den richtigen

Bedingungen ist Gold rein, aber es kann auch noch Verunreinigungen enthalten, die einen Läuterungsprozess erfordern. Gleichermaßen, obwohl der Geist inhärent rein und Nibbāna „hier und jetzt sichtbar“ ist, erfordert es einen Prozess, durch den die Verdunkelungen daraus entfernt werden können.

13.12) „Es gibt, ihr Mönche, grobe Unreinheiten des Goldes, als wie mit Erde vermengter Sand und steiniger Kies. Der Goldwäscher oder Goldwäschergehilfe schüttet nun das Gold in eine Wanne, säubert es, reinigt es gründlich, wäscht es. Wenn nun diese Unreinheiten geschwunden und entfernt sind, so bleiben noch mittlere Unreinheiten übrig, als wie feiner Kies und grober Sand. Und der Goldwäscher oder Goldwäschergehilfe säubert eben jenes Gold, reinigt es gründlich, wäscht es. Wenn nun diese Unreinheiten geschwunden und entfernt sind, so bleiben noch kleine Unreinheiten übrig, als wie feiner Sand und schwarzer Staub. Und der Goldwäscher oder Goldwäschergehilfe säubert eben jenes Gold, reinigt es gründlich, wäscht es. Wenn nun diese Unreinheiten geschwunden und entfernt sind, so bleibt nur noch der Goldstaub übrig. Diesen schüttet der Goldschmied oder Goldschmiedegehilfe in einen Schmelztiegel, schmilzt ihn darin, schmilzt ihn zusammen, [doch] schmilzt ihn [noch nicht] gründlich ein. Jenes Gold ist nun wohl geschmolzen, zusammengeschmolzen, doch es ist noch nicht gründlich eingeschmolzen, [seine Mängel] sind noch nicht ganz beseitigt, die Schlacken noch nicht gänzlich ausgeschieden; es ist noch nicht geschmeidig und formbar, ist ohne Glanz, spröde und eignet sich noch nicht recht zur Verarbeitung. Es kommt jedoch die Zeit, wo der Goldschmied oder Goldschmiedegehilfe jenes Gold [nochmals] schmilzt, zusammenschmilzt, es gründlich einschmilzt. Dann ist jenes Gold geschmolzen, zusammengeschmolzen, gründlich eingeschmolzen; [seine Mängel] sind nun beseitigt, die Schlacken ausgeschieden, es ist geschmeidig und formbar, glänzend, nicht spröde und gut zur Verarbeitung geeignet. Welche Schmuckstücke auch immer man daraus herzustellen wünscht, sei es ein Stirnband, Ohrringe, Halsschmuck oder eine goldene Kette, diesen Zweck wird es erfüllen.

Ebenso nun auch, ihr Mönche, gibt es für den die hohe Geistigkeit pflegenden Mönch grobe Unreinheiten, wie den schlechten Wandel in Werken, Worten und Gedanken. Diese gibt der gedankenvolle, edel geartete Mönch auf, entfernt sie, beseitigt sie, bringt sie zum Schwinden.

Sind aber diese aufgegeben und beseitigt, so bleiben für den die hohe Geistigkeit pflegenden Mönch noch die mittleren Unreinheiten übrig, wie sinnliche Gedanken, gehässige Gedanken und grausame Gedanken. Diese gibt der gedankenvolle, edel geartete Mönch auf, entfernt sie, beseitigt sie, bringt sie zum Schwinden.

Sind aber diese aufgegeben und beseitigt, so bleiben für den die hohe Geistigkeit pflegenden Mönch noch die kleinen Unreinheiten übrig, wie Gedanken über seine Angehörige, über sein Land und der Gedanke, nicht missachtet zu werden. Diese gibt der gedankenvolle, edel geartete Mönch auf, entfernt sie, beseitigt sie, bringt sie zum Schwinden.

Sind aber diese aufgehoben und beseitigt, so bleiben noch Gedanken an geistige Vorgänge übrig, [die während der Meditation auftreten]. Dann aber ist die Geistessammlung weder friedlich noch erhaben, noch hat sie Ruhe und geistige Einheitlichkeit erreicht, sondern ist eine durch mühsame Unterdrückung aufrecht erhaltene Übung. Es kommt aber die Zeit, wo der Geist sich innerlich festigt, völlig beruhigt, einig wird und sich sammelt. Diese Geistessammlung aber ist friedlich, erhaben, voll Ruhe und Harmonie, ist keine durch mühsame Unterdrückung erzwungene Übung. Auf welchen durch höhere Geisteskräfte erreichbaren Zustand auch immer er nun seinen Geist richtet, um ihn durch diese höheren Geisteskräfte zu verwirklichen, so erreicht er dabei stets die Fähigkeit der Verwirklichung, wenn immer die Bedingungen erfüllt sind.“

~ A 3.100

Die allmähliche Natur des Pfades muss erkannt werden, um die entsprechenden spirituellen Ressourcen hervorzurufen. Die wichtigste davon ist Geduld - nicht die Geduld eines dumpfen Erduldens, das darauf wartet, bis



etwas endlich vorbei ist, sondern vielmehr eine stetige, auf den Pfad gerichtete Klarheit der Aufmerksamkeit, ohne vor seinen Hürden zurückzuschrecken oder wegzulaufen. Nachdem wir die Verpflichtung uns selbst zu schulen eingegangen sind, müssen wir das Training mit Beständigkeit und Bestimmtheit bis zu seinem Ende durchhalten. Die Früchte davon erscheinen nicht einfach auf magische Weise; sie zeigen sich zu ihrer eigenen Zeit und erfordern einen geschickten, stetigen Gebrauch von Anstrengung.

13.13) „Von jenen Bhikkhus, die in der höheren Schulung stehen, deren Geist das Ziel noch nicht erreicht hat und die noch zur höchsten Sicherheit vor dem Gefesseltsein streben, sage ich, dass sie noch Arbeit mit Umsicht zu erledigen haben. Warum ist das so? Weil wenn jene Ehrwürdigen von passenden Lagerstätten Gebrauch machen und mit guten spirituellen Freunden verkehren und ihre spirituellen Fähigkeiten im Gleichgewicht halten, sie durch eigene Verwirklichung mit höherer Geisteskraft in das höchste Ziel des heiligen Lebens eintreten mögen, für das Männer aus guter Familie zu Recht von zu Hause fort in die Hauslosigkeit ziehen und darin verweilen. Weil ich diese Frucht der Umsicht für jene Bhikkhus sehe, sage ich, dass sie noch Arbeit mit Umsicht zu erledigen haben.

Ihr Bhikkhus, ich sage nicht, dass letztendliche Erkenntnis auf einmal erlangt wird. Im Gegenteil, letztendliche Erkenntnis wird durch stufenweise Übung, durch stufenweise Praxis, durch stufenweisen Fortschritt erlangt.

Und wie kommen da stufenweise Übung, stufenweise Praxis, stufenweiser Fortschritt zustande? Einer, der Vertrauen (in einen Lehrer) hat, besucht ihn; wenn er ihn besucht, erweist er ihm Respekt; wenn er ihm Respekt erweist, hört er genau zu; einer, der genau zuhört, hört das Dhamma; wenn er das Dhamma gehört hat, behält er es im Gedächtnis; er untersucht die Bedeutung der Lehren, die er im Gedächtnis behalten hat; wenn er ihre Bedeutung untersucht, nimmt er jene Lehren reflektiv an; wenn er jene Lehren reflektiv angenommen hat, kommt Eifer in ihm auf; wenn Eifer in ihm aufgekommen ist, wendet er seinen Willen an; wenn er seinen Willen angewendet hat,

ergründet er; wenn er ergründet hat, bemüht er sich; wenn er sich entschlossen bemüht, verwirklicht er mit dem Körper die letztendliche Wahrheit und sieht sie, indem er sie mit Weisheit durchdringt.“

~ M 70.13, .22 & .23

## EIN NATÜRLICHER WEG

Diese allmähliche Ausbildung entspricht einer natürlichen Entwicklung. Die Kultivierung der Grundqualitäten führt auf natürliche Weise zu höher entwickelten Qualitäten. Zum Beispiel ist eine der gängigen Methoden, die Grundlagen der Ausbildung zu lehren, die Qualitäten von Großzügigkeit, Tugend und Meditation (dāna, sīla, bhāvanā) zu betonen. Wenn man großzügig ist und Freude am Geben hat, neigt das Herz dazu, zufrieden und fröhlich zu sein. Dies unterstützt die Kultivierung der Tugend, da ein Herz, das glücklich und zufrieden ist, leicht die Neigung zur Zurückhaltung und Selbstbeherrschung entwickelt. Mit dieser Beherrschtheit, zusammen mit dem Mangel an Reue, den die Tugend bringt, kommt das Herz leicht zur Ruhe und fokussiert sich. Die Meditation verläuft daher reibungsloser, und der Geist erhellt sich naturgemäß, so dass er bereit dafür ist, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind.

Es ist hilfreich zu erkennen, dass die Neigung zu guten Eigenschaften weitere gute Eigenschaften unterstützt, so dass wir die geeigneten Ursachen für die Ergebnisse, die wir suchen, nähren können. Andernfalls könnten wir anfällig werden für den Wunsch, die Früchte der Übung zu erfahren, bevor diese vollständig ausgereift sind. Ein Bild, das der Ehrw. Ajahn Chah häufig verwendete, war das einer Person, die sich um einen Obstgarten kümmert. Ihre Aufgabe besteht darin, den Boden vorzubereiten, die Erde zu düngen, zu wässern und Schädlinge von den Bäumen fernzuhalten - nicht darin, an den Bäumen zu ziehen, damit sie schneller wachsen oder erwartungsvoll herumzustehen und darauf zu warten, dass die Früchte auf wundersame Weise erscheinen. Wenn die Pflichten ordnungsgemäß erfüllt wurden, werden die Früchte ihrer Natur entsprechend zu Tage treten.

13.14) „Wenn die Gemütereifung noch nicht reif ist, Meghiyo, dann bringen fünf Dinge sie zur Reife. Welche fünf?“

Da hat der Mönch treffliche Freunde, Meghiyo, treffliche Gefährten.

...

Weiter, Meghiyo: Da ist der Mönch tugendhaft, ständig beschützt und behütet durch die Ordensregeln; auf dem Gebiet des Wandels sieht er in den kleinsten Fehlern die Gefahr, übt sich auf den Übungspfaden, die er auf sich genommen hat. ...

Weiter, Meghiyo: Gespräche, die nachhaltig zur Ablösung führen, die Erschließung des Gemüts fördern, wie Gespräche über Bescheidenheit, Zufriedenheit, Abgeschiedenheit, Einsamkeit, Energieeinsatz, Tugend, Herzenseinigung, Klarwissen, Erlösung, Wissensklarheit der Erlösung, - solche Gespräche erlangt der Mönch nach Wunsch, ohne Mühe, ohne Schwierigkeit. ...

Weiter, Meghiyo: Da setzt sich der Mönch ständig kraftvoll ein, heillose Eigenschaften zu tilgen und heilstaugliche Eigenschaften zu erwerben, standhaft, mit großer Energie, ohne der Verantwortung für die heilstauglichen Eigenschaften auszuweichen. ...

Weiter, Meghiyo: Da ist der Mönch weise, erwachsen zu der Weisheit, die das fließende Entstehen-Vergehen durchschaut hat, der heilenden, durchbohrenden, die zur Auflösung allen Leidens führt. Das ist das fünfte Ding, Meghiyo, das die noch nicht ausgereifte Gemütereilösung zur Reife bringt.

Von einem Mönch, der einen trefflichen Freund, einen trefflichen Gefährten, einen trefflichen Genossen hat, Meghiyo, ist zu erwarten, dass er tugendhaft wird, ... dass er Gespräche, die nachhaltig zur Ablösung führen, ...ohne Schwierigkeit erlangt ... dass er sich ständig kraftvoll einsetzt, heillose Eigenschaften zu tilgen und heilstaugliche Eigenschaften zu erwerben, ... dass er weise werden wird, erwachsen wird zu der Weisheit, die das fließende Entstehen-Vergehen durchschaut hat, der heilenden, durchbohrenden, die zur Auflösung allen Leidens führt.

Wenn aber der Mönch in diesen fünf Dingen gefestigt ist, Meghiyo, dann hat er darüber hinaus noch vier Dinge zu entfalten: die Betrachtung des Unschönen hat er zu entfalten, um die Gier auszutilgen; die liebende Güte hat er zu entfalten, um das Übelwollen auszutilgen; die Atembetrachtung hat er zu entfalten, um das Denken stillzustellen;

die Wahrnehmung der Unbeständigkeit hat er zu entfalten, um das Bedünken 'Ich bin' aufzuheben. Wer die Unbeständigkeit wahrnimmt, Meghiyo, wenn bei dem das Bedünken 'Ich bin' aufgehoben ist, dann erreicht er noch zu Lebzeiten die Brandlöschung (Nibbāna).“

~ A 9.3, Ud 4.1 (Übers. F. Schäfer)

13.15) „Darin, ihr Bhikkhus, kommt Richtige Ansicht an erster Stelle. Und auf welche Weise kommt Richtige Ansicht an erster Stelle? In jemandem mit Richtiger Ansicht entsteht Richtige Absicht; in jemandem mit Richtiger Absicht entsteht Richtige Rede; in jemandem mit Richtiger Rede entsteht Richtiges Handeln; in jemandem mit Richtigem Handeln entsteht Richtige Lebensweise; in jemandem mit Richtiger Lebensweise entsteht Richtige Anstrengung; in jemandem mit Richtiger Anstrengung entsteht Richtige Achtsamkeit; in jemandem mit Richtiger Achtsamkeit entsteht Richtige Konzentration; in jemandem mit Richtiger Konzentration entsteht Richtiges Wissen; in jemandem mit Richtigem Wissen entsteht Richtige Befreiung. Somit, ihr Bhikkhus, besitzt einer in höherer Schulung auf dem Weg acht Faktoren, der Arahant besitzt zehn Faktoren.“

~ M 117.34

13.16) „Es ist natürlich, dass im Sittenreinen Reuelosigkeit aufsteigt ... Es ist natürlich, dass im Reuelosen Freude aufsteigt ... Es ist natürlich, dass im Freudigen Verzückung aufsteigt ... Es ist natürlich, dass einem im Geiste Verzückten der Körper gestillt wird ... Es ist natürlich, dass einer mit gestilltem Körper Glück empfindet ... Es ist natürlich, dass der Geist des Glücklichen sich sammelt ... Es ist natürlich, dass der geistig Gesammelte der Wirklichkeit gemäß erkennt und versteht ... Es ist natürlich, dass der wirklichkeitsgemäß Erkennende und Verstehende sich abwendet und entsüchtet wird ... Es ist natürlich, dass der Abgewandte und Entsüchtete den Erkenntnisblick der Erlösung verwirklicht.“

~ A 10.2

13.17) „Ihr Bhikkhus, wenn die Achtsamkeit auf den Atem entfaltet und geübt wird, ist sie von großer Frucht und großem Nutzen. Wenn die Achtsamkeit auf den Atem entfaltet und geübt wird, vervollkommenet sie die vier Grundlagen der Achtsamkeit. Wenn die vier Grundlagen der Achtsamkeit entfaltet und geübt werden, vervollkommenen sie die sieben Erleuchtungsglieder. Wenn die sieben Erleuchtungsglieder entfaltet und geübt werden, vervollkommenen sie wahres Wissen und Befreiung.“

~ M 118.15

### EIN MITTLERER WEG

Obwohl der Weg einer natürlichen Entwicklungsreihenfolge folgt, ist der Fortschritt keineswegs einfach durch den ersten Schritt sichergestellt. Man muss seine Fortschritte kontinuierlich überwachen um sicherzugehen, dass man nicht vom Weg abkommt, und wenn nötig korrigieren. Darum beschreibt der Buddha den Weg als einen ‚Mittleren Weg‘ und gab Belehrungen dazu, wie man feststellen kann, wann sich die Praxis in Extreme verirrt.

Ajahn Chah sagte einmal, dass er als Lehrer einfach die Übung der Menschen beobachtet, wie man jemand beobachtet, der eine Straße entlang geht. Wenn sie in die falsche Richtung nach links abweichen, ruft er ihnen zu: „Gehen Sie nach rechts, gehen Sie nach rechts!“ Und wenn er sieht, wie jemand auf einer Tangente nach rechts geht, sagt er ihm: „Geh nach links, geh nach links!“

Auch wenn wir Glück haben, wenn wir so einen Lehrer finden können, der uns hilft, um uns auf den Weg zu bringen, können wir uns doch nicht darauf verlassen, dass der Lehrer alles für uns überwacht. Wir müssen lernen, die Aufsichtsrolle selbst zu übernehmen. Dabei setzen wir das Prinzip der rechten Ansicht und unser Verständnis von Ursache und Wirkung in der Praxis ein und entwickeln so allmählich unsere Unterscheidungsfähigkeit bis zu dem Punkt, an dem sie uns Einsichten ermöglicht, die wirklich befreiend sind. Gleichzeitig vermeiden wir die Fallstricke, die aus dem übermäßigen Fokus auf die Länge der Zeit, die erforderlich ist um den Weg zu Ende zu gehen, resultieren können. Auf diese Weise versäumen wir es nicht, die Bedeutung der Schritte, die wir in der unmittelbaren Gegenwart unternehmen, zu erkennen.

Um die ‚Mittigkeit‘ unserer gegenwärtigen Praxis zu überwachen, dürfen wir die Unmittelbarkeit des Weges nie aus den Augen verlieren. Dies ermutigt uns auch in der Übung, da wir selbst sehen können, dass die Ergebnisse des Weges nicht alle bis zum Ende aufgehoben werden.

Die ‚Mitte‘ des Mittleren Weges besteht aber nicht einfach darin, ein Mittelmaß in unseren Anhaftungen und ungeschickten Gewohnheiten zu finden und dann einen komfortablen Kompromiss zwischen den beiden herzustellen (siehe § 9.10). Sie beinhaltet ein sorgfältiges und umsichtiges Verstehen der Art und Weise, wie der Geist arbeitet und die Fähigkeit, die Balance zu finden, die unsere Unwissenheit und unser Verlangen wirklich durchschneidet. Manchmal besteht diese Balance nur darin, das Gleichgewicht von zwei Extremen in einem Kontinuum zu finden, das an jedem Ende schädlich, in der Mitte aber hilfreich sein kann. Dies gilt besonders dann, wenn dieses Kontinuum Extreme des Verhaltens oder der Motivation betrifft, wie in den ersten Worten des Buddhas zu seinen ersten fünf Schülern:

13.18) „Zwei Extreme sind, ihr Mönche, von Hauslosen nicht zu pflegen. Welche zwei?

Bei den Sinnendingen sich dem Anhaften am Sinnenwohl hingeben, dem niederen, gemeinen, gewöhnlichen, unedlen, heillosen; und sich der Selbstqual hingeben, der schmerzlichen, unedlen, heillosen.

Diese beiden Extreme vermeidend ist der Vollendete zum mittleren Vorgehen erwacht, das sehend und wissend macht, das zur Beruhigung, zum Überblick, zur Erwachung, zum Nibbāna führt.

Und was ist dieses mittlere Vorgehen? Es ist der edle achtfältige Pfad, nämlich rechte Ansicht, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Sammlung. Das ist, ihr Mönche, das mittlere Vorgehen, zu dem der Vollendete erwacht ist, das sehend und wissend macht, das zur Beruhigung, zum Überblick, zur Erwachung, zum Nibbāna führt.“

~ S 56.11

Manchmal ist die Balance innerlich und direkt auf subtilere Aspekte der Ausbildung des Geistes bezogen.

13.19) „Und wie bringen die vier Grundlagen spiritueller Kraft, entfaltet und ausgebildet, große Frucht und großen Segen?

Da entfaltet der Bhikkhu die Grundlage spiritueller Kraft, die Konzentration besitzt, bedingt durch Wollen und vorsätzliche Gestaltungen des Strebens, indem er denkt: So wird mein Verlangen weder zu schlaff noch zu straff gespannt sein und es wird weder innerlich eingeschränkt noch nach außen zerstreut sein. Das Frühere und Spätere nimmt ein solcher wahr: Wie früher so später, wie später so früher; wie unten so oben, wie oben so unten; wie tags so nachts, wie nachts so tags. So entfaltet er mit einem offenen und unverhüllten Geist ein selbstleuchtendes Herz.

Da entfaltet der Mönch die Grundlage spiritueller Kraft, die Konzentration besitzt, bedingt durch Energie ... die Konzentration besitzt, bedingt durch Geist ... die Konzentration besitzt, bedingt durch Untersuchung ... So entfaltet er mit einem offenen und unverhüllten Geist ein selbstleuchtendes Herz.

Und wie, ihr Bhikkhus, ist das Wollen zu schlaff? Ein Wollen, das von Trägheit begleitet ist, mit Trägheit verbunden ist: Das nennt man ein Wollen, das zu schlaff gespannt ist.

Und wie, ihr Bhikkhus, ist das Wollen zu straff? Ein Wollen, das von Erregung begleitet ist, mit Erregung verbunden ist: Das nennt man ein Wollen, das zu straff gespannt ist.

Und was, ihr Bhikkhus, ist das Wollen, das innerlich eingeschränkt ist? Es ist ein Wollen, das von matter Müde begleitet, mit matter Müde verbunden ist. Das nennt man ein Wollen, das innerlich eingeschränkt ist.

Und was, ihr Bhikkhus, ist ein Wollen, das nach außen zerstreut ist? Ein Wollen, das wiederholt nach außen zerstreut und verstört ist aufgrund der fünf Stränge sinnlichen Verlangens, das nennt man ein Wollen, das nach außen zerstreut ist.

Und wie, ihr Bhikkhus, nimmt der Bhikkhu das Frühere und Spätere wahr: wie früher so später, wie später so früher. Da hat, ihr Bhikkhus, der Bhikkhu die Wahrnehmung des Früheren und Späteren gut aufgefasst, gut beachtet, gut verstanden, mit Weisheit wohl

durchdrungen. So nimmt, ihr Bhikkhus, der Bhikkhu das Frühere und Spätere wahr: „Wie früher so später, wie später so früher.“

Und wie, ihr Bhikkhus, verweilt der Bhikkhu „wie unten so oben, wie oben so unten“? Da betrachtet, ihr Bhikkhus, der Bhikkhu diesen Körper von unten von der Sohle bis oben zum Scheitel, den hautüberzogenen, den unterschiedliches Unreine ausfüllt: ‘Dieser Körper hat Kopfhaare, hat Körperhaare, hat Nägel und Zähne, Haut und Fleisch, Sehnen und Knochen und Knochenmark. Er hat Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lungen, Magen, Eingeweide, Weichteile und Kot. Er hat Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Hautschmiere, Speichel, Rotz, Gelenköl, Urin’. So, ihr Bhikkhus, verweilt der Bhikkhu „wie unten so oben, wie oben so unten“.

Und wie, ihr Bhikkhus, verweilt der Bhikkhu „wie tags so nachts, wie nachts so tags“? Da entfaltet, ihr Bhikkhus, der Bhikkhu nachts die Grundlage spiritueller Kraft, die Konzentration besitzt bedingt durch Wollen und vorsätzliche Gestaltungen des Strebens in derselben Weise, mit denselben Kennzeichen und Vorstellungen, mit denen er tags diese Grundlage spiritueller Kraft entfaltetete und in derselben Weise, mit denselben Kennzeichen und Vorstellungen, mit denen er sie nachts entfaltetete, auch ebenso tags. So verweilt der Mönch „wie tags so nachts, wie nachts so tags“.

Und wie, ihr Bhikkhus, entfaltet der Bhikkhu mit einem offenen, unverhüllten Geist ein selbstleuchtendes Herz? Da hat, ihr Bhikkhus, der Bhikkhu die Licht-Wahrnehmung gut aufgefasst, die Tages-Wahrnehmung gut aufrechterhalten. So entfaltet der Bhikkhu, ihr Bhikkhus, mit einem offenen, unverhüllten Geist ein selbstleuchtendes Herz. ...“

Ähnlich für die anderen drei Grundlagen der spirituellen Kraft: Energie, Geist und Untersuchung.

„Wenn, ihr Bhikkhus, die vier Grundlagen spiritueller Kraft in dieser Weise entfaltet und ausgebildet wurden, kann der Bhikkhu durch die Vernichtung der Triebe noch in diesem Leben in die fleckenlose



Befreiung des Geistes, die Befreiung durch Weisheit eintreten und darin verweilen, selbstverwirklicht durch direktes Wissen.“

~ S 51.20 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Andere prägnante Stellen stellen es ähnlich dar.

13.20) „Lustwillen und Trübsal, diese beiden lassen,  
Trägheit verwinden und der inneren Unrast wehren,  
Durch Gleichmuts-Achtsamkeit geläutert sein,  
Mit lehrgemäßem Denken als Beginn,  
Das ist es, was als Weisheits-Freiung,  
Als Nichtwissens- Zertrümmerung ich künde.  
Der nicht am eigenen Gefühle sich ergötzt und nicht am fremden,  
Wer achtsam so sein Leben führt, Bewusstsein wird zunichte ihm.“

~ Sn 1106-7, 1111

13.21) „Hast zu den Lüsten du Begier verwunden,  
Hast du Entsagen als die Sicherheit erkannt,  
Kein Greifen, kein Verwerfen soll sich bei dir finden!  
Was früher war, das trocken aus!  
Wenn in der Mitte du nicht greifen wirst,  
Befriedet wirst du leben dann!  
Nicht sei dir künftig irgend was!“

~ Sn 1098-9

Obwohl diese Passagen den Mittelweg als Balance zwischen zwei Enden eines Kontinuums darstellen, gibt es andere Fälle, in denen der Buddha den Mittelweg als einen präzisen Ansatz definiert, der das Kontinuum vollständig durchtrennt. Dies wird besonders deutlich in Textstellen, worin er den Mittleren Weg in Begriffen nicht von Verhalten oder Motivation, sondern von rechter Ansicht bespricht. Der Buddha betont häufig die entscheidende Bedeutung der rechten Ansicht:

13.22) „Keine andere Qualität kenne ich, wodurch in dem Maße die unaufgestiegenen heilsamen Qualitäten aufsteigen und die aufgestiegenen zum Wachstum und zur Entwicklung gelangen, wie die rechte Ansicht. In einem, der rechte Ansicht hat, kommen die unaufgestiegenen heilsamen Qualitäten zum Aufsteigen und die aufgestiegenen erlangen Wachstum und Entwicklung.“

~ A 1.27

Hier handelt es sich nicht um eine Art rechter Ansicht, an der man rechtgläubig festhält. Stattdessen ist es eine korrekte Wahrnehmung der Wahrheit, die zu korrekter Praxis führt, welche die richtigen Ergebnisse hervorbringt. An der Praxis wird nicht festgehalten um sie, komme was wolle, aufrechtzuerhalten. Vielmehr muss man seine Ansichten und die Übung kontinuierlich ausrichten, um den falschen Eindruck loszuwerden, dass alle Möglichkeiten, die uns zur Verfügung stehen, als entweder/oder ausgedrückt werden können. Dies hilft dabei, eine Perspektive einzunehmen, die intuitiver und in der Gegenwart zentriert ist.

13.23) „Und es begab sich der ehrwürdige Kaccānagotta dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder und sprach dann zu dem Erhabenen also: „Rechte Ansicht, rechte Ansicht, Herr, sagt man. In wie weit, Herr, gibt es nun rechte Ansicht?“

„Diese Welt, Kaccāna, hängt zumeist an einer Dualität – an der Vorstellung von Existenz und der Vorstellung von Nicht-Existenz.

Für den nun, der den Ursprung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtiger Weisheit sieht, gibt es die Vorstellung der Nicht-Existenz hinsichtlich Welt nicht.

Und für den, der die Aufhebung der Welt der Wirklichkeit gemäß mit richtiger Weisheit sieht, gibt es die Vorstellung der Existenz hinsichtlich der Welt nicht.

Diese Welt, Kaccāna, ist zumeist durch Aufsuchen, Erfassen und Dabeiverbleiben gefesselt. Wenn aber jemand [mit rechter Ansicht] dieses Aufsuchen und Erfassen, den geistigen Standpunkt, das

Darin beharren, die zugrundeliegende Tendenz nicht aufsucht, nicht erfasst, nimmt er keinen Standpunkt über „mein Selbst“ ein. Er hegt keinen Zweifel und keine Verwirrung, dass Leiden alles ist, was entsteht und Leiden alles ist, was vergeht. Sein Wissen davon ist unabhängig von anderen - in so fern, Kaccāna, gibt es rechte Ansicht.

„Alles existiert“, das, Kaccāna, ist das eine Extrem. „Alles existiert nicht“, das ist das andere Extrem. Diese beiden Extreme vermeidend, verkündet in der Mitte der Tathāgata seinen Dhamma ...“

~ S 12.15 (Bhikkhu Bodhi trans.)

13.24) „Bhikkhus, festgehalten von zwei Arten der Ansicht bleiben einige Götter und Menschen entweder zurück oder gehen zu weit - nur die, die Augen haben, sehen.

Und wie, Bhikkhus, bleiben die einen zurück? Götter und Menschen freuen sich des Daseins, sind am Dasein erfreut und ergötzt. Wird diesen nun der Dhamma für die Daseinsauflösung verkündet, so werden sie nicht angesprochen, zufrieden, gefestigt und hingeneigt. Auf diese Weise, Bhikkhus, bleiben die einen zurück.

Und wie, Bhikkhus, gehen andere zu weit? Die da das Dasein ablehnen, davor Abscheu haben, davor zurückschrecken, sie erfreuen sich an (der Vorstellung) des Nichtdaseins und erklären: „Insofern, ihr Herren, dieses Selbst beim Zerfall des Leibes, nach dem Tode, ausgerottet und vernichtet wird, und eben nach dem Tode nicht mehr ist – das ist friedvoll, das ist exzellent, das ist Realität!“ Auf diese Weise gehen andere zu weit.

Und wie, Bhikkhus, sehen die, die Augen haben? Da sieht ein Bhikkhu das Gewordene als geworden. Nachdem er es so gesehen hat, übt er sich in dem Wandel, der zur Abwendung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Auflösung des Gewordenen führt. Auf diese Weise, Bhikkhus, sehen die, die Augen haben.“

~ Itiv 49 (John D. Ireland trans.)

Der Akt des Festhaltens an Ansichten von Sein oder Nicht-Sein bildet in unserem Leben die Grundlage für falsche Wahrnehmung. Wenn wir am

Sein festhalten, fördern wir die Neigung, nach Möglichkeiten zu suchen, Befriedigung, Annehmlichkeit und Freude an diesem Sein zu pflegen. Wenn wir am Nicht-Sein festhalten, schwingen wir in die Richtung des Nihilismus, der Angst, der Abneigung gegen die Qualität des Seins. Dies ist übermäßig vereinfacht dargestellt, aber wenn wir diese beiden Positionen reflektieren und extrapolieren, können wir sehen, wie sie zu einer Vielzahl von Schwierigkeiten führen können.

Die ‚Mittigkeit‘ der rechten Ansicht vermeidet auch andere Kontinuen, vor allem im Bereich der philosophischen oder religiösen Spekulation.

13.25) „Ort der Begebenheit: Sāvathī.

Und es begab sich ein Brahmane, ein Kosmologe, dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach dann der Brahmane zum Erhabenen also:

„Steht es wohl so, Herr Gotama, dass alles ist?“

„Behauptet man „alles ist“, so ist das, Brahmane, die führende Kosmologie.“

„Steht es aber so, Herr Gotama, dass alles nicht ist?“

„Behauptet man „alles ist nicht“, so ist das, Brahmane, die zweite Form der Kosmologie.“

„Steht es wohl so, Herr Gotama, dass alles Einheit ist?“

„Behauptet man „alles ist Einheit“, so ist das, Brahmane, die dritte Form der Kosmologie.“

„Steht es aber so, Herr Gotama, dass alles Vielheit ist?“

„Behauptet man „alles ist Vielheit“, so ist das, Brahmane, die vierte Form der Kosmologie. Diese beiden Extreme vermeidend, Brahmane, verkündet der Tathāgata in der Mitte den Dhamma: Mit Nichtwissen als erforderliche Bedingung entstehen Gestaltungen. Mit Gestaltungen als erforderliche Bedingung entsteht Bewusstsein. Mit Bewusstsein als erforderliche Bedingung entsteht Name-und-Form. Mit Name-und-Form als erforderliche Bedingung entstehen sechs Sinnesbereiche. Mit

sechs Sinnesbereichen als erforderliche Bedingung entsteht Kontakt. Mit Kontakt als erforderliche Bedingung entsteht Gefühl. Mit Gefühl als erforderliche Bedingung entsteht Begehren. Mit Begehren als erforderliche Bedingung entsteht Festhalten. Mit Festhalten als erforderliche Bedingung entsteht Werden. Mit Werden als erforderliche Bedingung entsteht Geburt. Mit Geburt als erforderliche Bedingung entstehen Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung.

Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande.

Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen. Aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewusstseins. Aus der Aufhebung des Bewusstseins folgt Aufhebung von Name-und-Form. Aus der Aufhebung von Name-und-Form folgt Aufhebung der sechs Sinnesbereiche. Aus der Aufhebung der sechs Sinnesbereiche folgt Aufhebung des Kontakts. Aus der Aufhebung des Kontakts folgt Aufhebung des Gefühls. Aus der Aufhebung des Gefühls folgt Aufhebung des Begehrens. Aus der Aufhebung des Begehrens folgt Aufhebung des Festhaltens. Aus der Aufhebung des Festhaltens folgt Aufhebung des Werdens. Aus der Aufhebung des Werdens folgt Aufhebung der Geburt. Aus der Aufhebung der Geburt folgt Aufhebung von Alter und Tod, Schmerz, Kummer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.“

„Wundervoll, Herr Gotama! Wundervoll, Herr Gotama! Wie wenn man, Herr, etwas Umgestürztes aufrichtet oder etwas Verhülltes entschleiert oder einem Verirrten den rechten Weg zeigt oder in einen finsternen Raum eine Öllampe bringt in der Absicht: Es sollen die, die Augen haben, die Gegenstände sehen - ganz ebenso ist von dem Erhabenen durch mancherlei Erörterung die Wahrheit aufgeklärt worden. Darum nehme ich, Herr, zu dem Erhabenen meine Zuflucht und zu der Lehre und zu der Gemeinde der Bhikkhus. Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute

an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat.“

~ S 12.48

13.26) „Ort der Begebenheit: Sāvattthī.

Und es begab sich der Wanderasket Timbaruka dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben, begrüßte er sich mit dem Erhabenen, und nachdem er mit ihm die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach dann der Bettelgänger Timbaruka zu dem Erhabenen also: „Ist etwa Lust und Leiden, Herr Gotama, selbst verursacht?“

„Nicht so, Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

„Oder aber ist Lust und Leiden, Herr Gotama, von einem anderen verursacht?“

„Nicht so. Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

„Ist etwa Lust und Leiden, Herr Gotama, sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht?“

„Nicht so, Timbaruka“, erwiderte der Erhabene.

„Oder aber ist Lust und Leiden, Herr Gotama, nicht selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?“

„Nicht so, Timbaruka,“ erwiderte der Erhabene.

„Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt keine Lust und kein Leiden?“

„Es ist nicht so, Timbaruka, dass es keine Lust und kein Leiden gibt; es gibt wohl Lust und Leiden, Timbaruka.“

„Kennt also der Herr Gotama Lust und Leiden nicht und sieht es nicht?“

„Es ist nicht so, Timbaruka, dass ich Lust und Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne Lust und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Lust und Leiden wohl, Timbaruka.“

„Auf die Frage „Ist etwa Lust und Leiden, Herr Gotama, selbstverursacht? oder ist Lust und Leiden von einem anderen verursacht? oder ist etwa Lust und Leiden, sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht? oder ist Lust und Leiden nicht

selbstbewirkt und auch nicht von einem anderen bewirkt, sondern durch Zufall entstanden?“ antwortest du: „Nicht so, Timbaruka.“ Auf die Frage, „Gibt es also, Herr Gotama, überhaupt keine Lust und kein Leiden?“, antwortest du: „Es ist nicht so, Timbaruka, dass es keine Lust und kein Leiden gibt; es gibt wohl Lust und Leiden, Timbaruka.“ Auf die Frage, „Kennt also der Herr Gotama Lust und Leiden nicht und sieht es nicht?“, antwortest du: „Es ist nicht so, Timbaruka, dass ich Lust und Leiden nicht kenne und nicht sehe; ich kenne Lust und Leiden wohl, Timbaruka, ich sehe Lust und Leiden wohl, Timbaruka.“ Es soll mir der Herr Gotama Lust und Leiden darlegen, es soll mir der Herr Gotama Lust und Leiden verkündigen.“ [Wenn man denkt] Timbaruka, das Gefühl und der, der es fühlt, sind das Gleiche [so behauptet man] mit Bezug auf einen der von Anbeginn da ist: Lust und Leiden sind selbstverursacht. So aber lehre ich nicht.“

In einem vorangehenden Sutta antwortet der Buddha auf eine ähnliche Frage: „Wenn man so etwas behauptet, dann ist das Ewigkeitsglaube.“

„[Wenn man aber denkt] Timbaruka, das Gefühl ist eines und der, der es fühlt, ist ein anderer [so behauptet man] mit Bezug auf einen, der von Gefühl getroffen ist: Lust und Leiden sind von einem anderen verursacht. So aber lehre ich nicht.“

In einem weiterem Sutta antwortet der Buddha auf eine ähnliche Frage: „Wenn man so etwas behauptet, dann ist das Vernichtungsglaube.“

„Diese beiden Extreme vermeidend, Timbaruka, verkündet in der Mitte der Tathāgata den Dhamma: Mit Nichtwissen als Bedingung [entstehen] willentliche Gestaltungen; mit willentlichen Gestaltungen Bewusstsein ... Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zu stande. Mit dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der willentlichen Gestaltungen; aus der Aufhebung der willentlichen Gestaltungen Aufhebung des Bewusstseins ... Auf solche Art kommt die Aufhebung

der ganzen Masse des Leidens zustande.“

Auf diese Worte hin sprach der Bettelgänger Timbaruka zu dem Erhabenen also „Wundervoll, Herr! Wundervoll, Herr! ... Darum nehme ich zu dem Herrn Gotama meine Zuflucht und zu der Lehre und zu der Gemeinde der Bhikkhus. Als Laienanhänger soll mich der Herr Gotama annehmen, der von heute an auf Lebenszeit zu ihm seine Zuflucht genommen hat.“

~ S 12.18 (Bhikkhu Bodhi trans.)

13.27) „Einstmals verweilten der ehrwürdige Sāriputta und der ehrwürdige Mahākotthita in Vārānāsī, in Isipatana, im Antilopenhain. Da erhob sich der ehrwürdige Mahākotthita um die Abendzeit aus einsamer Meditation und begab sich dorthin, wo der ehrwürdige Sāriputta sich befand, und nachdem er mit dem ehrwürdigen Sāriputta die (üblichen) Begrüßungen und Höflichkeiten ausgetauscht, setzte er sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend sprach dann der ehrwürdige Mahākotthita zu dem ehrwürdigen Sāriputta also: „Nun sage mir, Freund Sāriputta, ist Alter und Tod selbst verursacht, ist Alter und Tod von einem anderen verursacht, ist Alter und Tod sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht, oder ist Alter und Tod nicht selbst bewirkt noch auch von einem anderen bewirkt, sondern spontan entstanden?“

„Nicht ist, Freund Kotthita, Alter und Tod selbst verursacht, nicht ist Alter und Tod von einem anderen verursacht, nicht ist Alter und Tod sowohl selbst verursacht als auch von einem anderen verursacht, und es ist auch nicht Alter und Tod nicht selbst bewirkt noch auch von einem anderen bewirkt, sondern sie entstehen spontan. Jedoch mit Geburt als erforderliche Bedingung entsteht Alter und Tod. ...“

Ein ähnlicher Austausch setzt sich durch die anderen Verknüpfungen der Bedingten Entstehung fort.

„Es ist wunderbar, Freund Sāriputta, erstaunlich, verehrter Sāriputta, wie trefflich das vom ehrwürdigen Sāriputta gesagt wurde. Und ich



erfreue mich an des ehrwürdigen Sāriputtas guten Aussagen zu diesen sechsunddreißig Themen.

Wenn ein Bhikkhu den Dhamma zum Widerwillen gegen Alter und Tod, zu ihrem Verschwinden und ihrer Aufhebung lehrt, so verdient er es ein 'Wahrheitskünder' genannt zu werden.

Wenn ein Bhikkhu zwecks des Widerwillens gegen Alter und Tod, zwecks ihres Verschwindens und zwecks ihrer Aufhebung praktiziert, so verdient er es 'einer, der gemäß der wahren Lehre wandelt' genannt zu werden.

Wenn ein Bhikkhu infolge des Widerwillens gegen Alter und Tod, infolge ihres Verschwindens und ihrer Aufhebung, durch Nichterfassen erlöst ist, dann verdient er es 'einer, der Nibbāna hier-und-jetzt erreicht hat' genannt zu werden.“

~ S 12.67 (Thānissaro Bhikkhu trans.)

Die Notwendigkeit eines schrittweisen Übungsweges wird umso deutlicher, je mehr der vielen Ablenkungen, die uns vom Weg abbringen können, wir erkennen. Ohne eine klar angelegte Schritt-für-Schritt-Ausbildung wäre es sehr einfach, planlos herumzuirren, auf der Suche nach einem falsch definierten spirituellen Ausweg, oder sich in einer Reihe von nebulösen und unbestimmten Übungen zu verlieren, die nicht wirklich irgendwo anders hinführen als zu mehr Verwirrung und Schwierigkeiten. Indem wir uns auf den mittleren Pfad verlassen, können wir die inneren und äußeren Quellen der Verwirrung direkt durchschneiden, die den Geist von der Verwirklichung von Nibbāna ablenken. Dies wird letztlich ein radikales Loslassen oder Aufgeben erfordern, aber genau das ist es, worauf uns diese allmähliche Vorgehensweise des mittleren Wegs vorbereitet.

## PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN II

### PLÖTZLICHER DURCHBRUCH

Die Direktheit der Buddhalehre ist ein Aspekt, über den die Praktizierenden regelmäßig reflektieren. Die tägliche Rezitation in der Theravada-Tradition nimmt Bezug darauf, dass der Dhamma ‚sandīṭṭhiko‘ - offensichtlich hier und jetzt oder direkt sichtbar – und ‚akāliko‘ - zeitlos oder unmittelbar - ist.

Um das Erbe der Anleitungen des Buddhas wirklich zu nutzen, müssen wir die von ihm dargelegten Übungsmöglichkeiten so direkt und unmittelbar wie möglich anwenden. Obwohl es „84. 000 Dhamma-Türen“ gibt, ist es das eindeutige Durchschreiten einer Tür, das zu Nibbāna führt.

Wir können Türen vergleichen oder Türen herstellen oder Türen schleifen und streichen, aber das lässt sie uns nicht durchschreiten. Das Augenmerk auf das zu richten, was uns direkt hindurchführt, ist ein notwendiger Bestandteil unserer Praxis. So wie wir ziellos eine lange Zeit einem Pfad in der Wildnis folgen können, können wir dem Praxisweg des Buddhas in einer Weise folgen, die kaum effektiv ist, wenn wir nicht weise darüber nachdenken, wie wir diesen Weg direkt umsetzen und seinen wahren Zweck verwirklichen können.

14.1) „Ihr Bhikkhus, dies ist der Pfad zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Kummer und Klagen, zum Verschwinden von Schmerz und Trauer, zum Erlangen des wahren Weges, zur Verwirklichung von Nibbāna - nämlich die vier Grundlagen der Achtsamkeit.“

~ M 10.2

14.2) Hier Hemaka, bezogen auf die Dinge, welche lieb gehalten - gesehen, gehört, gefühlt, erkannt - da ist: das Beseitigen von Leidenschaft und Verlangen, der nicht-sterbende Zustand Nibbāna.

Die achtsam und besonnen dies erkennt, völlig entbunden im Hier und Jetzt, sind für immer ganz gestillt, haben die Verstrickung in der Welt überschritten.

~ Sn 1086-7 (Thānissaro Bhikkhu trans.)

Ein zentraler Aspekt des direkten Weges des Buddhas ist ‚Loslassen‘ oder ‚Nicht-Festhalten‘. Das ist etwas, das wir in der Gegenwart tun und dessen Ergebnis wir im Hier und Jetzt erkennen müssen. Der Grad, in dem wir loslassen können, zusammen mit der Richtigkeit oder Angemessenheit des Loslassens, sind es, was seine Wirkung bestimmen wird. Wenn wir Güte und Tugend ‚loslassen‘, im Sinne von sein lassen oder vernachlässigen, dann würde das mehr Leid und Probleme schaffen. Wenn wir jedoch unsere destruktiven Gewohnheiten auf geschickte Weise loslassen, hat das einen ganz anderen Effekt. Das Loslassen von subtilen Hindernissen hat ein noch verfeinerteres Ergebnis.

Um das Bild des Kontinentalschelfs Indiens wieder aufzugreifen,- seines allmählichen Gefalles und seines scharfen Absturzes: Es ist notwendig, das allmähliche Fundament der Praxis fest zu verankern und unsere Erkenntnisfähigkeit fortwährend durch die Überwachung unserer Fortschritte zu schärfen; aber es gibt auch die Notwendigkeit nach dem Punkt des Loslassens zu suchen, der zum Durchbruch führt.

Der Buddha wies immer wieder auf Weisheit als den zentralen Faktor des Weges hin. Dies liegt dem Training zugrunde und stimmt das Training so ab, dass es die Früchte der Befreiung trägt. Der Edle Achtfache Pfad beginnt mit den Weisheitsfaktoren - der rechten Ansicht und dem rechten Entschluss. Die fünf spirituellen Fähigkeiten Vertrauen, Anstrengung, Achtsamkeit, Konzentration und Weisheit, gipfeln in Weisheit. Jedes ‚Loslassen‘ muss sich auf Weisheit stützen.

14.3) „Gleichwie, ihr Mönche, die Spuren aller lebenden Wesen in der Elefantenspur Platz finden, wie die Elefantenspur unter ihnen hinsichtlich der Größe als die vorzüglichste gilt, ebenso nun auch gilt von allen Schritten, die zum Erwachen führen, die Fähigkeit der Weisheit als die größte zum Erwachen.“

~ S 48.54

14.4) „Weil er, Bhikkhus, eine Fähigkeit entfaltet und ausgebildet hat, erklärt ein Bhikkhu, der die Befleckungen zerstört hat, höchstes Wissen. Was ist diese eine Fähigkeit? Die Fähigkeit der Weisheit. Für einen edlen Nachfolger, der Weisheit besitzt, stabilisiert sich das Vertrauen, das davon herrührt, die Energie, die davon herrührt, stabilisiert sich, die Achtsamkeit, die davon herrührt, stabilisiert sich, die Konzentration, die davon herrührt, stabilisiert sich.

Weil, Bhikkhus, diese eine Fähigkeit entfaltet und ausgebildet wurde, erklärt ein Bhikkhu, der die Befleckungen zerstört hat, das höchste Wissen derart: „Ich verstehe: Zerstört ist Geburt, das heilige Leben wurde gelebt, was zu tun war wurde getan, es gibt nichts weiter für diesen Zustand des Seins.“

~ S 48.45 (Bhikkhu Bodhi trans.)

14.5) „Da, Moggallāna, hat ein Mönch gelernt: Kein Ding ist wert, dass man daran haftet. Hat nun der Mönch dies gelernt, so erkennt er jedes Ding direkt. Hat er jedes Ding direkt erkannt, so durchschaut er jedes Ding. Wenn er dann so jedes Ding durchschaut hat und er dann irgendein Gefühl empfindet, sei es erfreulich, leidig oder weder erfreulich noch leidig, so weilt er bei diesen Gefühlen in der Betrachtung ihrer Vergänglichkeit, in der Betrachtung ihrer Aufhebung und in der Betrachtung der Loslösung von ihnen. In solcher Betrachtung der Gefühle verweilend hängt er an nichts mehr in der Welt. An nichts mehr hängend, erzittert er nicht mehr; nicht mehr erzitternd erreicht er eben aus sich selber heraus das Nibbāna.“

~ A 7.58 (Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi)

Eine Lehrrede im Saṃyutta Nikāya enthält den gleichen Ausdruck: „Nichts ist es wert daran festzuhalten/anzuhaften“ (Pāli: sabbe dhammā nālaṃ abhinivesāya).“ Mit dieser Wahrnehmung und Haltung im Kopf kann es zu einer radikalen Verschiebung der Art und Weise kommen, wie man mit der Welt in Beziehung tritt, und diese Verschiebung öffnet dann den Weg zur Freiheit:

14.6) „Wie, ehrwürdiger Herr, sollte ein Bhikkhu erkennen, wie sollte er sehen damit Ignoranz von ihm überwunden wird und wahres Wissen aufsteigt?“

„Hier, Bhikkhu, hat ein Bhikkhu gehört, ‘Nichts ist es wert daran anzuhaften’. Wenn ein Bhikkhu gehört hat ‘Nichts ist es wert daran anzuhaften’, erkennt er jedes Ding unmittelbar. Jedes Ding unmittelbar erkennend versteht er alles vollständig. Alles vollständig verstanden habend sieht er alle Zeichen anders. Er sieht das Auge anders, er sieht die Formen anders [und so weiter mit allen Sinnesgrundlagen] ... Welches Gefühl auch immer entsteht mit Geist-Kontakt als Bedingung ... auch das sieht er anders.

Wenn, Bhikkhu, ein Bhikkhu derart erkennt und sieht, wurde Ignoranz von ihm überwunden und wahres Wissen steigt auf.“

~ S 35.80 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Das Nicht-Festhalten, das zur Befreiung führt, ist kein allgemeines oder wahlloses Loslassen von allem. Es muss die Erkenntnis vorhanden sein, was angemessen ist und was die Verwirklichung des Endes des Leidens befördert. Ajahn Chah verwendete das Gleichnis des Kaufes einer Kokosnuss, um diesen Punkt zu veranschaulichen:

14.7) „Der Buddha sagt, unsere Übung muss im Loslassen bestehen. Diese Übung des Loslassens ist schwer zu verstehen, nicht wahr? Wenn wir loslassen, dann üben wir nicht, nicht wahr? Weil wir losgelassen haben.

Angenommen, ihr geht auf den Markt um ein paar Kokosnüsse zu kaufen und während ihr sie zurücktragt, fragt euch jemand, warum ihr sie gekauft habt.

„Ich habe sie zum Essen gekauft“, sagt ihr.

„Willst du auch die Schale essen? Nein? Ich glaube dir nicht! Wenn du die Schale nicht essen willst, warum hast du sie dann auch gekauft?“

Nun, wie willst du antworten? Wir praktizieren mit Begehren. Wenn wir kein Begehren hätten, würden wir nicht üben. Üben mit Begehren ist taṇhā. Auf diese Weise zu reflektieren kann zu Weisheit führen, wisst ihr. Was die Kokosnüsse anbelangt, natürlich werdet ihr die Schale nicht essen. Warum nehmt ihr sie dann mit? Weil die Zeit noch nicht gekommen ist, um sie wegzuworfen. Sie ist nützlich als Verpackung der

Kokosnuss. Wenn ihr sie nach dem Essen der Kokosnuss wegwerft, ist das kein Problem.

Unsere Praxis ist genauso. Wenn der Buddha uns anweist, nicht aufgrund von Begehren zu handeln, aufgrund von Begehren zu sprechen, zu gehen oder zu sitzen oder mit Begehren zu essen, meint er damit, dass wir diese Dinge mit Loslösung tun sollten. Es ist, wie wenn wir Kokosnüsse vom Markt holen. Wir werden die Schalen nicht essen, aber es ist noch nicht die Zeit, sie wegzuworfen. Die Kokosmilch, die Hülle und die Schale sind zusammen; wenn wir eine Kokosnuss kaufen, kaufen wir das ganze Paket. Wenn jemand uns vorwirft, Kokosnussschalen zu essen, ist das seine Sache; wir wissen, was wir tun. So ist die Übung.“

~ Ajahn Chah, 'Food for the Heart', S. 241-2

Was muss losgelassen werden? Der Buddha weist auf vier grundlegende Arten des Festhaltens (upādāna) hin, die zu Verstrickung und Leiden führen. Wenn wir in der Lage sind, diese Formen des Festhaltens und die Ignoranz, auf der sie gründen, aufzugeben, hat das Herz die Möglichkeit Freiheit zu erleben.

14.8) „Ihr Bhikkhus, wenn Unwissenheit überwunden wird und wahres Wissen in einem Bhikkhu entsteht, dann haftet er mit dem Verschwinden der Unwissenheit und dem Entstehen von wahren Wissen nicht mehr an Sinnesvergnügen (kāmapādāna) an, er haftet nicht mehr an Ansichten (diṭṭhupādāna) an, er haftet nicht mehr an Regeln und Ritualen (sīlabbatupādāna) an, er haftet nicht mehr an einer Lehre von einem Selbst (attavādupādāna) an. Wenn er nicht anhaftet, ist er nicht aufgeregt. Wenn er nicht aufgeregt ist, erlangt er persönlich Nibbāna. Er versteht: ‘Geburt ist zu Ende gebracht, das heilige Leben ist gelebt, es ist getan, was getan werden musste, darüber hinaus gibt es nichts mehr.’“

~ M 11.17

Die erste Art des Festhaltens ist das Haften an Sinnesverlangen:

14.9) „Zu einer Zeit weilte der Erhabene unter den Bhaggas bei Suṃsumāragira im Bhesakaḷa Hain, dem Rehpark. Da trat der Haushälter Nakulapitā an den Erhabenen heran, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll, stellte sich zur Seite hin und sprach zu ihm: „Ehrwürdiger Herr, was ist der Grund, was die Ursache, das einige Wesen zu Lebzeiten Nibbāna nicht erlangen. Und was ist der Grund, was die Ursache, dass einige Wesen noch zu Lebzeiten Nibbāna erlangen?“

„Es gibt, Nakulapitā, durch das Auge erkennbare Formen, durch das Ohr erkennbare Töne, durch die Nase erkennbare Düfte, durch die Zunge erkennbare Säfte, durch den Körper erkennbare Gegenstände, durch den Geist erkennbare geistige Phänomene, die ersehnt, geliebt, entzückend, angenehm, sinnlich verlockend, reizend, sind. Wenn der Bhikkhu sich daran erfreut, sie begrüßt, sich an sie hält, dann wird sein Bewusstsein von ihnen abhängig und er klammert an ihnen. Ein Bhikkhu, der festhält, erlangt Nibbāna nicht.

Es gibt, Nakulapitā, durch das Auge erkennbare Formen, ... durch den Geist erkennbare geistige Phänomene, die ersehnt, geliebt, entzückend, angenehm, sinnlich verlockend, reizend sind. Wenn der Bhikkhu sich nicht daran erfreut, sie nicht begrüßt, sich nicht an sie hält, dann wird sein Bewusstsein nicht von ihnen abhängig und er klammert nicht an ihnen. Ein Bhikkhu, der nicht festhält, erlangt Nibbāna.

Das ist, Nakulapitā, der Grund, das ist die Ursache, dass da einige Wesen noch zu Lebzeiten Nibbāna erlangen.“

~ S 35.131 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Die nächste Textstelle verdeutlicht die Gefahr, am Glauben der Läuterung durch Regeln oder Gelübde festzuhalten. In der Zeit des Buddhas (wie in unserer!) wurden viele Arten von Praktiken eifrig in der Annahme verfolgt, dass sie eine spirituelle Reinigung oder ein wünschenswertes Ergebnis herbeiführen würden. Diese konnten von harten asketischen Praktiken bis hin zu sehr schönen Ritualen reichen, aber der Buddha war unnachgiebig darin, dass ohne die sie anführende und durchdringende Weisheit alle Praktiken nicht das erhoffte

Ergebnis hervorbringen würden. Praxis und Ziel müssen in rechtem Verhältnis zueinander stehen.

14.10) „Da gingen Puṇṇa, ein Sohn der Koliyer, ein Asket, der sich der Ochsenübung verpflichtet hatte, und auch Seniya, ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hatte, zum Erhabenen. Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung, huldigte dem Erhabenen und setzte sich seitlich nieder, während Seniya, der nackte Asket mit der Hundeübung, Grußformeln mit dem Erhabenen austauschte, und nach diesen höflichen und freundlichen Worten setzte auch er sich seitlich nieder, zusammengerollt wie ein Hund. Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung, sagte zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, dieser Seniya ist ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hat, der das tut, was schwierig zu tun ist: er nimmt seine Nahrung zu sich, wenn sie auf den Boden geworfen wurde. Jene Hundeübung hat er seit langer Zeit auf sich genommen und ausgeübt. Was ist seine Bestimmung? Was wird sein künftiger Weg sein?“

„Genug, Puṇṇa, lass es sein. Frag mich das nicht.“

Ein zweites Mal ... Ein drittes Mal sagte Puṇṇa, der Asket mit der Ochsenübung zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, dieser Seniya ist ein nackter Asket, der sich der Hundeübung verpflichtet hat, der das tut, was schwierig zu tun ist: er nimmt seine Nahrung zu sich, wenn sie auf den Boden geworfen wurde. Jene Hundeübung hat er seit langer Zeit auf sich genommen und ausgeübt. Was ist seine Bestimmung? Was wird sein künftiger Weg sein?“

„Nun, Puṇṇa, da ich dich wohl nicht überreden kann, wenn ich sage: ‘Genug, Puṇṇa, lass es sein. Frag mich das nicht’, werde ich dir also antworten.

Puṇṇa, da entwickelt jemand die Hundeübung vollständig und ununterbrochen; er entwickelt die Hundegewohnheit vollständig und ununterbrochen; er entwickelt den Hundegeist vollständig und ununterbrochen; er entwickelt Hundeverhalten vollständig und ununterbrochen. Nachdem er das getan hat, erscheint er bei der Auflösung des Körpers, nach dem Tode in der Gesellschaft von



Hunden wieder. Aber wenn er eine derartige Ansicht wie diese hat: ‘Durch diese Angewohnheit oder diese Übung oder diese Askese oder dieses heilige Leben werde ich das eine oder andere Himmelswesen werden’, so ist das in seinem Fall eine falsche Ansicht. Ich sage, es gibt zwei Bestimmungsorte für jemanden mit falscher Ansicht: die Hölle oder den Tierbereich. Also, Puṇṇa, wenn seine Hundeübung Erfolg hat, wird sie ihn in die Gesellschaft von Hunden führen; wenn sie versagt, wird sie ihn in die Hölle führen.“

Nach diesen Worten schrie Seniya, der nackte Asket mit der Hundeübung, auf und brach in Tränen aus.“

~ M 57.2-4

Der dritte Aspekt des Festhaltens ist das an Ansichten. Als Menschen haben wir die Tendenz, uns auf Ansichten zu fixieren, nicht wegen ihrer Wirksamkeit bei der Beseitigung des Leidens, sondern weil wir sie für Wahrheit an sich ansehen.

Diese Ansichten können von unserer Vorstellung, wie die Welt um uns herum beschaffen ist, über unsere Meinungen von anderen, bis hin zu unseren Spekulationen, wie die Dinge sein sollten, reichen. Unvermeidlicherweise führt dies, wie der Buddha zeigt, zu Verwirrung, Frustration und Konflikt.

14.11) „Diese zwei Ansichten gibt es, Bhikkhus: die Existenz-Ansicht und die Vernichtungs-Ansicht. - Da überlegt, Bhikkhus, ein erfahrener, edler Nachfolger also: „Gibt es irgend etwas in der Welt, wodurch ich, daran haftend, nicht zu tadeln wäre?“

Er versteht so: „Nicht gibt es irgend etwas in der Welt, wodurch ich, daran haftend, nicht zu tadeln wäre! Denn sollte ich anhaften, so ist es nur Form, an der ich haften würde, nur Gefühl ... nur Wahrnehmung ... nur willentliche Gestaltungen ... nur Bewusstsein woran ich haften würde. Mit diesem meinem Anhaften als Bedingung käme es zur Existenz; mit Existenz als Bedingung zu Geburt; mit Geburt als Bedingung zu Altern und Sterben, Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung. So würde es zur Entstehung dieser ganzen Leidensfülle kommen.“

~ S 22.80 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Der Buddha sagt hier, dass, obwohl es nur zwei Ansichten von Existenz und Nicht-Existenz gibt, sie die Grundlage für all die vielfältigen Ansichten sind, die in diesem menschlichen Bereich aufgegriffen werden können. Wenn unsere Sicht verdeckt ist, ist alles, was wir sehen können, unscharf. Wenn die Dinge unklar sind, ist alles was wir tun können zu raten, wie es um die tatsächliche Situation bestellt ist. Angesichts dieser inneren Verwirrung ist es kein Wunder, dass es so viel äußere Verwirrung in der Welt gibt. Sind jedoch richtige Ansicht und klare Sicht vorhanden, gibt es keine Notwendigkeit für Verwirrung oder Konflikte. Wie Ajahn Chah sagt, wenn wir eine Kobra deutlich sehen, dann nähern wir uns ihr nicht. Infolgedessen wird sie uns nicht schaden. Gleichermaßen können wir, wenn wir uns des Schadens bewusst sind, der aus unseren Ansichten entstehen kann, auch von ihnen zurücktreten.

14.12) „Ihr Bhikkhus, es gibt diese zwei Ansichten: die Daseinsansicht und die Nicht-Daseinsansicht. Jegliche Mönche und Brahmanen, die sich auf die Daseinsansicht stützen, die Daseinsansicht annehmen, die Daseinsansicht akzeptieren, sind Gegner der Nicht-Daseinsansicht. Jegliche Mönche und Brahmanen, die sich auf die Nicht-Daseinsansicht stützen, die Nicht-Daseinsansicht annehmen, die Nicht-Daseinsansicht akzeptieren, sind Gegner der Daseinsansicht. Jegliche Mönche und Brahmanen, die den Ursprung, das Verschwinden, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen im Fall dieser zwei Ansichten nicht der Wirklichkeit entsprechend verstehen, sind von Begierde beeinträchtigt, von Hass beeinträchtigt, von Verblendung beeinträchtigt, von Begehren beeinträchtigt, von Anhaftung beeinträchtigt, ohne Schauung, haben Vorlieben und Abneigungen, und sie finden Gefallen und Freude an begrifflichem Ausufern. Sie sind nicht befreit von Geburt, Altern und Tod; nicht befreit von Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung; sie sind nicht frei von Dukkha, sage ich.“

~ M 11.6-7

Ein Teil des Leidens, das durch Ansichten geschaffen wird, ist der Konflikt, den sie fördern. Dieser Konflikt mag nicht immer von den Ansichten selbst stammen, sondern von der Art, wie stark an ihnen festgehalten wird.

Ob religiös, politisch, persönlich oder sozial, ob vernünftig oder unvernünftig, ob logisch oder unlogisch, das Hochhalten von Ansichten führt zu Konflikten. So liegt der Weg zu Frieden und Harmonie darin sie loszulassen.

14.13) „Aggivessana, ein Weiser unter jenen Mönchen und Brahmanen, die die Lehrmeinung und Ansicht vertreten „Für mich ist alles annehmbar.“, erwägt so: „Wenn ich stur an meiner Ansicht „Für mich ist alles annehmbar.“ festhalte und erkläre, „Nur dies ist wahr, alles andere ist falsch.“, dann könnte ich mit den zwei anderen in eine Meinungsverschiedenheit geraten: mit einem Mönch oder Brahmanen, der die Lehrmeinung und Ansicht vertritt „Für mich ist nichts annehmbar.“ und mit einem Mönch oder Brahmanen, der die Lehrmeinung und Ansicht vertritt „Einiges ist für mich annehmbar, einiges ist für mich nicht annehmbar.“. Mit diesen zwei könnte ich in eine Meinungsverschiedenheit geraten, und wenn es eine Meinungsverschiedenheit gibt, gibt es Streitgespräche; wenn es Streitgespräche gibt, gibt es Zank; wenn es Zank gibt, gibt es Verdruss.“ Weil er Meinungsverschiedenheiten, Streitgespräche, Zank und Verdruss für sich vorhersieht, überwindet er jene Ansicht und nimmt keine andere Ansicht an. Auf diese Weise kommt das Überwinden dieser Ansichten zustande; auf diese Weise kommt das Aufgeben dieser Ansichten zustande.“

Ähnlich beim Festhalten der anderen Ansichten, „Für mich ist nichts annehmbar.“ und „Einiges ist für mich annehmbar, einiges ist für mich nicht annehmbar.“

~ M 74.6-8 (Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi trans.)

Zur Zeit des Buddhas steckten religiöse Lehrer ihr philosophisches Gebiet üblicherweise in Form eines Standard-Sets von zehn spekulativen Fragen ab. Der Buddha achtete sehr darauf, sich nicht auf diese philosophischen Spekulationen einzulassen, da er sie als vorrangige Ablenkung ansah statt als eine Hilfe in dem Training, zu dem er selbst ermutigte.

14.14) „Daher, Māluṅkyāputta, betrachte das, was von mir nicht verkündet worden ist, als nicht verkündet, und betrachte das, was

von mir verkündet wurde, als verkündet. Und was ist von mir nicht verkündet worden? ‘Die Welt ist ewig.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Die Welt ist nicht ewig.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Die Welt ist endlich.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Die Welt ist unendlich.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Die Seele ist das gleiche wie der Körper.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Die Seele ist eine Sache und der Körper eine andere.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Ein Tathāgata existiert nach dem Tode.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Ein Tathāgata existiert nach dem Tode nicht.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Sowohl existiert ein Tathāgata nach dem Tode, als auch existiert er nicht.’ ist von mir nicht verkündet worden. ‘Weder existiert ein Tathāgata nach dem Tode, noch existiert er nicht.’ ist von mir nicht verkündet worden.

Warum habe ich jenes unverkündet gelassen? Weil es nicht förderlich ist, weil es nicht zu den Grundlagen des heiligen Lebens gehört, weil es nicht zur Ernüchterung, zur Lossagung, zum Aufhören, zum Frieden, zur höheren Geisteskraft, zur Erleuchtung, zu Nibbāna führt. Deswegen ist es von mir nicht verkündet worden.“

~ M 63.7-8

Die nächste Lehrrede ist aus dem Sutta Nipāta. Sie ist eine von vielen, die einen Eindruck davon vermitteln, welche vorrangige Bedeutung der Buddha dem Nicht-Anhaften an Ansichten als Weg zum Ziel gab.

14.15) “Der Weise hat die Vorstellung eines Selbst oder Ego aufgegeben und ist frei von Anhaften. Er stützt sich nicht einmal auf Wissen; er ergreift keine Partei inmitten von Kontroversen; er hat keine dogmatischen Ansichten.

Für ihn gibt es kein Verlangen, nach diesem oder jenem zu streben, weder in dieser Welt noch in der nächsten. Er gibt sich nicht länger mit Dogmen ab, denn er bedarf des Trostes nicht mehr, den Dogmen bieten.

Für den Weisen gibt es nicht die geringste voreingenommene Ansicht in Bezug auf das Gesehene, Gehörte oder Gefühlte. Wie könnte

irgendjemand in der Welt einen solch Reinen, der nicht dogmatisch eine Ansicht aufgreift, gedanklich charakterisieren?

Weder formen sie ein besonderes Dogma, noch ziehen sie irgendeines vor. Dogmatische Ansichten schätzen sie nicht. Der Brahmane lässt sich nicht von Regeln und Riten leiten. So ist der Standhafte ans andere Ufer gelangt, um nie mehr zurück zu kehren.”

~ Sn 800-3 (Ven. H. Saddhatissa trans.)

Die vierte Art des Festhaltens besteht im Anhaften an Lehren von einem Selbst. Was gewöhnlich als „Lehren“ übersetzt wird, ist eher die Gewohnheit oder die Tendenz des Wahrnehmens mit einem Selbstbezug. Dies kann in den Lehren als etwas sehr Abstruses dargestellt werden, aber solche Gewohnheiten wachsen aus einigen sehr häufigen, aber unklugen Art und Weisen, Dinge in unserem Geist zu betrachten.

14.16) „Auf solche Weise erwägt er unweise: „Gab es mich in der Vergangenheit? Gab es mich nicht in der Vergangenheit? Was war ich in der Vergangenheit? Wie war ich in der Vergangenheit? Was war ich und was bin ich daraufhin in der Vergangenheit geworden? Wird es mich in der Zukunft geben? Wird es mich in der Zukunft nicht geben? Was werde ich in der Zukunft sein? Wie werde ich in der Zukunft sein? Was werde ich sein, und was werde ich daraufhin in der Zukunft werden?“

Oder ansonsten ist er über die Gegenwart verwirrt: „Bin ich? Bin ich nicht? Was bin ich? Wie bin ich? Wo kam dieses Wesen her? Wo wird es hingehen?“

Wenn er auf solche Weise unweise erwägt, entsteht eine von sechs Ansichten in ihm. Die Ansicht „Für mich gibt es ein Selbst.“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht „Für mich gibt es kein Selbst.“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht „Ich nehme Selbst mit Selbst wahr.“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht „Ich nehme Nicht-Selbst mit Selbst wahr.“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder die Ansicht „Ich nehme Selbst mit Nicht-Selbst wahr.“ entsteht in ihm als wahr und erwiesen; oder

ansonsten hat er eine Ansicht wie diese: „Es ist dieses mein Selbst, das da spricht und fühlt und hier und da die Ergebnisse guter und schlechter Taten erfährt; aber dieses mein Selbst ist unvergänglich, dauerhaft, ewig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen, und es wird so lange wie die Ewigkeit überdauern“.

Diese spekulative Ansicht, ihr Bhikkhus, wird das Dickicht der Ansichten genannt, die Wildnis der Ansichten, die Verdrehtheit der Ansichten, der Wankelmut der Ansichten, die Fessel der Ansichten. Durch die Fessel der Ansichten gebunden, ist der nicht unterrichtete Weltling nicht befreit von Geburt, Alter und Tod, von Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung; er ist nicht befreit von Dukkha, sage ich.“

~ M 2.7-8

Legt man den Drang ab, ein Selbst und alle Ideen oder Ansichten, die damit verbunden sind, zu erzeugen, kann das Herz Frieden erleben. Das ist schwierig, da die Permutationen des Festhaltens an der Selbstlehre so umfassend sind. Obwohl das Loslassen der Selbstlehre scheinbar unkompliziert und logisch erscheinen mag, sind die Gewohnheiten, die wir diesbezüglich angesammelt haben und die uns veranlassen, dieses Anhaftungsmuster ständig zu wiederholen, zutiefst in uns verankert.

Es gibt eine Neigung zu der Annahme, dass die Lehren vom Nicht-Selbst abstrakt sind. Sie sind aber vielmehr eine sehr praktische Einschätzung dazu, wie man sich am besten mit den Rahmenbedingungen unseres Lebens auseinandersetzt – mit den Dingen, die uns oft zu nahe oder zu vertraut sind, um sie klar zu sehen. Wenn wir erkennen können, dass wir uns an Ideen oder Vorstellungen klammern, die nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen und die tatsächlich unser Leiden verstärken, können wir zurücktreten, die Hitze unserer Verblendung abkühlen lassen und unseren Griff lockern um das abzulegen, was uns sowieso nie wirklich gehört hat.

14.17) „Ihr Bhikkhus, was meint ihr? Ist Form unvergänglich oder vergänglich?“ „Vergänglich, ehrwürdiger Herr.“  
„Ist das, was vergänglich ist, Leid oder Glück?“

„Leid, ehrwürdiger Herr.“

„Ist das, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, geeignet, so betrachtet zu werden: „Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst.“?

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Ihr Bhikkhus, was meint ihr? Ist Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... Bewusstsein unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, ehrwürdiger Herr.“

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

„Leid, ehrwürdiger Herr.“

„Ist das, was vergänglich, leidvoll und der Veränderung unterworfen ist, geeignet, so betrachtet zu werden: „Dies ist mein, dies bin ich, dies ist mein Selbst“?“

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Daher, ihr Bhikkhus, sollte jegliche Art von Form, ob vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, ... sollte alle Form mit angemessener Weisheit der Wirklichkeit entsprechend gesehen werden: „Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.“ Jegliche Art von Gefühl, ... Jegliche Art von Wahrnehmung, ... Jegliche Art von Gestaltungen, ... Jegliche Art von Bewusstsein, ... alles Bewusstsein sollte mit angemessener Weisheit der Wirklichkeit entsprechend gesehen werden: „Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst.“

Indem er so sieht, wird ein wohlunterrichteter edler Schüler ernüchtert der Form gegenüber, ernüchtert dem Gefühl gegenüber, ernüchtert der Wahrnehmung gegenüber, ernüchtert den Gestaltungen gegenüber, ernüchtert dem Bewusstsein gegenüber.

Wenn er ernüchtert wird, wird er begierdelos. Durch Begierdelosigkeit ist (sein Geist) befreit. Wenn er befreit ist, kommt das Wissen: „Er ist befreit.“ Er versteht: „Geburt ist zu Ende gebracht, das heilige Leben ist gelebt, es ist getan, was getan werden musste, darüber hinaus gibt es nichts mehr.“

Das ist es, was der Erhabene sagte. Die Bhikkhus waren zufrieden und entzückt über die Worte des Erhabenen. Während diese Lehrrede

gesprochen wurde, wurde der Geist von sechzig Bhikkhus durch Nicht-Anhaften von den Trieben befreit.“

~ M 109.15-18

Untrennbar mit unserem Selbstverständnis verbunden ist unsere Wahrnehmung der Welt außerhalb von uns. Auch dies ist eine Wahrnehmung, die der sorgfältigen Aufmerksamkeit bedarf. Wie der Buddha klarstellte, besteht unsere Erfahrung der Welt außerhalb von uns einfach aus Sinneseindrücken, die in Kontakt mit den Sinnesorganen treten; das ist nicht etwas von uns Getrenntes.

14.18) „Ein gewisser Mönch begab sich zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrfurchtsvoll und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte er sich also an den Erhabenen: ‚Die Welt, die Welt (loka)‘, sagt man. Inwiefern aber spricht man von ‚Welt‘?“

Insofern es zerfällt (lujjati), nennt man es ‚Welt‘. Was zerfällt? Das Auge zerfällt. Formen zerfallen. Bewusstsein am Auge zerfällt. Kontakt am Auge zerfällt. Und was immer in Abhängigkeit vom Kontakt am Auge aufsteigt, das als angenehm, unangenehm, weder-angenehm-noch-unangenehm erfahren wird, auch das zerfällt.

Das Ohr zerfällt. Geräusche zerfallen ...

Die Nase zerfällt. Gerüche zerfallen ...

Die Zunge zerfällt. Geschmäcker zerfallen ...

Der Körper zerfällt. Berührungen zerfallen ...

Der Intellekt zerfällt. Ideen zerfallen. Bewusstsein am Intellekt zerfällt.

Kontakt am Intellekt zerfällt. Und was immer in Abhängigkeit vom Kontakt am Intellekt aufsteigt, das als angenehm, unangenehm, weder-angenehm-noch-unangenehm erfahren wird, auch das zerfällt.

Insofern es zerfällt, nennt man es ‚Welt‘.“

~ S 35.82 (Thānissaro Bhikkhu trans.)

14.19) „Freunde, als der Erhabene sich von seinem Sitz erhob und seine Unterkunft betrat, nachdem er eine kurzgefasste Lehre gegeben hatte, ohne den Inhalt ausführlich zu erläutern, eben: „Durch kein Wandern, sage ich, kann, ihr Mönche, das Ende der Welt erforscht,



erschaut, erreicht werden; und doch sage ich, dass, ohne das Ende der Welt zu finden, dem Leiden kein Ende gemacht werden kann“ – da verstehe ich die ausführliche Bedeutung dieser Kurzfassung wie folgt: Das in der Welt, wodurch man ein Weltgewahrender, ein Weltvorstellender wird – das wird in der Ordnung der Edlen Welt genannt. Und was ist das, Freunde, wodurch man in der Welt ein Weltgewahrender, ein Weltvorstellender wird? Das Auge ist das in der Welt, wodurch man in der Welt ein Weltgewahrender, ein Weltvorstellender wird. Das Ohr ... Die Nase ... Die Zunge ... Der Körper ... Der Geist ist das, wodurch man in der Welt ein Weltgewahrender, ein Weltvorstellender wird. Das in der Welt, wodurch man ein Weltgewahrender, ein Weltvorstellender wird – das wird in der Ordnung der Edlen Welt genannt.

~ S 35.116 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Weil unsere Sinneseindrücke so stark von unseren Sinnesorganen abhängen, stimmt der Eindruck der Welt ‚da draußen‘ im Gegensatz zu unserem Selbst ‚hier drinnen‘ nicht mit der direkten Erfahrung überein. Wenn wir erkennen, wie diese falsche Dichotomie Leiden verursacht, werden wir sie fallenlassen und von unserem Anhaften an ‚Selbst‘ und ‚Welt‘ befreit werden.

14.20) „Cunda, was jene unterschiedlichen Ansichten betrifft, die in der Welt auftauchen, die entweder mit Lehrmeinungen über ein Selbst zu tun haben, oder mit Lehrmeinungen über die Welt: Wenn das, woraus jene Ansichten entstehen, was ihnen zugrunde liegt, worauf sie angewendet werden, mit angemessener Weisheit der Wirklichkeit entsprechend so betrachtet wird: „Dies ist nicht mein, dies bin ich nicht, dies ist nicht mein Selbst“, dann kommt das Überwinden und Aufgeben jener Ansichten zustande.“

~ M 8.3

14.21) „Da aber der Erhabene wusste, dass das Māra, der Böse sei, redete er Māra, den Bösen, mit der Strophe an:  
„Form, Gefühl, Empfindung, Wahrnehmung, Bewusstsein und was

da Gestaltung hat, das bin nicht ich, noch gehört das mir. Auf diese Weise wird man frei davon

Einen, der auf diese Weise frei geworden, seelenruhig, aller Fesseln ledig, hat, obwohl sie ihn allerorts suchte, des Māra Heerschar nicht gefunden.““

~ S 4.16

14.22) „Regung, ihr Mönche, ist ein Gebrechen, ein Geschwür, ein Dorn. Darum, ihr Mönche, verweilt der Vollendete ohne Regung, frei vom Dorn. Darum, ihr Mönche, sollte ein Mönch etwas wünschen, dann dies: „Möge ich ohne Regung, frei vom Dorn, verweilen“. Er sollte nicht Auge denken, nicht an das Auge, nicht über das Auge, er sollte nicht denken „Mein ist das Auge“.

Er sollte nicht Form denken ... Augbewusstsein ... Augkontakt ... und was immer auch an Gefühl bedingt durch Augkontakt aufsteigt ... er sollte das nicht denken, sollte nicht daran denken, sollte nicht darüber denken, sollte nicht denken „Mein ist es“.

Ersollte nicht Ohrdenken... [ebenso für die anderen Sinnesgrundlagen] ... Er sollte nicht Geist denken ... Geistesobjekte ... Geistbewusstsein ... Geistkontakt ... und was immer auch an Gefühl bedingt durch Geistkontakt aufsteigt ... er sollte das nicht denken, sollte nicht daran denken, sollte nicht darüber denken, sollte nicht denken „Mein ist es“.

Alles sollte er nicht denken, nicht an Alles, nicht über Alles, nicht „Mein ist Alles“. Wenn er so nicht denkt, dann ergreift er nichts in der Welt. Ohne zu ergreifen, wird er nicht erschüttert. Unerschüttert gelangt er eben bei sich zur Wahnerlöschung: „Versiegt ist die Geburt, vollendet der Brahma-Wandel, gewirkt das Werk, nichts Höheres gibt es über dieses hier.“ erkennt er da.“

~ S 35.90

14.23) „So fein nun, ihr Mönche, waren die Bande Vepacittis, aber noch feiner sind die Bande Māros. Vermeinend, ihr Mönche, ist man gebunden durch Māro, nicht vermeinend ist man befreit vom Bösen: „Ich bin“, ihr Mönche, das ist Vermeinen. „Dieses, das bin ich“, ist

Vermeinen. „Ich werde sein“, das ist Vermeinen. „Ich werde nicht sein“, das ist Vermeinen. „Formhaft werde ich sein“, das ist Vermeinen. „Formlos werde ich sein“, das ist Vermeinen. „Wahrnehmend werde ich sein“, das ist Vermeinen. „Nicht wahrnehmend werde ich sein“, das ist Verneinen. „Weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend werde ich sein“, das ist Vermeinen. Vermeinen, ihr Mönche, das ist Reiz. Vermeinen, das ist ein Geschwür. Vermeinen, das ist ein Stachel. Darum, ihr Mönche, ‘Nicht vermeinenden Gemütes wollen wir verweilen’, so habt ihr euch, ihr Mönche, zu üben.

„Ich bin“, ihr Mönche, das ist Regung. „Dieses, Das bin ich“, ist Regung. „Ich werde sein“, das ist Regung. „Ich werde nicht sein“, das ist Regung. „Formhaft werde ich sein“, das ist Regung. „Formlos werde ich sein“, das ist Regung. „Wahrnehmend werde ich sein“, das ist Regung. „Nicht wahrnehmend werde ich sein“, das ist Regung. „Weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend werde ich sein“, das ist Regung. Regung, ihr Mönche, das ist Reiz. Regung, das ist ein Geschwür. Regung, das ist ein Stachel. Darum, ihr Mönche: „Nicht erregten Gemütes wollen wir verweilen“, so habt ihr euch, ihr Mönche, zu üben.

„Ich bin“, das ist Zuckung, das ist Ausbreitung, das ist Bedünken. „Dieses, das bin ich“, „Ich werde sein“, „Ich werde nicht sein“, „Formhaft werde ich sein“, „Formlos werde ich sein“, „Wahrnehmend werde ich sein“, „Nicht-wahrnehmend werde ich sein“, Weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend werde ich sein“ - das ist Zuckung, das ist Ausbreitung, das ist Bedünken. Zuckung, Ausbreitung, Bedünken: das ist Reiz, das ist ein Geschwür, das ist ein Stachel. „Mit einem Gemüt ohne Zuckung, ohne Ausbreitung, ohne Bedünken wollen wir verweilen“, so habt ihr euch, ihr Mönche, zu üben.“

~ S 35.207

14.24) „Nicht zählt zu Gleichen sich der Muni, auch nicht zu Minderen oder Überlegenen; befriedet ist er, ohne Selbstsucht: Nicht greift er auf, verwirft auch nicht“.

~ Sn 954

Es gibt keine eindeutige Trennung zwischen den vier verschiedenen Formen des Festhaltens. Wenn wir uns an sinnliche Freuden (oder an Ansichten oder an Riten oder an ein Selbst) klammern, bedeutet das nicht, dass wir von den anderen Formen des Festhaltens befreit sind. Eine Form des Festhaltens kann leicht eine andere bedingen. Ebenso kann das Auflösen einer Form des Festhaltens zur Auflösung anderer führen.

14.25) „Vaccha, ‘spekulative Ansicht’ ist etwas, das vom Tathāgata beseitigt worden ist. Denn der Tathāgata, Vaccha, hat dies gesehen: „So ist Form, so ihr Ursprung, so ihr Verschwinden; so ist Gefühl, so sein Ursprung, so sein Verschwinden; so ist Wahrnehmung, so ihr Ursprung, so ihr Verschwinden; so sind Gestaltungen, so ihr Ursprung, so ihr Verschwinden; so ist Bewusstsein, so sein Ursprung, so sein Verschwinden.“ Daher, sage ich, mit der Vernichtung, dem Lossagen, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen aller Vorstellungen, aller Gedankengebäude, allen Ich-Machens, allen Mein-Machens und der zugrundeliegenden Neigung zum Ich-Dünkel, ist der Tathāgata durch Nicht-Anhaftung befreit.“

~ M 72.15

Wahres Loslassen kommt nicht zustande, wenn man einfach nur die Worte der Lehre des Buddhas wiederholt. Es muss ein eindeutiges Verständnis der Schwierigkeiten geben, die sich aus dem Ergreifen oder Festhalten ergeben, und eine unerschütterliche Einsicht, die loslassen kann, welches Festhalten auch immer zum Leiden führt. Wie im nächsten Sutta erklärt, verursacht der Geist, der geistige Gestaltungen erzeugt, fortwährend die Ursachen für seine Verstrickungen, seien sie angenehm oder unangenehm. Basierend auf Weisheit kann der Geist auf der Grundlage des Nicht-Ergreifens verweilen und wahren Frieden erfahren, indem er keine Willensformationen erzeugt. Diese Fähigkeit ist kein leerer, einem Vakuum gleichender Zustand. Vielmehr ist es ein dynamischer Zustand der Ausgeglichenheit, der sich auf das Gleichgewicht von Fähigkeiten und Einsicht stützt, die in Nicht-Ergreifen wurzeln.

14.26) „Wenn nun, ihr Bhikkhus, eine mit Nichtwissen begabte menschliche Persönlichkeit Gestaltungen hervorbringt, die

verdienstlich sind, dann ist das Bewusstsein mit Verdienst ausgestattet. Wenn sie Gestaltungen hervorbringt, die nicht verdienstlich sind, dann ist das Bewusstsein mit Nichtverdienst ausgestattet. Wenn sie Gestaltungen hervorbringt, wo Gleichgewicht (von Verdienst und Nichtverdienst) besteht, dann ist das Bewusstsein mit (solchem) Gleichgewicht ausgestattet.

Wenn aber, ihr Bhikkhus, bei einem Bhikkhu das Nichtwissen beseitigt und das Wissen entstanden ist, bringt er infolge des Verschwindens des Nichtwissens und der Entstehung des Wissens keine verdienstlichen Gestaltungen hervor; er bringt keine nicht verdienstlichen Gestaltungen hervor; er bringt keine Gestaltungen hervor, wo Gleichgewicht besteht.

Wenn er nicht durch Tun (Gestaltungen) hervorbringt und nicht durch Denken (Gestaltungen) hervorbringt, erfasst er nichts in der Welt. Wenn er nichts erfasst, so empfindet er keinen Durst. Wenn er aber keinen Durst empfindet, geht er aus eigener Kraft in das Nirvana ein. Er erkennt: Vernichtet ist die Geburt; gelebt ist der heilige Wandel; vollbracht ist, was zu vollbringen war; nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein.“

~ S 12.51

14.27) „Ihr Bhikkhus, ein Bhikkhu sollte die Dinge auf solch eine Weise untersuchen, dass sein Bewusstsein, während er sie untersucht, nicht abgelenkt und nach außen hin zerstreut ist, und auch nicht innerlich festgefahren ist, und indem er nicht anhafet, wird er nicht aufgeregt. Wenn sein Bewusstsein nicht abgelenkt und nach außen hin zerstreut ist, und auch nicht innerlich festgefahren ist, und er, indem er nicht anhafet, nicht aufgeregt wird, dann gibt es für ihn kein Entstehen des Ursprungs von dukkha - von künftiger Geburt, künftigen Altern und Tod.“

~ M 138.3

Auch die rechte Ansicht, die das Nicht-Ergreifen hervorbringt, kann nicht als Endzweck an und für sich ergriffen werden. Obwohl sie einen zentralen Teil des Übungsweges darstellt - in dem sie uns auf Kurs hält und auf die Gegenwart

fokussiert - muss sie aufgegeben werden, wenn sie ihre Aufgabe erfüllt hat, so dass echte Befreiung folgen kann.

14.28) „Auf Grund von Ansicht nicht, von Wissen und Erkenntnis,  
Nicht kann man wegen Regeln und Gelübden von der ‘Reinheit’  
sprechen.

Doch auch nicht ohne Ansicht, Wissen und Erkenntnis,  
Nicht ohne Regeln und Gelübde, auch nicht ohne diese.

Abwerfend jene, nicht sich (an diese) klammernd,  
Wird man, gestillt und stützenlos, kein Dasein mehr ersehnen.“

~ Sn 839

14.29) „Ergrübelnd nichts und nichts ersehnd,

Nicht verkünden sie die ‘Höchste Reinheit’.

Den fest geknüpften Knoten des Ergreifens lösend,

Erzeugen sie kein Verlangen mehr nach irgendetwas in der Welt.

Der Brahmane, der die Grenzen überschritten,

Hat nichts, das wissend oder sehend, er ergreifen würde.

Entsüchtet vom Verlangen, nicht verlangend nach  
Leidenschaftslosigkeit

Nichts gibt es hier für ihn, nach dem er als Höchstes greifen würde.“

~ Sn 794-5 (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

14.30) „So wie der Tropfen nicht am Lotusblatt,

Wie an der Lotusblüte nicht das Wasser haftet,

So kennt ein Muni auch kein Haften mehr

An immer neuem Dasein, sei es hier, sei’s drüben,

Noch am Gesehenen, Gehörten, anderswie Erfahrenen.

Wer abgeschüttelt hat, hegt kein Vermeinen

Bei allem, was gesehen, gehört und anderswie erfahren.

Nicht sucht er andere Läuterung (als den Edlen Pfad).

Er kennt Begier nicht und hegt nicht Abscheu.“

~ Sn 812-13

14.31) „Und du fragst nach dem Wanderasket. Wenn du erkennst, welche Handlung schadet und du diese Handlung lässt und nicht in der Handlung bist, oder darüber oder darunter oder jenseits oder dazwischen oder irgendwo nahe dieser Handlung, dann bist du ein Wanderasket.“

~ Sn 537 (Ven H. Saddhatissa trans.)

14.32) „Wer nichts hat – vorne, hinten und dazwischen –  
Der nichts hat, an nichts sich klammert, den nenne ich Brahmane.“

~ Dhp 421 (Thānissaro Bhikkhu trans.)

14.33) „Das Werden überschritten, lässt du vorne los,  
lässt du hinten los, lässt du dazwischen los.

Mit einem Herz, das überall loslässt,  
kommst du nicht wieder zu Geburt und Altern.“

~ Dhp 348 (Thānissaro Bhikkhu trans.)

Abschließend, wie Ajahn Chah es einfach und knapp ausdrückt:

14.34) „Wenn du ein bisschen loslässt, wirst du ein bisschen Frieden haben. Wenn du viel loslässt, wirst du viel Frieden haben. Wenn du vollständig loslässt, wirst du vollkommenen Frieden und Freiheit erfahren.“

~ ‘A Still Forest Pool,’ p 73 (ed. Jack Kornfield & Paul Breiter)

## PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN III

### WEG UND ZIEL

Wie also zeitigt der Übungsweg eine Erfahrung des Ziels? Diese Frage bedarf einer sorgfältigen Betrachtung, denn es gibt viele Missverständnisse dieser Pfad-Ziel-Beziehung, die dem eigentlichen Erreichen des Ziels, auch nach echten Fortschritten auf dem Weg, entgegenstehen können. Im Milindapañha antwortet der Mönch Nāgasena auf diese Frage mit einer Analogie: Der Übungsweg verursacht Nibbāna nicht, er bringt dich einfach hin, ebenso, wie die Straße zu einem Berg den Berg nicht entstehen lässt, sondern einfach dahin führt, wo er bereits ist. Diese Fragen bleiben jedoch: Inwieweit unterscheidet sich das Ziel radikal von dem Weg, inwiefern sind sie sich ähnlich und wie viel vom Weg findet sich im Leben des Arahants nach der Erlangung von Nibbāna? Oder, um es in der Analogie von Nāgasena auszudrücken: In wie weit verlässt man die Straße, um den Berg zu betreten, und inwieweit sind die Muskeln, die sich entwickelten indem man der Straße folgte, noch dienlich, während man den Berg bewandert?

Zunächst müssen wir bedenken, dass der Weg nicht identisch mit dem Ziel ist; die Praxis macht manchmal Elemente erforderlich, die aufgegeben werden müssen, wenn das Ziel erreicht wird.

15.1) „Das habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Ehrwürdige Anando bei Kosambi in der Garten-Stiftung. Da nun begab sich der Brahmane Unnābho dorthin, wo der Ehrwürdige Anando weilte, wechselte höflichen Gruß und freundliche denkwürdige Worte und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte sich der Brahmane Unnābho also an den Ehrwürdigen Anando: „Zu welchem Zwecke wird denn wohl, Herr Anando, beim Asketen Gotamo der Brahma-Wandel geführt?“

„Zur Überwindung des Willens, Brahmane, wird beim Erhabenen der Brahma-Wandel geführt.“



„Gibt es aber auch, Herr Anando, einen Pfad, gibt es ein Vorgehen, um diesen Willen zu überwinden?“

„Es gibt wohl, Brahmane, einen Pfad, es gibt ein Vorgehen, um diesen Willen zu überwinden.“

„Was ist das aber, Herr Anando, für ein Pfad, was ist das für ein Vorgehen, um diesen Willen überwinden zu können?“

„Da entfaltet der Mönch, Brahmane, die mit den Kampfesgestaltungen der Einigung, des Willens, der Tatkraft, des Herzens, des Prüfens erworbene Machtfährte. Das eben ist, Brahmane, der Pfad, das ist das Vorgehen, um diesen Willen überwinden zu können.“

„Ist es also, Herr Anando, dann haben wir eine unendliche Linie und kommen zu keinem Abschluss: Denn dass da einer durch den Willen den Willen überwinden könnte, das gibt es nicht.“

„Da darf ich wohl, Bramahne, eben hierüber eine Frage an dich richten, wie es dir gut dünkt, magst du sie beantworten. Was meinst du wohl, Brahmane, hattest du vorher den Willen, nach dem Garten zu gehen, und ist, nachdem du hergekommen, der Wille danach beschwichtigt?“

„Gewiss, Herr.“

„Hattest du vorher die Tatkraft, nach dem Garten zu gehen und ist, nachdem du hergekommen, die Tatkraft dazu beschwichtigt?“

„Gewiss, Herr.“

„Lag es dir am Herzen, in den Garten zu gehen und ist, nachdem du hergekommen, das Herz insofern beschwichtigt?“

„Gewiss, Herr.“

„Hattest du vorher das Prüfen auf den Gang zum Garten gerichtet und ist, nachdem du hergekommen, dies Prüfen erledigt?“

„Gewiss, Herr.“

„Ganz ebenso ist es, Brahmane, wenn ein Mönch heilig geworden ist, ein Triebversiegter, ein Vollendeter, der das Werk gewirkt, die Last abgelegt, das Heil sich errungen, die Daseinsfesseln vernichtet, sich durch vollkommene Erkenntnis erlöst hat: Dann ist ihm, was vorher Wille war, heilig zu werden, nach Erreichung der Heiligkeit als Wille danach beschwichtigt; was vorher Tatkraft war, heilig zu werden, nach

Erreichung der Heiligkeit als Tatkraft dazu beschwichtigt; was vorher ihm am Herzen lag, heilig zu werden, nach Erreichung der Heiligkeit als Herzensanliegen danach beschwichtigt; was vorher als Prüfen auf die Heiligkeit gerichtet war, nach Erreichung der Heiligkeit als Prüfen erledigt. Was meinst du wohl, Brahmane, wenn es so ist, haben wir dann eine unendliche Linie oder kommen wir zu einem Abschluss?“

„Freilich, Herr Anando, wenn es so ist, dann haben wir keine unendliche Linie, sondern wir kommen zu einem Abschluss. Vortrefflich, Herr Anando, vortrefflich. Als Anhänger möge mich Herr Anando betrachten, von heute an zeitlebens getreu.“

~ S 51.15

Negative Qualitäten müssen offensichtlich bei der Erreichung des Ziels aufgegeben werden, gleichwohl müssen auch andere, positivere Eigenschaften, wie die rechte Ansicht, aufgegeben werden, wie wir im vorigen Kapitel festgestellt haben. Selbst die erhabensten Zustände der meditativen Leerheit, die eine versteckte Selbstvorstellung enthalten mögen, müssen aufgegeben werden, um das Ziel der totalen Freiheit zu erreichen.

15.2) „Nach diesen Worten sagte der ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen: „Ehrwürdiger Herr, da übt ein Bhikkhu so: „Wäre es nicht, so wäre es nicht mein; es wird nicht werden und es wird nicht mein werden. Was existiert, was geworden ist, das überwinde ich.“ So gewinnt er Gleichmut. Ehrwürdiger Herr, erlangt solch ein Bhikkhu Nibbāna?“

„Ein Bhikkhu hier, Ānanda, könnte Nibbāna erlangen, ein anderer Bhikkhu hier würde Nibbāna vielleicht nicht erlangen.“

„Was ist die Ursache und Bedingung dafür, ehrwürdiger Herr, weshalb ein Bhikkhu hier Nibbāna erlangen könnte, während ein anderer Bhikkhu Nibbāna vielleicht nicht erlangen würde?“

„Ānanda, da übt ein Bhikkhu so: „Wäre es nicht, so wäre es nicht mein; es wird nicht werden und es wird nicht mein werden. Was existiert, was geworden ist, das überwinde ich.“ So gewinnt er Gleichmut. Er ergötzt sich an jenem Gleichmut, heißt ihn willkommen und hält sich

daran fest. Während er das tut, gerät sein Bewusstsein in Abhängigkeit davon und haftet daran an. Ein Bhikkhu, Ānanda, der von Anhaftung betroffen ist, erlangt Nibbāna nicht.“

„Aber, ehrwürdiger Herr, wenn jener Bhikkhu anhaftet, woran haftet er?“

„Am Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, Ānanda.“

„Wenn jener Bhikkhu anhaftet, ehrwürdiger Herr, so scheint es, dass er am besten Objekt der Anhaftung haftet.“

„Wenn jener Bhikkhu anhaftet, Ānanda, so haftet er am besten Objekt der Anhaftung, nämlich dem Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung.“

Ānanda, da übt ein Bhikkhu so: „Wäre es nicht, so wäre es nicht mein; es wird nicht werden und es wird nicht mein werden. Was existiert, was geworden ist, das überwinde ich.“ So gewinnt er Gleichmut. Er ergötzt sich nicht an jenem Gleichmut, heißt ihn nicht willkommen und hält sich nicht daran fest. Weil er das nicht tut, gerät sein Bewusstsein nicht in Abhängigkeit davon und haftet nicht daran an. Ein Bhikkhu, Ānanda, der von Anhaftung frei ist, erlangt Nibbāna.“

„Es ist wunderbar, ehrwürdiger Herr, es ist erstaunlich! Der Erhabene hat uns in der Tat erklärt, wie man den Strom überquert, in Abhängigkeit von der jeweiligen Grundlage. Aber, ehrwürdiger Herr, was ist die edle Erlösung?“

„Ānanda, da erwägt ein edler Schüler so: „Sinnesvergnügen hier und jetzt und Sinnesvergnügen in künftigen Leben, Sinneswahrnehmungen hier und jetzt und Sinneswahrnehmungen in künftigen Leben, Formen hier und jetzt und Formen in künftigen Leben, Wahrnehmungen von Formen hier und jetzt und Wahrnehmungen von Formen in künftigen Leben, Wahrnehmungen des Unerschütterlichen, Wahrnehmungen des Nichtsheitsgebiets und Wahrnehmungen des Gebiets von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung - dies ist Persönlichkeit,

soweit sich Persönlichkeit erstreckt. Dies ist das Todlose, nämlich die Erlösung des Geistes durch Nicht-Anhaften.

Somit, Ānanda, habe ich den Weg gelehrt, der auf das Unerschütterliche ausgerichtet ist, ich habe den Weg gelehrt, der auf das Nichtsheitsgebiet ausgerichtet ist, ich habe den Weg gelehrt, der auf das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung ausgerichtet ist, ich habe erklärt, wie man den Strom überquert in Abhängigkeit von der jeweiligen Grundlage, ich habe edle Erlösung gelehrt.

Was ein Lehrer, der auf das Wohlergehen seiner Schüler aus ist und Mitgefühl für sie hat, aus Mitgefühl für seine Schüler tun sollte, das habe ich für euch getan, Ānanda. Dort sind Bäume, dort sind leere Hütten. Meditiert, Ānanda, seid nicht nachlässig, ihr sollt es später nicht bereuen müssen. Dies ist unsere Anweisung an euch.“

Dies ist es, was der Erhabene sagte. Der ehrwürdige Ānanda war zufrieden und entzückt über die Worte des Erhabenen.“

~ M 106.10-15

Nicht nur das Festhalten am Pfad wird im Augenblick des Erwachens aufgegeben, sondern auch das Anhaften am Ziel.

15.3) „Er erkennt Nibbāna unmittelbar als Nibbāna. Nachdem er Nibbāna unmittelbar als Nibbāna erkannt hat, sollte er sich nicht Nibbāna vorstellen, er sollte sich nicht Vorstellungen in Nibbāna machen, er sollte sich nicht Vorstellungen von Nibbāna ausgehend machen, er sollte sich nicht vorstellen ‘Nibbāna ist mein’, er sollte sich nicht an Nibbāna ergötzen. Warum ist das so? Damit er es vollständig durchschauen möge, sage ich.“

~ M 1.50

Sogar die Wertschätzung für den Dhamma muss bei der Annäherung an das endgültige Ziel aufgegeben werden.

15.4) „Von diesen Dingen wendet er dann seinen Geist ab, und hat er ihn abgewandt, so richtet er ihn auf das Todlose Element: “Das ist der

Friede, das ist das Erhabene, nämlich der Stillstand aller karmischen Bildekräfte, die Loslösung von allen Daseinsgrundlagen, die Versiegung des Begehrens, die Entsüchtung, Erlöschung, Nibbāna.” In jenem Zustand verharrend erreicht er die Versiegung der Triebe; wenn er sie aber nicht erreicht, so tritt er infolge des [noch bestehenden] geistigen Begehrens und Ergötzens, nach dem Schwinden der fünf niederen Fesseln, in einer geistigen Welt wieder in Erscheinung; und dort erreicht er das Nibbāna, ohne von jener Welt zurückzukehren.”

~ A 9.36

Tatsächlich ist der Akt des Abwerfens aller Bindungen beim Erwachen so radikal, dass er nur in enigmatischen Begriffen ausgedrückt werden kann.

15.5) „Also habe ich vernommen. Einstmals weilte der Erhabene in Savatthi im Jetahaine, im Parke des Anāthapindika. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem sie sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat sie zur Seite. Zur Seite stehend sprach dann die Devatā zu dem Erhabenen also:

„Wie hast denn du, Herr, die Flut überschritten?“

„Ohne Halt und ohne Kampf hab’ ich die Flut überschritten.“

„Wie aber hast du denn, Herr, ohne Halt und ohne Kampf die Flut überschritten?“-

„Wenn ich inne hielt, Verehrte, dann sank ich unter, wenn ich mich abkämpfte, dann wurde ich abgetrieben. So habe ich, Verehrte, ohne Halt und ohne Kampf die Flut überschritten.“

~ S 1.1

Das Pālioriginal dieser Textstelle enthält ein Paradox, das sich nur schwer ins Deutsche übertragen lässt. Hier ist eine alternative Übersetzung:

„Ich überquerte die Flut ohne vorwärts zu drängen, ohne auf der Stelle zu bleiben (oder nicht feststehend).“

„Wie aber, werter Herr, wie überquertest du die Flut ohne vorwärts zu drängen, ohne auf der Stelle zu bleiben?“

„Wenn ich vorwärts drängte wirbelte es mich herum. Wenn ich auf der Stelle blieb, sank ich. Und so überquerte ich die Flut ohne vorwärts zu drängen, ohne auf der Stelle zu bleiben.“

~ S.1.1 (T̥hānissaro Bhikkhu trans.)

Ajahn Chah hat in ähnlicher Weise eine paradoxe Art zu sprechen benutzt, um diesen Punkt auszudrücken:

15.6) „Um es anders auszudrücken, Vorwärtsgehen ist Leiden, Zurückgehen ist Leiden und Anhalten ist Leiden. Nicht Vorwärtsgehen, nicht Zurückgehen und nicht Anhalten ... Wenn das geschieht, ist noch etwas übrig? Körper und Geist enden hier. Das ist die Beendigung des Leidens. Schwer zu verstehen, nicht wahr?“

~ Ajahn Chah, 'Food for the Heart', p 339

Angesichts der absoluten Natur dieses Loslassens, bleibt da irgendetwas übrig? Die wiederkehrenden Aussagen in den Beschreibungen des Erwachens von denen, die es erreicht haben, legen zumindest eines nahe: Die, die befreit sind, wissen, dass sie befreit sind. Dieser Aspekt des Für-Sich-Selbst-Wissens ist ein Merkmal des Dhamma: paccattaṃ veditabbo viññūhi - persönlich von den Weisen erfahrbar.

15.7) „Ihr Bhikkhus, wenn ein Bhikkhu einer mit vernichteten Trieben ist, der das heilige Leben gelebt hat, der getan hat, was getan werden musste, die Bürde abgelegt hat, das wahre Ziel erreicht hat, die Fesseln des Werdens zerstört hat und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit ist, so ist dies die Natur seiner Antwort:

„Freunde, in Bezug auf das Gesehene verweile ich, ohne angezogen zu werden, ohne abgestoßen zu werden, unabhängig, ungebunden, frei, losgelöst, mit einem unbeschränkten Herzen. In Bezug auf das Gehörte ... In Bezug auf das Empfundene ... In Bezug auf das Erfahrene

verweile ich, ohne angezogen zu werden, ohne abgestoßen zu werden, unabhängig, ungebunden, frei, losgelöst, mit einem unbeschränkten Herzen. Indem ich, in Bezug auf die vier Arten sich auszudrücken, auf solche Weise weiß, auf solche Weise sehe, geschieht es, dass mein Geist durch Nicht-Anhaften von den Trieben befreit ist.“ ...

Ihr Bhikkhus, wenn ein Bhikkhu einer mit vernichteten Trieben ist, ... und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit ist, so ist dies die Natur seiner Antwort:

„Freunde, nachdem ich Form als kraftlos erkannt habe, als dahinschwindend und ohne Trost, habe ich mit der Vernichtung, der Lossagung, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen der Anziehungskraft und des Anhaftens in Bezug auf Form, mit dem Loslassen der inneren Standpunkte, des Anklammerns und der Neigungen in Bezug auf Form verstanden, dass mein Geist befreit ist.

“Freunde, nachdem ich Gefühl als kraftlos erkannt habe, ... Freunde, nachdem ich Wahrnehmung als kraftlos erkannt habe, ... Freunde, nachdem ich Gestaltungen als kraftlos erkannt habe, ... Freunde, nachdem ich Bewusstsein als kraftlos erkannt habe, als dahinschwindend und ohne Trost, habe ich mit der Vernichtung, der Lossagung, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen der Anziehungskraft und des Anhaftens in Bezug auf Bewusstsein, mit dem Loslassen der inneren Standpunkte, des Anklammerns und der Neigungen in Bezug auf Bewusstsein verstanden, dass mein Geist befreit ist.

Indem ich, in Bezug auf diese fünf Gruppen, an denen angehaftet wird, auf solche Weise weiß, auf solche Weise sehe, geschieht es, dass mein Geist durch Nicht-Anhaften von den Trieben befreit ist.“ ...

Ihr Bhikkhus, wenn ein Bhikkhu einer mit vernichteten Trieben ist, ... und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit ist, so ist dies die Natur seiner Antwort:

„Freunde, ich habe das Erdelement als Nicht-Selbst behandelt, ohne Selbst, das auf dem Erdelement beruht. Und mit der Vernichtung, der Lossagung, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen der Anziehungskraft und des Anhaftens, die auf dem Erdelement beruhen,

mit dem Loslassen der inneren Standpunkte, des Anklammerns und der Neigungen, die auf dem Erdelement beruhen, habe ich verstanden, dass mein Geist befreit ist.

Freunde, ich habe das Wasserelement als Nicht-Selbst behandelt,  
 ... Freunde, ich habe das Feuerelement als Nicht-Selbst behandelt,  
 ... Freunde, ich habe das Windelement als Nicht-Selbst behandelt,  
 ... Freunde, ich habe das Raumelement als Nicht-Selbst behandelt,  
 ... Freunde, ich habe das Bewusstseinsselement als Nicht-Selbst behandelt, ohne Selbst, das auf dem Bewusstseinsselement beruht. Und mit der Vernichtung, der Lossagung, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen der Anziehungskraft und des Anhaftens, die auf dem Bewusstseinsselement beruhen, mit dem Loslassen der inneren Standpunkte, des Anklammerns und der Neigungen, die auf dem Bewusstseinsselement beruhen, habe ich verstanden, dass mein Geist befreit ist.

Indem ich, in Bezug auf diese sechs Elemente, auf solche Weise weiß, auf solche Weise sehe, geschieht es, dass mein Geist durch Nicht-Anhaften von den Trieben befreit ist.“ ...

Ihr Bhikkhus, wenn ein Bhikkhu einer mit vernichteten Trieben ist, ... und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit ist, so ist dies die Natur seiner Antwort:

„Freunde, mit der Vernichtung, der Lossagung, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen der Gier, der Begierde, des Entzückens, des Begehrens, der Anziehungskraft und des Anhaftens, und mit dem Loslassen der inneren Standpunkte, des Anklammerns und der Neigungen in Bezug auf das Auge, Formen, Sehbewusstsein, und Dinge, die durch das Sehbewusstsein erfahrbar sind, habe ich verstanden, dass mein Geist befreit ist.

Freunde, mit der Vernichtung, der Lossagung, dem Aufhören, dem Aufgeben und Loslassen der Gier, der Begierde, des Entzückens, des Begehrens, der Anziehungskraft und des Anhaftens, und mit dem Loslassen der inneren Standpunkte, des Anklammerns und der Neigungen in Bezug auf das Ohr, Klänge, Hörbewusstsein, und Dinge, die durch das Hörbewusstsein erfahrbar sind, ... in Bezug



auf die Nase, Gerüche, Riechbewusstsein, und Dinge, die durch das Riechbewusstsein erfahrbar sind, ... in Bezug auf die Zunge, Geschmäcker, Geschmacksbewusstsein, und Dinge, die durch das Geschmacksbewusstsein erfahrbar sind, ... in Bezug auf den Körper, Berührungsobjekte, Berührungsbewusstsein, und Dinge, die durch das Berührungsbewusstsein erfahrbar sind, ... in Bezug auf den Geist, Geistesobjekte, Geistbewusstsein, und Dinge, die durch das Geistbewusstsein erfahrbar sind, habe ich verstanden, dass mein Geist befreit ist.

Indem ich, in Bezug auf diese sechs inneren und äußeren Sinnesgrundlagen, auf solche Weise weiß, auf solche Weise sehe, geschieht es, dass mein Geist durch Nicht-Anhaften von den Trieben befreit ist.““

~ M 112.4, .6, .8 & .10

15.8) „Der ehrwürdige Ānanda sprach zum ehrwürdigen Sāriputta: „Mag wohl, Bruder Sāriputta, der Mönch eine solche Sammlung erreichen, dass er angesichts der Erde ohne Wahrnehmung der Erde ist... angesichts jener Welt ohne deren Wahrnehmung ist, und dass er dennoch Wahrnehmung besitzt?“

„Ja, Ānanda, das ist möglich.“

„Wie aber, Bruder Sāriputta, kann der Mönch eine solche Sammlung erreichen?“

„Einst, Bruder Ānanda, da weilte ich hier bei Sāvathī im Dunklen Walde. Dort erreichte ich eine solche Sammlung, dass ich angesichts der Erde ohne Wahrnehmung der Erde war, dass ich angesichts des Wassers - des Feuers - des Windes - des Gebietes der Raumunendlichkeit - der Bewusstseinsunendlichkeit - der Nichtsheit - der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung - angesichts dieser Welt - angesichts jener Welt ohne Wahrnehmung von all diesen war, und dennoch besaß ich Wahrnehmung.“

„Welche Wahrnehmung aber hatte der ehrwürdige Sāriputta bei dieser Gelegenheit?“

„„Nibbāna ist Daseinserlöschung! Nibbāna ist Daseinserlöschung!“

- diese eine Wahrnehmung, Bruder, stieg in mir auf, und die andere Wahrnehmung schwand. Gleichwie etwa, Bruder, bei einem Reisigfeuer die eine Flamme aufleuchtet, die andere Flamme aber verschwindet; ebenso auch, Bruder, stieg in mir im Gedanken „Nibbāna ist die Daseinserlöschung“ diese eine Wahrnehmung auf, und die andere Wahrnehmung schwand. Dass Nibbāna die Daseinserlöschung ist, diese Wahrnehmung hatte ich bei jener Gelegenheit.““

~ A 10.7

Zudem wissen die Befreiten, dass keine weitere Arbeit zur Befreiung des Geistes nötig ist.

15.9) „Und er erkannte: „Beendet ist Geburt, erfüllt der heilige Wandel; getan ist, was zu tun war; nichts Weiteres mehr nach diesem hier.““

~ A 8.30

15.10) „Ort der Begebenheit: der Park in Sāvathī. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht der Devaputta Dāmali, mit seiner herrlichen Schönheit den ganzen Jetahain erhellend, dorthin, wo sich der Erhabene befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, trat er zur Seite. Zur Seite stehend sprach dann der Devaputta Dāmali zu dem Erhabenen die folgende Strophe:

„Große Anstrengung muss hier machen der Brāhmana, unermüdlich, damit mit Aufgabe der sinnlichen Genüsse er nicht nach Existenz verlangt.“

(Der Erhabene:)

„Nichts gibt es zu tun hier für den Brāhmana;  
was zu tun war, ist getan von dem Brāhmana.

Solange er keinen Grund findet in den Flüssen,

Müht sich ab mit allen seinen Gliedern der Mensch.

Hat er Grund gefunden und steht er auf festem Boden,

Dann müht er sich nimmer ab; denn er ist ans rettende Ufer gelangt.“

Das ist ein Gleichnis, o Dāmali, für den Brāhmana,  
 Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind,  
 der weise ist und Versenkung übt.  
 Da er das Ende erreicht hat von Geburt und Tod,  
 Müht er sich nimmer ab; denn er ist ans rettende Ufer gelangt.  
 ~ S 2.5 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Doch jene, die dem Pfad bis zum Ende gefolgt sind, stellen fest, dass spirituelle Qualitäten, die im Verlauf des Weges entwickelt wurden, ihnen immer noch zur Verfügung stehen.

15.11) „Und in der Folgezeit übte sich nun jener Mönch in hoher Sittlichkeit, übte sich in hoher Geistigkeit, übte sich in hoher Weisheit. Und während er sich so darin übte, schwanden in ihm Gier, Hass und Verblendung. Nach dem Schwinden von Gier, Hass und Verblendung aber tat er nichts mehr Unheilbares, verübte er nichts mehr Böses.“  
 ~ A 3.83

15.12) „Heiter sind, Bruder Anuruddho, deine Sinne, hell und rein die Farbe deines Antlitzes. In welchem Verweilen weilt wohl der Ehrwürdige Anuruddho jetzt häufig?“  
 „In den vier Pfeilern der Achtsamkeit (satipatthāna) fest gegründet ist mein Herz, Bruder: So weile ich jetzt häufig. ...  
 Wer da, Bruder, als Mönch ein Heiliger ist, ein Triebversiegter, ein Endiger, der sein Werk gewirkt, die Last abgelegt, sein Ziel vollbracht, die Daseinsfesseln völlig versiegt hat, in vollkommenem Wissen erlöst ist, der hat sein Herz in den vier Pfeilern der Achtsamkeit fest gegründet und weilt häufig darin.“  
 ~ S 52.9

In einer Lehrrede im Majjhima Nikāya zählt der Ehrw. Ānanda die vielen wunderbaren und erstaunlichen Eigenschaften des Buddhas auf. Er beginnt mit dem Verweilen des Buddhas im Tusita-Himmel als Bodhisatta, unmittelbar vor diesem Leben, und den vielen Aspekten seiner wundersamen Empfängnis und

Geburt. Der Buddha billigt, was Ānanda gesagt hat, aber er beendet den Bericht indem er sagt:

15.13) „Nachdem das so ist, Ānanda, behalte auch dies als eine wunderbare und erstaunliche Eigenschaft des Tathāgatas im Gedächtnis: Ānanda, da sind dem Tathāgata Gefühle bekannt, wie sie erscheinen, wie sie gegenwärtig sind, wie sie verschwinden; Wahrnehmungen sind ihm bekannt, wie sie erscheinen, wie sie gegenwärtig sind, wie sie verschwinden; Gedanken sind ihm bekannt, wie sie erscheinen, wie sie gegenwärtig sind, wie sie verschwinden. Ānanda, behalte auch dies als eine wunderbare und erstaunliche Eigenschaft des Tathāgatas im Gedächtnis.“

~ M 123.22

Jemand, der entweder zu Nibbāna geneigt ist oder bereits eine Verwirklichung erreicht hat, tendiert nicht dazu, in die Welt und ihre Komplikationen hineingezogen zu werden. Der Schutz aufgrund dieser Gemütsruhe ist nicht angestrengt oder erzwungen, sondern ist zu einem eigenständigen Charakteristikum im Herzen geworden.

15.14) „In der Tat, Ānanda, es ist nicht möglich, dass ein Bhikkhu, der Geselligkeit liebt, der sich mit Geselligkeit vergnügt, der sich der Vorliebe für Geselligkeit hingibt, der Gesellschaft liebt, der sich mit Gesellschaft vergnügt, der sich über Gesellschaft freut, jemals in die Herzensbefreiung, die zeitweilig und erfreulich ist, oder in die Herzensbefreiung, die anhaltend und unerschütterlich ist, eintreten und darin verweilen wird. Es kann aber erwartet werden, dass ein Bhikkhu, wenn er allein, von der Gesellschaft zurückgezogen lebt, in die Herzensbefreiung, die zeitweilig und erfreulich ist, oder in diejenige, die anhaltend und unerschütterlich ist, eintreten und darin verweilen wird. ...

Jedoch, Ānanda, es gibt dieses Verweilen, das vom Tathāgata entdeckt wurde: innerlich in Leerheit einzutreten und darin zu verweilen, indem man allen Merkmalen keine Aufmerksamkeit widmet. Wenn der Tathāgata, während er so verweilt, von Bhikkhus oder Bhikkhunīs

besucht wird, von Laienanhängern oder Laienanhängerinnen, von Königen oder deren Ministern, von Lehrern anderer Sekten oder deren Anhängern, dann spricht er mit einem Geist, der sich der Abgeschiedenheit zuwendet, der nach Abgeschiedenheit strebt und trachtet, zurückgezogen, der sich an Entsagung erfreut, und insgesamt mit den Dingen, die die Grundlage für die Triebe bilden, abgeschlossen hat, dann spricht er stets auf eine Weise, die darauf abzielt, sie zu entlassen.

Ānanda, wenn ein Bhikkhu daher wünschen sollte: „Möge ich innerlich in Leerheit eintreten und darin verweilen“, dann sollte er seinen Geist innerlich festigen, ihn zur Ruhe bringen, ihn zur Einheit bringen und konzentrieren.“

~ M 122.4, .6 & 7

Das Verweilen in der Leerheit und die vollkommene Gelassenheit, die sich entlang des Weges entwickelt hat (siehe auch §§ 12.9-21), sind also auch Früchte der Praxis. Obgleich diese Qualitäten Unnahbarkeit oder Gefühlskälte ähneln mögen, ist das Gegenteil der Fall. Der Buddha war wegen seines inspirierenden Gebarens Anziehungspunkt für unzählige Wesen. Im Verlauf der gesamten Geschichte waren erleuchtete Anhänger des Buddhas in buddhistischen Ländern immer eine Quelle der Ermutigung und die Masse der Bevölkerung wollte ihnen aufgrund der Wärme ihres Beispiels nahe sein. In der Tat lobt der Buddha diejenigen, die für das Wohlergehen anderer leben:

15.15) „Vier Menschen, ihr Mönche, sind in der Welt anzutreffen. Welche vier? Einer, der zum eigenen Heile wirkt, nicht zum Heile der anderen; einer, der zum Heile der anderen wirkt, nicht zum eigenen Heile; einer, der weder zum eigenen Heile wirkt noch zum Heile der anderen; einer, der sowohl zum eigenen Heile wirkt als auch zum Heile der anderen.

(4.96) Wie aber, ihr Mönche, wirkt ein Mensch zum eigenen Heile, nicht zum Heile der anderen? Da strebt ein Mensch danach, selber Gier, Hass und Verblendung zu überwinden, aber er spornt die anderen nicht zur Überwindung von Gier, Hass und Verblendung an.

(4.99) Da enthält sich einer selber von der Verletzung lebender Wesen, vom Nehmen fremden Gutes, von unrechtem Geschlechtsverkehr, von der Lüge und vom Genuss berauschender Getränke, aber er spornt andere nicht dazu an, sich davon zu enthalten. So wirkt ein Mensch zum eigenen Heile, nicht zum Heile der anderen.

(4.96) Wie aber wirkt ein Mensch zum Heile der anderen, nicht zum eigenen Heile? Da strebt ein Mensch nicht danach, selber Gier, Hass und Verblendung zu überwinden, aber er spornt die anderen dazu an.

(4.99) Da enthält sich einer nicht selber von der Verletzung lebender Wesen, vom Nehmen fremden Gutes, von unrechtem Geschlechtsverkehr, von der Lüge und vom Genuss berauschender Getränke, aber er spornt andere dazu an, sich davon zu enthalten.

(4.96) Wie aber wirkt ein Mensch weder zum eigenen Heile noch zum Heile der anderen? Da strebt ein Mensch nicht danach, selber Gier, Hass und Verblendung zu überwinden, und er spornt auch die anderen nicht dazu an.

(4.99) Da enthält sich einer nicht selber von der Verletzung lebender Wesen, vom Nehmen fremden Gutes, von unrechtem Geschlechtsverkehr, von der Lüge und vom Genuss berauschender Getränke, und er spornt auch nicht andere dazu an, sich dessen zu enthalten.

(4.96) Wie aber wirkt ein Mensch sowohl zum eigenen Heile, als auch zum Heile der anderen? Da strebt ein Mensch danach, selber Gier, Hass und Verblendung zu überwinden, und er spornt auch die anderen dazu an.

(4.99) Da enthält sich einer selber von der Verletzung lebender Wesen, vom Nehmen fremden Gutes, von unrechtem Geschlechtsverkehr, von der Lüge und vom Genuss berauschender Getränke, und er spornt auch andere dazu an, sich dessen zu enthalten.“

~ A 4.96 & .99

Auf diese Weise kann die Praxis, die auf das Erreichen von Nibbāna abzielt, ein Akt des Mitgefühls sein, sowohl für uns selbst als auch für diejenigen, die von unserem Beispiel inspiriert sind, die Praxis für sich selbst zu übernehmen.

15.16) „So habe ich euch denn, ihr Mönche, das Ungestaltete gezeigt und den zum Ungestalteten führenden Pfad. Was ein Meister, ihr Mönche, den Nachfolgern aus Wohlwollen und Mitempfinden, von Mitempfinden bewogen, schuldet, das habt ihr von mir empfangen. Da laden, ihr Mönche, Bäume ein, dort leere Klausen. Wirket Schauung, ihr Mönche, auf dass ihr nicht lässig werdet, später nicht Reue empfindet: Das haltet als unser Gebot.“

~ S 43.1

## SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT I

### EINTRITT IN DEN STROM

16.1) „Gleichwie etwa, wenn da ein Mann wäre, der hundert Jahre lebte, hundert Jahre alt würde, zu dem würde man also sprechen: ‘Komm, lieber Mann, du sollst morgens mit hundert Speeren gespießt werden, mittags mit hundert Speeren gespießt werden, abends mit hundert Speeren gespießt werden. Und wenn du, lieber Mann, so Tag für Tag mit 300 Speeren gespießt, 100 Jahre lebst, 100 Jahre alt würdest - und dann würdest du die nicht durchdrungenen vier edlen Wahrheiten durchdringen’. Der Familiensohn, ihr Mönche, der auf sein Heil bedacht ist, sollte das auf sich nehmen. Aus welchem Grunde?

Ohne ausdenkbaren Anfang ist dieses Wandesein. Ein erster Anfang der Speerschläge, der Schwertschläge, der Axtschläge ist nicht zu erkennen.

Wenn dem aber auch so ist, ihr Mönche, so sage ich doch nicht, dass das Durchdringen der vier edlen Wahrheiten mit Leiden und Trübsal verbunden sei. Vielmehr sag ich, dass das Durchdringen der vier edlen Wahrheiten mit Glück und Frohsinn verbunden ist.“

~ S 56.35

Nun erscheint es sinnvoll, unsere Aufmerksamkeit den Früchten des Trainings zuzuwenden. Das eben zitierte Gleichnis zeigt anschaulich die dringende Notwendigkeit, das Dhamma zu verwirklichen. Das „Durchdringen der vier edlen Wahrheiten“ wird gewöhnlich mit dem Eintritt in den Strom des



Dhamma (sotāpatti) gleichgesetzt.

16.2) „Als der Erhabene wusste, dass Yasa, der Sohn aus gutem Hause, in seiner Gemütsverfassung zugänglich, sanft, unvoreingenommen, froh, hell war, da hat er (der Erhabene) dies verkündet, nämlich die zusammengefasste (eine weitere Möglichkeit der Übersetzung: die von den Buddhas selbst gefundene Lehre) Lehre der Buddhas, nämlich vom Leid, seiner Entstehung, seiner Überwindung, den Weg dazu. Genauso, wie ein sauberer fleckenloser Stoff gut Farbe annehmen würde, so ging dem Yasa, dem Sohn aus gutem Hause, dort auf dem Sitz das reine, klare Auge der Wahrheit auf: Wenn irgendwas als seine Eigenschaft das Entstehen hat, alles das hat als seine Eigenschaft das Vergehen.“

~ MV 1.7 (Maitrimurti / Trätow)

Obwohl Nibbāna das höchste und hehrste Ziel für einen Praktizierenden der Lehren des Buddhas ist, kann der Gedanke an die erhabene Natur dieses Ziels, das es zu erreichen gilt, entmutigend erscheinen. Insofern ist es oftmals eine nützliche Übung, über die erste Ebene der Verwirklichung, den Stromeintritt zu reflektieren. Dies hilft, ein klareres Bewusstsein dafür zu schaffen, was in der ersten Phase der Praxis, dem Ausgangspunkt zum Ziel, zu tun ist, und es ist eine Erinnerung an die positiven und erreichbaren Früchte der Praxis.

Von daher stellt die Erforschung der verschiedenen Facetten und Aspekte des Stromeintritts ein fruchtbares Bestreben dar, zumal diese ‚niedrige‘ Verwirklichung in der Regel wenig besprochen wird und sie oft im Schatten der vollständigen Verwirklichung bleibt: Nibbāna bzw. Arahantschaft .

Gerade in einer modernen, von Werbung und Überreizung der Konsumethik überfluteten westlichen Kultur kann es sein, dass der Geist ständig nach etwas sucht, dem ein Superlativ vorangeht - dem Utimativsten, Perfektesten, Feinsten, Exquisitesten. Wenn dies in unseren spirituellen Bestrebungen der Fall ist, werden wir die Grundlagen übersehen, wenn wir versuchen, das Ultimative zu schnell zu erreichen. Diese Ungeduld kann leicht zu Frustration und einem Gefühl führen, dass das Ziel unmöglich zu erreichen ist. Deshalb kann die Reflexion über den Stromeintritt eine sehr wichtige Rolle spielen, vor allem, da sie es uns ermöglicht zu sehen, was in unser tägliches Leben und Praktizieren integriert werden kann.

Ein sotāpanna ist einer, der die erste Stufe der Befreiung erreicht hat (Stromeintritt - sotāpatti). Die frühen Kommentatoren betonten, dass der Stromeingetretene einen ersten Geschmack von Nibbāna hatte und die Motivation, die sich aus dieser anfänglichen Erkenntnis ergibt, würde ohne Zweifel den Antrieb darstellen, der den Aspiranten zum Endziel bringen würde. Nachdem man den Stromeintritt verwirklicht hat, ist das volle Erwachen in nicht mehr als sieben weiteren Leben gesichert. Das ist nicht zu verachten. Stromeingetretene werden nicht in einem der niederen Daseinsbereiche wiedergeboren werden; sie werden zumindest im menschlichen Bereich oder höher geboren werden. Das ist ein großer Segen.

Beim letztendlichen Ziel der Lehren handelt es sich nicht um etwas, bei dem man nur einen Versuch hat - entweder du schaffst es oder du verhaust es und das war's dann für immer. Es handelt sich um eine fortschreitende Reifung der Einsicht in das Wesen des Ziels, das den Übenden dazu bringt, die Hindernisse aufzugeben, die die Verwirklichung blockieren und die der Verwirklichung entsprechenden Qualitäten zu entwickeln.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Bericht davon, wie der Buddha seine ersten fünf Nachfolger belehrt. Mittels dieser Belehrung konnte Kondañña verstehen und den Stromeintritt verwirklichen. In den folgenden Tagen belehrte der Buddha die fünf weiter, bis sie alle in den Strom eingetreten waren. Dann, als sie die Anattalakkhaṇa Sutta – die Lehrrede über die Charakteristiken des Nicht-Selbst – hörten, wurden sie vollständig befreit (MV 1.6).

Obwohl manche Menschen schneller als andere das Ziel erreichen mögen, ist die Struktur der sich entfalteten Einsicht allen gemeinsam.

Die bekannteste Beschreibung der Stufen der Verwirklichung besteht aus vier Ebenen: der Stromeingetretene (sotāpanna), der Einmal-Wiederkehrer (sakadāgāmi), der Nicht-Wiederkehrer (anāgāmi) und der vollständig Erwachte (arahant). Diese Ebenen werden anhand der ‚Fesseln‘ (saṃyojana) differenziert, die eine befreite Person auf jeder Stufe abwirft:

16.3) „Fünf niederziehende Fesseln gibt es, ihr Mönche: Ansicht von der Seins-Darstellung, Zweifel, Überschätzen von Tugendwerk, Wunscheswillen, Hass.“  
~ S 45.179

16.4) „Fünfemporziehende Fesseln gibt es, ihr Mönche: Reiz an Form, Reiz an Formlosigkeit, Dünken, Unruhe, Unwissen.“

~ S 45.180

16.5) „In dieser Sangha der Bhikkhus gibt es Bhikkhus, die Arahants sind, mit vernichteten Trieben, die das heilige Leben gelebt haben, getan haben, was getan werden musste, die Bürde abgelegt haben, das wahre Ziel erreicht haben, die Fesseln des Werdens zerstört haben und durch letztendliche Erkenntnis vollständig befreit sind ...

In dieser Sangha der Bhikkhus gibt es Bhikkhus, die mit der Vernichtung der fünf niedrigeren Fesseln dazu bestimmt sind, spontan (in den Reinen Bereichen) wiederzuerscheinen und dort Nibbāna zu erlangen, ohne je von jener Welt zurückzukehren ...

In dieser Sangha der Bhikkhus gibt es Bhikkhus, die mit der Vernichtung von drei Fesseln und mit der Abschwächung von Begierde, Hass und Verblendung Einmalwiederkehrer sind, die einmal in diese Welt zurückkehren, um Dukkha ein Ende zu bereiten ...

In dieser Sangha der Bhikkhus gibt es Bhikkhus, die mit der Vernichtung von drei Fesseln Stromeingetretene sind, dem Verderben nicht länger unterworfen, (des Weges) gewiss, auf das Erwachen zugehend ... .“

~ M 118.9-12

Die Zahl der Stromeingetretenen in der Zeit des Buddhas war ziemlich groß.

16.6) „Aus dem Munde des Erhabenen, ihr Brüder, habe ich es gehört und aufgenommen: „Wenige sind es, ihr Mönche, der Mönche, die durch Versiegung der Triebe noch zu Lebzeiten die triebfreie Gemütererlösung, Weisheitserlösung im eigenen Überblick verwirklicht haben und darin verweilen. Weit mehr der Mönche gibt es, ihr Brüder, die nach völliger Versiegung der fünf niederziehenden Fesseln in geistiger Gestalt wiedergeboren werden, um dort zu erlöschen, nicht zurückzukehren aus jener Welt“.

Ferner noch, ihr Brüder, habe ich es aus dem Munde des Erhabenen

gehört und aufgenommen: „Wenige sind es, ihr Mönche, der Mönche, die nach völliger Versiegung der fünf niederziehenden Fesseln in geistiger Gestalt wiedergeboren werden, um dort zu erlöschen, nicht zurückzukehren aus jener Welt. Weit mehr der Mönche gibt es, ihr Brüder, die nach völliger Versiegung von drei Fesseln, nach Verdünnung von Reiz, Abwehr und Verblendung nur einmal noch wiederkehren: Nur einmal zu dieser Welt zurückgekehrt, werden sie dem Leiden ein Ende machen“.

Ferner noch, ihr Bruder, habe ich es aus dem Munde des Erhabenen gehört und aufgenommen: „Wenige sind es, ihr Mönche, der Mönche, die nach völliger Versiegung der drei Fesseln, nach Verdünnung von Reiz, Abwehr und Verblendung nur einmal noch wiederkehren und nur einmal noch, wiedergekehrt zu dieser Welt, dem Leiden ein Ende machen werden. Weit mehr sind es, ihr Brüder, der Mönche, die nach vollständiger Versiegung der drei Fesseln in den Strom eingetreten sind, dem Abweg entronnen, zielbewusst der vollen Erwachung entgegeneilen“.

~ S 55.52

Aus der kurzen Einführung zum nächsten Sutta lassen sich einige Schlüsse ziehen. Einer davon ist, dass die Errungenschaften nicht so gewaltig und einschüchternd waren, dass die im Hause lebenden Laien nicht in der Lage gewesen wären, anāgāmis, sakadāgāmis und sotāpannas zu werden. Es ist auch bemerkenswert, auf die Zahlen zu achten und zu sehen, dass es fast doppelt so viele Einmal-Wiederkehrer wie Nicht-Wiederkehrer gab; und mehr als fünfmal so viele Stromeingetretene wie Einmal-Wiederkehrer.

16.7) „Dashab’ ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene bei Nādikā, in der Steinernen Einsiedelei. Um diese Zeit nun hatte der Erhabene da und dort in den Landen die Nachfolger, die abgeschieden, gestorben waren, je nach der Wiedergeburt offenbart, bei den Benāresern und Kosalern, bei den Vajjīnern und Mallern, bei den Cetiern und Vamsern, bei den Kurūnern und Pañcālern, bei den Macchern und Sūrasenern: „Jener ist da wiedergeboren, dieser ist dort wiedergeboren.

Über fünfzig Nachfolger aus Nādikā, abgeschieden, gestorben, sind nach Vernichtung der fünf niederzerrenden Fesseln emporgestiegen um von dort aus zu erlöschen, nicht mehr zurückzukehren nach jener Welt.

Mehr als neunzig Nachfolger aus Nādikā, abgeschieden, gestorben, waren nach Vernichtung der drei Fesseln, von Gier, Hass und Irre erleichtert, fast schon geläutert: Nur einmal werden sie wiederkehren, nur einmal noch zu dieser Welt gekommen dem Leiden ein Ende machen.

Etliche fünfhundert Nachfolger aus Nādikā, abgeschieden, gestorben, waren nach Vernichtung der drei Fesseln zur Hörschaft gelangt: Dem Verderben entronnen können sie zielbewusst der vollen Erwachung entgegenzueilen.“

~ D 18.1

## STROMEINTRITT

In diesem Abschnitt werden wir die verschiedenen Attribute betrachten, die zum Stromeintritt führen. Es entsteht ein Bild, das es uns ermöglicht, den Stromeintritt als zugänglich, praktisch und wünschenswert zu erkennen. Der Geist wird dann in die Lage versetzt werden, den Stromeintritt in seine Sichtweise einzubeziehen und die Richtung des Bestrebens zu definieren, so dass der Wunsch des Herzens nach Freiheit erfüllt wird.

Das folgende Sutta gibt eine Vorstellung davon, was jemand tut, um ein sotāpanna zu werden und von dem, was es bedeutet, ein sotāpanna zu sein:

16.8) „Da begab sich der Ehrwürdige Sāriputta zum Erhabenen, begrüßte ihn ehrerbietig und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte sich der Erhabene an ihn:

„Glieder zum Stromeintritt, Glieder zum Stromeintritt, so sagt man, Sāriputta. Was aber sind, Sāriputta, Glieder zum Stromeintritt?“

„Umgang mit rechten Menschen, Herr, ist ein Glied zum Stromeintritt. Die rechte Lehre hören, ist ein Glied zum Stromeintritt. Gründliche Aufmerksamkeit ist ein Glied zum Stromeintritt. Der Lehre lehrgemäß nachfolgen, ist ein Glied zum Stromeintritt.“

„Gut, Sāriputta, gut, Sāriputta, Umgang mit rechten Menschen ist ein Glied zum Stromeintritt. Die rechte Lehre hören, ist ein Glied zum Stromeintritt. Gründliche Aufmerksamkeit ist ein Glied zum Stromeintritt. Der Lehre lehrgemäß nachfolgen, ist ein Glied zum Stromeintritt.

Strom, Strom, Sāriputta, sagt man. Was ist das aber, Sāriputta: der Strom?“

„Eben dieser edle achtfältige Pfad, Herr, ist der Strom, nämlich rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebensunterhalt, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Einigung.“

„Gut, gut, Sāriputta, eben dieser edle achtfältige Pfad ist der Strom. In den Strom eingetreten, in den Strom eingetreten, Sāriputta, sagt man. Inwiefern aber ist, Sāriputta, einer in den Strom eingetreten?“

„Wer da, Herr, diesem edlen achtfältigen Pfad nachfolgt, den nennt man in den Strom eingetreten, einen solchen Ehrwürdigen solchen Namens und solcher Sippe.“

„Gut, gut, Sāriputta, wer da diesem edlen achtfältigen Pfad nachfolgt, den nennt man in den Strom eingetreten, einen solchen Ehrwürdigen solchen Namens und solcher Sippe.“

~ S 55.5

Die vier Faktoren für den Stromeintritt sind ein äußerst nützliches Rahmenwerk für unsere Untersuchung. Jemand, der den Strom der Wahrheit erleben will, muss diese Faktoren entwickeln. Sie bilden die Grundlage des Heilsamen und sind mit Verständnis verbunden.

Der erste Faktor – die Gemeinschaft mit überlegenen Personen (sappurisasamseva) - ermöglicht es, mit Beispielen von Rechtschaffenheit und Weisheit in Berührung zu kommen. Dieser Umgang führt dazu, diesem Beispiel folgen zu wollen.

16.9) „Vom Umgang mit einem guten Menschen, ihr Mönche, ist ein vierfacher Segen zu erwarten. Welcher vierfache Segen?

Man nimmt zu in der edlen Sittlichkeit, man nimmt zu in der edlen

Geistessammlung, man nimmt zu in der edlen Weisheit, man nimmt zu in der edlen Befreiung.“

~ A 4.240

16.10) „Wenn faulen Fisch in Kusagras ein Mann auch wickelt völlig ein,

da riecht die Hülle faulig bald: So ist's mit dem, der Toren folgt.

Wenn Sandel mit Palāsalaub ein Mann da wickelt völlig ein,

da duften bald die Blätter schön: So ist's mit dem, der Klugen folgt.“

~ Itiv 76

Das nächste Beispiel aus den Suttas betrifft den Saker-Sohn Mahānāma. Es wird hier nicht explizit erwähnt, dass Mahānāma ein sotāpanna ist, aber andere Suttas erwähnen lobend, dass er in den Strom des Dhamma eingetreten ist. Er stand in engem Kontakt sowohl mit dem Buddha als auch mit dem Sangha, und praktizierte sehr ernsthaft. Bemerkenswert ist neben den oben erwähnten Faktoren für den Stromeintritt auch, dass sich ein Stromeingetretener auf die ariyavuddhi dhammas als Grundlage seines Verhaltens stützt: Bedingungen, die dem edlen Wachstum förderlich sind (d.h. Vertrauen, Tugend, Lehrkenntnis, Großzügigkeit, Weisheit). Durch den Kontakt mit Lehrern und guten Beispielen wird der Übungsweg betreten und vollständig gelebt.

16.11) „Das habe ich gehört. Zu einer Zeit weilte der Erhabene im Lande der Saker bei Kapilavatthu im Feigenbaumkloster. Da nun begab sich der Sakkerfürst Mahānāmo dorthin, wo der Erhabene weilte, begrüßte ihn und setzte sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend, wandte sich der Sakkerfürst Mahānāmo an den Erhabenen:

„Dieses Kapilavatthu, Herr, blüht und gedeiht, ist volkreich, wimmelnd von Menschen im Gedränge der Menge. Wenn ich da den Erhabenen aufgesucht habe oder die Mönche, die ihren Geist entfalten, und ich kehre abends wieder nach Kapilavatthu zurück, dann begegne ich Strömen von Elefanten, Rossen, Wagen, Karren und Menschen. Zu einer solchen Zeit ist meine Achtsamkeit, die auf den Erwachten, die Lehre, die Nachfolgerschaft gerichtet war, vergessen. Da denke ich

nun, Herr: ‘Wenn ich zu einer solchen Zeit sterben würde, was wäre meine Fährte, wie ginge es mit mir weiter?’“

„Fürchte dich nicht, Mahānāmo, fürchte dich nicht, Mahānāmo: frei von Bösem wird dein Tod sein, du wirst kein böses Ende nehmen. Wessen Herz, Mahānāmo, lange Zeit in Vertrauen voll entfaltet wurde, in Tugend, in Erfahrung, in Zurücktreten, in Weisheit, dessen Körper, den formhaften, aus den vier Hauptstoffen bestehenden, von Vater und Mutter gezeugt, durch Reis und Grütze zusammengehalten, ein Ding der Unbeständigkeit, des Untergangs, der Aufreibung, des Zerfalls, der Zerstörung - den mögen die Krähen fressen, die Geier, die Falken, die Hunde, die Schakale, oder verschiedene andere Lebewesen. Sein Herz aber, das lange Zeit in Vertrauen, Tugend, Erfahrung, Zurücktreten, Weisheit voll entfaltet wurde, das steigt aufwärts, das geht noch oben.

Gleichwie etwa, Mahānāmo, wenn ein Mann einen Krug mit geschmolzener Butter oder einen Krug mit Öl in einen tiefen See versenkte, dann würde dieser zerbrechen, und was daran aus Sand oder Tonerde war, das bliebe unten; was daran aber geschmolzene Butter oder Öl war, das stiege aufwärts, das ginge nach oben. Ebenso nun auch, Mahānāmo: Wessen Herz lange Zeit in Vertrauen, Tugend, Erfahrung, Zurücktreten, Weisheit voll entfaltet ist, dessen Herz steigt aufwärts, geht nach oben. Fürchte dich nicht, Mahānāmo, fürchte dich nicht, Mahānāmo: frei von Bösem wird dein Tod sein, du wirst kein böses Ende nehmen.“

~ S 55.21

Der zweite Faktor für den Stromeintritt, das Hören des wahren Dhamma (saddham-massavana), ist für seine Verwirklichung von zentraler Bedeutung. Der Kanon beschreibt zahlreiche Anlässe, bei denen Menschen, sei es Laien oder Ordinierte, durch das Hören der Lehren den Stromeintritt erreicht haben. Das Folgende ist ein ausgezeichnetes Beispiel, da es auf eine stufenweise Belehrung des Buddha folgt. Es handelt sich dabei um Standardausdrücke im Pāli und sie tauchen viele Male im Kanon auf, aber es ist das erste Mal, dass sie im Sutta Piṭaka erscheinen:



16.12) „Dem beiseite sitzenden Brahmanen Pokkharasāti gab der Erhabene eine einführende Rede in folgender Weise: Er sprach über das Geben, die Sittlichkeit, den Himmel, das Elend, die Nichtigkeit und die Verderbtheit der Sinnesgenüsse, die Vorteile des Verzichtes. Als der Erhabene wusste, dass der Brahmane Pokkharasāti im Gemüt zugänglich, sanft, frei von Hindernissen, froh, hell war, da hat er dies verkündet, nämlich die zusammengefasste Lehre der Buddhas: Vom Leid, seiner Entstehung, seiner Überwindung, den Weg dazu. Genauso, wie ein sauberer fleckenloser Stoff gut Farbe annehmen würde, so ging dem Brahmanen Pokkharasāti dort auf dem Sitz das reine klare Auge der Wahrheit auf: Wenn irgendwas als seine Eigenschaft das Entstehen hat, alles das hat als seine Eigenschaft das Vergehen.

Dann, nachdem er die Wahrheit gesehen, die Wahrheit erlangt, die Wahrheit verstanden, die Wahrheit durchdrungen, den Zweifel überwunden, die Ungewissheit beseitigt, die vollkommene Zuversicht zur Lehre aus eigener Kraft erlangt hatte, sagte er Folgendes: „Sehr, sehr gut, Verehrungswürdiger, wie wenn (man) etwas Umgedrehtes richtig hinstellen würde oder etwas Verdecktes aufdecken würde oder einem Verirrten den Weg zeigen würde oder wie wenn man in der Dunkelheit eine Öllampe hinhalten würde, damit, wer Augen hat, die Gestalten sieht, genauso hat der Erhabene auf verschiedene Weise die Lehre verkündet. Ich, Erhabener, nehme meine Zuflucht zum Erhabenen, zur Lehre und zur Mönchsgemeinde. Der Erhabene möge mich als Laienanhänger annehmen, der von heute an für das ganze Leben seine Zuflucht genommen hat.“

~ D 3.2.21-22 (Trätow/Maitrimurti)

Der dritte Faktor für den Stromeintritt ist die sorgfältige Aufmerksamkeit (yoniso-manisakāra). Dieser Begriff kann auf vielfache Weise übersetzt werden - weise Betrachtung, geschickte Reflexion, klares Denken, angemessene Aufmerksamkeit, scharfe Anwendung des Geistes. Die Bedeutung dieses Elements in der Entwicklung der Qualitäten, die für das Verständnis und die Durchdringung der Wahrheit nützlich sind, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.

16.13) „Dem Sonnenaufgang, ihr Mönche, geht dies voraus, ist dies das Vorzeichen, nämlich das Frühmorgenrot. Ebenso nun auch, ihr Mönche, geht einem Mönch für das Erscheinen des edlen achtfachen Pfades dies voraus, ist ihm dies das Vorzeichen, nämlich ... Bewährung in gründlicher Aufmerksamkeit. Von einem Mönch, ihr Mönche, dem dies eignet, steht zu erwarten, dass er den edlen achtfältigen Pfad entfalten und ausbilden wird.“

~ S 45.55 (Bhikkhu Bodhi trans.)

16.14) „Ihr Bhikkhus, ich sage, die Vernichtung der Triebe gibt es für einen, der weiß und sieht, nicht für einen, der nicht weiß und sieht. Was weiß und sieht er zur Vernichtung der Triebe? Weises Erwägen und unweises Erwägen. Wenn jemand unweise erwägt, entstehen Triebe, die noch nicht entstanden sind, und Triebe, die bereits entstanden sind, nehmen zu. Wenn jemand weise erwägt, entstehen Triebe nicht, die noch nicht entstanden sind, und Triebe, die bereits entstanden sind, werden überwunden. ...

Ihr Bhikkhus, ein wohlunterrichteter edler Schüler, der die Edlen beachtet und in ihrem Dhamma bewandert und geschult ist, der aufrechte Menschen beachtet und in ihrem Dhamma bewandert und geschult ist, versteht, welche Dinge für das Erwägen geeignet sind, und welche Dinge für das Erwägen ungeeignet sind. Weil das so ist, erwägt er jene Dinge nicht, die für das Erwägen ungeeignet sind, und erwägt jene Dinge, die für das Erwägen geeignet sind.

Was sind die Dinge, die für das Erwägen ungeeignet sind, die er nicht erwägt? Es sind Dinge, bei denen, wenn er sie erwägt, der noch nicht entstandene Sinnestrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Sinnestrieb zunimmt, bei denen der noch nicht entstandene Werdenstrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Werdenstrieb zunimmt, bei denen der noch nicht entstandene Unwissenheitstrieb in ihm entsteht und der bereits entstandene Unwissenheitstrieb zunimmt. Dies sind die Dinge, die für das Erwägen ungeeignet sind, die er nicht erwägt.

Und was sind die Dinge, die für das Erwägen geeignet sind, die er erwägt? Es sind Dinge, bei denen, wenn er sie erwägt, der noch nicht entstandene Sinnestrieb in ihm nicht entsteht und der bereits entstandene Sinnestrieb überwunden wird, bei denen der noch nicht entstandene Werdenstrieb in ihm nicht entsteht und der bereits entstandene Werdenstrieb überwunden wird, bei denen der noch nicht entstandene Unwissenheitstrieb in ihm nicht entsteht und der bereits entstandene Unwissenheitstrieb überwunden wird. Dies sind die Dinge, die für das Erwägen geeignet sind, die er erwägt. Indem er Dinge nicht erwägt, die für das Erwägen ungeeignet sind, und indem er Dinge erwägt, die für das Erwägen geeignet sind, entstehen noch nicht entstandene Triebe nicht in ihm, und bereits entstandene Triebe werden überwunden.

Er erwägt weise: „Dies ist Dukkha“; er erwägt weise: „Dies ist der Ursprung von Dukkha“; er erwägt weise: „Dies ist das Aufhören von Dukkha“; er erwägt weise: „Dies ist der Weg, der zum Aufhören von Dukkha führt“. Wenn er auf solche Art weise erwägt, werden drei Fesseln in ihm überwunden: Persönlichkeitsansicht, Zweifel und Anhaften an Regeln und Ritualen.

Diese nennt man die Triebe, die durch Sehen überwunden werden sollten.“

~ M 2.3 & .9-11

16.15) „Seitwärts sitzend sprach der Ehrwürdige Mahā-Kotthita zum Ehrwürdigen Śāriputta also: „Welche Dinge, Bruder Śāriputta, hat wohl ein tugendhafter Mönch gründlich zu betrachten?“

„Ein tugendhafter Mönch, Bruder Kotthita, hat die fünf Gruppen des Anhangens gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich, als leidvoll, als Krankheit und Geschwür, als Stachel, als Übel, als Bedrückung, als etwas Fremdes, Hinfalliges, Leeres, Ichloses.

Welche fünf? Die Gruppen des Anhangens: Körperlichkeit – Gefühl – Wahrnehmung – Gestaltungen – Bewusstsein. Diese fünf Gruppen des Anhangens, Bruder Kotthita, sind von einem tugendhaften Mönch gründlich zu betrachten, und zwar als vergänglich...

Es besteht nun die Möglichkeit, Bruder, dass, wenn ein tugendhafter Mönch diese fünf Gruppen des Anhangens gründlich betrachtet, und zwar als vergänglich..., er das Ziel des Stromeintritts verwirklicht.“

~ S 22.122

Die Bedeutung von yoniso-manisakāra wird in der nächsten Textstelle noch deutlicher. Die Fähigkeit des Geistes, die wahre Natur der Dinge zu reflektieren und zu betrachten hat Einfluss auf seine Fähigkeit, das Dhamma zu durchdringen. Vor allem würde der Wunsch Nibbāna als Ziel zu verwirklichen in einem Herz nicht erwachen, welches Nibbāna als etwas Unbefriedigendes wahrnimmt.

Die Eigenschaft des menschlichen Geistes zu übersehen, was wichtig ist, indem er nicht die angemessene Aufmerksamkeit aufbringt, ist ganz normal - und hat unerfreuliche Konsequenzen.

16.16) „Wenn da, ihr Mönche, ein Mönch irgendein Daseinsgebilde als beständig - als glückbringend - als ein Ich - Nibbāna als Leiden betrachtet, so ist es unmöglich, dass er lehrgemäße Überzeugung besitzt. Besitzt er aber keine lehrgemäße Überzeugung, so ist es unmöglich, dass er den vollkommenen Pfad der Gewissheit betreten kann. Ohne aber den vollkommenen Pfad der Gewissheit betreten zu haben, ist es unmöglich, dass er die Frucht des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Nichtwiederkehr oder der Heiligkeit verwirklichen wird“.

~ A 6.98 & .101

Der vierte und letzte Faktor für Stromeintritt ist dhammānudhamma-ṭṭipatti. Dies wird üblicherweise als ‚Praxis im Einklang mit dem Dhamma‘ übersetzt, kann aber auch subtile andere Nuancen haben, wie etwa den Dhamma der Wahrheit entsprechend angemessen zu praktizieren. Es gibt viele Wege der Praxis, aber einige von ihnen mögen, genau betrachtet, nicht mit den Lehren oder dem wahren Weg übereinstimmen. Sie können populär oder komfortabel und doch nicht Dhamma sein. Damit die Praxis Ergebnisse erzielt, muss sie mit der Wahrheit oder den richtigen Prinzipien konform gehen.

Eine andere mögliche Nuance des Ausdruckes dhammānudhamma-  
paṭipatti wäre ‚Übung in vollkommener Übereinstimmung mit allen Ebenen  
und Aspekten des Dhamma‘.

Das heißt, im Rahmen einer allmählichen Praxis besteht die Notwendigkeit,  
zuerst die grundlegenden Voraussetzungen zu erfüllen, bevor man sich  
nachfolgenden Praktiken zuwendet. Wobei ‚Übereinstimmung mit dem  
Dhamma‘ nicht unbedingt bedeutet, dass man vor dem Meditieren auf die  
Vollkommenheit der Tugend warten muss. Eine gemeinsame Lehre, sowohl  
des Kanons als auch der Wald-Tradition, zeigt auf, wie Weisheit Tugend und  
Konzentration fördert. Dies ist immer noch im Einklang mit den Prinzipien des  
Dhamma, folgt aber nicht unbedingt dem linearen Weg.

Eine weitere Bedeutung dieses Ausdrucks wäre sicherzustellen, dass man  
dem Dhamma folgt, so wie man es studiert hat, anstatt etwas zu studieren und  
dann in einer völlig anderen Weise zu üben.

16.17) „Wenn ein Mönch zum Zwecke von Entzauberung,  
Leidenschaftslosigkeit und Erlöschen hinsichtlich Alter und Tod,  
Geburt - Werden - Erfassen - Durst - Empfindung - Berührung -  
sechs Sinnesbereiche - Name und Form - Bewusstsein - Gestaltungen  
– Nichtwissen praktiziert, verdient er es, als Mönch bezeichnet zu  
werden, der den Dhamma im Einklang mit dem Dhamma praktiziert.  
~ S 12.67 (Thānissaro Bhikkhu trans.)

Ein Weg, der mit Dhamma übereinstimmt, ist das Hintersichlassen von  
Geiz. Die Großzügigkeit eines sotāpanna ist tief im Herzen verwurzelt, sie bedarf  
keiner vorherigen Überlegung. Dies hat dazu geführt, dass im Vinaya (dem  
monastischen Verhaltenskodex) Regeln zum Schutz dieser Laien sekha (wörtlich:  
‚Auszubildende‘, zumindest Stromeingetretene und auch Einmalwiederkehrer  
und Nicht-Wiederkehrer) festgelegt wurden, deren Mittel abnahmen, deren  
Vertrauen aber zunahm. Sie neigten zu übermäßiger Großzügigkeit und der  
Buddha hielt es für notwendig, dass die Sangha auch auf ihre Bedürfnisse achtete.

‚Macchariya‘ ist das hier verwendete Pāli-Wort, das im Wörterbuch  
definiert ist als Habgier, Geiz, Selbstsucht, Neid; eine der wichtigsten  
üblen Leidenschaften und die Hauptursache der Wiedergeburt im Petaloka  
(dem Reich der hungrigen Geister).

16.18) „Ohne diese fünf Dinge überwunden zu haben, ihr Mönche, ist man unfähig die Frucht des Stromeintritts zu erreichen. Welche fünf? Geiz hinsichtlich der Wohnstätte, der Familie, der Geschenke, des Ansehens und hinsichtlich des Dhamma. Die gemeinste aber unter diesen fünf Arten des Geizes ist der Geiz hinsichtlich des Dhamma.“  
~ A 5.260

Geiz hinsichtlich des Dhamma bedeutet, eifersüchtig sein Wissen und Verständnis zu bewachen, bis hin zur Unwilligkeit freigiebig zu lehren oder sein Wissen weiterzugeben.

Die tiefe Großzügigkeit im Herzen eines Stromeingetretenen macht es unmöglich, hinsichtlich Einsichten oder Erfahrungen besitzergreifend zu sein - oder sich Sorgen zu machen, dass jemand mit einem im Wettbewerb stehen könnte. Es ist sehr inspirierend, die Selbstlosigkeit der verwirklichten Lehrer zu beobachten, die immer bereit sind, die Lehren und ihre Führung mit anderen zu teilen. Das folgende Beispiel stellt tugendhaftes Verhalten und weiterführendes Training im Einklang mit dem Dhamma als notwendige Faktoren für die Verwirklichung von sotāpatti (Stromeintritt) heraus.

16.19) „Ihr Bhikkhus, lebt sittsam, gemäß den Pāṭimokkha-Regeln, zurückgehalten mit der Zurückhaltung der Pāṭimokkha -Regeln, seid vollkommen im Verhalten und (der Wahl des) Aufenthaltsorts, und indem ihr den Schrecken im kleinsten Fehler seht, übt ihr euch, indem ihr die Übungsregeln auf euch nehmt.  
Sollte ein Bhikkhu wünschen: „Möge ich meinen Gefährten im heiligen Leben lieb und angenehm sein, von ihnen respektiert und geschätzt werden“, dann soll er die Sittlichkeit erfüllen, sich der inneren Herzensruhe widmen, die Meditation nicht vernachlässigen, Einsicht pflegen und in leeren Hütten wohnen.“

Der Buddha beschreibt dann weiter verschiedene Arten, wie die Tugendregeln nutzbringend sind, wie etwa als eine Quelle des Verdienstes für die Unterstützer, beim Aufgeben unheilvoller geistiger Qualitäten, beim Eintritt in die jhāna und bei vielen anderen höheren Errungenschaften wie:

„Sollte ein Bhikkhu wünschen: „Möge ich mit der Vernichtung von drei Fesseln ein Stromeingetretener werden, dem Verderben nicht länger unterworfen, (des Weges) gewiss, auf das Erwachen zugehend“, dann soll er die Sittlichkeit erfüllen, sich der inneren Herzensruhe widmen, die Meditation nicht vernachlässigen, Einsicht pflegen und in leeren Hütten wohnen.“

~ M 6.2-3 & .11

Die nächste Passage ist ein Beispiel für die erfolgenden Resultate, wenn nicht in Übereinstimmung mit dem Dhamma praktiziert wird. König Ajātasattu Fähigkeit, den Stromeintritt zu verwirklichen, war blockiert, selbst als er das Dhamma direkt vom Buddha hörte, weil er ein Vaternörder war.

16.20) „Nachdem der König von Magadha, Ajātasattu, der Sohn der Vedehi, über das vom Erhabenen Gesagte erfreut und befriedigt war, stand er vom Sitz auf, umrundete ihn rechts herum und ging fort. Nicht lange nach dem Fortgehen des Königs von Magadha, Ajātasattu, dem Sohn der Vedehi, sprach der Erhabene die Mönche an: „Dieser König, ihr Mönche, ist betroffen und bestürzt. Wenn, ihr Mönche, der König nicht seinen Vater, den gerechten Gesetzeskönig getötet hätte, wäre ihm auf diesem Sitz das klare reine Auge der Wahrheit aufgegangen.“

~ D 2.101-2 (Trätow/Maitrimurti)

Der achtfache Pfad, der mit dem Strom gleichgesetzt wird, wird oft als aus drei Trainingsabschnitten zusammengesetzt erklärt: Tugend, Konzentration (oder höherer Geist) und Weisheit. Im nächsten Beispiel wird eine Verbindung hergestellt zwischen den Übungsabschnitten und der Durchdringung des Ziels. Sind die Faktoren des Weges teilweise entwickelt, kann man den Stromeintritt verwirklichen. Sind sie vollständig entwickelt, erreicht man die höheren Errungenschaften. Für den Stromeintritt ist Vollkommenheit in Tugend notwendig, aber nur eine mäßige Entwicklung in Konzentration und Weisheit.

16.21) „Jene einhundertundfünfzig Übungsregeln, ihr Mönche, gelangen jeden halben Monat zum Vortrag, worin edle Jünglinge, auf ihr Wohl bedacht, sich üben. Drei Übungen aber gibt es, ihr Mönche, worin dies alles einbegriffen ist. Welches sind diese drei?

Die hohe Sittlichkeitsübung, die hohe Geistesübung, die hohe Weisheitsübung. In diesen drei Übungen, ihr Mönche, ist dies alles einbegriffen.

Da ist ein Mönch vollkommen in den Sittenregeln, aber nur mäßig entwickelt (mattaso kāri) in der Geistessammlung, nur mäßig entwickelt in Weisheit. Was es an jenen kleinen und noch geringeren Übungsregeln gibt, da fällt er wohl zuweilen und erhebt sich auch wieder. Und wie ist das möglich? Nicht habe ich ja, ihr Mönche, erklärt, dass dies eine Unfähigkeit [zur Zielerreichung] bedeutet. Was es aber an jenen Übungsregeln gibt, die den urheiligen Wandel betreffen, dem heiligen Wandel angemessen sind, da ist er sittenstark, sittenfest und übt sich in den aufgenommenen Übungsregeln. Nach dem Schwinden der drei Fesseln ist er ein Stromergriffener, den Daseinsabgründen entronnen, gesichert, der vollen Erleuchtung gewiss.“

Dann gibt es vergleichbare Abschnitte für sakadāgāmi, anāgāmi und arahant mit zunehmender Verfeinerung, entsprechend der abgeworfenen Fesseln, wie sie in § 16.3, .4 & .5 erklärt werden.

„Somit nun, ihr Mönche, verwirklicht der die Lehre teilweise Erfüllende einen Teil, der die Lehre ganz Erfüllende aber die Vollkommenheit. Nicht zwecklos sind die Übungsregeln, sage ich.“

~ A 3.85

Eine teilweise Entwicklung von Konzentration und Weisheit ist noch genug, um zu einer klaren Sicht des Dhamma zu gelangen. Sogar eine Teilerrungenschaft, das heißt der Stromeintritt, reicht aus, um die Grundlage für das Verständnis der wahren Natur der Dinge zu legen und zu beginnen, die transzendenten Früchte der Praxis zu verwirklichen. Ein Beispiel dafür ist Śāriputta, der eine kurze Lehre



von Assaji erhielt, einem der ursprünglichen fünf Schüler des Buddhas:

16.22) „Während dieser Lehrspruch verkündet wurde, kam bei dem Wandermönch Sāriputta das klare, reine Auge der Wahrheit auf: „Wenn irgendwas als seine Eigenschaft das Entstehen hat, alles das hat als Eigenschaft das Vergehen.“ ...

Dann kam der Wandermönch Sāriputta zum Wandermönch Moggalāna. Da sah der Wandermönch Moggalāna den Wandermönch Sāriputta von Ferne kommen. Als er ihn sah, sagte er dem Wandermönch Sāriputta Folgendes: „Deine Erscheinung ist klar, rein und hell ist deine Hautfarbe, könntest du, Bruder, das Todlose erreicht haben?“

„Ja, Bruder, ich habe das Todlose erreicht.“

~ MV 1.23 (Maitrimurti/Trätow)

Dieses Sehen des Todeslosen ist die ‚ungewöhnliche Erkenntnis‘, die in §19.11 genannt wird und es ist ein wesentlicher Aspekt der sotāpatti-Erfahrung. Einsicht in die Natur des Ziels gibt einem das Vertrauen und die Klarheit, um richtig zu praktizieren, da die Sicht jetzt ungetrübt ist.

16.23) „Außer dem Glauben, verehrter Savittha, außer der persönlichen Vorliebe, außer dem wiederholten Hören, außer dem durchdachten Erwägen und außer der Annahme einer Ansicht nachdem sie reflektiert wurde, erkenne ich dies und sehe ich dies: Nibbāna ist das Ende des Werdens.“

„Dann ist also der ehrwürdige Nārada ein Arahant, bei dem die weltlichen Einflüsse aufgehoben sind.“

„Ende des Werdens ist Nibbāna, das habe ich ja, Verehrter, der Wirklichkeit gemäß in richtiger Erkenntnis wohl gesehen; aber ich bin kein Arahant, bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind. Angenommen, Verehrter, wie wenn da am Wege durch eine Wildnis ein Brunnen wäre. Es wäre da aber weder ein Eimer noch ein Seil. Und es käme da ein Mann herbei, von Hitze gequält, von Hitze erschöpft, ermüdet, lechzend, durstig. Der blickte in den Brunnen, und er sähe auch es ist Wasser drinnen; aber er vermöchte es doch nicht

mit dem Körper zu berühren. Ganz ebenso, Verehrter, habe ich, dass Nibbāna das Ende des Werdens ist, der Wirklichkeit gemäß in richtiger Erkenntnis wohl gesehen; aber ich bin kein Arahant, bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind.“

~ S 12.68

## SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT II

### WAS GESEHEN WIRD

Der Moment des Stromeintritts wird oft als das Öffnen des Dhamma-Auges bezeichnet. Angesichts der Analogie am Ende des letzten Kapitels, was ist es, das am Grund des Brunnens gesehen wird?

17.1) „Genauso, wie ein sauberer Stoff, aus dem alle Flecken entfernt wurden, die Farbe vollkommen annimmt, so ging dem Brahmanen Kūṭandanta, als er dort saß, das reine, fleckenlose Dhamma-Auge auf und er wusste: Welche Dinge auch immer einen Ursprung haben, sie haben ein Ende.

Als dann Kūṭandanta das Dhamma gesehen, erlangt, erfahren und durchdrungen, den Zweifel überwunden, die Ungewissheit beseitigt, die vollkommene Zuversicht in der Lehre erlangt hatte ohne sich auf Andere zu verlassen ...“

~ D 5.29-30,(Maurice Walshe trans.)

Es gibt ein paar unterschiedliche Formulierungen dieser Erfahrung in den Lehrreden, aber diese ist wahrscheinlich die Häufigste. Weil es eine so weit verbreitete Beschreibung ist, sollten wir uns andere Übersetzungen desselben Verses ansehen. Verschiedene Übersetzer sind in der Lage, verschiedene Aspekte des gleichen Materials hervorzuheben. Darüber hinaus kann es bei der Betrachtung eines so wichtigen Konzepts wie dem Eintreten in den Strom des Dhamma besonders nützlich sein, die Dinge aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten.

17.2) „Gerade so wie ein sauberes Tuch, bei dem alle Markierungen entfernt wurden, Färbemittel gleichmäßig aufnehmen würde, so erschien auch im Haushälter Upāli, während er dort saß, die fleckenlose, reine Schau des Dhamma: „Alles, was dem Ursprung unterworfen ist, ist dem Aufhören unterworfen.“ Da sah der Haushälter Upāli das Dhamma, erlangte das Dhamma, erkannte das Dhamma, drang in das Dhamma ein; er ließ den Zweifel hinter sich, er wurde frei von Verwirrung, er erlangte Selbstvertrauen und wurde in der Lehre des Lehrers von Anderen unabhängig.“

~ M 56.18 (Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi trans.)

17.3) „Und Upāli dem Haushälter ging, während er dort saß, das staubfreie, fleckenlose Dhamma-Auge auf: „Was auch immer dem Entstehen unterworfen ist, ist dem Vergehen unterworfen.“ Dann - als er das Dhamma gesehen hatte, das Dhamma erlangt hatte, das Dhamma erkannt hatte, einen Halt im Dhamma gefunden hatte, über und jenseits des Zweifels gelangt war, keine weiteren Fragen mehr hatte – erlangte Upāli der Haushälter die Furchtlosigkeit und war in der Botschaft des Lehrers von Anderen unabhängig.“

~ M 56.18 (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

Hier ist der entscheidende Faktor für die Abkehr vom Strom der Welt und den Eintritt in den Strom des Dhamma die Einsicht in die Vergänglichkeit, zusammen mit dem Sehen eines kausalen Zusammenhangs zwischen allen Phänomenen. Wir können erkennen, dass das Sehen der Wahrheit „Alles, was dem Entstehen unterworfen ist, ist dem Vergehen unterworfen“, weder unsere eigenen noch die Fähigkeiten anderer übersteigt. Nach dieser Feststellung beschreibt die Lehrrede die Ergebnisse, deren erste die Überwindung von Zweifel und Ungewissheit ist.

Aufgrund der unterschiedlichen Natur der deutschen und der Pāli-Sprache gibt es Schwierigkeiten in der Übersetzung, welche die entscheidenden Aspekte des Dhamma verdecken können. Wenn wir die Sicht des Stromeintritts wörtlich aus dem Pāli übersetzen, bekommen wir so etwas wie „Was immer Entstehen-Dhamma Aufhören-Dhamma“. Das ist zwar schreckliches Deutsch, aber eine

schöne Einsicht. Die deutsche Grammatik erfordert Subjekt und Verb. So entsteht ‚etwas‘ und dieses ‚etwas‘ vergeht. Daher erscheint der ‚Dhamma‘ als ein Ding oder als eine Eigenschaft von Dingen. Ein Ding existiert in der Zeit, und insofern endet auch alles, was entsteht oder dem Entstehen unterworfen ist. Das ist nicht wirklich etwas Neues für einen reflektierenden Geist. Wenn wir jedoch den Stromeintritt für etwas Tiefgründiges halten, wäre es nützlich, diese Erfahrung als eine zu betrachten, in welcher gerade der Prozess, der die ‚Dinge‘ ins Bewusstsein bringt, durchschaut wird. Das heißt, der Geist erlebt eine ‚Ereignisstrom‘-Dynamik des Entstehens und des Vergehens, die Substanzhaftigkeit ausschließt.

Es ist wie das Schreiben in Wasser - die Erfahrung ist die des Entstehens und Vergehens im gleichen Zeitrahmen. So betrachtet, wäre eine bessere Übertragung vielleicht „Was immer als entstehend erfahren wird, wird als vergehend erfahren“; oder „Jede Erfahrung von Entstehen ist eine Erfahrung von Vergehen“. Diese hintergründige Formulierung mag den Leser auf die Tiefe der Erfahrung aufmerksam machen.

Das würde auch zu einem direkten Verständnis der bedingten Entstehung führen: das einer Wirklichkeit nicht von Dingen, die in einem leeren Raum existieren, sondern das einer Dynamik von Kräften, Strömungen und Tendenzen. Es gibt keinen leeren Raum. Der ‚unbedingte Dhamma‘, auf den sich einige Texte beziehen, ist die Erfahrung eines Bewusstseins, das keine Bedingungen stützt oder bewirkt.

Das Sehen der wahren Natur der Phänomene auf diese Weise mit durchdringender Einsicht öffnet das Herz, damit es über die Phänomene hinaus das Wissen der Befreiung sehen kann.

17.4) „Zuerst kommt ja, Susīma, das Wissen von der Stabilität des Dhamma, später dann das Wissen von Nibbāna.“

~ S 12.70 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Das menschliche Leben ist oft gekennzeichnet durch die Unsicherheit bezüglich dessen, was ‚wirklich‘ gut oder ‚wirklich‘ richtig ist. Es gibt viele Gelehrte und Experten die gewillt sind, ihre Ansichten darzulegen, und viele Menschen die bereit sind, ihnen zu glauben, aber doch ... Zweifel bleibt

bestehen. Stromeingetretene haben Vertrauen in die Buddhalehre gewonnen, nicht weil sie versuchen oder dazu gezwungen sind, daran zu glauben, sondern weil sie für sich selbst gesehen haben. Die Unabhängigkeit und Freiheit, nicht auf Andere angewiesen zu sein, ist kostbar. Man erreicht sie nicht durch hartnäckiges und starres Festhalten an einer Ansicht oder Meinung, sondern durch eine klare Durchdringung der unmittelbaren Erfahrung, durch das Licht der Unterscheidung.

Damit der Geist die Wahrheit durchdringen kann, wird das Sehen mit der rechten Ansicht übereinstimmen. Die dem Dhamma entsprechende Sichtweise ist der dominierende Faktor, um eine klare Durchdringung zu ermöglichen. Der Buddha lobt und befördert die richtige Sichtweise an vielen Stellen im Kanon. Hier ist nur ein Beispiel.

17.5) „Bhikkhus, nehmen wir an, dass ein Reis- oder Gerstenhalm richtig gerichtet wäre und gegen die Hand oder den Fuß gepresst würde. Dass er die Hand oder den Fuß durchbohren und zum Bluten bringen kann, das ist möglich. Aus welchem Grund? Weil der Halm richtig ausgerichtet ist. Ebenso, Bhikkhus, dass ein Bhikkhu mit einer richtig gerichteten Ansicht, mit einer richtig gerichteten Entwicklung des Pfades, Unwissenheit durchbohren, wahres Wissen erwecken, und Nibbāna verwirklichen könnte, das ist möglich. Aus welchem Grund? Weil seine Ansicht richtig gerichtet ist.

Und wie macht ein Bhikkhu das? Hier, Bhikkhus, entwickelt ein Bhikkhu die richtige Sichtweise, die auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Verlöschen beruht und in Befreiung reift. Er entwickelt... richtige Konzentration, die auf Abgeschiedenheit, Leidenschaftslosigkeit und Verlöschen beruht und in Befreiung reift. Auf diese Weise, Bhikkhus, durchbohrt ein Bhikkhu mit einer richtig gerichteten Ansicht, mit einer richtig gerichteten Entwicklung des Pfades, die Unwissenheit, erweckt wahres Wissen und verwirklicht Nibbāna.“

~ S 45.9 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Die rechte Ansicht wird gemeinhin in Begriffen der vier edlen Wahrheiten erklärt, und wie die folgende Stelle deutlich macht, hat der Strom Eintretende eine unmittelbare Sicht dieser Wahrheiten.

17.6) „Bhikkhus, für einen edlen Nachfolger, eine Person, die in Ansicht bewährt ist (ditṭhisampanna = sotāpanna), die den Durchbruch geschafft hat ... ist jemand, der versteht wie es wirklich ist: Das ist Leiden; das ist der Ursprung des Leidens; das ist das Erlöschen des Leidens, das ist der Weg, der zum Erlöschen des Leidens führt.“  
~ S 56.51 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Der Buddha definiert die rechte Ansicht auch in Begriffen der bedingten Entstehung. Ein Verständnis der Konditionalität wird im ersten Zitat in diesem Kapitel angedeutet: „Welche Dinge auch immer einen Ursprung haben, sie haben ein Ende.“ Das bildet die Grundlage für den Einblick in die wahre Natur der Phänomene, die das Herz in den Strom eintreten lassen. Es ist interessant, wie die bedingte Entstehung und die Struktur der Vier Edlen Wahrheiten im folgenden Sutta verflochten sind:

17.7) Wenn nun, Bhikkhus, ein edler Nachfolger auf diese Weise die Bedingung versteht, auf diese Weise den Ursprung der Bedingung versteht, auf diese Weise die Aufhebung der Bedingung versteht, auf diese Weise den zur Aufhebung der Bedingung führenden Weg versteht, dann wird er ein edler Nachfolger genannt, der bewährt ist in Ansicht, bewährt in Einsicht, der in diesem wahren Dhamma angekommen ist, der dieses wahre Dhamma sieht, der das Wissen eines im Training Befindlichen besitzt, eines im Training Befindlichen wahres Wissen, der in den Strom des Dhamma eingetreten ist, ein Edler mit durchdringender Weisheit, einer der direkt an der Pforte des Todlosen steht.“  
~ S 12.27 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Der Buddha macht deutlich, dass das Wissen des Strom Eintretenden von der bedingten Entstehung direkt und intuitiv ist, statt intellektuell oder rational, aus Büchern gelernt, von Anderen gehört oder durch spekulatives Denken erdacht.

17.8) „Bhikkhus, ein unterrichteter edler Nachfolger denkt nicht: „Wenn was existiert, entsteht was? Mit dem Entstehen von was entsteht was? (Wenn was existiert, entstehen Willensformationen? Wenn was existiert, entsteht Bewusstsein?) Wenn was existiert, entstehen Name-und-Form? ... Wenn was existiert, entstehen Alter und Tod?

Vielmehr, Bhikkhus, hat der unterrichtete edle Nachfolger Wissen davon, das unabhängig von Anderen ist: „Wenn dieses existiert, entsteht jenes; mit dem Aufsteigen von diesem, steigt jenes auf. (Wenn es Unwissenheit gibt, entstehen Willensformationen. Wenn es Willensformationen gibt, entsteht Bewusstsein.) Wenn es Bewusstsein gibt, entstehen Name-und-Form. ... Wenn es Geburt gibt, entstehen das Altern und der Tod“. Er versteht so: „Auf diese Weise entsteht die Welt.“

Bhikkhus, ein unterrichteter edler Nachfolger denkt nicht: „Wenn was nicht existiert, entsteht was nicht? Mit dem Verlöschen von was hört was auf? (Wenn was nicht existiert, entstehen keine Willensformationen? Wenn was nicht existiert, entsteht Bewusstsein nicht?) Wenn was nicht existiert, entstehen Name-und-Form nicht? ... Wenn was nicht existiert, entstehen Alter und Tod nicht?“

Vielmehr, Bhikkhus, hat der unterrichtete edle Nachfolger Wissen davon, das unabhängig von Anderen ist: „Wenn dieses nicht existiert, entsteht jenes nicht; mit dem Verlöschen von diesem, erlischt jenes. (Wenn es keine Unwissenheit gibt, entstehen keine Willensformationen. Wenn es keine Willensformationen gibt, entsteht kein Bewusstsein.) Wenn es kein Bewusstsein gibt, entstehen Name-und-Form nicht. ... Wenn es keine Geburt gibt, entstehen Altern und Tod nicht.“ Er versteht so: „Auf diese Weise vergeht die Welt.“

Bhikkhus, wenn ein edler Nachfolger so den Ursprung und das Vergehen der Welt wie es wirklich ist versteht, dann wird er ein edler Nachfolger genannt, der in der Ansicht bewährt ist, der in der Einsicht bewährt ist, der in diesem wahren Dhamma angekommen ist, der dieses wahre Dhamma sieht, der das Wissen eines in Training Befindlichen besitzt, eines im Training Befindlichen wahres Wissen, der in den



Strom des Dhamma eingetreten ist, ein Edler mit durchdringender Weisheit, einer der direkt an der Pforte des Todlosen steht.“

~ S 12.49 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Hier ist noch eine andere Betrachtungsweise der Einsicht eines sotāpannas:

17.9) „Bhikkhus, fünf Gruppen des Festhaltens gibt es. Welche fünf? Die dem Festhalten unterworfenen Formgruppe ... Gefühlsgruppe ... Wahrnehmungsgruppe ... Geistformationsgruppe ... die dem Festhalten unterworfenen Bewusstseinsgruppe.

Wenn nun, Bhikkhus, ein edler Nachfolger den Ursprung, das Verschwinden, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen im Fall dieser fünf Fähigkeiten wirklichkeitsgemäß erkennt, dann nennt man ihn einen edlen Nachfolger, einen Stromeingetretenen, nicht länger der Unterwelt verbunden, mit fester Bestimmung, mit der Erleuchtung als seinem Ziel.“

~ S 22.109 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Das folgende Sutta zeigt, was zur Einsicht und Verwirklichung eines sotāpanna führt, was die Grundlage bildet: Entweder das Vertrauen in oder das Verständnis von der wahren Natur unserer Schnittstelle mit der Welt. Es gibt weitere Suttas in diesem Abschnitt, die das gleiche Format verwenden, aber sie konzentrieren sich auf die Objekte der Sinne, die Gefühle, die aus dem Kontakt entstehen, etc. sowie auf die fünf khandhas.

Die Kraft, den Geist auf die Vergänglichkeit der Erscheinungen zu richten und darauf, was der Geist durch diese Kontemplation zu erreichen vermag, ist besonders beachtenswert. Es ist etwas, das, obwohl auf etwas wirklich Gewöhnlichem beruhend, wirklich außergewöhnliche Möglichkeiten ergibt. In der nächsten Textstelle werden die Kategorien des Vertrauensnachfolgers und des Weisheitsnachfolgers eingeführt. Dies ist eine weitere Art, in welcher der Buddha einen beschreibt, der in den Strom eintritt.

17.10) „Das Auge, ihr Mönche, ist vergänglich, wandelbar, veränderlich. Das Ohr, die Nase, die Zunge, der Leib und der Geist sind vergänglich, wandelbar, veränderlich.

Wer so in diese Dinge Vertrauen hat, ihr Mönche, so davon überzeugt ist, der wird ein Vertrauen-Ergebener (saddhānusārī) genannt; betreten hat er die Rechte Bahn, betreten hat er den Bereich Hoher Menschen, hinter sich gelassen den Bereich der Weltmenschen. Unfähig ist er, eine Tat zu begehen, der zufolge er in der Hölle, im Tierschoß, in der Geisterwelt geboren werden könnte; unfähig ist er abzuschneiden, bevor er das Ziel des Stromeintritts verwirklicht hat.

Wer nun, ihr Mönche, diese Dinge so verstanden hat, dass sie ihm in gewissem Maße klar werden, der wird ein Wahrheit-Ergebener (dhammānusārī) genannt; betreten hat er die Rechte Bahn, betreten hat er den Bereich Hoher Menschen, hinter sich gelassen den Bereich der Weltmenschen. Unfähig ist er, eine Tat zu begehen, der zufolge er in der Hölle, im Tierschoß, in der Geisterwelt geboren werden könnte; unfähig ist er abzuschneiden, bevor er das Ziel des Stromeintritts verwirklicht hat.

Wer, ihr Mönche, diese Dinge so versteht und erkennt, der wird 'in den Strom eingetreten' genannt; niederen Welten ist er nicht mehr verfallen, gesichert ist er, der Erleuchtung entgegengehend.“

~ S 25.1

Eine weitere Art die Qualitäten eines sotāpannas zu betrachten, bezieht sich auf ihre spirituellen Fähigkeiten.

17.11) „Bhikkhus, diese fünf Fähigkeiten gibt es. Welche fünf? Die Fähigkeit des Vertrauens, die Fähigkeit der Energie, die Fähigkeit der Achtsamkeit, die Fähigkeit der Konzentration, die Fähigkeit der Weisheit.

Wenn nun, Bhikkhus, ein edler Nachfolger den Ursprung, das Verschwinden, die Befriedigung, die Gefahr und das Entkommen im Fall dieser fünf Fähigkeiten wirklichkeitsgemäß erkennt, dann nennt man ihn einen edlen Nachfolger, einen Stromeingetretenen, nicht länger der Unterwelt verbunden, mit fester Bestimmung, mit der Erleuchtung als seinem Ziel.“

~ S 48.3 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Unbeständigkeit ist einer der Hauptzugänge zum Dhamma. Wenn sie tief und tiefgründig gesehen wird, hat das Herz die Möglichkeit, seine gewohnten Verwirrungen abzustreifen und stattdessen in klarem Sehen zu verweilen. Dies führt natürlicherweise zu Standhaftigkeit und Festigkeit, die sich von der umgebenden Welt unterscheidet. Im folgenden Sutta beschreibt der Buddha die Instabilität und Veränderung, die bis hin zu dem Punkt stattfindet, an dem die Welt zerfällt. Sogar angesichts solch einer Zerstörung wäre aber jemand, der in den Strom des Dhamma eingetreten ist, unerschüttert und besonnen.

17.12) „Vergänglich, ihr Mönche, sind die Gebilde! Unbeständig, ihr Mönche, sind die Gebilde! Trostlos, ihr Mönche, sind die Gebilde! Genug ist es, wahrlich, um aller Gebilde überdrüssig zu werden, genug, um sich von ihnen abzuwenden, genug, um sich von ihnen zu befreien.“

Der Buddha beschreibt dann die Vorstellung von der Welt zu jener Zeit, dass etwa der Berg Sineru riesig war und von großen Ozeanen umgeben. Es würde eine Zeit kommen, in der es keinen Regen geben würde und alles Existierende leiden würde. Dann sagt der Buddha, dass zwei, drei ... bis zu sieben Sonnen erscheinen und die Dinge der Welt sich wandeln und verändern würden, und dass wir von der Verzauberung durch die Bedingungen der Welt ablassen sollten. Nur ein Mensch, der in den Strom des Dhamma eingetreten ist, wäre in der Lage das klar zu sehen.

„Wer, ihr Mönche, mag dies wohl erkennen oder glauben, dass diese gewaltige Erde mitsamt dem Sineru, dem König der Berge, vom Feuer verzehrt werden, vergehen und schwinden wird, außer solchen, die das Ziel geschaut haben (diṭṭhapadā).“

~ A 7.62

## SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT III

### WAS SIND DIE ERGEBNISSE?

Mit dem Öffnen des Dhammaauges und der Sicht des Todeslosen legt der Geist sein Anhaften an den ersten drei der zehn Fesseln (saṃyojana) ab: Identitätssicht (sakkāyadiṭṭhi), Zweifel (vicikicchā) und das verdrehte Auffassen von Regeln und Gelübden (sīlabbataparāmāsa).

Der Dialog zwischen der Arahant Bhikkhunī Dhammadinnā und dem Laien Visākha, ihrem ehemaligen Ehemann, liefert eine klare Beschreibung der Identitäts- /Persönlichkeitsansicht.

18.13) „Ehrwürdige, auf welche Weise entsteht die Persönlichkeitsansicht?“

„Freund Visākha, ein nicht unterrichteter Weltling, der die Edlen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, der aufrechte Menschen nicht beachtet und in ihrem Dhamma nicht bewandert und geschult ist, betrachtet Form als Selbst, oder Selbst als Form besitzend, oder Form als im Selbst enthalten, oder Selbst als in Form enthalten. Er betrachtet Gefühl als Selbst, oder Selbst als Gefühl besitzend, oder Gefühl als im Selbst enthalten, oder Selbst als im Gefühl enthalten. Er betrachtet Wahrnehmung als Selbst, oder Selbst als Wahrnehmung besitzend, oder Wahrnehmung als im Selbst enthalten, oder Selbst als in der Wahrnehmung enthalten. Er betrachtet Gestaltungen als Selbst, oder Selbst als Gestaltungen besitzend, oder die Gestaltungen als im Selbst enthalten, oder Selbst als in den Gestaltungen enthalten. Er betrachtet Bewusstsein als Selbst, oder Selbst als Bewusstsein besitzend, oder Bewusstsein

als im Selbst enthalten, oder Selbst als im Bewusstsein enthalten. Auf diese Weise entsteht die Persönlichkeitsansicht.“

~ M 44.7

Obwohl diese Beschreibung deutlich ist, ist sie doch ein wenig knapp und mag ihre Implikationen nicht unmittelbar anzeigen. Daher mag in der folgenden Passage die zeitgenössische Stimme von Ajahn Chah dem Leser helfen, die Bedeutung des Ergreifens eines Selbst in seinen vielen Ausprägungen zu verstehen.

18.2) „Der Buddha wollte, dass wir frei von Anhaften an den fünf Aggregaten sind, dass wir sie ablegen und unsere Verstrickung in ihnen aufgeben. Wir können sie jedoch nicht aufgeben, denn wir erkennen sie nicht wirklich als das, was sie sind. Wir halten Glück für uns selbst, wir sehen uns als glücklich an. Wir halten Leiden für uns selbst, wir sehen uns als unglücklich an. Wir können den Geist nicht aus dieser Sichtweise herausziehen, was bedeutet, dass wir die Natur (der Dinge) nicht sehen. Es ist kein Selbst vorhanden, aber wir denken immer in Begriffen eines Selbst. Daher scheint es, als ob Glück uns geschieht, Leiden uns geschieht, Hochgefühl uns geschieht, Depression uns geschieht. Die Kette des Selbst ist zusammengebaut und mit diesem festen Gefühl, dass es ein Selbst gibt, scheint alles uns zu geschehen.

Also sagte der Buddha, diese Vorstellung, dieser Block genannt Selbst, sei zu zerstören. Wenn das Konzept des Selbst zerstört und beendet ist, sind wir frei von dem Glauben, dass es ein Selbst im Körper gibt und dann offenbart sich der Zustand der Selbstlosigkeit ganz natürlich. In dem Glauben, dass es ein Ich und Mein gibt, in einem Leben mit Selbstsucht, wird alles als Selbst oder als einem Selbst zugehörig oder sonst irgendwie auf ein Selbst bezogen, verstanden. Wenn die Phänomene der Natur so gesehen werden, gibt es kein wirkliches Verständnis. Wenn die Natur gut zu sein scheint, lachen wir und freuen uns darüber; wenn die Phänomene schlecht zu sein scheinen, weinen und klagen wir. Wenn wir natürliche Phänomene so betrachten, als ob sie uns selbst darstellen oder als etwas, das wir besitzen, erzeugen wir

eine große Last des Leidens die wir dann zu tragen haben. Wenn wir die Wahrheit der Dinge erkennen würden, hätten wir nicht das ganze Drama mit Erregung, Freude, Trauer und Tränen. Es wird gesagt, 'Befriedigung ist wahres Glück', und dieses kommt zustande, wenn Anhaftung durch das Sehen der Wirklichkeit ent wurzelt ist.  
 ~ Ajahn Chah, 'Being Dharma', S. 166-7

Ajahn Chahs Schwerpunkt, wenn er über die höheren Errungenschaften lehrte, führte fast immer dazu, dass er über das sprach, was aufgegeben und losgelassen wird. Diese Methode half seinen Schülern für gewöhnlich dabei mit dem Hindernis, dem sie sich gegenüber sahen, umzugehen, statt auf ein idealisiertes Ziel in der Zukunft zu blicken. So wie die wahre Natur der Dinge klar gesehen wird und wir in der Lage sind, das zu verwerfen, was uns fesselt oder behindert, sind wir besser im Stande uns in einer wahren Zuflucht zu etablieren.

Das klare Sehen des Stromeintritts ist die Kraft hinter dem Abschneiden dieser Fessel. Identitätsansichten haben die fünf khandhas in ihrem Fokus. Wenn diese fünf khandhas, im Kontext der kausalen Bedingtheit, als entstehend und vergehend und als abhängig entstanden gesehen werden, wird eine feste Selbstansicht abgeschnitten und fallen gelassen. Besonders den khandhas zu gestatten, im Gewahrsein des abhängigen Entstehens im Erlöschensmodus zu enden, öffnet den Weg für die Erfahrung des Todeslosen. Die Neigung, die khandhas als Selbst zu sehen, wird dann ausgelöscht. Der sotāpanna hat die Natur von Körper und Geist klar gesehen. Obwohl das Erleben von Krankheit normalerweise Leiden verursachen würde, wird der Verstand eines sotāpanna davon nicht überwältigt. Nakulapitā, der Protagonist des nächsten Suttas, war ein Stromeingetretener und wurde von Buddha an erster Stelle unter seinen männlichen Nachfolgern, die vertrauenswürdig waren, genannt.

18.3) „Wie nun, Hausvater, ist wohl der Körper siech, nicht aber der Geist?

Es ist da, Hausvater, ein erfahrener, edler Nachfolger, die Edlen kennend, der Lehre der Edlen kundig, in der Lehre der Edlen geschult, die Guten kennend, der Lehre der Guten kundig, in der Lehre der

Guten geschult. Nicht betrachtet der die Körperlichkeit als das Selbst oder das Selbst als Körperlichkeit besitzend oder die Körperlichkeit als im Selbst oder das Selbst als in der Körperlichkeit. Nicht verharrt er in der vorgefassten Meinung: ‘Ich bin die Körperlichkeit! Mein ist die Körperlichkeit!’ Ihm, der nicht in der vorgefassten Meinung verharrt, ‘Ich bin die Körperlichkeit! Mein ist die Körperlichkeit!’, dem wandelt sich nun, verändert sich diese Körperlichkeit. Nicht entstehen ihm aber durch Wandel und Veränderung dieser Körperlichkeit Kummer, Jammer, Schmerz, Trübsal und Verzweiflung.“

Desgleichen für Gefühle, Wahrnehmungen, Geistformationen und Bewusstsein.

„So, Hausvater, ist wohl der Körper siech, nicht aber der Geist.“

So sprach der Ehrwürdige Sāriputta. Entzückten Herzens freute sich der Hausvater Nakulapitā über das Wort des Ehrwürdigen Sāriputta.“  
~ S 22.1

Zweifel, die zweite Fessel, ist die Basis, aufgrund derer wir die meisten unserer Ansichten und Meinungen von uns und der Welt um uns herum formulieren. Verwirrung und Ungewissheit halten die Wesen mit der Welt ganz fest verbunden. Es ist die menschliche Tendenz, dass wir, wenn wir die Wahrheit nur teilweise sehen, die Leerstellen füllen und dann an dem haften, was wir konstruiert haben. Diese Tendenz war zur Zeit des Buddhas besonders stark aufgrund Indiens reicher Tradition an Erforschung religiöser Ideen und Praktiken. Aber auch dort konnte jeder, der das klare Sehen, das im Eintreten in den Strom gipfelt, entwickelt hatte, den ganzen Bereich der philosophischen Spekulation und des Aberglaubens, der häufig die religiöse Landschaft dominiert, beiseite legen. Das nächste Sutta ist ein Beispiel für die vielen Arten von Ansichten aus der Zeit des Buddhas, die der sotāpanna aufgeben würde. Obwohl einige der hier zitierten Überzeugungen in unseren Ohren kurios klingen mögen, haben wir im Westen des 21. Jahrhunderts unsere eigene Ansammlung fehlgeleiteter Glaubensvorstellungen, die ebenso verstrickend sind.

18.4) „Wenn was besteht, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit wovon entsteht solche Ansicht: „Nicht wehen Winde, nicht fließen Ströme, nicht gebären Schwangere, nicht gehen Sonne und Mond auf oder unter - unbeweglich wie ein Pfeiler verharren sie?““

„Im Erhabenen, Herr, wurzeln für uns die Lehren, den Erhabenen haben sie als Führer, den Erhabenen als Rückhalt. Gut wäre es, wenn eben der Erhabene den Sinn dieser Worte klarlegte. Nachdem sie es vom Erhabenen gehört, werden es die Mönche bewahren.“

„Wenn Körperlichkeit, ihr Mönche, besteht aufgrund und in Abhängigkeit von Körperlichkeit entsteht solche Ansicht: „Nicht wehen Winde ... unbeweglich wie ein Pfeiler verharren sie.“

Wenn Gefühl - Wahrnehmung - Gestaltungen - Bewusstsein bestehen, ihr Mönche, aufgrund und in Abhängigkeit von Gefühl ... entsteht solche Ansicht: „Nicht wehen Winde ... unbeweglich wie ein Pfeiler verharren sie.“

Was meint ihr, Mönche: Ist die Körperlichkeit unvergänglich oder vergänglich?“ „Vergänglich, Herr.“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“

„Leidig, Herr.“

„Wenn man aber an dem, was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, nicht hängt, kann da wohl solche Ansicht entstehen: „Nicht wehen Winde ... unbeweglich wie ein Pfeiler verharren sie?““

„Wahrlich nicht, Herr.“ (in gleicher Weise ausgeführt bei Gefühl ... bis Bewusstsein)

„Und auch das, was da gesehen, gehört, gefühlt, erkannt, geistig aufgenommen, untersucht, überdacht wird, ist dies unvergänglich oder vergänglich?“

„Vergänglich, Herr.“

„Was aber vergänglich ist, ist das leidig oder freudig?“

„Leidig, Herr.“

„Wenn man aber an dem, was vergänglich, leidvoll, wandelbar ist, nicht hängt, kann da wohl solche Ansicht entstehen: „Nicht wehen Winde ... unbeweglich wie ein Pfeiler verharren sie?““

„Wahrlich nicht, Herr.“



„Wenn nun, ihr Mönche, dem edlen Nachfolger bei diesen sechs Anlässen der Zweifel geschwunden ist, dann ist ihm auch beim Leiden der Zweifel geschwunden, ist ihm bei der Leidensentstehung, der Leidensaufhebung und dem zur Leidensaufhebung führenden Pfad der Zweifel geschwunden. Der gilt, ihr Mönche, als ein edler Nachfolger, der in den Strom eingetreten ist; niederen Welten ist er nicht mehr verfallen, gesichert ist er, der Erleuchtung entgegengehend.“  
~ S 24.1

Die letzte Fessel - *silabbataparāmāsa* - wird hier als das verdrehte Aufgreifen von Regeln und Gelübden übersetzt, wobei die Verdrehtheit in dem zugrundeliegenden Glauben besteht, dass es Läuterung gibt, indem man bestimmte Regeln, Gelübde oder Praktiken einhält oder dass man dadurch, dass man Dinge auf die korrekte Weise verrichtet, zur Befreiung gelangt. Obwohl Vorschriften und Praktiken einen Teil der Ausbildung darstellen, sind sie ein Mittel zum Ziel der Freiheit statt der Freiheit selbst.

18.5) „Und wo hören geschickte Angewohnheiten ohne Überbleibsel auf? Ihr Aufhören ist dargelegt: Da ist ein Bhikkhu sittsam, aber er wird nicht durch seine Sittlichkeit definiert. Er erkennt wie es wirklich ist, die Befreiung des Gewahrseins und die Befreiung der Erkenntnis, worin seine geschickten Angewohnheiten ohne Überbleibsel aufhören.“  
~ M 78.11 (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)

Das Aufgeben dieser Fessel bedeutet nicht, dass man Regeln nicht mehr befolgen muss. Wenn überhaupt, wäre man dabei noch eifriger, weil Ursache und Wirkung deutlich sichtbar sind und der Wunsch, das Leiden für sich selbst und andere zu verringern, in den Vordergrund tritt. Die Einhaltung von Regeln wird dann als Schutz und Segen für alle angesehen.

Die Einsicht in die Art und Weise, wie Identitätssicht eine Behinderung der Freiheit darstellt, eröffnet den Weg für das Erkennen des Begrenztseins durch die nächsten beiden Fesseln. Wenn die Fehlwahrnehmung der Identitätsansicht beseitigt wurde, ist das Herz frei von endlosen Zweifeln darüber, was eine

geeignete Zuflucht ist. Es wählt stattdessen den Buddha, den Dhamma und den Sangha als ihre Zuflucht.

Was nun folgt, ist wahrscheinlich die häufigste und konsistenteste Beschreibung des Stromeingetretenen im Kanon. Die vier Qualitäten des Vertrauens in Buddha, Dhamma, Sangha und die Verankerung in einer festen Tugendgrundlage werden immer wieder als Kennzeichen des Stromeintritts erwähnt, doch gibt es - wie wir noch sehen werden - auch noch andere Merkmale.

18.6) „Wenn auch, ihr Mönche, ein König als Kaiser über die vier Kontinente die Herrschermacht ausgeübt hat und beim Zerfall des Körpers nach dem Tode auf gute Fährte gelangte, in himmlische Welt, in die Gemeinschaft der Götter der Dreiunddreißig, und dort, im seligen Haine von Scharen von Nymphen umgeben, mit den himmlischen fünf Wunschgemäßen begabt und versehen wäre, so wäre er mit jenen Dingen doch der Hölle nicht völlig entgangen, wäre dem Tierschoß nicht völlig entgangen, wäre dem Gespensterreich nicht völlig entgangen, wäre dem Abweg, der Leidensfährte, dem Verderben nicht völlig entgangen.

Wenn auch einer, ihr Mönche, als edler Nachfolger sich von Bettelbrocken nährt und in Lumpen gekleidet ist, so besäße er doch vier Eigenschaften: Er wäre der Hölle völlig entgangen, wäre dem Tierschoß völlig entgangen, wäre dem Gespensterreich völlig entgangen, wäre dem Abweg, der Leidensfährte, dem Verderben völlig entgangen. Welche vier Eigenschaften besäße er?

Da ist, ihr Mönche, der edle Nachfolger, dem Erwachten mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt: Das ist der Erhabene, Heilige, Vollkommen Erwachte, der Wissens- und Wandel-Bewährte, der Willkommene, der Welt Kenner, der unvergleichliche Leiter der anleitungsbedürftigen Menschen, der Meister der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene.

Er ist der Lehre mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt: Wohl dargelegt ist vom Erhabenen die Lehre, die ersichtliche, zeitlose, einladende, hinführende, dem Verständigen von selbst verständlich.

Er ist der Nachfolgerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt:

Gut geht beim Erhabenen die Nachfolgergemeinde vor; ehrlich geht beim Erhabenen die Nachfolgergemeinde vor; methodisch geht beim Erhabenen die Nachfolgergemeinde vor; richtig geht beim Erhabenen die Nachfolgergemeinde vor, nämlich die vier Paare von Menschen nach acht Arten von Personen. Das ist des Erhabenen Nachfolgergemeinde, die Opfer, Spende und Gabe, ehrfurchtsvollen Gruß verdient, bestes Feld für Verdienst in der Welt.

Er ist den Tugenden, die den Edlen lieb sind, nachgefolgt: den unzerstückelten, unbeschnittenen, ungemusterten, ungesprenkelten, aus freien Stücken, von Verständigen gepriesen, den unüberschätzten, die zur Einigung führen.

Diesen vier Eigenschaften ist er nachgefolgt.

Man kann, ihr Mönche, die vier Kontinente erlangen, und man kann diese vier Eigenschaften erlangen. Die Erlangung der vier Kontinente ist nicht ein Sechzehntel der Erlangung der vier Eigenschaften wert.“

~ S 55.1

18.7) „Besitzt, ihr Mönche, der edle Nachfolger vier Eigenschaften, dann ist er in den Strom eingetreten, dem Abweg entronnen, zielbewusst eilt er der vollen Erwachung entgegen.“

~ S 55.2

Es kann nicht genug betont werden, dass das ‚bestätigte Vertrauen‘ in Buddha, Dhamma und Sangha eine Schlüsselrolle spielt, sowohl in den Suttas, die diese Wendung immer wieder in Bezug auf den Eintritt in den Strom verwenden, als auch im Geist selbst. Durchgängig wird in diesem Kapitel dieser Faktor immer wieder in vielfältiger Weise auftauchen. Die Wiederholung dieser Qualitäten ist so konsequent im Kanon, dass wir die Aufmerksamkeit auf ihre Bedeutung lenken, indem wir sie mehrfach im Text erscheinen lassen.

Innerlich ist dieses gesicherte Vertrauen nicht einfach eine neue Glaubensvorstellung oder eine flüchtige Überzeugung, die im Herzen des Praktizierenden entsteht. Es ist eine radikale Veränderung, ein über den Zweifel Hinausschreiten, dass die Außenwelt und das innere Universum keine geeignete Zuflucht für jemand auf der Suche nach dem Ende des Leidens sind.

Das Vertrauen in Buddha, Dhamma und Sangha beruht auf einem klaren Verständnis der Vorteile des Aufgebens von Verlangen und Unwissenheit, und stützt sich stattdessen wahrhaft auf erwachtes Wissen, Wahrheit und Tugend. Die vollen Implikationen dieses Vertrauens mögen an diesem Eintrittspunkt nicht vollständig verstanden werden, aber das Herz hat gesehen und weiß, dass dies der weiterführende Weg ist und dass der Strom des Dhamma, in den eingetreten wird, wahr ist.

Das folgende Sutta versammelt an einem Ort einige der verschiedenen Kennzeichen und Qualitäten eines sotāpanna, d.h. die Verpflichtung zu Tugend, Vertrauen und der Weisheit, die die wahre Natur der Dinge erkennt. Dass erwähnt wird, dass das bedingte Entstehen selbst geschaut wird zeigt, dass der sotāpanna sich ausschließlich auf seine Sicht des Dhamma stützt, anstatt auf äußerliche Methoden, Rituale, Zeremonien oder Gelübde.

Dieses Sutta gibt uns eine Perspektive auf das, was eine Person, die den Dhamma sieht, tatsächlich sieht, die Ergebnisse und Wirkungsweise von kamma, den Geist der überzeugt ist, dass Tugend ein wesentliches Element eines gut gelebten Lebens ist, und dass der Wert der Zufluchten unvergleichlich ist. So ist der Stromeingetretene fähig, sich von den Fesseln frei zu machen und sich in den Zufluchten zu verankern - nicht durch blinden Glauben, sondern durch das Durchdringen der Wahrheit.

18.8) „Ort der Begebenheit: Sāvattḥī. Und es begab sich der Hausvater Anāthapindika dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfürchtig begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder. Zu dem zur Seite sitzenden Hausvater Anāthapindika sprach dann der Erhabene also: „Wenn ein edler Nachfolger, Hausvater, die fünffache Furcht und Feindseligkeit überwunden hat, und mit den vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ausgestattet ist, und die edle Methode mit Weisheit wohl geschaut und völlig durchdrungen hat, so mag er wohl, wenn er es wünscht, selber von sich die Erklärung abgeben: „Beseitigt ist für mich die Hölle, beseitigt ist für mich die Wiedergeburt in einem Tierleib, beseitigt ist für mich der Bereich der Gespenster, beseitigt ist für mich niedrige Daseinsform, leidvolle Existenz und Elend; ich bin einer, der

in den Strom eingetreten ist, unmöglich ist für mich ein Rückfall in Elend, ich bin gesichert, die vollkommene Erleuchtung ist mein Ziel.“ Welche fünffache Furcht und Feindseligkeit hat er überwunden?

Die Furcht und Feindseligkeit, Hausvater, die einer, der Lebewesen vernichtet, infolge der Vernichtung von Lebewesen für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das geistige Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet: - diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich der Vernichtung von Lebewesen enthält, auf solche Weise überwunden.

Die Furcht und Feindseligkeit, Hausvater, die einer, der Nichtgegebenes wegnimmt, ... der sexuelles Fehlverhalten ausübt, ... der lügt, ... der sich dem Genuss der verschiedenen geistigen Getränke hingibt, infolge der Hingabe an den Genuss der verschiedenen geistigen Getränke für das gegenwärtige Leben hervorruft, und die Furcht und Feindseligkeit, die er für das künftige Dasein hervorruft, wie auch das geistige Leid und die Betrübnis, die er (dabei) empfindet - diese Furcht und Feindseligkeit hat er, da er sich der Hingabe an den Genuss der verschiedenen geistigen Getränke enthält, auf solche Weise überwunden.

Diese fünffache Furcht und Feindseligkeit hat er überwunden.

Mit welchen vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ist er ausgestattet?

Da ist, Hausvater, ein edler Nachfolger ausgestattet mit dem auf Erfahrung begründeten Glauben an den Buddha, nämlich so: Der Erhabene ist der Vollendete, der vollkommen Erleuchtete, mit Weisheit und Tugend begabt, der Führer auf dem Heilspfade, der Weltkenner, der unübertreffliche Leiter der Menschen, die noch der Erziehung bedürfen, der Meister der Götter und Menschen, der Buddha, der Erhabene.

Er ist ausgestattet mit dem auf Erfahrung begründeten Glauben an die Lehre: Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre, im gegenwärtigen Dasein schon wirkend, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen.

Er ist ausgestattet mit dem auf Erfahrung begründeten Glauben an die Gemeinde: Auf rechtem Weg wandelt die Gemeinde der Nachfolger des Erhabenen, auf geradem Weg wandelt die Gemeinde der Nachfolger des Erhabenen, auf dem Weg der richtigen Methode wandelt die Gemeinde der Nachfolger des Erhabenen, auf dem Weg vorschriftsmäßigen Verhaltens wandelt die Gemeinde der Nachfolger des Erhabenen, nämlich die vier Paare von Persönlichkeiten, die acht Gruppen von Persönlichkeiten. Diese Gemeinde der Nachfolger des Erhabenen verdient Verehrung, verdient gastliche Aufnahme, verdient Spenden, verdient Ehrfurchtsbezeugung mit gefalteten Händen, sie ist das beste Feld für verdienstliche Werke in der Welt.

Er ist ausgestattet mit den von den Edlen hochgeschätzten Tugenden der sittlichen Zucht, den lückenlosen, vollständigen, die ohne Schmutz sind und ohne Flecken, die frei machen, die von den Einsichtigen gepriesen sind, die von außen nicht beeinflusst werden, die zur geistigen Sammlung führen.

Mit diesen vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ist er ausgestattet. Welche edle Methode hat er mit Weisheit wohl geschaut und völlig durchdrungen?

Da erwägt, Hausvater, ein edler Nachfolger gut und reiflich das Gesetz von der ursächlichen Entstehung, nämlich: wenn jenes ist, tritt dieses ein; wenn jenes nicht ist, tritt dieses nicht ein; aus der Entstehung von jenem folgt die Entstehung von diesem; aus der Aufhebung von jenem folgt die Aufhebung von diesem.

Das heißt: Aus dem Nichtwissen als Ursache entstehen die Gestaltungen; aus den Gestaltungen als Ursache entsteht das Bewusstsein usw. usw. ... Auf solche Art kommt der Ursprung der ganzen Masse des Leidens zustande. Aus dem restlosen Verschwinden aber und der Aufhebung des Nichtwissens folgt Aufhebung der Gestaltungen; aus der Aufhebung der Gestaltungen folgt Aufhebung des Bewusstseins usw. usw. ... Auf solche Art kommt die Aufhebung der ganzen Masse des Leidens zustande.

Diese edle Methode hat er mit Weisheit wohl geschaut und völlig durchdrungen.

Wenn nun ein edler Nachfolger, Hausvater, diese fünffache Furcht und Feindseligkeit überwunden hat, und mit diesen vier Merkmalen des Eintritts in den Strom ausgestattet ist, und diese edle Methode mit Weisheit wohl geschaut und völlig durchdrungen hat, so mag er wohl, wenn er es wünscht, selbst von sich die Erklärung abgeben: „Beseitigt ist für mich die Hölle, beseitigt ist für mich die Wiedergeburt in einem Tierleib, beseitigt ist für mich der Bereich der Gespenster, beseitigt ist für mich niedrige Daseinsform, leidvolle Existenz und Elend; ich bin einer, der in den Strom eingetreten ist; unmöglich ist für mich ein Rückfall in Elend, ich bin gesichert, die vollkommene Erleuchtung ist mein Ziel.““

~ S 12.41

Feststehend im edlen achtfachen Pfad, wie von Sariputta in § 16.8 beschrieben, und in den Strom eingetreten, entwirrt sich der Knoten der Verhaftung an den Fesseln. Der sotāpanna ist durchdrungen von diesem Pfad, lebt nach ihm und ist unerschütterlich in der Bindung an ihn.

Der Pfad beginnt mit den Elementen der Weisheit - also rechte Ansicht und rechte Gesinnung - und hier ist eine gute Gelegenheit, einige Beispiele für dieses Engagement vorzustellen, um zu veranschaulichen, inwiefern die Weisheitsaspekte ein Ergebnis des Eintritts in den Strom sind.

18.9) „Bhikkhus, angenommen, wie bei einem durch Stricke zusammengehaltenen seetüchtigen Boot, nachdem es 6 Monate lang im Wasser umhergefahren wäre und dann im Winter an Land gezogen würde, die Wind und Sonne ausgesetzten, von Regengüssen durchnässten Stricke sich leicht lösen und verrotten würden, ebenso auch, Bhikkhus, lösen sich bei einem Mönch, der den edlen achtfältigen Pfad entwickelt und kultiviert, die Fesseln leicht und verrotten.

Und wie geschieht das? Da, Bhikkhus, entwickelt ein Bhikkhu rechte Ansicht ... rechte Konzentration, gestützt auf Abgeschiedenheit, auf Leidenschaftslosigkeit und Erlöschen, reifend in Befreiung. Auf diese Weise, Bhikkhus, entwickelt und kultiviert ein Bhikkhu den edlen achtfachen Pfad, auf dass seine Fesseln sich leicht lösen und verrotten.“

~ S 45.158 (Bhikkhu Bodhi trans.)

18.10) „Bhikkhus, angenommen, da wäre ein Gästehaus. Dorthin kämen Menschen von Osten, von Westen, von Norden, von Süden und logierten dort; Krieger, Brahmanen, Bürger und Diener kämen und logierten dort.

Ebenso nun auch, wenn da ein Bhikkhu den edlen achtfachen Pfad entwickelt und kultiviert, versteht er vollständig durch direktes Wissen die Dinge, die vollständig durch direktes Wissen verstanden werden müssen; er überwindet durch direktes Wissen die Dinge, die durch direktes Wissen überwunden werden müssen; er verwirklicht durch direktes Wissen die Dinge, die durch direktes Wissen verwirklicht werden müssen; er entwickelt durch direktes Wissen die Dinge, die durch direktes Wissen entwickelt werden müssen.

Welche Dinge sind es, Bhikkhus, die vollständig durch direktes Wissen verstanden werden müssen? Darauf wäre zu sagen: Die fünf dem Ergreifen unterworfenen Aggregate. Welche fünf? Das dem Ergreifen unterworfenene Form-Aggregat ... das dem Ergreifen unterworfenene Bewusstseins-Aggregat. Diese Dinge sind es, die vollständig durch direktes Wissen verstanden werden müssen

Welche Dinge sind es, Bhikkhus, die durch direktes Wissen überwunden werden müssen?

Unwissenheit und Daseinsverlangen. Diese Dinge sind es, die durch direktes Wissen überwunden werden müssen.

Welche Dinge sind es, Bhikkhus, die durch direktes Wissen verwirklicht werden müssen?

Wahres Wissen und Befreiung. Diese Dinge sind es, die durch direktes Wissen verwirklicht werden müssen.

Welche Dinge sind es, Bhikkhus, die durch direktes Wissen entwickelt werden müssen?

Ruhe und Klarsicht. Diese Dinge sind es, die durch direktes Wissen entwickelt werden müssen.

Und wie, Bhikkhus, kommt es, dass ein Bhikkhu, der den edlen achtfachen Pfad entwickelt und kultiviert, vollständig durch direktes Wissen die Dinge, die vollständig durch direktes Wissen verstanden werden müssen, versteht ... die Dinge, die durch direktes Wissen



entwickelt werden müssen, entwickelt? Da, Bhikkhus, entwickelt ein Bhikkhu rechte Ansicht ... rechte Konzentration, gestützt auf Abgeschiedenheit, auf Leidenschaftslosigkeit und Erlöschen, reifend in Befreiung. Auf diese Weise, Bhikkhus, entwickelt und kultiviert ein Bhikkhu den edlen achtfachen Pfad, damit er vollständig durch direktes Wissen die Dinge, die vollständig durch direktes Wissen verstanden werden müssen, versteht ... die Dinge, die durch direktes Wissen entwickelt werden müssen, entwickelt.“

~ S 45.159 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Das folgende Sutta ähnelt den vorherigen. Der Hauptunterschied besteht in der Beschreibung des sotāpanna als jemand, der fest verankert in den Zufluchten von Buddha, Dhamma und Sangha lebt – dem aber die Großzügigkeit als weiteres definierendes Merkmal in seinem Herzen zu eigen ist.

Das Sutta beginnt mit dem Buddha im Gespräch mit einigen Kämmerern, die ihre Hingabe an ihn verkündet haben, sowie ihre Traurigkeit, wenn sie ihn auf Wanderschaft gehen sehen und ihre Freude bei seiner Rückkehr. Dann folgt eine Diskussion über die Schwierigkeiten des Lebens in der Welt:

18.11) „Es hörten die Kammerherren Isidatto und Purāno: „Die Mönche nähen jetzt dem Erhabenen eine Robe, und wenn sie fertig ist, wird er in drei Monaten auf die Wanderschaft gehen“. Da stellten die Kammerherren Isidatta und Purāna einen Mann an der Straße auf und sagten ihm: „Lieber Mann, wenn du den Erhabenen kommen siehst, den Heiligen, Vollkommen Erwachten, dann melde es uns.“

Nachdem er zwei oder drei Tage dort gestanden hatte, sah er den Erhabenen von weitem kommen. Sowie er ihn gesehen hatte, ging er zu den Kammerherren Isidatto und Purāno und meldete: „Dieser Herr, der Erhabene, der Heilige, Vollkommen Erwachte kommt. Wie es euch nun beliebt mag.“ Da gingen die Kammerherren Isidatto und Purāno zum Erhabenen, begrüßten ihn und folgten ihm Schritt für Schritt nach. Da bog der Erhabene vom Weg ab, begab sich unter einen Baum und, nachdem ihm ein Sitz bereitet worden war, setzte er sich dort nieder. Die Kammerherren verbeugten sich vor

ihm und setzten sich zur Seite nieder. Zur Seite sitzend wandten sie sich an den Erhabenen:

„Als wir, Herr, hörten, der Erhabene werde von Sāvātthi aus im Lande der Kosaler auf Wanderschaft gehen, da waren wir traurig und betrübt in Gedanken: „Da wird der Erhabene aber weit weg von uns sein.“ Und als wir dann hörten, der Erhabene habe von Sāvātthi aus die Wanderschaft im Lande der Kosaler angetreten, da waren wir wieder traurig und betrübt in Gedanken: „Jetzt ist der Erhabene weit weg von uns.“ ... Als wir dann aber hörten, der Erhabene werde von Magadhā wieder nach Benares, von Benares zu den Vajjīnern, von den Vajjīnern zu den Mallern, von den Mallern nach Kosalo wandern und sei so gewandert, da waren wir befriedigt und froh im Gedanken: „Der Erhabene wird näher zu uns kommen, ist näher zu uns gekommen.“ ... Als wir gar hörten, der Erhabene sei von den Kosalern nach Sāvātthi gekommen und weile im Siegerwalde im Garten Anāthapindikas, da war unsere Befriedigung nicht gering, da war unser Frohsinn nicht gering im Gedanken: „Der Erhabene ist in unserer Nähe.““

„Daran seht ihr, ihr Kammerherren. „Eine Bedrängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, wie der freie Himmelsraum ist die Pilgerschaft“. Da ist es besonders nötig, ernsthaft zu sein.“

„Wir haben, Herr, noch eine andere Bedrängnis, die bedrängt uns noch mehr, die verdient noch mehr den Namen ‘Bedrängnis’.“

„Welche Bedrängnis ist das denn, die euch noch mehr bedrängt, und noch mehr den Namen ‘Bedrängnis’ verdient?“

„Wenn da, Herr, König Pasenadi von Kosalo in den Park ausreiten will, und wir haben die Reitelefanten gesattelt, dann müssen wir die Hauptfrauen König Pasenadis von Kosalo, die er besonders liebt und gern hat, hinaufsetzen, eine hinter ihm, eine vor ihm. Diese Schwestern, Herr, strömen einen Duft aus wie ein frisch geöffneter Parfümbehälter: So fein duften diese königlichen Frauen. Und die Körper dieser Schwestern, Herr, fühlen sich an wie Baumwollflocken, so wohligh sind diese königlichen Frauen. Da haben wir zu einer solchen Zeit, Herr, auf die Elefanten aufzupassen, auf die Schwestern aufzupassen, auf uns selber aufzupassen. Wir merken aber, Herr, bei

uns nichts davon, dass uns wegen dieser Schwestern im Herzen Böses aufstiege. Dies nun, Herr, ist also die Bedrängnis, die uns noch mehr bedrängt und den Namen ‘Bedrängnis’ noch mehr verdient.“

„Daran seht ihr, Kammerherren: Eine Bedrängnis ist die Häuslichkeit, ein Schmutzwinkel, wie der freie Himmelsraum ist die Pilgerschaft. Und da ist es besonders nötig, ernsthaft zu sein. Ein edler Nachfolger, ihr Kammerherren, der vier Dingen nachgefolgt ist, ist ein Stromeingetretener, dem Abweg entronnen, zielbewusst der vollen Erwachung entgegeneilend. Welchen vier Dingen? Da ist, Kammerherren, der edle Nachfolger dem Erwachten, der Lehre, der Nachfolgerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt. Und er lebt im Hause, im Gemüte dem Übel des Geizes entgangen, er spürt das Befreiende am Zurücktreten, hat offene Hände, hat Lust am Loslassen, ist offen für Bitten, hat Lust am Verteilen von Gaben. Ein edler Nachfolger, ihr Kammerherren, der diesen vier Dingen nachgefolgt ist, ist ein Stromeingetretener, dem Abweg entronnen, zielbewusst der vollen Erwachung entgegengehend.

Ihr seid, ihr Kammerherren, mit unbeirrbarer Klarheit dem Erwachten, der Lehre, der Nachfolgerschaft nachgefolgt. Und alles, was es in euren Familien an Dingen gibt, die man geben kann, das teilt ihr mit den Tugendhaften, die treffliche Eigenschaften haben. Was meint ihr, Kammerherren, wie viele Menschen gibt es im Lande Kosalo, die euch im Verteilen von Gaben gleichkommen?“

„Ein Gewinn ist es für uns, Herr, wohl getroffen haben wir es, Herr, dass der Erhabene uns so erkennt.“

~ S 55.6

Ein Lehrgespräch, das der Buddha den streitenden Mönchen von Kosambi hält, ergibt eine umfassende Beschreibung der Ergebnisse der festen Verankerung im Dhamma. Dies ist ein besonders ergreifender Kontext für dieses Lehrgespräch, da Probleme der Entzweiung innerhalb des Sanghas (oder in der Gesellschaft im Allgemeinen) gelöst werden würden, wenn die Menschen den Rat des Buddhas akzeptierten und den Stromeintritt verwirklichten.

Die Auswirkungen der eigenen Ansichten sind nicht auf die Welt der Ideen beschränkt, sondern haben Folgen für das eigene Handeln und die Interaktion mit der Welt. Obwohl Stromeingetretene nicht von Verunreinigung befreit sind, haben sie diese genügend abgeschwächt, so dass es bei ihnen nie zu der Art von Unfrieden und Streit kommen würde, die bei Kosambi geschehen sind. Diese Lehrrede liefert eines der klarsten Bilder von dem inneren Ringen einer Person, die auf den Stromeintritt abzielt, und auch davon, wie derjenige, der in den Strom eingetreten ist, mit der Welt in Wechselwirkung treten würde. Besonders deutlich wird dies in den sārāṇīya-dhammas oder ‚denkwürdigen Qualitäten‘, die in Kürze genauer besprochen werden.

18.12) „Von diesen sechs bemerkenswerten Eigenschaften ist die höchste, die umfassendste, die endgültigste diese Ansicht, die edel und zur Befreiung führend ist, und denjenigen, der in Übereinstimmung mit ihr praktiziert, zur völligen Vernichtung des Leidens führt. So wie der höchste, der umfassendste und endgültigste Teil eines Gebäudes mit einer Dachspitze die Dachspitze selbst ist, so ist auch von diesen bemerkenswerten Eigenschaften die höchste, die umfassendste, die endgültigste diese Ansicht, die edel und zur Befreiung führend ist, und denjenigen, der in Übereinstimmung mit ihr praktiziert, zur völligen Vernichtung des Leidens führt.

Und wie führt diese Ansicht, die edel und zur Befreiung führend ist, denjenigen, der in Übereinstimmung mit ihr praktiziert, zur völligen Vernichtung des Leidens?

Da erwägt ein Bhikkhu, der in einen Wald, zum Fuße eines Baumes, in eine leere Hütte gegangen ist: „Gibt es irgendeine Besessenheit, die in mir noch nicht überwunden wurde, die meinen Geist in Besitz nehmen könnte, so dass ich die Dinge nicht der Wirklichkeit entsprechend wissen und sehen kann?“ Wenn ein Bhikkhu von Sinnesbegierde besessen ist, dann ist sein Geist besessen. Wenn er von Übelwollen besessen ist, dann ist sein Geist besessen. Wenn er von Trägheit und Mattheit besessen ist, dann ist sein Geist besessen. Wenn er von Rastlosigkeit und Gewissensunruhe besessen ist, dann ist sein Geist besessen. Wenn er von Zweifel besessen ist, dann ist

sein Geist besessen. Wenn ein Bhikkhu in Spekulationen über diese Welt versunken ist, dann ist sein Geist besessen. Wenn ein Bhikkhu in Spekulationen über die andere Welt versunken ist, dann ist sein Geist besessen. Wenn ein Bhikkhu in Streit und Zank verfällt und sich in Streitgespräche vertieft, bei denen er andere mit Worten, die Dolchen gleichen, verletzt, dann ist sein Geist besessen.

Er versteht: „Es gibt keine Besessenheit, die in mir noch nicht überwunden wurde, die meinen Geist in Besitz nehmen könnte, so dass ich die Dinge nicht der Wirklichkeit entsprechend wissen und sehen kann. Mein Geist ist dem Erwachen zu den Wahrheiten wohl geneigt.“ Dies ist das erste Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wiederum erwägt ein edler Schüler: „Wenn ich dieser Ansicht nachstrebe, sie entfalte und übe, erlange ich dann für mich selbst innere Ruhe, erlange ich für mich selbst Gelassenheit?“

Er versteht: „Wenn ich dieser Ansicht nachstrebe, sie entwickle und entfalte, dann erlange ich für mich selbst innere Ruhe, dann erlange ich für mich selbst Gelassenheit.“ Dies ist das zweite Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wiederum erwägt ein edler Schüler: „Gibt es irgendeinen anderen Mönch oder Brahmanen außerhalb (der Lehre des Buddhas), der eine Ansicht besitzt, wie ich sie besitze?“

Er versteht: „Es gibt keinen anderen Mönch oder Brahmanen außerhalb (der Lehre des Buddhas), der eine Ansicht besitzt, wie ich sie besitze.“ Dies ist das dritte Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wiederum erwägt ein edler Schüler: „Besitze ich den Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt?“ Was ist der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt? Dies ist der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt: Obwohl er möglicherweise einen Regelverstoß von der Art begehen mag, für die eine Maßnahme der Rehabilitation festgelegt wurde, bekennt, enthüllt er diesen und deckt ihn unverzüglich auf, gegenüber dem Lehrer oder gegenüber weisen

Gefährten im heiligen Leben, und nachdem er das getan hat, übt er sich in Zurückhaltung für die Zukunft. Gerade so wie ein junges, zartes Kleinkind, das unbeholfen daliegt, sofort zurückzuckt, wenn es mit der Hand oder dem Fuß glühende Kohle berührt, ebenso ist dies der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt: Obwohl er möglicherweise einen Regelverstoß von der Art begehen mag, für die eine Maßnahme der Rehabilitation festgelegt wurde, bekennt, enthüllt er diesen und deckt ihn unverzüglich auf, gegenüber dem Lehrer oder gegenüber weisen Gefährten im heiligen Leben, und nachdem er das getan hat, übt er sich in Zurückhaltung für die Zukunft.

Er versteht: „Ich besitze den Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt.“ Dies ist das vierte Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wiederum erwägt ein edler Schüler: „Besitze ich den Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt?“ Was ist der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt? Dies ist der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt: Obwohl er in verschiedenen Angelegenheiten für seine Gefährten im heiligen Leben aktiv sein mag, nimmt er doch starke Rücksicht auf die Übung höherer Sittlichkeit, die Übung höherer Geistesschulung und die Übung höherer Weisheit. Gerade so wie eine Kuh mit einem neugeborenen Kalb beim Grasens das Kalb im Auge behält, ebenso ist der Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt: Obwohl er in verschiedenen Angelegenheiten für seine Gefährten im heiligen Leben aktiv sein mag, nimmt er doch starke Rücksicht auf die Übung höherer Sittlichkeit, die Übung höherer Geistesschulung und die Übung höherer Weisheit.

Er versteht: „Ich besitze den Charakter einer Person, die richtige Ansicht besitzt.“ Dies ist das fünfte Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wiederum erwägt ein edler Schüler: „Besitze ich die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt?“ Was ist die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt? Dies ist die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt: Wenn das Dhamma und die Disziplin, die vom Tathāgata verkündet wurden, gelehrt wird, beachtet er sie, schenkt

ihnen Aufmerksamkeit, beschäftigt er sich damit mit ganzem Herzen, hört er das Dhamma als einer, der zuhört.

Er versteht: „Ich besitze die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt.“ Dies ist das sechste Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wiederum erwägt ein edler Schüler: „Besitze ich die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt?“ Was ist die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt? Dies ist die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt: Wenn das Dhamma und die Disziplin, die vom Tathāgata verkündet wurden, gelehrt werden, erlangt er Inspiration in der Bedeutung, erlangt er Inspiration im Dhamma, erlangt er Freude, die mit dem Dhamma verbunden ist.

Er versteht: „Ich besitze die Stärke einer Person, die richtige Ansicht besitzt.“ Dies ist das siebte Wissen, das von ihm erlangt wird, das edel, überweltlich ist und nicht von Weltlingen geteilt wird.

Wenn ein edler Schüler auf solche Weise sieben Faktoren besitzt, hat er gut nach dem Charakter für die Verwirklichung der Frucht des Stromeintritts getrachtet. Wenn ein edler Schüler auf solche Weise sieben Faktoren besitzt, besitzt er die Frucht des Stromeintritts.“

~ M 48.7-15

Wie oben erwähnt, beschränkt sich die rechte Ansicht nicht nur auf korrekte Vorstellungen und Absichten. Das Verhalten wird zwangsläufig davon beeinflusst und das Leben der sotāpannas ist vorbildlich. Die sārāṇīya-dhammas sind Verhaltensstandards, an welchen sotāpannas sich orientieren. Der Begriff wird unterschiedlich übersetzt als ‚Prinzipien der Herzlichkeit‘, ‚Zustände der Versöhnung‘ oder ‚Tugenden für brüderliches Leben‘. Diese werden als einem sotāpanna innewohnend angesehen, und es wird gesagt, dass eine Person, die mit diesen Eigenschaften ausgestattet ist, „die Ansicht besitzt, die edel und befreiend ist“.

Diese denkwürdigen Qualitäten, wenn befolgt, erlauben es der Sangha (oder einer Gesellschaft), in Harmonie zu leben. In der folgenden Textstelle ermutigt der Buddha die Mönche, den Unterschied zwischen ihrem Verhalten und demjenigen eines in den Strom Eingetretenen zu betrachten.

18.13) „Sechs Prinzipien der Herzlichkeit gibt es, ihr Mönche, die Liebe und Respekt erzeugen und der Hilfsbereitschaft, dem Nicht-Streiten, der Eintracht und Einigkeit zuträglich sind. Welche sechs?

Da, ihr Mönche, erweist sich der Mönch gegen seine Ordensbrüder liebevoll in Werken, ob öffentlich oder unbemerkt. Das ist ein Prinzip der Herzlichkeit, das Liebe und Respekt erzeugt ... .

Weiterhin, ihr Mönche, erweist sich der Mönch gegen seine Ordensbrüder liebevoll in Worten, ob öffentlich oder unbemerkt. Auch das ein Prinzip der Herzlichkeit, das Liebe und Respekt erzeugt ... .

Weiterhin, ihr Mönche, erweist sich der Mönch gegen seine Ordensbrüder liebevoll in Gedanken, ob öffentlich oder unbemerkt. Auch das ist ein Prinzip der Herzlichkeit, das Liebe und Respekt erzeugt ... .

Was da ferner, ihr Mönche, dem Mönch an rechtmäßigen, rechtmäßig erlangten Gaben zufällt - und sei es bloß der Inhalt der Almosenschale - solche Gaben genießt er nicht, ohne vorher davon verteilt zu haben; er genießt sie gemeinsam mit seinen sittenreinen Ordensbrüdern. Auch das ist ein Prinzip der Herzlichkeit, das Liebe und Respekt erzeugt ... .

Was da ferner, ihr Mönche, jene Sitten betrifft, die ungebrochenen, unverletzten, unbefleckten, unverdorbenen, befreienden, von Verständigen gepriesenen, die unbeeinflussbar sind und die geistige Sammlung fördern, in diesen Sitten stimmt er mit seinen Ordensbrüdern überein, ob öffentlich oder unbemerkt. Auch das ist ein Prinzip der Herzlichkeit, das Liebe und Respekt erzeugt ... .

Was da ferner, ihr Mönche, jene Ansicht ist, die edle, erlösende, die den danach Handelnden zur völligen Leidensvernichtung führt, in dieser Ansicht stimmt er mit seinen Ordensbrüdern überein, ob öffentlich oder unbemerkt. Auch das ist ein Prinzip der Herzlichkeit, das Liebe und Respekt erzeugt ... .

Das sind die sechs Prinzipien der Herzlichkeit, ihr Mönche, die Liebe und Respekt erzeugen und der Hilfsbereitschaft, dem Nicht-Streiten, der Eintracht und Einigkeit zuträglich sind.“

~ A 6.12 (Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi trans.)



Das nächste Beispiel drückt die Qualitäten eines sotāpanna negativ aus, d.h. das, was er oder sie absolut vermeiden würde: falsche Vorstellungen von Wirklichkeit und jegliches Fehlverhalten, das irreversible Ergebnisse, wie die Wiedergeburt in den untersten Bereichen hervorbringen würde, hervorgegangen aus den ‚fünf abscheulichen Verbrechen‘. Der Ausdruck ‚besitzt rechte Ansicht‘ ist ein Synonym für Stromeingetreter.

18.14) „Aber, ehrwürdiger Herr, auf welche Weise kann man einen Bhikkhu bewandert in dem, was möglich ist und was unmöglich ist, nennen?“

„Ānanda, da versteht ein Bhikkhu: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, irgendeine Gestaltung als unvergänglich betrachten könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling irgendeine Gestaltung als unvergänglich betrachten könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, irgendeine Gestaltung als erfreulich betrachten könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling irgendeine Gestaltung als erfreulich betrachten könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, irgendein Ding als Selbst betrachten könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling irgendein Ding als Selbst betrachten könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, ihrer Mutter das Leben nehmen könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling seiner Mutter das Leben nehmen könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, ihrem Vater das Leben nehmen könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es

ist möglich, dass ein Weltling seinem Vater das Leben nehmen könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, einem Arahant das Leben nehmen könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling einem Arahant das Leben nehmen könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, mit einem böartigen Geist das Blut eines Tathāgata vergießen könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling mit einem böartigen Geist das Blut eines Tathāgata vergießen könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, eine Spaltung in der Sangha verursachen könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling eine Spaltung in der Sangha verursachen könnte – eine solche Möglichkeit besteht.“

Er versteht: „Es ist unmöglich, es kann nicht geschehen, dass eine Person, die richtige Ansicht besitzt, einen anderen Lehrer anerkennen könnte – eine solche Möglichkeit besteht nicht.“ Und er versteht: „Es ist möglich, dass ein Weltling einen anderen Lehrer anerkennen könnte – eine solche Möglichkeit besteht.““

~ M 115.12-13

Der letzte Abschnitt des achtfachen Pfades (d. h. rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit und rechte Konzentration) bezieht sich auf die Praxis der Meditation. Wir werden nun kurz einen Aspekt dieses Teils der Ausbildung und ihre Beziehung zum Stromeintritt betrachten.

In dem folgenden Sutta weist der Buddha darauf hin, dass es möglich sei, dass sotāpānna gelegentlich nicht gar so eifrig oder in ihrem Training zu locker sein könnten. Dies ist offensichtlich nicht der Standard, den der Buddha ermutigte, aber es ist hilfreich zu erkennen, wozu der Geist, der noch Verunreinigungen beherbergt, fähig ist, damit dies nicht zu einer Quelle der Entmutigung, sondern für das Hervorbringen geeigneter Gegenmittel wird:

18.15) „Zu einer Zeit weilte der Erhabene im Lande der Saker bei Kapilavatthu im Feigenbaumkloster. Da nun ging der Saker Nandiyo zum Erhabenen, begrüßte ihn und setzte sich zur Seite nieder. Seitwärts sitzend wandte sich der Saker Nandiyo an den Erhabenen: „Wenn da, Herr, ein edler Nachfolger von den vier Gliedern des Stromeintritts überhaupt nichts, ganz und gar nichts besitzt, nennt man ihn dann, Herr, einen edlen Nachfolger, der lässig verweilt?“

„Wer da, Nandiyo, von den vier Gliedern des Stromeintritts überhaupt nichts, ganz und gar nichts besitzt, den nenne ich einen Außenstehenden, einen, der auf der Seite der gewöhnlichen Menschen stehen geblieben ist.

Was aber ein edler Nachfolger ist, der lässig verweilt, und einer, der ernsthaft, verweilt, das höre und merke wohl auf meine Worte.“

„Gewiss, Herr“, erwiderte da Nandiyo, der Saker, dem Erhabenen. Der Erhabene sprach:

„Was ist ein edler Nachfolger, der lässig verweilt? Da ist, Nandiyo, ein edler Nachfolger mit unbeirrbarer Klarheit dem Erwachten, der Lehre, der Nachfolgerschaft nachgefolgt und den Tugenden nachgefolgt, die den Edlen lieb sind. Damit aber ist er zufrieden, er bemüht sich nicht weiter, weder um Abgeschiedenheit bei Tage noch um Zurückgezogenheit bei Nacht. Weil er so lässig verweilt, gewinnt er keine Freude. Ist keine Freude, so hat er kein Entzücken. Ist kein Entzücken da, so hat er keine Gestilltheit. Ist keine Gestilltheit da, so weilt er im Wehe. Wem wehe ist, dem einigt sich nicht das Herz. Bei nicht geeinigtem Herzen werden die Dinge nicht offenbar. Sind die Dinge nicht offenbar, so ist man ein lässig Verweilender, wie es heißt.

Und was ist ein edler Nachfolger, der ernsthaft verweilt? Da ist, Nandiyo, ein edler Nachfolger jener Klarheit und jenen Tugenden nachgefolgt. Damit aber ist er nicht zufrieden, sondern er bemüht sich weiter um Abgeschiedenheit bei Tage, um Zurückgezogenheit bei Nacht. Weil er so ernsthaft verweilt, wird Freude geboren. Dem Freudigen wird Entzücken geboren. Bei Entzücken im Geiste wird der Körper gestillt. Gestillten Körpers fühlt er sich wohl. Wem wohl ist, dem einigt sich das Herz. Bei geeinigtem Herzen werden die

Dinge offenbar. Werden die Dinge offenbar, so ist man ein ernsthaft Verweilender, wie es heißt.“

~ S 55.40

Um diesen Abschnitt über das Abwerfen der Fesseln abzuschließen, nehmen wir uns einen gewissen Spielraum, um weitere Aspekte dessen, was losgelassen wird, einzuführen auch wenn sie nicht spezifisch diesem Thema zugehörig sind. So besagt etwa eine Stelle im Vinaya, dass ein sotāpanna die vier agati – vier Vorurteile oder falsche Wege des Verhaltens – aufgibt. Diese sind: 1) chandāgati – Vorurteile verursacht von Liebe oder Verlangen, Parteilichkeit; 2) dosāgati – Vorurteile verursacht von Hass oder Feindschaft; 3) mohāgati – Vorurteile verursacht von Wahn oder Dummheit; 4) bhayāgati – Vorurteile verursacht von Furcht.

Bhikkhu Bodhi schreibt in einer seiner Fußnoten zum Majjhima Nikāya, dass im alten Majjhima Kommentar gesagt wird, dass der Stromeingetretene Verachtung, eine herrschsüchtige Haltung, Neid, Geiz, Betrug und Täuschung aufgegeben hat (samucchadapahāna - Preisgabe durch Ausrottung). Dies sind wirklich wichtige Merkmale derer, die den Dhamma realisiert haben. Das Leben dieser Menschen verstrickt sich nicht in den Vorurteilen und Befangenheiten, die Disharmonie und Zwietracht in der Welt und der Gesellschaft, in der sie leben, erzeugen würden. Eine Welt mit mehr sotāpannas wäre offensichtlich eine ganz andere Welt als die, in der wir heute leben.

## SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT IV

### WAS GEERNTET WIRD

Im letzten Kapitel haben wir die Qualitäten besprochen, die Stromeingetretene charakterisieren. Nun wollen wir den Fokus auf das Wohlbefinden richten, das diese Qualitäten - sowohl für die Stromeingetretenen selbst als auch für die Welt um sie herum - hervorbringt.

Das folgende Bild macht es sehr deutlich, dass ein großer Gewinn von einem, der in den Strom eingetreten ist, verwirklicht wurde - hier als ‚*diṭṭhisampanna*‘ bezeichnet. Der Buddha sagt hier auch eindeutig, dass der Stromeingetretene maximal sieben weitere Leben vor sich hat. Diesem Sutta folgen mehrere Suttas, die ähnlich lebendige Bilder vermitteln über die Leiden der gewöhnlichen Person im Vergleich mit den stark verminderten Leiden, denen sich ein sotapanna gegenüber sieht, z. B. die große Erde gegenüber sieben kleinen Kugeln aus Ton; der große Ozean gegen zwei oder drei Tropfen Wasser; der Himalaya gegen sieben Steinchen in der Größe von Senfkörnern ...

19.1) „Da nun hob der Erhabene ein bisschen Staub mit der Nagelspitze auf und wandte sich an die Mönche: „Was meint ihr wohl, ihr Mönche: Was ist mehr, das bisschen Staub, das ich aufgehoben habe oder diese große Erde?“

„Diese große Erde, Herr, ist mehr, wenig nur ist das bisschen Staub, das der Erhabene mit der Nagelspitze aufgehoben hat. Es zählt nicht, es kann überhaupt nicht verglichen werden. Es ist nicht ein Bruchteil, das bisschen Staub, das der Erhabene mit der Nagelspitze aufgehoben hat gegenüber der großen Erde.“

„Ebenso nun auch, ihr Mönche, für einen edler Nachfolger, der in Ansicht bewährt ist, einen der den Durchbruch geschafft hat, ist viel mehr Leiden versiegt und vernichtet, wenig nur ist noch übrig, es zählt nicht, es kann nicht verglichen werden. Es ist nicht ein Bruchteil gegenüber der früheren Leidensmasse, die versiegt und vernichtet ist, nämlich höchstens noch sieben Leben. Er ist einer, der versteht wie es wirklich ist: „Das ist das Leiden, ... das ist der zur Leidensauflösung führende Weg.“

Deshalb habt ihr euch, meine Mönche, anzustrengen um zu verstehen: „Das ist das Leiden ... habt ihr euch, meine Mönche, anzustrengen um zu verstehen: das ist der zur Leidensauflösung führende Weg.“

~ S 56.51 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Der sotāpanna und der für sotāpatti (Stromeintritt) Übende gelten als große Wesen, zusammen mit Menschen, die noch höhere Errungenschaften erreicht haben oder dafür üben. Sie werden mit Recht respektiert. Die täglichen Rezitationen der Theravāda-Tradition der Erinnerung an den Sangha, beziehen sich auch auf die sotāpanna und die für sotāpatti Übenden und bezeichnen diese als dakkhiṇeyya- puggala - würdig der Geschenke, würdig der Gaben. Solche Menschen sind wirklich ein großartiger und wunderbarer Segen für die Welt.

19.2) „Gleichwie das Weltmeer die Behausung gewaltiger Lebewesen ist, ebenso auch, Pahārāda, sind dieses Dhamma und Vinaya die Behausung gewaltiger Wesen, als wie da sind: der in den Strom Eingetretene und derjenige, der auf dem Wege ist, das Ziel des Stromeintritts zu verwirklichen; der Einmalwiederkehrer und derjenige, der auf dem Wege ist, das Ziel der Einmalwiederkehr zu verwirklichen; der Nichtwiederkehrer und derjenige, der auf dem Wege ist, das Ziel der Nichtwiederkehr zu verwirklichen, der Heilige und derjenige, der auf dem Wege ist, die Heiligkeit zu verwirklichen. Das ist die achte erstaunliche und wunderbare Eigenschaft dieses Dhamma und Vinaya, angesichts welcher die Mönche an diesem Dhamma und Vinaya Gefallen finden.“

~ A 8.19

19.3) „Wenn man einem, der den Weg zur Verwirklichung der Frucht des Stromeintritts eingeschlagen hat, ein Geschenk macht, kann man erwarten, dass sich die Spende unermesslich, unmessbar bezahlt macht. Was sollte man da noch über das Beschenken eines Stromeingetretenen sagen?“

~ M 142.6

Neben dem Glück, das sie für Andere darstellen, finden sotāpannas eine unermessliche Quelle des Glücks in ihrer Errungenschaft. Ob ein sotāpanna ein Laie oder ein Ordiniertes ist, jung oder alt, männlich oder weiblich, die Art der Befreiung ist genau die gleiche. In der nächsten Lehrrede fragt Mahānāma, der Herrscher der Sakyer und ein Cousin des Buddhas, wie man einen weisen Laienanhänger berät, der krank ist. Seine Frage kam auf, weil der Buddha im Begriff war auf Wanderung zu gehen und für einige Zeit nicht in Kapilavatthu sein würde:

19.4) „Ein weiser Anhänger, Mahānāmo, hat einen weisen Anhänger, der Beschwerden hat, leidet, schwer krank ist, mit vier trostreichen Gedanken zu trösten: „Sei getrost, Verehrter. Du hast ja, Verehrter, unbeirrbar Klarheit beim Erwachten, bei der Lehre, bei der Jüngerschaft und bei den Tugenden, die den Edlen lieb sind.“

Hat ein weiser Anhänger, Mahānāmo, einen weisen Anhänger, der Beschwerden hat, leidet, schwer krank ist, mit diesen vier trostreichen Gedanken getröstet, dann mag er Folgendes sagen: „Hat der Verehrte Besorgnis wegen Vater und Mutter?“ Wenn er da nun etwa sagt: „Ich habe Besorgnis wegen Vater und Mutter“, so ist ihm darauf zu erwidern: „Du bist, verehrter Herr, dem Tode unterworfen. Ob du, Verehrter, nun wegen Vater und Mutter Besorgnis hast oder nicht, du musst sterben. Gut wär dem Verehrten, was da Besorgnis wegen Vater und Mutter ist, es aufzugeben.““

Und ebenso die Besorgnis wegen Frau und Familie aufzugeben. Dann die Aufmerksamkeit von der Sinnlichkeit abziehen und sie dann den verschiedenen aufsteigenden Himmelsbereichen zuwenden.

„Wenn er da nun sagt: „Ich habe mein Herz über die Brahmawelt erhoben und auf die Auflösung der Identität gelenkt, dann gibt es, Mahānāmo, zwischen einem so im Geist befreiten Laienanhänger und einem Mönch, der seit hundert Jahren im Geist befreit ist, keinen Unterschied zwischen der einen Erlösung und der anderen Erlösung.“  
~ S 55.54 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Ein sotāpanna mag Trauer empfinden oder Verunreinigung erfahren, aber - mit nur ein wenig Ermahnung - in der Lage sein, diese Geisteszustände schnell loszulassen und sich wieder im Dhamma zu verankern. Dies wird in der folgenden Geschichte über Visākhā deutlich, die große Laienanhängerin, die eine Stromeingetretene war:

19.5) „So habe ich gehört: Einst weilte der Erhabene bei Sāvattthi im östlichen Klostergarten, im Parkhause der Mutter des Migāra. Damals aber war der Visākhā, der Mutter des Migāra, eine liebe, herzige Enkelin gestorben.

Und Visākhā, die Mutter des Migāra, begab sich mit nassem Gewand und nassem Haar zur heißen Tageszeit hin zum Erhabenen, begrüßte den Erhabenen ehrfurchtsvoll und setzte sich ihm zur Seite nieder. Zu Visākhā, der Mutter des Migāra, die ihm zur Seite saß, sprach nun der Erhabene also: „Warum denn, Visākhā, hast du dich mit nassem Gewand und nassem Haar aufgemacht und bist zur heißen Tageszeit hierhergekommen?“

„Herr, eine liebe, herzige Enkelin ist mir gestorben; deshalb habe ich mich mit nassem Gewand und nassem Haar zur heißen Tageszeit hierher begeben.“

„Visākhā, möchtest du dir wohl so viele Söhne und Enkelkinder wünschen, als es Menschen in Sāvattthi gibt?“

„Erhabener [Herr], ich möchte mir wohl so viele Söhne und Enkelkinder wünschen, als es Menschen in Sāvattthi gibt.“

„Wie viele Menschen aber, Visākhā, sterben täglich in Sāvattthi?“

„Herr, es sterben in Sāvattthi täglich zehn Menschen, auch neun Menschen sterben täglich in Sāvattthi, auch acht ... auch sieben



... auch sechs ... auch fünf ... auch vier ... auch drei ... auch zwei Menschen sterben täglich in Sāvatti, mindestens ein Mensch stirbt täglich in Sāvatti. Kein Mangel, Herr, herrscht in Sāvatti an sterbenden Menschen.“

„Was meinst du nun, Visākhā: Würdest du da wohl irgendwann und zu irgendeiner Zeit ohne nasses Gewand und ohne nasses Haar sein?“

„Gewiss nicht, Herr! Ich habe genug von so vielen Söhnen und Enkelkindern!“

~ Ud 8.8 (Seidenstücker)

In den nächsten beiden kurzen Suttas weist der Buddha darauf hin, dass die Qualitäten des sotāpanna eine Grundlage für Glück sind. Im menschlichen Bereich neigen wir immer dazu, dem Leiden abgeneigt zu sein und das Glück zu begehren. So ist alles, was ein festes Fundament für das Glück schaffen kann, von großem Wert. Es ist wichtig anzumerken, dass sotāpannas eine stabile und unerschöpfliche Quelle des Glücks in ihrem persönlichen Leben gewonnen haben. Diese Stabilität erlangt zu haben und beispielhaft für Andere darzustellen würde zwangsläufig für viele Menschen zu einer großen Menge Wohlbefinden führen.

19.6) „Vier Ströme des Verdienstes, Ströme des Heilsamen gibt es, ihr Mönche, segensbringende, himmlische, glückerzeugende, himmelwärts leitende, die zu Erwünschtem, Erfreulichem, Angenehmem führen, zu Heil und Segen. Welche vier?

Da, ihr Mönche, ist der edle Nachfolger von unerschütterlichem Vertrauen zum Erleuchteten erfüllt, so nämlich: „Dies, wahrlich, ist der Erhabene: Er ist der Heilige, vollkommen Erleuchtete, ...

Und ferner noch, ihr Mönche, ist da der edle Nachfolger von unerschütterlichem Vertrauen zur Lehre erfüllt, so nämlich: „Wohl verkündet ist vom Erhabenen die Lehre, klar sichtbar, ...

Und ferner noch, ihr Mönche, ist da der edle Nachfolger von unerschütterlichem Vertrauen zur Jüngerschaft erfüllt, so nämlich: „Gut wandelt die Jüngergemeinde des Erhabenen, ...

Und ferner noch, ihr Mönche, da bewahrt der edle Nachfolger jene den Heiligen lieben Sittenregeln, ...

Diese vier Ströme des Verdienstes, Ströme des Heilsamen gibt es, ihr Mönche, die segenbringenden, himmlischen, glückerzeugenden, himmelwärts leitenden, die zu Erwünschtem, Erfreulichem, Angenehmem führen, zu Heil und Segen.“

~ A 4.52

19.7) „Von einem edlen Nachfolger, ihr Mönche, der diesen vier Strömen des Verdienstes, Strömen des Heilsamen, Nahrungen des Wohles nachgefolgt ist, ist nicht leicht ein Maß des Verdienstes anzugeben: ‘Soundso groß ist jener Vorteil’. Es ist vielmehr eine unzählbare, unermesslich große Masse von Verdienst, wie es heißt.

Gleichwie man beim großen Meer nicht leicht ein Maß für das Wasser angeben kann: ‘Soundsoviel Gallonen Wasser’ oder ‘Soundsoviel 1.000 Gallonen Wasser’, oder ‘Soundsoviel 100.000 Gallonen Wasser’. Es ist vielmehr eine unzählbare, unermesslich große Masse von Wasser, wie es heißt.“

~ S 55.41

Ein Teil dieses Verdienstes - oder Glücks - ist ein Leben mit stark vermindertem dukkha und einer Unerschrockenheit, wenn mit schwierigen Umständen, sogar dem Tod konfrontiert.

Anāthapiṇḍika war einer der führenden Laienanhänger des Buddhas und konnte die Früchte seiner langen Verbindung mit dem Buddha und dem Sangha ernten. Er erscheint in diesem nächsten Lehrgespräch, der die Gleichsetzung des Edlen Achtfachen Pfades mit dem Strom des Dhamma hervorhebt. Neben der Erwähnung des achtfachen Pfades veranschaulicht es andere Merkmale des sotāpanna und zeigt, wie die Zufluchten und die Tugend im Herzen eines Strometreters fest verankert sind.

Der Text berichtet, dass ein sotāpanna wie Anāthapiṇḍika in der Lage ist, die Zufluchten zu vergegenwärtigen und nicht nur auf den Tod vorbereitet zu sein, sondern dass bei Anāthapiṇḍika, wegen seiner Freude am Dhamma, seine Schmerzen und Beschwerden zu diesem Zeitpunkt vollständig verschwanden und er aufstehen und der Sangha aktiv zu Diensten sein konnte.

19.8) „In Sāvattī. Zu jener Zeit hatte der Hausvater Anāthapiṇḍika Beschwerden, war leidend, schwer krank. Und der Hausvater Anāthapindika wandte sich an einen seiner Leute:

„Geh, lieber Mann, und begib dich zum Ehrwürdigen Sāriputta und bring ihm zu Füßen meinen Gruß dar: „Der Hausvater Anāthapiṇḍika, Herr, hat Beschwerden, ist leidend, schwer krank: er bringt dem Ehrwürdigen Sāriputta zu Füßen Gruß dar und lässt sagen: Es wäre wirklich gut, Herr, wenn der Ehrwürdige Sāriputta sich zur Wohnung des Hausvaters Anāthapiṇḍika begeben würde, von Mitleid bewogen.“

„Wohl, Herr!“ entgegnete da gehorsam jener Mann dem Hausvater Anāthapiṇḍika, begab sich zum Ehrwürdigen Sāriputta und richtete seine Botschaft aus. Schweigend gewährte der Ehrwürdige Sāriputta die Bitte. Und der Ehrwürdige Sāriputta rüstete sich, nahm Mantel und Schale und begab sich, gefolgt vom Ehrwürdigen Ānanda, zur Wohnung des Hausvaters Anāthapiṇḍika. Dort angelangt, nahm er auf dem dargebotenen Sitz Platz. Und er wandte sich also an den Hausvater Anāthapiṇḍika:

„Fühlst du dich, Hausvater, schon wohler, geht es dir etwas besser, nehmen die Schmerzen wieder ab und nicht zu, merkt man, dass sie nachlassen und nicht zunehmen?“

„Nicht fühle ich mich, Herr, wohler, es geht mir nicht besser, heftig nehmen die Schmerzen zu und nicht ab, man merkt, dass sie zunehmen und nicht nachlassen.“

„Solche Art Unklarheit über den Er wachten, die Lehre, die Jüngerschaft oder solche Untugend, durch deren Nachfolge ein unbelehrter Weltling beim Zerfall des Körpers nach dem Tode auf den Abweg gerät, auf schlechte Fährte, ins Verderben, in die Hölle, solche Unklarheit oder solche Untugend gibt es bei dir nicht, wohl aber gibt es bei dir unbeirrbar e Klarheit zum Er wachten, zur Lehre, zur Jüngerschaft und den Tugenden, die den Edlen lieb sind. Wenn du aber diese unbeirrbar e Klarheit zum Er wachten, zur Lehre, zur Jüngerschaft und den Tugenden, die den Edlen lieb sind,

bei dir selber feststellst, dann werden deine Schmerzen auf der Stelle wieder beschwichtigt werden.

Solche Art falsche Erkenntnis, falsche Gesinnung, falsche Rede, falsches Handeln, falscher Wandel, falsche Anstrengung, falsche Achtsamkeit, falsche Einigung, falsche Erkenntnis, falsche Erlösung, Hausvater, durch deren Nachfolge ein unbelehrter Weltling beim Zerfall des Körpers nach dem Tode auf den Abweg gerät, auf schlechte Fährte, ins Verderben, in die Hölle, solche Art gibt es bei dir nicht. Wohl aber gibt es bei dir rechte Erkenntnis, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechtes Handeln, rechten Wandel, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte Einigung, rechte Erkenntnis, rechte Erlösung. Wenn du aber diese bei dir selber feststellst, dann werden deine Schmerzen auf der Stelle wieder beschwichtigt werden.“

Da wurden die Schmerzen des Hausvaters Anāthapiṇḍika auf der Stelle wieder beschwichtigt. Da nun bediente der Hausvater Anāthapiṇḍika den Ehrwürdigen Sāriputto und den Ehrwürdigen Ānanda eigenhändig aus seinem eigenen Kochtopf. Nachdem der Ehrwürdige Sāriputta gegessen und die Schüssel weggestellt hatte, ging der Hausvater Anāthapiṇḍika zu ihm, nahm einen der niederen Stühle und setzte sich zur Seite nieder. Zu dem zur Seite sitzenden Hausvater Anāthapiṇḍika sprach der Ehrwürdige Sāriputta folgende Verse:

„Wer dem Tathāgata vertraut  
mit unwankbarer Festigkeit,  
und wessen Tugend trefflich ist,  
geschätzt von Edlen und gelobt,  
wer Klarheit hat zur Sangha,  
wer einen graden Blick gewann,  
der leidet Armut nicht, sagt man,  
der lebt sein Leben nicht umsonst.  
Drum: an Vertrauen und Tugend auch,  
an Klarheit und an Lehranblick,  
daran als Kluge haltet euch:  
das ist Erwachter Weisung Kern.“

Nachdem der Ehrwürdige Sāriputta den Hausvater Anāthapiṇḍika mit diesen Versen beglückt hatte, erhob er sich und ging fort. Da nun begab sich der Ehrwürdige Ānanda zum Erhabenen, begrüßte ihn und setzte sich zur Seite nieder. Zu dem zur Seite sitzenden Ehrwürdigen Ānanda sprach der Erhabene: „Woher kommst du denn, Ānanda, jetzt zur Mittagszeit?“

„Der Hausvater Anāthapiṇḍika, Herr, ist vom Ehrwürdigen Sāriputta in dieser und dieser Weise ermahnt worden.“

„Weise, Ānanda, ist Sāriputta, von großer Weisheit, Ānanda, ist Sāriputta, wie er da nämlich die vier Glieder der Hörschaft mit 10 Begriffen erläutert hat.“

~ S 55.26

Das nächste Sutta ist ein markantes Beispiel für den außergewöhnlichen Gewinn, der durch Verzicht auf Zweifel hinsichtlich dessen, was eine wahre Zuflucht ist, entsteht. Menschen, die Sarakāni nur gesellschaftlich kannten, dachten, er sei ein Verschwender und Trunkenbold, aber durch Vertrauen oder Überzeugung und in der Neigung zur rechten Ansicht begründet, wird er vor dem Schicksal gerettet, das normalerweise für eine solche Person angenommen wird. Auch wenn der Wandel des Herzens erst am Ende eintrat, wie in diesem Fall im Augenblick des Todes, ist er ein gewaltiger Gewinn, weil er vor dem Abstieg in die niederen Bereiche schützt.

Diese Textstelle unterstreicht auch die Bedeutung des Todesmoments und der Wirksamkeit, die darin besteht, diese Chance zu nutzen, die sich hier noch bietet, um sich im Dhamma zu etablieren, anstatt durch die Trübungen von Trauer, Sorge oder Angst abgelenkt zu werden. Es gibt auch ein sehr menschliches Element in diesem Sutta, da verschiedene Sakyer die Aussage des Buddhas anzweifeln und bereit sind, ihn zu kritisieren. Diese Lehrrede zeigt uns auch, dass die Fähigkeiten, die benötigt werden, um den Stromeintritt zu verwirklichen, nicht so unerreichbar sind, dass nur die außergewöhnlich Weisen sie erlangen könnten.

19.9) „In Kapilavatthu. Zu jener Zeit war der Sakyer Sarakāni eben gestorben, und der Erhabene hatte ihn als Stromeingetretenen

bezeichnet, dem Verderben entronnen, zielbewusst der vollen Erwachung entgegeneilend. Da kamen viele Saker zusammen und erhitzen sich, ereiferten sich, kochten: „Erstaunlich fürwahr, außerordentlich fürwahr, man kann doch nicht jetzt mal eben ein Stromeingetretener werden, wie nämlich der gerade gestorbene Saker Sarakāni, den der Erhabene als Stromeingetretenen bezeichnet hat, dem Verderben entronnen, zielbewusst der vollen Erwachung entgegeneilend. Der Saker Sarakāni war doch in der Übung schwach geworden, dem Trunk ergeben.“

Da nun begab sich der Sakkerfürst Mahānāma zum Erhabenen, begrüßte ihn und setzte sich seitwärts nieder. Zur Seite sitzend berichtete er ihm die ganze Angelegenheit.

„Wer da, Mahānāma, lange Zeit als Anhänger Zuflucht zum Erwachten, zur Lehre und zur Jüngerschaft genommen hat, wie könnte der ins Verderben geraten? Wenn man, Mahānāmo, von jemand mit Recht sagen könnte, er habe lange Zeit als Anhänger Zuflucht zum Erwachten, zur Lehre und zur Jüngerschaft genommen, dann könnte man es von dem Saker Sarakāni sagen. Der Saker Sarakāni, Mahānāmo, hat lange Zeit als Anhänger Zuflucht zum Erwachten, zur Lehre und zur Jüngerschaft genommen. Wie könnte der ins Verderben geraten?

Da ist, Mahānāmo, irgendeine Person dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt. Und er ist mit lächelnder Weisheit, mit schneller Weisheit der Erlösung nachgefolgt. Ein solcher weilt schon zu Lebzeiten durch Versiegung der Triebe in der triebfreien Gemütererlösung, Weisheitserlösung, nachdem er sie selbst im eigenen Überblick verwirklicht und errungen hat. Eine solche Person, Mahānāmo, ist wahrlich vollkommen erlöst von der Hölle, vollkommen erlöst vom Tierschoß, vollkommen erlöst vom Gespensterreich, vollkommen erlöst vom Abweg, von der schlechten Fährte, vom Verderben.

Da ist zwar, Mahānāmo, irgendeine Person auch dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt und ist lächelnd in Weisheit, schnell in Weisheit, aber nicht der

Erlösung nachgefolgt. Ein solcher steigt nach völliger Versiegung der fünf niederziehenden Fesseln geistförmig empor, dort zu erlöschen, nicht mehr aus jener Welt zurückkehrend. Auch eine solche Person, Mahānāmo, ist wahrlich vollkommen erlöst von der Hölle, dem Tierschoß, dem Gespensterreich, vom Abweg, von der schlechten Fährte, vom Verderben.

Da ist zwar, Mahānāmo, irgendeine Person dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt, aber er ist nicht lächelnd in Weisheit, nicht schnell in Weisheit, und nicht ist er der Erlösung nachgefolgt. Ein solcher wird nach völligem Versiegen von drei Fesseln, noch Verdünnung von Reiz, Abwehr, Verblendung, ein Einmalwiederkehrer: Nur noch einmal in diese Welt zurückgekehrt, macht er dem Leiden ein Ende. Auch eine solche Person, Mahānāmo, ist wahrlich vollkommen erlöst von der Hölle, dem Tierschoß, dem Gespensterreich, von Abweg, von schlechter Fährte, vom Verderben.

Da ist zwar, Mahānāmo, irgendeine Person dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt, aber er ist nicht lächelnd in Weisheit, nicht schnell in Weisheit und nicht ist er der Erlösung nachgefolgt. Ein solcher wird nach völligem Versiegen von drei Fesseln ein Stromeingetretener, dem Verderben entronnen eilt er der vollen Erwachung entgegen. Auch eine solche Person, Mahānāmo, ist wahrlich vollkommen erlöst von der Hölle, dem Tierschoß, dem Gespensterreich, vom Abweg, von schlechter Fährte, vom Verderben.

Da ist, Mahānāmo, irgendeine Person nicht einmal dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt, ist nicht lächelnd in Weisheit, nicht schnell in Weisheit, und nicht ist er der Erlösung nachgefolgt. Aber folgende Eigenschaften sind in ihm: Die Fähigkeit Vertrauen, die Fähigkeit Tatkraft, die Fähigkeit Achtsamkeit, die Fähigkeit Einigung, die Fähigkeit Weisheit. Und die vom Vollendeten erklärten Lehren billigt er mit einem gewissen Maß von Weisheit in ihrem Anblick. Eine solche Person, Mahānāmo, geht nicht mehr zur Hölle, geht nicht mehr in den Tierschoß, geht nicht mehr ins Gespensterreich, geht nicht mehr auf den Abweg, die schlechte Fährte, ins Verderben.

Da ist, Mahānāmo, irgendeine Person nicht einmal dem Erwachten, der Lehre, der Jüngerschaft mit unbeirrbarer Klarheit nachgefolgt, ist nicht lächelnd in Weisheit, nicht schnell in Weisheit, und nicht ist er der Erlösung nachgefolgt. Aber folgende Eigenschaften sind in ihm: die Fähigkeit Vertrauen, die Fähigkeit Tatkraft, die Fähigkeit Achtsamkeit, die Fähigkeit Einigung, die Fähigkeit Weisheit. Und zum Vollendeten hat er ein gewisses Maß von Vertrauen und ein gewisses Maß von Sympathie. Auch eine solche Person, Mahānāmo, geht nicht mehr zur Hölle, geht nicht mehr in den Tierschoß, geht nicht mehr ins Gespensterreich, geht nicht mehr auf den Abweg, die schlechte Fährte, ins Verderben.

Und wenn, Mahānāmo, diese großen Salzbäume unterscheiden könnten, was gut gesprochen und was schlecht gesprochen ist, dann würde ich auch von diesen großen Salzbäumen verkünden, dass sie in den Strom Eingetretene seien, dem Verderben entronnen, eilten sie zielbewusst der vollen Erwachung entgegen. Um wieviel mehr Sarakāni! Der Saker Sarakāni, Mahānāmo, hat zur Zeit des Todes die Übung auf sich genommen.“

~ S 55.24

Selbst mit seinem Abscheiden bringt ein sotāpanna Segen. Solche Menschen sind einer angenehmen Wiedergeburt versichert und werden von jenen Devas gelobt, die von ähnlichem Vertrauen und Tugend sind:

19.10) „Bhikkhus, wenn ein edler Nachfolger vier Dinge besitzt, sind die Devas erfreut und sprechen von seiner Ähnlichkeit (mit ihnen selbst). Welche vier? Da, Bhikkhus, besitzt ein edler Nachfolger gesichertes Vertrauen in den Buddha, nämlich so „Dies, wahrlich, ist der Erhabene ...“

Jenen Devas, die hier (in der menschlichen Welt) abgeschieden sind und dort wiedergeboren wurden (in der himmlischen Welt) und die gesichertes Vertrauen zu Buddha besitzen, steigt der Gedanke auf: „Da der edle Nachfolger das selbe gesicherte Vertrauen in den Buddha besitzt das wir hatten als wir dort abschieden und hier wiedergeboren



wurden, wird er in die Gegenwart der Devas gelangen.“

Und ferner noch, Bhikkhus, besitzt ein edler Nachfolger gesichertes Vertrauen in den Dhamma ... in den Sangha ... Er besitzt die Tugenden, die den Edlen lieb sind, ungebrochen ... der Konzentration zuträglich. Jenen Devas, die hier (in der menschlichen Welt) abgeschieden sind und dort wiedergeboren wurden (in der himmlischen Welt) und die gesichertes Vertrauen zu Buddha besitzen, steigt der Gedanke auf: „Da der edle Nachfolger die selben Tugenden die den Edlen lieb sind besitzt, die wir hatten als wir dort abschieden und hier wiedergeboren wurden, wird er in die Gegenwart der Devas gelangen.“

Wenn ein edler Nachfolger diese vier Dinge besitzt, sind die Devas erfreut und sprechen von seiner Ähnlichkeit (mit ihnen selbst).“

~ S 55.36 (Bhikkhu Bodhi trans.)

Die Früchte, die sich aus dem Stromeintritt ergeben, gelten sowohl für dieses Leben als auch für das kommende Leben und nutzen einem selbst und Anderen.

In dem nächsten kurzen Sutta verweist der Buddha auf sechs Segnungen des sotāpanna. Was er sagt, ist kurz und prägnant, hat aber eine weitreichende Bedeutung. Wie Bhikkhu Bodhi in seiner Fußnote zu dieser Stelle sagt: ‚Nicht zurückfallen können - das heißt, man wird nicht in die niederen Bereiche fallen; ‚hat das Leiden begrenzt‘ - die Zahl der künftigen Existenzen ist höchstens sieben; ‚ungewöhnliches Wissen‘ - ist die überweltliche Erkenntnis von Nibbāna, die nicht vom gewöhnlichen Weltling geteilt wird. Das Verständnis der Ursachen und der Dinge, die durch Ursachen entstehen, wird als zwei verschiedene Segnungen gerechnet.

19.11) „Sechs Segnungen, ihr Mönche, gewährt die Verwirklichung der Frucht des Stromeintrittes. Welche sechs? In der Guten Lehre ist man gefestigt; keinem Rückfall ist man ausgesetzt; dem Leiden hat man eine Grenze gesetzt; mit außergewöhnlicher Erkenntnis ist man ausgestattet; die Ursachen hat man klar durchschaut, sowie die aus Ursachen entstandenen Dinge.“

~ A 6.97

19.12) „Bhikkhus, angenommen der Himalaya, der König der Berge, würde zerstört und vernichtet bis auf sieben Kieselsteinchen von der Größe eines Senfkornes. Was haltet ihr davon, ihr Bhikkhus? Was ist wohl mehr: das, was vom Himalaya, dem König der Berge, zerstört und vernichtet wurde, oder die sieben Kieselsteinchen von der Größe eines Senfkornes, die übrig blieben?“

„Das, Herr, was vom Himalaya, dem König der Berge, zerstört und vernichtet wurde, ist mehr; wenig nur sind die sieben Kieselsteinchen von der Größe eines Senfkornes, die übrig blieben. Sie machen nicht den hundertsten Teil, nicht den tausendsten Teil, nicht den hunderttausendsten Teil aus, im Vergleich mit dem, was vom Himalaya, dem König der Berge, zerstört und vernichtet wurde.“

„Ganz ebenso, ihr Bhikkhus, ist bei einem edlen Nachfolger, einer Person, versiert in rechter Ansicht, die den Durchbruch geschafft hat, das Leiden, das zerstört und vernichtet wurde, mehr; wenig nur das, was übrig geblieben ist. Nicht den hundertsten Teil, nicht den tausendsten Teil, nicht den hunderttausendsten Teil macht es aus, im Vergleich mit der früheren Masse des Leidens, die zerstört und vernichtet wurde, da nur höchstens noch sieben Leben folgen. So segensreich, ihr Bhikkhus, ist der Durchbruch zum Dhamma, so segensreich ist die Erlangung der Sicht des Dhamma.“

~ S 13.10 (Bhikkhu Bodhi trans.)

19.13) „Diejenigen, ihr Mönche, mit denen ihr Mitleid habt und von denen ihr meint, dass sie zuhören würden, eure Freunde und Genossen, Angehörigen und Blutsverwandten, die sollen von euch, ihr Mönche, in den vier Gliedern des Stromeintritts angeregt, bestärkt und gefestigt werden.“

~ S 55.17

Über das Glück hinaus, das der Stromeintritt in dieses Leben bringt und durch den Tod in das nächste hinein, besteht das Glück in dem Wissen, dass die letzte vollständige Befreiung gesichert ist.

19.14) „Gleichwie, ihr Mönche, wenn hoch oben im Gebirge die Götter in dicken Tropfen regnen lassen, dann füllt das Wasser, dem Gefälle nachgehend, die Klüfte, Spalten und Rinnen im Gebirge. Sind die Klüfte, Spalten und Rinnen im Gebirge voll, dann füllen sich die kleinen Teiche. Sind die kleinen Teiche voll, dann füllen sich die großen Teiche. Sind die großen Teiche voll, dann füllen sich die kleinen Flüsse. Sind die kleinen Flüsse voll, dann füllen sich die großen Flüsse. Sind die großen Flüsse voll, dann füllen sie das große Meer, den Ozean. Ganz ebenso nun, ihr Mönche, ist es bei einem edlen Nachfolger, der mit unbeirrbarer Klarheit dem Buddha, dem Dhamma, der Sangha nachgefolgt ist, und den Tugenden, die den Edlen lieb sind, nachgefolgt ist. Diese Eigenschaften führen in fließenden Übergängen ,zum anderen Ufer gelangt, zur Versiegung der Triebe“.

~ S 55.38

Ein sotāpanna gelangt sicher zum ‚anderen Ufer‘ - ein Bild, das der Buddha häufig benutzt, um sich auf Nibbāna zu beziehen. Im folgenden Sutta vergleicht sich der Buddha und seine Lehre mit einem geschickten Kuhhirten, der in der Lage ist, seine Kuhherde bei Hochwasser über den Ganges zu bringen. Die Stiere, die starken Kühe, die Färsen und die jungen Ochsen werden mit Arahants, Nicht-Wiederkehrern und Einmal-Wiederkehrern verglichen; sie sind in der Lage, sicher hinüberzukommen. Obgleich die sotāpannas nicht so stark wie die Anderen sein mögen, so können sie doch auch die Sicherheit des jenseitigen Ufers erreichen.

19.15) „Genau wie die Kälber und das schwache Vieh dem Strom des Ganges trotzen und sicher ans jenseitige Ufer gelangten, so auch jene Bhikkhus, die mit der Zerstörung von drei Fesseln Stromeingetretene geworden sind, die nicht länger dem Verderben unterworfen sind, die (des Weges) gewiss sind, die dem Erwachen entgegengehen - sie werden sicher ans jenseitige Ufer gelangen, indem sie Māras Strom trotzen.

Genau wie jenes zarte neugeborene Kalb, das vom Muhen der Mutter gelockt ebenfalls dem Strom des Ganges trotzte und sicher ans jenseitige Ufer gelangte, so auch jene Bhikkhus, die dem Dhamma

ergeben sind, die dem Vertrauen ergeben sind - sie werden sicher ans jenseitige Ufer gelangen, indem sie Māras Strom trotzen.

Ihr Bhikkhus, ich bin geschickt in dieser Welt und in der anderen Welt, geschickt in Māras Reich und dem, was außerhalb von Māras Reich liegt, geschickt im Reich des Todes und dem, was außerhalb des Reichs des Todes liegt - es wird lange zum Wohlergehen und zum Glück jener reichen, die meinen, dass sie mir zuhören und Vertrauen in mich setzen sollten.“

Das ist es, was der Erhabene sagte. Nachdem der Vollendete das gesagt hatte, fuhr der Lehrer fort:

„Die Welt hier und die Welt danach  
 Hat der, der Wissen hat, erklärt;  
 Was noch zu Māras Reich gehört  
 Und was dem Tod entronnen ist.  
 Weil er die Welt direkt erkannt,  
 Hat der Erleuchtete die Tür  
 Zum Todlosen hin aufgetan,  
 Zum sich'ren Ufer Nibbāna.  
 Des Bösen Strom wird jetzt getrotzt,  
 Der Fluss gedämmt, das Riet entfernt.  
 So freut euch, Bhikkhus, strebt dahin,  
 Wo Sicherheit zu finden ist.“

~ M 34.9-12

Im letzten Textbeispiel gibt der Buddha seine Gründe an, warum es vorteilhaft ist, Andere wissen zu lassen, dass es Mönche, Nonnen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen gibt, die die Früchte der Praxis verwirklicht haben.

19.16) „Was meinst du, Anuruddha? Welchen Sinn sieht der Tathāgata darin, dass er, wenn ein Schüler gestorben ist, er sein Wiedererscheinen so erklärt: „Soundso ist an diesem und jenem Ort wieder erschienen; Soundso ist an diesem und jenem Ort wieder erschienen“?“

„Ehrwürdiger Herr, unsere Lehren sind im Erhabenen verwurzelt, vom Erhabenen geführt, beruhen auf dem Erhabenen. Es wäre gut,

wenn der Erhabene die Bedeutung dieser Worte erläutern würde. Wenn die Bhikkhus dies vom Erhabenen gehört haben, werden sie es sich merken.“

„Anuruddha, es geschieht nicht, um eine Täuschung der Leute zu planen, oder um ihnen zu schmeicheln, oder um des Gewinns, der Ehre und des Ruhmes willen, oder mit dem Gedanken, „Die Leute sollen wissen, dass ich so bin“, dass der Tathāgata, wenn ein Schüler gestorben ist, er sein Wiedererscheinen so erklärt: „Soundso ist an diesem und jenem Ort wieder erschienen; Soundso ist an diesem und jenem Ort wieder erschienen.“ Stattdessen geschieht es, weil es vertrauensvolle Männer aus guter Familie gibt, die von dem, was erhaben ist, inspiriert und erfreut werden, die, wenn sie das hören, ihren Geist auf so einen Zustand ausrichten. Das gereicht lange zu ihrem Wohlergehen und Glück.“

Der Buddha nimmt dann Bezug auf Bhikkhus die Arahants, Anāgāmis und Sakadāgāmis sind:

„Da hört ein Bhikkhu Folgendes: „Der Bhikkhu namens Soundso ist gestorben; der Erhabene hat von ihm verkündet: >Mit der Vernichtung von drei Fesseln und mit der Abschwächung von Begierde, Hass und Verblendung ist er ein Einmalwiederkehrer geworden, der einmal in diese Welt zurückkehrt, um dukkha ein Ende zu bereiten.<“ Und er hat entweder jenen Ehrwürdigen selbst gesehen oder gehört, dass man über ihn sagte: „Die Sittlichkeit jenes Ehrwürdigen war so, sein Zustand (der Konzentration) war so, seine Weisheit war so, sein Verweilen (in Erreichungszuständen) war so, seine Befreiung war so.“ Indem er sich auf dessen Vertrauen, Sittlichkeit, Gelehrsamkeit, Großzügigkeit und Weisheit besinnt, richtet er seinen Geist auf so einen Zustand aus. Auch auf diese Weise hat ein Bhikkhu ein angenehmes Leben.“

Dann nimmt der Buddha in ähnlicher Weise Bezug auf Bhikkhunīs, Laiennachfolger und Laiennachfolgerinnen:

„Also, Anuruddha, es geschieht nicht, um eine Täuschung der Leute zu planen, oder um ihnen zu schmeicheln, oder um des Gewinns, der Ehre und des Ruhmes willen, oder mit dem Gedanken, „Die Leute sollen wissen, dass ich so bin“, dass der Tathāgata, wenn ein Schüler gestorben ist, sein Wiedererscheinen so erklärt: „Soundso ist an diesem und jenem Ort wieder erschienen; Soundso ist an diesem und jenem Ort wieder erschienen.“ Stattdessen geschieht es, weil es vertrauensvolle Männer aus guter Familie gibt, die von dem, was erhaben ist, inspiriert und erfreut werden, die, wenn sie das hören, ihren Geist auf so einen Zustand ausrichten. Das gereicht lange zu ihrem Wohlergehen und Glück.“

~ M 68.8-24

Alle diese verschiedenen Aspekte des sotāpanna sind es wert, gründlich reflektiert zu werden. Als Menschen haben wir die Möglichkeit, den Durchbruch vom Strom der Welt zum Strom der Wahrheit zu erleben. Das Besprechen dieser Möglichkeit ist nicht einfach ein müßiger philosophischer Zeitvertreib, sondern ein praktischer Leitfaden zur Befreiung des Herzens.

Indem wir dieser ersten Phase des Erwachens gegenüber aufmerksam sind, können wir klar erkennen, was aufzugeben ist und was in der unmittelbaren Gegenwart gepflegt werden muss, damit wir diese Freiheit selbst schmecken können. Am bedeutsamsten ist, dass uns alle diese Lehren zeigen, dass wir, indem wir den edlen Weg betreten und die verschiedenen Qualitäten des Stromeingetretenen verkörpern, für uns und für die um uns herum für lange Zeit Wohlergehen und Glück erlangen könnten.

## „ACH, WELCH‘ GLÜCKSELIGKEIT!“ – DER SEGEN VON NIBBĀNA

20.1) „Was auch immer ein Mensch mit rechter Ansicht, dieser rechten Ansicht folgend, an Taten ausführt und unternimmt, sei es in Werken, Worten oder Gedanken, und was dabei seine Willensverfassung ist, sein Wunsch und Verlangen und seine [anderen] Geistesfunktionen - alle diese Dinge bringen Erwünschtes, Erfreuliches und Angenehmes, bringen Segen und Glück. Und warum? Eben weil seine Ansicht eine rechte ist.

Wie wenn man einen Schößling des Zuckerrohrs oder Weinstocks oder Reiskörner in feuchten Boden pflanzt, so wird all das, was sie an Erd- und Wassersubstanzen in sich aufnehmen, zu süßem, angenehmem und lieblichem Geschmacke führen. Und warum? Weil der Samen ein guter ist. Ebenso ist es auch mit den Taten eines Menschen mit rechter Ansicht.“

~ A 1.28.

Nun da wir zum letzten Kapitel kommen, ist vielleicht anzumerken, dass die Gesamtstruktur dieses Buches nach Samen, Boden und Frucht geordnet ist. Der Samen bezieht sich auf die grundlegenden Definitionen von Nibbāna. Das Gelände weist auf seine Beschreibung und Eigenschaften hin. Der letzte Abschnitt über Kultivierung und Verwirklichung greift das Thema der Praxis und ihre Ergebnisse auf.

So wie in der Natur ein Samen, der in den Boden gepflanzt und richtig genährt wurde, wachsen, gedeihen und zu seiner Verwirklichung kommen wird, so können auch wir die guten Samen wahren Wissens und Verstehens in den

Boden der korrekten Praxis und des korrekten Lebens pflanzen. Die Früchte davon werden dann als Befreiung und Freiheit des Herzens geerntet, das edelste Ziel, das sich Menschen selbst setzen können.

Wenn eine Pflanze gute und süße Früchte hervorbringt, können sie uns und auch anderen Menschen Genuß und Nahrung bringen. Ebenso ist Nibbāna die süßeste und nahrhafteste spirituelle Frucht, die dem Menschen, der sie verwirklicht - und auch der Welt - wahre Freude bringt.

Obwohl Nibbāna auf einer bestimmten Ebene jenseits jeder Kategorisierung liegt, sei es positiv oder negativ, braucht der Verstand immer noch etwas Positives, um sich zu inspirieren oder zu motivieren. Der Buddha trug dem Rechnung in seinen Lehren über die vier iddhipāda - die vier Wege zur Vollendung (manchmal übersetzt als die ‚vier Grundlagen des Erfolgs‘). Dies ist eine der Gruppen von dhammas in den siebenunddreißig Bodhipakkhiyadhammas, die der Erleuchtung förderlichen Qualitäten.

Der erste Faktor ist chanda, das heißt Streben, Verlangen oder Motivation. Nibbāna ist so, wie es ist, und die Aufgabe des Praktizierenden besteht darin, die Motivation zu wecken, sich zu bemühen, Nibbāna für sich selbst zu verwirklichen. In diesem letzten kurzen Kapitel werden wir einige der ‚positiven‘ Aspekte von Nibbāna betrachten, die das Vertrauen anregen können als Bedingung für die nötige Motivation und Anstrengung, um so die Grundlage für die Verwirklichung von Nibbāna zu schaffen und Segnungen in die Welt zu bringen.

Vertrauen und Zuversicht in etwas zu haben zieht uns natürlicherweise dazu hin; wenn wir kein Vertrauen oder Zuversicht haben, gibt es wenig oder gar keine Anziehungskraft. Manchmal schreckt man vor Nibbāna zurück, betrachtet es als eine Quelle des Verlustes oder der Leere und empfindet so wenig Vertrauen und Zuversicht. Dieser Punkt wird in der Biographie von Ajahn Mun erwähnt:

20.2) „Das Problem ist, dass die meisten Menschen auf Gespräche über Nibbāna reagieren, indem sie davon seltsam deprimiert und bestürzt sind. Es versetzt sie nicht in gute Laune, wie es bei Gesprächen über weltliche Dinge der Fall ist. Da sie Nibbāna nicht persönlich erfahren haben, denken sie wahrscheinlich, dass es nicht so erfreulich ist wie die alltäglichen Dinge, an die sie gewöhnt sind. Nicht nur hat die



heutige Generation das Interesse an Nibbāna verloren - auch unsere Eltern und Großeltern waren nicht sehr interessiert, noch ermutigten sie Andere, sich für Nibbāna zu interessieren. Höchstens haben sie vielleicht ihre Familie ermutigt... Meditation zu praktizieren, um sie ein wenig zu beruhigen und ihr Verhalten in akzeptablen Grenzen zu halten. Natürlich haben sie es auf die eine oder andere Weise geschafft, ihre Familie und Freunde über so ziemlich alles Andere zu belehren, bis die meisten Leute genug von diesen Ratschlägen hatten und sich nicht weiter darum scherten.

Zweifellos sind die meisten Leute bereits zu dem Schluss gekommen, dass Nibbāna ein sehr ruhiger Ort sein muss, wo es keine Musik oder Unterhaltung gibt und niemand, mit dem sie sich ihren Lieblingsbeschäftigungen widmen können. Wahrscheinlich betrachten sie es als einen Ort, der frei von allem Anregenden und Spannenden ist; deshalb wollen sie da nicht hin. Sie fürchten, in eine stille, stumme Hölle zu fallen, ohne eine Seele in Sichtweite: Es gäbe dort keine Familie, keine Freunde und keine Geräusche von Vögeln und Autos, kein Lachen und Weinen. Es scheint ein ziemlich trostloser, in jeder Hinsicht unerwünschter Ort zu sein.”

~ Venerable Ācariya Mun Bhuridatta Thera: A Spiritual Biography,  
von Ācariya Mahā Boowa Ñāṇasampanno, p. 276

Ähnliche Einstellungen zu Nibbāna gab es auch zu Buddhas Zeit:

20.3) „Er denkt so: „Also werde ich vernichtet werden! Also werde ich zugrunde gehen! Also werde ich nicht mehr werden!“ Dann ist er bekümmert, trauert und klagt, er weint und schlägt sich die Brust und wird zerrüttet.“

~ M 22.20

Der Buddha weist darauf hin, dass Fortschritte auf dem Weg blockiert werden, wenn man die positiven Aspekte des eigenen Ziels nicht sehen kann:

20.4) „Wenn da, ihr Mönche, ein Mönch das Nibbāna als Leiden betrachtet, so ist es unmöglich, dass er lehrgemäße Überzeugung besitzt. Besitzt er aber keine lehrgemäße Überzeugung, so ist es unmöglich, dass er den vollkommenen Pfad der Gewissheit betreten kann. Hat er aber nicht den vollkommenen Pfad der Gewissheit betreten, so ist es nicht möglich, dass er die Frucht des Stromeintritts, der Einmalwiederkehr, der Nichtwiederkehr oder der Heiligkeit verwirklichen wird.“

~ A 6.101

Die Segnungen zu erkennen und zu reflektieren, die denen zuteil werden, die mit einem Menschen Kontakt haben, der Nibbāna verwirklicht hat, ist ein Weg, das positive Element von Nibbāna hervorzuheben. Die Erfahrung von Nibbāna ist nicht etwas, das zur Verarmung der Wesen führt; vielmehr bereichert es sie und bringt Anderen Segen.

Im nächsten Beispiel weist der Buddha darauf hin, dass es für Menschen, die dem Wanderer Saccaka Opfergaben geben, einen Unterschied gibt in den Verdiensten und dem Segen, der aus ihren Gaben erwächst, im Vergleich zu Gaben für den Buddha, der ein geläutertes Wesen war. Die Segnungen, die sich aus Gaben ergeben, unterscheiden sich je nach dem Grad der tugendhaften Entwicklung der Empfänger und der Freiheit von Verunreinigung. Bei dieser Gelegenheit hatte Saccaka seine Anhänger eingeladen, bei der Vorbereitung und dem Darbringen der Mahlzeit für den Buddha und den Sangha an seinem Wohnort zu helfen.

20.5) „Darauf, als es Morgen war, zog sich der Erhabene an, nahm seine Schale und äußere Robe und ging mit der Sangha der Bhikkhus zu Saccaka, dem Sohn des Nigaṇṭhas, und nahm Platz auf dem vorbereiteten Sitz. Dann bediente Saccaka, der Sohn des Nigaṇṭhas, eigenhändig die Sangha der Bhikkhus unter der Führung des Buddhas und verköstigte sie mit den verschiedenen erlesenen Gerichten. Nachdem der Erhabene gegessen und seine Hand von der Schale zurückgezogen hatte, nahm Saccaka, der Sohn des Nigaṇṭhas, einen niedrigen Sitz ein, setzte sich seitlich nieder und sprach

zum Erhabenen: „Meister Gotama, mögen die Verdienste und die großartigen verdienstvollen Früchte dieser Handlung des Gebens dem Glück der Gebenden zugute kommen.“

„Aggivessana, was immer daraus entsteht, wenn jemandem wie dir gegeben wird - jemand, der nicht frei von Begierde, nicht frei von Has, nicht frei von Verblendung ist - das wird den Gebenden zugute kommen. Und was immer daraus entsteht, wenn jemandem wie mir gegeben wird - jemand, der frei von Gier, frei von Hass, frei von Verblendung ist - das wird dir zugute kommen.“

~ M 35.30

Der Buddha war sich der Wirkung der Großzügigkeit und des Verdienstes für die Spender sehr bewusst, wenn die Empfänger ihrer Gaben eine gut geübte Sangha sind. Daher ermutigt der Buddha im folgenden Sutta die Mönche, fleißig zu praktizieren und Nibbāna zu erreichen, um so die Segnungen für die Menschen zu erhöhen, von welchen die Gaben der Requisiten stammen. Daran können wir erkennen, dass die Motivation, zu der auf dem Weg zur Arahantschaft ermuntert wird, uneigennützig und mitfühlend ist. Dies führt dazu, die Segnungen, die zu jedermanns Nutzen entstehen, zu mehren.

20.6) „‘Mönche, Mönche’, ihr Bhikkhus, so nehmen euch die Leute wahr. Und wenn ihr gefragt werdet: „Was seid ihr?“, so behauptet ihr, Mönche zu sein. Da ihr als solche bezeichnet werdet und behauptet, solche zu sein, solltet ihr euch so üben: „Wir wollen uns mit jenen Dingen beschäftigen und uns in jenen Dingen üben, die einen zum Mönch machen, die einen zum (wahren) Brahmanen machen, so dass unsere Bezeichnung zutreffend und unser Anspruch echt sein möge, und dass die Dienste jener, deren Roben, Almosenspeise, Lagerstätte und Medizin wir benutzen, ihnen große Frucht und Nutzen bringen werden, und dass unser Auszug in die Hauslosigkeit nicht umsonst, sondern fruchtbar und nützlich sein wird.““

~ M 39.2

Ein weiterer Aspekt der Segnungen für Andere ist die Freude, die Wesen finden, wenn sie in Kontakt mit jemand kommen, der Nibbāna realisiert hat. Gleich ob der Kontakt direkt oder indirekt ist, gleich ob sich diejenigen, denen dieser Kontakt vergönnt ist, im menschlichen Bereich oder in einem himmlischen Bereich befinden, die Wirkung eines Menschen, dessen Herz vollständig befreit ist, ist greifbar.

20.7) „Nachdem sie den Erhabenen ein Stück begleitet hatten und umgekehrt waren, fragten der ehrwürdige Nandiya und der ehrwürdige Kimbila den ehrwürdigen Anuruddha: „Haben wir dem ehrwürdigen Anuruddha je berichtet, dass wir jene Verweilungen und Erreichungszustände erlangt haben, die der ehrwürdige Anuruddha uns in der Gegenwart des Erhabenen zuschrieb, bis hin zur Vernichtung der Triebe?“

„Die Ehrwürdigen haben mir nie berichtet, dass sie jene Verweilungen und Erreichungszustände erlangt haben. Und doch weiß ich, indem ich das Herz der Ehrwürdigen mit meinem Herzen umfasse, dass sie jene Verweilungen und Erreichungszustände erlangt haben. Und Himmelswesen haben mir ebenfalls berichtet: „Diese Ehrwürdigen haben jene Verweilungen und Erreichungszustände erlangt.“ Dann verkündete ich es, als ich vom Erhabenen direkt gefragt wurde.“

Da ging der Yakkha Dīgha Parajana zum Erhabenen. Nachdem er ihm gehuldigt hatte, stand er zur Seite und sagte: „Es ist ein Gewinn für die Vajjier, ehrwürdiger Herr, ein großer Gewinn für die Vajjier, dass sich der Tathāgata, der Verwirklichte und vollständig Erwachte, unter ihnen aufhält, und auch diese drei Männer aus guter Familie, der ehrwürdige Anuruddha, der ehrwürdige Nandiya und der ehrwürdige Kimbila!“

Als die Erd-Devas den Ausruf des Yakkha Dīgha Parajana hörten, riefen sie: „Es ist ein Gewinn für die Vajjier, ein großer Gewinn für die Vajjier, dass sich der Tathāgata, der Verwirklichte und vollständig Erleuchtete, unter ihnen aufhält, und auch diese drei Männer aus guter Familie, der ehrwürdige Anuruddha, der ehrwürdige Nandiya und der ehrwürdige Kimbila!“

Als die Wesen des Himmels der Vier Großen Könige ... die Wesen des Himmels der Dreiunddreißig ... die Yāma Devas ... die Wesen aus dem Tusita-Himmel ... die Himmelswesen, die sich am Erschaffen erfreuen, ... die Himmelswesen, die Macht über die Schöpfungen Anderer haben, ... die Himmelswesen aus Brahmās Gefolge den Ausruf der Himmelswesen, die Macht über die Schöpfungen anderer haben, hörten, riefen sie: „Es ist ein Gewinn für die Vajjier, ein großer Gewinn für die Vajjier, dass sich der Tathāgata, der Verwirklichte und vollständig Erleuchtete unter ihnen aufhält, und auch diese drei Männer aus guter Familie, der ehrwürdige Anuruddha, der ehrwürdige Nandiya und der ehrwürdige Kimbila!“

Auf diese Weise waren in jenem Augenblick, in jenem Moment jene Ehrwürdigen bis hin zur Brahma-Welt bekannt.“

~ M 31.20-21

Fast alle Wesen werden von Angst und Bestürzung angesichts der Aussicht auf den Tod getroffen. Der Buddha, der auf die Möglichkeit von Nibbāna hinweist - die Überwindung von Not und Schwierigkeiten - ist eine Quelle von großer Zuversicht und Vertrauen, wie auch von Wohlbefinden und Leichtigkeit des Herzens.

20.8) „Ebenso, ihr Bhikkhus, was jene Mönche und Brahmanen anbelangt, die geschickt sind in dieser Welt und in der anderen Welt, geschickt in Māras Reich und dem, was außerhalb von Māras Reich liegt, geschickt im Reich des Todes und dem, was außerhalb des Reichs des Todes liegt - es wird lange zum Wohlergehen und zum Glück jener gereichen, die meinen, dass sie ihnen zuhören und Vertrauen in sie setzen sollten. ...

Ihr Bhikkhus, ich bin geschickt in dieser Welt und in der anderen Welt, geschickt in Māras Reich und dem, was außerhalb von Māras Reich liegt, geschickt im Reich des Todes und dem, was außerhalb des Reichs des Todes liegt - es wird lange zum Wohlergehen und zum Glück jener gereichen, die meinen, dass sie mir zuhören und Vertrauen in mich setzen sollten.“

Das ist es, was der Erhabene sagte. Nachdem der Vollendete das gesagt hatte, fuhr der Lehrer fort:

Die Welt hier und die Welt danach  
Hat der, der Wissen hat, erklärt;  
Was noch zu Māras Reich gehört  
Und was dem Tod entronnen ist.

Weil er die Welt direkt erkannt,  
Hat der Erleuchtete die Tür  
Zum Todlosen hin aufgetan,  
Zum sich'ren Ufer Nibbāna.

Des Bösen Strom wird jetzt getrotzt,  
Der Fluss gedämmt, das Riet entfernt.  
So freut euch, Bhikkhus, strebt dahin,  
Wo Sicherheit zu finden ist.

~ M 34.5 & .11-12

Es ist von Nutzen sich zu überlegen, welche Art Glück mit dem Glück der Edlen gemeint ist; zu versuchen, zu fühlen, wie es wäre, ohne Behinderungen und Hindernisse im Herzen zu sein. Wie der ehrwürdige Mahā-kaccāna erklärt:

20.9) „Was da, Hausvater, hinsichtlich des Elementes Körperlichkeit Wille, Gier, Ergötzen, Begehren ist, Sich-Anschließen und Anhängen, das Sich-Festlegen, Eingewöhnen und Hinneigen des Geistes - aufgrund des Versiegens davon, der Entsüchtung, Aufhebung, Entsagung, Entäußerung heißt es: „Ganz befreit ist der Geist“.“

Undebenso hinsichtlich des Elementes Gefühl - des Elementes Wahrnehmung - des Elementes Gestaltungen - des Elementes Bewusstsein.

„Dies ist es, Hausvater, was der Erhabene in den ‘Fragen Sakkas’ gesprochen hat: „Diejenigen Asketen und Brahmanen, die durch

völlige Zerstörung des Begehrens erlöst sind, die vollkommen gesichert, vollkommen befriedet, vollkommen den Heiligen Wandel führen, vollkommen zum Ziel gelangt - sie sind die Höchsten unter Göttern und Menschen.“ Und so, Hausvater, ist in ausführlicher Weise der Sinn jenes kurz gefassten Ausspruches des Erhabenen zu verstehen.“  
~ S 22.4

Im Dhammapada setzen die folgenden Verse die Verwirklichung von Nibbāna eindeutig mit Glück gleich:

20.10) „Kein Feuer brennt so wie die Gier,  
kein Übel zehrt so wie der Hass,  
kein Leid den Daseinsgruppen gleicht,  
kein höh’res Glück gibt’s als den Frieden.

Der Hunger ist die schlimmste Qual,  
Gestaltungen sind größtes Leid;  
Dem, der das wirklich hat erkannt,  
wird Nibbāna, höchstes Glück zuteil.

Gesundheit ist das größte Gut,  
Zufriedenheit der größte Reichtum,  
Zuversicht der beste Freund,  
Nibbāna höchste Seligkeit.“  
~ Dhṃ 202-4

Wenn der Buddha von höchster Glückseligkeit spricht, ist es für gewöhnliche Menschen schwer, die Bedeutung zu verstehen. Wir neigen dazu, Schlüsse aus unserer weltlichen Erfahrung zu ziehen. Wenn wir also das Ziel der Lehren betrachten, müssen wir darauf achten, dass wir die Dinge aus der richtigen Perspektive betrachten. Der Buddha spricht sicherlich vom Glück der Erlangung, aber was genau meint er? Ist es etwas, das wir kennen? Im nächsten Zitat weist Ajahn Chah darauf hin - zusammen mit einem anderen, meist falsch verstandenen Prinzip der buddhistischen Praxis:

20.11) „Wenn wir die Dinge als dieses eine Dhamma realisieren, alle von gleicher Natur, entspannen wir unseren Griff, wir legen die Dinge ab. Wir sehen, dass sie leer sind, und wir haben keine Liebe und keinen Hass für sie; wir haben Frieden. Es wird gesagt, „Nibbāna ist das höchste Glück; Nibbāna ist die höchste Leerheit.“

Bitte hört genau hin. Glück in der Welt ist nicht das höchste, ultimative Glück. Was wir uns als Leerheit vorstellen, ist nicht die höchste Leerheit. Wenn es die höchste Leerheit ist, gibt es ein Ende des Ergreifens und des Anhaftens. Wenn es das höchste Glück ist, gibt es Frieden. Aber der Frieden, den wir kennen, ist noch nicht der höchste. Das Glück, das wir kennen, ist nicht das höchste. Wenn wir Nibbāna erreichen, dann ist die Leerheit die höchste. Das Glück ist das höchste. Es kommt zu einer Transformation. Der Charakter des Glücks verwandelt sich in Frieden. Es gibt Glück, aber wir geben ihm keine besondere Bedeutung. Es gibt auch Leiden. Wenn sie auftreten, sehen wir sie als gleich an. Ihr Wert ist der gleiche.“

~ Ajahn Chah, ‘Everything Arises, Everything Falls Away’, p 20 (Paul Breiter trans.)

Daher ist das Glück, das mit der Befreiung gleichzusetzen ist, nicht an die Welt gebunden und nicht durch die Sinnlichkeit verunreinigt. Und wir können sehen, dass dem Buddha nach seinem Erwachen das Glück des unbefleckten Geistes zugänglich war:

20.12) „Aber, Freunde, ich kann verweilen, ohne meinen Körper zu bewegen und ohne ein Wort zu sprechen, und dabei einen Tag und eine Nacht ... zwei Tage und Nächte ... drei Tage und Nächte ... vier Tage und Nächte ... fünf Tage und Nächte ... sechs Tage und Nächte ... sieben Tage und Nächte lang höchstes Glück empfinden. Was meint ihr? Nachdem das so ist, wer verweilt in größerem Glück, König Seniya Bimbisāra von Māgadha oder ich?“

„Nachdem das so ist, verweilt der ehrwürdige Gotama in größerem Glück als König Seniya Bimbisāra von Māgadha.““

~ M 14.22



Zusätzlich zu dieser Art von Freude - zugänglich für diejenigen, die Nibbāna verwirklicht haben - gibt es noch weitere feinere Aspekte, die realisiert werden können. In der nächsten Textstelle beschreibt der Buddha alle verschiedenen Errungenschaften der Vertiefung und Verfeinerung des Geistes, endend mit nirodha-samāpatti, dem ‚Erreichen des Erlöschens von Wahrnehmung und Gefühl‘. In jedem Fall bezieht er sich auf ein noch erhabeneres Glück.

Auf den ersten Blick erscheint das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl überhaupt kein Glück zu sein. Aber der Buddha weist darauf hin, dass wo und wann immer wir frei von Leiden sein können, dies ein Aspekt des Wohlbefindens ist. Auch die Abwesenheit jeglicher Behinderung und jeglicher Befleckung wird von Buddha als Glück wahrgenommen. Die Kontemplation dieser Textstelle ermöglicht uns, unsere Vorstellung von dem, was das höchste Vergnügen oder Glück sein könnte, zu erweitern.

20.13) „Auch wenn manche sagen mögen: „Dies ist das höchste Vergnügen und die höchste Freude, die Wesen erleben.“, würde ich ihnen darin nicht zustimmen. Und warum? Weil es eine andere Art des Glücks gibt, hervorragender und erhabener als diese Art des Glücks. Und was ist diese andere Art des Glücks? Da, Ānanda, überschreitet ein Bhikkhu vollständig den Bereich von Weder-Wahrnehmung-noch-Nicht-Wahrnehmung und tritt in das Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl ein und verweilt darin. Dies ist eine andere Art des Glücks, hervorragender und erhabener als die vorhergehende Art des Glücks. Nun ist es möglich, dass die Asketen anderer Richtungen so sprechen: „Der Asket Gotama spricht vom Erlöschen von Wahrnehmung und Gefühl und er behauptet, dass auch dies Glück sei. Was ist das? Wie ist das?“ Wenn die Asketen anderer Richtungen so sprechen, Ānanda, so sollte man ihnen dies sagen: „Der Erhabene, Freunde, erklärt einen Zustand nicht nur aufgrund von angenehmem Gefühl als dem Glück zugehörig. Vielmehr, Freunde, wo immer und wie immer Glück gefunden wird, beschreibt es der Tathāgata als dem Glück zugehörig.““

~ S 36.19,(Bhikkhu Bodhi trans.)

Weil das Glück von Nibbāna so weit außerhalb der Reichweite unserer gewöhnlichen Wahrnehmungen und Annahmen liegt, gibt es eine inhärente Schwierigkeit im Erkennen dessen, was es wohl sein könnte. Wir neigen dazu, uns auf unsere Vertrautheit mit Befriedigung oder Stimulation zu verlassen, aber selbst unter normalen Umständen ist es leicht zu erkennen, dass selbst, wenn wünschenswerte Dinge zu lange auf das Bewusstsein treffen, sie langweilig oder irritierend werden. Im nächsten Sutta setzt Sāriputta Glück mit der Befreiung von einer weniger gehobenen Empfindung oder Reiz gleich, wodurch es kein Gebrechen mehr gibt..

20.14) „Das habe ich gehört. Einstmals weilte der ehrwürdige Sāriputta bei Rājagaha, an der Fütterungsstätte der Eichhörnchen. Dort wandte sich der ehrwürdige Sāriputta an die Mönche und sprach: „Ein Glück, ihr Brüder, ist das Nibbāna! Ein Glück, Brüder, ist das Nibbāna!“

Auf diese Worte sprach der ehrwürdige Udāyi zum ehrwürdigen Sāriputta also: „Wie kann denn, Bruder, ein Glück dort bestehen, wo es keine Gefühle mehr gibt?“

„Darin, Bruder, besteht ja gerade das Glück, dass es dort keine Gefühle mehr gibt. Fünf Sinnendinge gibt es, Bruder. Welche fünf? Die Formen, die Töne, die Düfte, die Säfte und die Körpereindrücke, die begehrten, lieblichen, angenehmen, teuren, sinnlichen, reizenden - das, Bruder, sind die fünf Sinnendinge. Was aber, Bruder, diesen fünf Sinnendingen zufolge an Freude und Frohsinn aufsteigt, das nennt man, Bruder, sinnliches Glück.

Da aber, Bruder, gewinnt der Mönch, abgeschieden von den Sinnendingen, abgeschieden von unheilsamen Geisteszuständen, die erste Vertiefung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Sinnlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm das als Gebrechen. Gleichwie nämlich, Bruder, einen Glücklichen ein Unglück oder gar ein Gebrechen befällt, so befallen ihn jene mit Sinnlichkeit verbundenen Wahrnehmungen und Erwägungen. Das gilt ihm eben als ein Gebrechen. Was da aber, Bruder, Gebrechen ist, das ist Leiden, hat der Erhabene gesagt. In diesem Sinne eben, Bruder, hat man das Nibbāna als ein Glück anzusehen.

Da gewinnt ferner der Mönch, nach Stillung von Gedankenfassen und Überlegen, die zweite Vertiefung. Wenn den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Gedankenfassen und Überlegen verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da gewinnt der Mönch nach Loslösung von der Verzückerung die dritte Vertiefung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Verzückerung verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung von Freuden und Leiden die vierte Vertiefung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Gleichmuts-Glück verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung der Körperlichkeitswahrnehmungen das Gebiet der Raumunendlichkeit. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit Körperlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Raumunendlichkeitsgebietes das Gebiet der Bewusstseinsunendlichkeit. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Gebiete der Raumunendlichkeit verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Bewusstseinsunendlichkeitsgebietes das Nichtsheitsgebiet. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Bewusstseinsunendlichkeitsgebiete verbundene Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen ...

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Nichtsheitsgebietes das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung. Wenn nun den Mönch, während er in diesem Zustand weilt, mit dem Nichtsheitsgebiete verbundene

Wahrnehmungen und Erwägungen befallen, so gilt ihm dies als ein Gebrechen. Gleichwie nämlich, Bruder, einen Glücklichen ein Unglück oder gar ein Gebrechen befällt, genau so befallen ihn jene mit dem Nichtsheitsgebiete verbundenen Wahrnehmungen und Erwägungen. Das gilt ihm eben als ein Gebrechen. Was da aber, Bruder, Gebrechen ist, das ist Leiden, hat der Erhabene gesagt. In diesem Sinne eben, Bruder, hat man das Nibbāna als ein Glück anzusehen.

Da gewinnt der Mönch nach völliger Überwindung des Gebietes von Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung die Erlöschung von Wahrnehmung und Gefühl; und kraft der Weisheit gelangen in ihm die Triebe zur Versiegung. In diesem Sinne eben, Bruder, hat man das Nibbāna als ein Glück anzusehen.“

~ A 9.34

Der Buddha drückt dieses Prinzip etwas anders oder direkter aus, wenn er sagt:

20.15) „Was ist, ihr Mönche, überweltliches Wohl, das noch überweltlicher ist? Was da, ihr Mönche, im triebversiegten Mönch, der sein Herz von Reiz, Abwehr und Verblendung gelöst betrachtet, an Wohl aufsteigt, das nennt man, ihr Mönche, überweltliches Wohl, das noch überweltlicher ist.“

~ S 36.31

Mit anderen Worten, es gibt definitiv ein Glück, das mit der Zerstörung aller Verunreinigungen und geistigen Behinderungen und der Beendigung von dukkha erfahren wird.

Hier haben wir einen weiteren Aspekt des mit Nibbāna untrennbar verbundenen Glücks, das in den hellen Zuständen wie Dankbarkeit, Demut und Respekt, die zusammen mit der Verwirklichung von Nibbāna entstehen, gefunden wird:

20.16) „Wenn der Geist eines Bhikkhu derart befreit ist, so besitzt er drei unübertreffliche Eigenschaften: unübertreffliche Schauung, unübertreffliche Ausübung des Weges und unübertreffliche

Befreiung. Wenn ein Bhikkhu derart befreit ist, so ehrt, respektiert, würdigt und verehrt er den Tathāgata immer noch so: ‘Der Erhabene ist erleuchtet und lehrt das Dhamma um der Erleuchtung willen. Der Erhabene hat sich selbst bezwungen und lehrt das Dhamma um der Selbstbezwungung willen. Der Erhabene ist im Frieden und lehrt das Dhamma um des Friedens willen. Der Erhabene ist hinübergegangen und lehrt das Dhamma um des Hinübergehens willen. Der Erhabene hat Nibbāna erlangt und lehrt das Dhamma um der Erlangung von Nibbāna willen.’“

~ M 35.26

Zur Zeit des Buddhas verließen viele seiner Sakyer-Verwandten das Hausleben und übten unter ihm. Einer von ihnen war Bhaddiya, der der Clanherrscher gewesen war und seinen Rang zurückgelassen hatte, um in einer Gruppe zu ordinieren, der so bekannte Nachfolger wie Ānanda, Anuruddha, Devadatta, Bhagu und Upāli angehörten. Während seines ersten Regenrückzugs verwirklichte Bhaddiya die Befreiung; Seine Geschichte wird im Udāna erzählt:

20.17) „So habe ich’s vernommen: Einstmals weilte der Erhabene bei Anupiya im Mangohain. Zu jener Zeit sprach der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, wenn er in den Wald oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause ging, ständig vor sich hin: „O, das Glück! O, das Glück!“

Viele Mönche hörten, wie der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, wenn er in den Wald ging oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause, ständig vor sich hinsprach: „O, das Glück! O, das Glück!“ Da meinten sie: „Der ehrwürdige Bhaddiyo, der Sohn der Kāligodhā, führt wohl den Brahmawandel lustlos, weil er früher im Haus königliches Wohl gehabt hat. Daran denkt er zurück, wenn er auf dem Weg in den Wald oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause ständig vor sich hinsagt: „O, das Glück! O, das Glück!“ Deshalb begab sich eine große Schar von Mönchen zum Erhabenen, begrüßte den Erhabenen ehrerbietig und setzte sich seitwärts. Seitwärts sitzend berichteten diese Mönche dem Erhabenen.

Da sprach der Erhabene zu einem Mönch: „Geh, Mönch und sage in meinem Namen dem Mönch Bhaddiyo: Der Meister ruft dich, Freund Bhaddiyo.“

„Ja, Herr“, sprach der Mönch, begab sich zum ehrwürdigen Bhaddiyo und richtete seine Botschaft aus.

„Gut, Freund“, sprach der ehrwürdige Bhaddiyo, begab sich zum Erhabenen und setzte sich seitwärts. Zu dem seitwärts sitzenden Bhaddiyo, dem Sohn der Kāligodhā, sprach der Erhabene: „Ist es wahr, Bhaddiyo, dass du, wenn du in den Wald gehst oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause, ständig vor dich hinsagst: „O, das Glück! O, das Glück!“

„So ist es, Herr.“

„Und was willst du damit sagen, Bhaddiyo?“

„Herr, früher, als ich in der Häuslichkeit lebte, da habe ich königliches Glück genossen, da waren innerhalb und außerhalb meiner Gemächer Wachen aufgestellt, innerhalb und außerhalb der Stadt, innerhalb und an der Grenze der Provinz Wachen aufgestellt. So bewacht und behütet, Herr, lebte ich doch ängstlich, aufgeregt, misstrauisch, schreckhaft. Heute aber, Herr, wenn ich in den Wald gehe oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause, da lebe ich angstfrei, frei von Aufgeregtheit, frei von Misstrauen, frei von Schreckhaftigkeit, entspannt, ungestört, von anderen versorgt, mit einem gazellensanften Gemüt. Das will ich ausdrücken, Herr, wenn ich in den Wald gehe oder an den Fuß eines Baumes oder in eine leere Klause und vor mich hinsage: „O, das Glück! O, das Glück!““

Aus diesem Anlass tat der Erhabene aus seiner Schau folgenden Ausspruch:

„In wessen Inn’rem keine Wallung mehr,  
und wer dem Sein und Nichtsein ganz entronnen,  
der ist von Furcht frei, selig, sorgenlos;  
ihn können selbst die Himmlischen nicht sehen.““

~ Ud 2.10 (Fritz Schäfer)

Wie man jetzt sehen kann, bringt Nibbāna die Frucht der Glückseligkeit hervor. Dafür müssen die Faktoren, die zu Nibbāna führen, die der Buddha in seiner Lehre dargelegt hat, zusammen mit den Samen, dem Boden und den anderen Aspekten der Kultivierung gepflegt werden, damit sie Früchte tragen. Dieses ‚Früchte - Tragen‘ war der einzige Grund für die Bemühungen des Buddhas, sein langes und illustertes Leben der Belehrung und der Ausbildung Anderer zu widmen.


Alle in dieser Sammlung zusammengestellten Lehren sollen uns bei der Suche nach Wohlempfinden und Frieden unterstützen. Nachdem wir erkannt haben, dass Nibbāna für uns im Bereich des Möglichen liegt, können wir den Boden vorbereiten, die Samen säen und bis zur Fruchtreife kultivieren. Die Glückseligkeit, diese Frucht zu schmecken und von ihr genährt zu werden, ist ein Prinzip der Natur, das wir alle verwirklichen können. Ein letztes Beispiel, das dieses Prinzip von Nibbāna als einen Zustand intrinsischen Wohlbefindens illustriert, kommt auch aus dem Udāna. In der vorherigen Sutta-Stelle beschreibt Bhaddiya die Glückseligkeit von Nibbāna als in diesem Leben erfahren. In diesem Abschnitt - nach dem Abscheiden von Dabba dem Maller - versichert der Buddha, dass diese nibbānische Glückseligkeit nicht durch den Tod des Körpers beeinflusst oder verändert wird.

20.18) „Gleichwie man den Weg des vom Eisenhammer getroffenen Funkens nicht kennt, der, zerglühend, nach und nach verschwindet, ebenso ist nicht zu erkennen der Weg der vollkommen Erlösten, welche über die Flut der Lustfessel hinübergelangen und die unerschütterliche Seligkeit erreicht haben.“

~ Ud 8.10, (Seidenstücker)







„Wenn du nicht weißt, wohin du gehst,  
wirst du woanders landen.“  
~ Yogi Berra

# Literaturverzeichnis

Ananda Maitreya, Balangoda, trans.,  
'The Dhammapada,' Parallax Press/Metta  
Foundation, 1995

Batchelor, Stephen, 'Verses from the  
Center,' *Mūlamadyamaka-kārika* by  
Nagarjuna, [www.stephenbatchelor.org/  
nagarjuna/verses%20centre.html](http://www.stephenbatchelor.org/nagarjuna/verses%20centre.html)

Bodhi, Bhikkhu, trans., 'The Connected  
Discourses of the Buddha,' Wisdom  
Publications, 2000

Bodhi, Bhikkhu & Bhikkhu Ñāṇamoli,  
trans., 'Middle Length Discourses of the  
Buddha,' Wisdom Publications, 1995

Breiter, Paul, 'Venerable Father –  
A Life with Ajahn Chah,' Paraview  
Special Editions, 2004

Buddhadāsa, Bhikkhu, 'Heartwood of  
the Bodhi Tree,' Wisdom Publications/  
Evolution Liberation, 1994

Buddhadāsa, Bhikkhu, unpublished  
Dhamma talk, 1988

Buddhagosa, Bhadantācariya, 'The Path  
of Purification (*Visuddhimagga*),' trans.

Bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist  
Publication Society, 1979

Buddhist Text Translation Society, 'The  
Śhūrangama Sūtra – Sūtra Text and

Supplements,' Dharma Realm Buddhist  
Association/Buddhist Text Translation  
Society/Dharma Realm Buddhist  
University, 2003

Burlingame, E.W., 'A Treasury of Buddhist  
Stories – From the Dhammapada  
Commentary' trans., Buddhist Publication  
Society, 1996

Burlingame, E.W., trans., 'Buddhist  
Parables,' (Yale University Press, 1922),  
Motilal Banarsidas, 1991

Calasso, Roberto, 'Ka,' Vintage  
International, 1999

Chah, Ajahn, 'Food for the Heart –  
the collected teachings of Ajahn Chah,'  
Wisdom Publications, 2002

Chah, Ajahn, 'A Still Forest Pool,' Quest,  
Theosophical Publishing House, 1987

Chah, Ajahn, 'Being Dharma,'  
Shambhala Publications, 2001

Chah, Ajahn, 'Everything Arises,  
Everything Falls Away,' Shambhala  
Publications, 2005

Chah, Ajahn, 'No Ajahn Chah,' Penang  
Buddhist Association, 1997

Collins, Stephen, 'Selfless Persons,'  
Cambridge University Press, 1982

- Desaransi, Ajahn Thate, 'Only the World Ends,' Chuan Printing Press, 1987
- Dalai Lama, H.H. the, 'The Four Noble Truths,' HarperCollins, 1997
- Dun, Luang Pu, 'Atulo,' collected teachings, compiled by Phra Bodhinandamuni, www.dhammasala.org
- Gombrich, Richard, 'How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings,' (The Athlone Press, 1996), Routledge/Taylor & Francis, 2006
- Hua, Master Hsüan, 'A General Explanation of the Vajra Prajña Pāramīta Sūtra,' Buddhist Text Translation Society, 1974
- Hua, Master Hsüan, 'The Heart of Prajña Pāramīta Sūtra with Verses Without a Stand and Prose Commentary,' The Sino-American Buddhist Association/ Buddhist Text Translation Society, 1980
- Hua, Master Hsüan, 'The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sūtra,' Buddhist Text Translation Society, 2002
- James, William, 'The Varieties of Religious Experience,' Modern Library, 1999
- Ireland, John D., trans., 'The Udāna & The Itivuttaka,' Buddhist Publication Society, 1997
- Lane, Belden C., 'The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain
- Spirituality,' Oxford University Press, 1998
- Mahā Boowa Nānasampanno, Ācariya, 'Straight From the Heart,' Thammasat University Press, 1996
- Mahā Boowa Nānasampanno, Ācariya, 'Venerable Ācariya Mun Bhuridatta Thera: A Spiritual Biography,' Forest Dhamma of Wat Pa Baan Taad, 2003
- Mehta, Gita, 'A River Sutra,' Vintage International, 1993
- Mun Bhuridatta Mahathera, Phra Ajaan, 'The Ballad of Liberation from the Five Khandhas,' Metta Forest Monastery, 1995
- Mun Bhūridatta Mahathera, Phra Ajaan, 'A Heart Released,' W.A.V.E., Majujaya Indah Sdn. Bhd., 1991
- Ñānamoli, Bhikkhu, 'The Life of the Buddha,' Buddhist Publication Society, 1992
- Ñānananda, Bhikkhu, 'The Magic of the Mind,' Buddhist Publication Society, 1974
- Ñānananda, Bhikkhu, 'Concept and Reality,' Buddhist Publication Society, 1986
- Nanayon, Upasika Kee, 'An Unentangled Knowing,' Buddhist Publication Society, 1996
- Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi trans., 'Numerical Discourses of the Buddha,' AltaMira Press, 1999
- Nyanatiloka Bhikkhu, 'Buddhist Dictionary,' Buddhist Publication Society, 1970
- Payutto, P.A., 'Dependent Origination,' Buddhadhamma Foundation, 1994

Saddhatissa, H., 'The Sutta-Nipāta,' Curzon Press, 1985

Santikaro Bhikkhu, 'Evolution/Liberation,' 1989

Seng-t'san, 'Hsin Hsin Ming, Verses on the Faith Mind,' White Pine Press, 1984

Sucitto, Ajahn, 'The Dawn of the Dhamma,' Buddhadhamma Foundation, 1996

Sumedho, Ajahn, 'Forest Sangha Newsletter,' Oct. 1988

Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Mind Like Fire Unbound,' Dhamma Dana Publications, 1993

Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Wings to Awakening,' Dhamma Dana Publications, 2004

Ṭhānissaro Bhikkhu, 'Noble Strategy,' Metta Forest Monastery, 1999

Ṭhānissaro Bhikkhu, 'A Handful of Leaves,' Vols I – IV, Sati Center for Buddhist Studies & Metta Forest Monastery, 2003

Walshe, Maurice, (trans.) 'Long Discourses of the Buddha,' Wisdom Publications, 1995

Wittgenstein, L., 'Tractatus Logico-Philosophicus,' Routledge & Kegan Paul, 1963

# Konkordanz I

## NACH KAPITEL

### VORWORT

- §1 S 43.1-44 (abgek.)
- §2 Sn 1094

### EINFÜHRUNG

- §1 A. C. Swinburne, from 'On the Verge' in 'A Midsummer Vacation.'
- §2 Sn 1092-5

### 1. WAS IST ES?

- §1.1 MV 1.6
- §1.2 Nyanatiloka Bhikkhu, 'Buddhist Dictionary,' p 105
- §1.3 Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Mind Like Fire Unbound,' p 2
- §1.4 M 26.13
- §1.5 S 38.1
- §1.6 A 10.60
- §1.7 Ud 3.10
- §1.8 A 3.55
- §1.9 A 6.55
- §1.10 S 43.1-44
- §1.11 MV 1.5, S 6.1, M 26.19
- §1.12 Miln 315-323
- §1.13 Bhikkhu Bodhi, 'Introduction to the Majjhima Nikāya,' pp 31-2
- §1.14 M 75.19-21

### 2. FEUER, HITZE UND KÜHLE

- §2.1 Richard Gombrich, 'Metaphor, Allegory, Satire,' in 'How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings,' p 65
- §2.2 Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Wings to Awakening,' p 6
- §2.3 Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Mind Like Fire Unbound,' p 41

- §2.4 Richard Gombrich, 'Metaphor, Allegory, Satire,' pp 65-8
- §2.5 Roberto Calasso, 'Ka,' pp 369-70
- §2.6 ibid, p 435
- §2.7 Gita Mehta, 'A River Sutra,' p 290
- §2.8 ibid, p 8
- §2.9 S 35.28, MV 1.21
- §2.10 Itiv 93
- §2.11 S 44.9
- §2.12 Thig 504-6
- §2.13 S 14.12
- §2.14 Thag 1223-4
- §2.15 Thig 512
- §2.16 Sn 1086-7
- §2.17 Thig 112-16
- §2.18 S 6.15

### 3. DIES UND DAS UND ANDERE DINGE

- §3.1 Buddhadhāsa Bhikkhu, unpublished Dhamma talk, 1988
- §3.2 A 10.92; Ṭhānissaro Bhikkhu, 'The Wings to Awakening,' pp 10-12
- §3.3 S 12.20
- §3.4 S 12.41, A 10.92 (partly quoted above)
- §3.5 M 43.11
- §3.6 Ud 1.10
- §3.7 Itiv 94
- §3.8 Master Hsüan Hua, 'Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sūtra, with Commentary,' p 149
- §3.9 Śhūrangama Sūtra, 1.169

### 4. „ALLES WAS BEDINGT IST...“

- §4.1 Ud 3.10
- §4.2 Ven. P.A. Payutto, 'Dependent Origination,' pp 14-5
- §4.3 H.H. the Dalai Lama, 'The Four Noble Truths,' pp 53-57

- §4.4 M 52.4-14, A 11.17  
 §4.5 S 22.81  
 §4.6 M 140.20-22  
 §4.7 M 102.4-25  
 §4.8 A 10.93  
 §4.9 Ajahn Chah, 'Toward the Unconditioned,' in 'Food for the Heart,' pp 385-9  
 §4.10 Ajahn Chah, 'Convention and Liberation,' in 'Food for the Heart,' p 307

### 5. „SEIN ODER NICHTSEIN“ – IST DAS DIE FRAGE?

- §5.1 Nyaṇatiloka Bhikkhu, 'Buddhist Dictionary,' p 106  
 §5.2 M 140.31  
 §5.3 Dhṃ 21  
 §5.4 A 6.49  
 §5.5 S 22.49  
 §5.6 S 1.20  
 §5.7 Nid 80.226  
 §5.8 S 22.59, MV 1.6  
 §5.9 M 144.9  
 §5.10 M 102.23-4  
 §5.11 A 3.32  
 §5.12 Ud 6.6  
 §5.13 M 2.7-8  
 §5.14 S 44.10  
 §5.15 M 1.3-194 (abridged)  
 §5.16 Ṭhānissaro Bhikkhu, 'Noble Strategy,' pp 71-4  
 §5.17 Ud 4.1, A 9.3  
 §5.18 Ud 2.1  
 §5.19 Ud 3.10  
 §5.20 Itiv 58  
 §5.21 M 22.37  
 §5.22 M 22.20  
 §5.23 A 6.101  
 §5.24 Ajahn Sucitto, 'The Dawn of the Dhamma,' p 97  
 §5.25 Ajahn Chah, 'No Abiding,' in 'Food for the Heart,' p 316  
 §5.26 ibid, pp 316-7  
 §5.27 M 75.12  
 §5.28 M 74.2-5  
 §5.29 M 102.12  
 §5.30 Itiv 49

- §5.31 MV 1.6, S 22.59  
 §5.32 S 12.15, S 22.90  
 §5.33 Ācariya Nāgārjuna, Mūlamadhyamaka-kārikā, Ch.15  
 §5.34 M 49.27  
 §5.35 S 5.10  
 §5.36 'Spiritual Autobiography,' Ajahn Chah

### 6. ATAMMAYATĀ: „NICHT DARAUS GEMACHT“

- §6.1 Santikaro Bhikkhu, adapted from 'Evolution/Liberation,' 1989  
 §6.2 M 113.21  
 §6.3 M 137.19-20  
 §6.4 Richard Gombrich, 'Metaphor, Allegory, Satire,' pp 86-7  
 §6.5 Hsin Hsin Ming, the verses of the Third Ch'an Patriarch  
 §6.6 Luang Pu Dun, 'Atulo,' collected teachings compiled by Phra Bodhinandamuni  
 §6.7 A 1.150; in Bhikkhu Nāṇananda, 'The Magic of the Mind,' pp 49 & 52;  
 §6.8 A 4.24  
 §6.9 M 18.16-19

### 7. DEM TODLOSEN BEACHTUNG SCHENKEN

- §7.1 A 3.128  
 §7.2 Stephen Collins, 'Selfless Persons,' pp 43-45  
 §7.3 M 64.9-16, A 9.36  
 §7.4 Itiv 51  
 §7.5 A 9.37  
 §7.6 S 48.57 (Bhikkhu Nāṇamoli trans.)  
 §7.7 ibid, (Bhikkhu Nāṇamoli trans.)  
 §7.8 A 10.58  
 §7.9 A 8.73  
 §7.10 M 49.23  
 §7.11 M 1.25

### 8. UNGESTÜTZTES UND NICHT-STÜTZENDES BEWUSSTSEIN

- §8.1 Bhikkhu Bodhi, note 513, Majjhima Nikāya

- §8.2 D 11.81-5, (Maurice Walshe trans.)  
 §8.3 ibid, (Bhikkhu Nāṇananda trans.)  
 §8.4 Ven. P.A. Payutto, 'Dependent Origination,' pp 106-8  
 §8.5 Bhikkhu Nāṇananda, 'Concept and Reality,' p 66  
 §8.6 S 2.26, A 4.45  
 §8.7 Ajahn Chah, (anekdotisch)  
 §8.8 Ud 1.10  
 §8.9 Sn 873-4  
 §8.10 'Uppalamani,' unpublished biography of Ajahn Chah, by Phra Ong Nueng  
 §8.11 A 11.9  
 §8.12 A 10.6  
 §8.13 Ajahn Chah, (anecdotal)  
 §8.14 Luang Pu Dun, 'Atulo,' collected teachings compiled by Phra Bodhinandamuni  
 §8.15 M 10.34-35, D 22.12  
 §8.16 Ajahn Chah, (anecdotal)  
 §8.17 Luang Pu Dun, 'Atulo,' collected teachings compiled by Phra Bodhinandamuni  
 §8.18 ibid  
 §8.19 M 49.25  
 §8.20 ibid, (Bhikkhu Bodhi trans.)  
 §8.21 S 12.38  
 §8.22 S 22.53  
 §8.23 M 22.36  
 §8.24 S 12.64  
 §8.25 Sn 752-3  
 §8.26 M 62.17  
 §8.27 S 4.19  
 §8.28 Sixth Patriarch's Sutra, Ch. 1, 'Action and Intention'  
 §8.29 Vajra Sṅtra, Ch 10, 'The Adornment of Pure Lands'  
 §8.30 The Sixth Patriarch's Dharma Jewel Platform Sutra, Ch 1  
 §8.31 ibid

### 9. DAS UNBEDINGTE UND NICHT-VERORTUNG

- §9.1 Ajahn Mahā Boowa, 'Straight from the Heart,' p 171  
 §9.2 Ud 8.1  
 §9.3 Ud 8.3, Itiv 43

- §9.4 Ud 8.4  
 §9.5 Bhikkhu Nāṇananda, 'The Magic of the Mind,' pp 53-55  
 §9.6 Ācariya Nāgārjuna, Mūlamadyamaka-kārika, Ch 25  
 §9.7 Miln 323  
 §9.8 Miln 326-328  
 §9.9 Ajahn Chah, personal letter to Ajahn Sumedho  
 §9.10 S 1.1

### 10. DIE UNFASSBARKEIT DER ERWACHTEN

- §10.1 A 4.36  
 §10.2 'No Ajahn Chah,' back cover  
 §10.3 ibid, epigraph  
 §10.4 S 22.87  
 §10.5 Samyutta Nikāya, note 168, p 1081  
 §10.6 D 27.9  
 §10.7 M 18.12  
 §10.8 Itiv 92  
 §10.9 Sn 1133-43  
 §10.10 S 22.36  
 §10.11 M 43.35  
 §10.12 Itiv 63  
 §10.13 M 22.36  
 §10.14 M 72.20  
 §10.15 S 44.1  
 §10.16 Gregory of Nyssa, in 'Prayer Without Language in the Mystical Tradition' by Fr Cyprian, in 'The Solace of Fierce Landscapes,' by Belden Lane  
 §10.17 Meister Eckhart, ibid  
 §10.18 L. Wittgenstein, Proposition 7, Tractatus Logico-Philosophicus  
 §10.19 S 22.86, S 44.2  
 §10.20 S 22.85  
 §10.21 A 4.174  
 §10.22 D 15.32

### 11. WIEDERERSCHEINEN TRIFFT NICHT ZU

- §11.1 M 63.7-9  
 §11.2 M 72.16-20  
 §11.3 Dhammapada Commentary, to verses 419-20

- §11.4 D 1.3.73  
 §11.5 S 35.83  
 §11.6 Sn 1074-6, Ṭhānissaro Bhikkhu  
 trans.)  
 §11.7 ibid, (Ven. H. Sadhatissa trans.)  
 §11.8 Sn 1118-9

## 12. WISSEN, LEERHEIT UND DER STRAHLENDE GEIST

- §12.1 S 56.11  
 §12.2 Ajahn Chah, 'Food For the Heart,'  
 pp 43-4  
 §12.3 Ajahn Mun, 'The Ballad of  
 Liberation from the Five  
 Khandhas,'  
 ll 180-86  
 §12.4 ibid, ll 408-21  
 §12.5 Ajahn Chah, in 'Food for  
 the Heart,' pp 157-8  
 §12.6 Upāsikā Kee Nanayon, 'An  
 Unentangled Knowing,' p 33  
 §12.7 Ajahn Chah, in 'Venerable Father,'  
 by Paul Breiter, p 154  
 §12.8 Ajahn Sumedho, 'What is the  
 Citta?' Forest Sangha Newsletter,'  
 Oct 1988  
 §12.9 Buddhādāsa Bhikkhu, 'Heartwood  
 from the Bodhi Tree,' pp 51-2  
 §12.10 S 35.85  
 §12.11 S 41.7  
 §12.12 D 16.2.25  
 §12.13 Vsm 21.70  
 §12.14 M 121  
 §12.15 S 20.7  
 §12.16 S 55.53  
 §12.17 S 22.95  
 §12.18 Dhp 46  
 §12.19 Dhp 170  
 §12.20 Vajra Sūtra, Ch.32  
 §12.21 'The Heart of Prajñā Pāramitā  
 Sūtra,' p 1  
 §12.22 A 4.142  
 §12.23 S 1.80  
 §12.24 A 1.61 & .62  
 §12.25 Ven. Ajahn Mun, 'A Heart  
 Released,' p 23  
 §12.26 Ajahn Thate, 'Only the World  
 Ends,' pp 47-9

- §12.27 Ajahn Mahā Boowa, 'Straight From  
 the Heart,' pp 139-140,  
 §12.28 ibid pp 152-55  
 §12.29 Ajahn Chah, 'Food for the Heart,'  
 p 41

## 13. PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN I

- §13.1 A 4.179  
 §13.2 A 10.60  
 §13.3 A 1.20.102  
 §13.4 Ud 5.5  
 §13.5 A 3.55  
 §13.6 M 26.19  
 §13.7 Itiv 54 & 55  
 §13.8 M 107.3-11  
 §13.9 M 73.14  
 §13.10 M 29.7  
 §13.11 M 24.10  
 §13.12 A 3.100  
 §13.13 M 70.13, .22 & .23  
 §13.14 A 9.3, Ud 4.1  
 §13.15 M 117.34  
 §13.16 A 10.2  
 §13.17 M 118.15  
 §13.18 S 56.11  
 §13.19 S 51.20  
 §13.20 Sn 1106-7 & 1111  
 §13.21 Sn 1098  
 §13.22 A 1.182  
 §13.23 S 12.15  
 §13.24 Itiv 49  
 §13.25 S 12.48  
 §13.26 S 12.18  
 §13.27 S 12.67

## 14. PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN II

- Plötzlicher Durchbruch  
 §14.1 M 10.2  
 §14.2 Sn 1086-7  
 §14.3 S 48.54  
 §14.4 S 48.45  
 §14.5 A 7.58  
 §14.6 S 35.80



- §14.7 Ajahn Chah, 'Food for the Heart,'  
p 241-2  
§14.8 M 11.17  
§14.9 S 35.131  
§14.10 M 57.2-4  
§14.11 S 22.80  
§14.12 M 11.6-7  
§14.13 M 74.6-8  
§14.14 M 63.7-8  
§14.15 Sn 800-3  
§14.16 M 2.7-8  
§14.17 M 109.15-18  
§14.18 S 35.82  
§14.19 S 35.116  
§14.20 M 8.3  
§14.21 S 4.16  
§14.22 S 35.90  
§14.23 S 35.248  
§14.24 Sn 954  
§14.25 M 72.15  
§14.26 S 12.51  
§14.27 M 138.3  
§14.28 Sn 839  
§14.29 Sn 794-5  
§14.30 Sn 812-13  
§14.31 Sn 537  
§14.32 Dhp 421  
§14.33 Dhp 348  
§14.34 Ajahn Chah, 'A Still Forest Pool,'  
p 73

### 15. PRAKTIKEN UND PERSPEKTIVEN III

Weg und Ziel

- §5.1 S 51.15  
§15.2 M 106.10-15  
§15.3 M 1.50  
§15.4 A 9.36  
§15.5 S 1.1  
§15.6 Ajahn Chah, 'Food for the Heart,'  
p 339  
§15.7 M 112.4, .6, .8 & .10  
§15.8 A 10.7  
§15.9 A 8.30  
§15.10 S 2.5  
§15.11 A 3.83  
§15.12 S 52.9  
§15.13 M 123.22

- §15.14 M 122.4, .6 & .7  
§15.15 A 4.96 & .99  
§15.16 S 43.1

### 16. SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT I

- §16.1 S 56.35  
§16.2 MV 1.7  
§16.3 S 45.179  
§16.4 S 45.180  
§16.5 M 118.9-12  
§16.6 S 55.52  
§16.7 D 18.1  
§16.8 S 55.5  
§16.9 A 4.240  
§16.10 Itiv 76  
§16.11 S 55.21  
§16.12 D 3.2.21-22  
§16.13 S 45.55  
§16.14 M 2.3, .9-11  
§16.15 S 22.122  
§16.16 A 6.98 & .101 (combined)  
§16.17 S 12.67  
§16.18 A 5.260  
§16.19 M 6.2-3 & .11  
§16.20 D 2.101-2  
§16.21 A 3.85  
§16.22 MV 1.23  
§16.23 S 12.68

### 17. SOTĀPANNA: DER SPIRITUELLE WENDEPUNKT II

- §17.1 D 5.29-30  
§17.2 M 56.18 (Bhikkhu Nāṇamoli and  
Bhikkhu Bodhi trans.)  
§17.3 ibid, (Ṭhānissaro Bhikkhu trans.)  
§17.4 S 12.70  
§17.5 S 45.9  
§17.6 S 56.51  
§17.7 S 12.27  
§17.8 S 12.49  
§17.9 S 22.109  
§17.10 S 25.1  
§17.11 S 48.3  
§17.12 A 7.62

**18. SOTĀPANNA: DER  
SPIRITUELLE WENDEPUNKT III**

- §18.1 M 44.7  
 §18.2 Ajahn Chah, 'Being Dharma,'  
 pp 166-7  
 §18.3 S 22.1  
 §18.4 S 24.1  
 §18.5 M 78.11  
 §18.6 S 55.1  
 §18.7 S 55.2  
 §18.8 S 12.41  
 §18.9 S 45.158  
 §18.10 S 45.159  
 §18.11 S 55.6  
 §18.12 M 48.7-15  
 §18.13 A 6.12  
 §18.14 M 115.12-13  
 §18.15 S 55.40

**19. SOTĀPANNA: DER  
SPIRITUELLE WENDEPUNKT IV**

- §19.1 S 56.51  
 §19.2 A 8.19  
 §19.3 M 142.6  
 §19.4 S 55.54  
 §19.5 Ud 8.8  
 §19.6 A 4.52  
 §19.7 S 55.41  
 §19.8 S 55.26  
 §19.9 S 55.24  
 §19.10 S 55.36

- §19.11 A 6.97  
 §19.12 S 13.10  
 §19.13 S 55.17  
 §19.14 S 55.38  
 §19.15 M 34.9-12  
 §19.16 M 68.8-24

**20. "ACH, WELCH' SELIGKEIT!" –  
DER SEGEN VON NIBBĀNA**

- §20.1 A 1.17.10  
 §20.2 'Venerable Ācariya Mun  
 Bhuridatta Thera: A Spiritual  
 Biography,' by Ācariya Mahā  
 Boowa Nānasampanno, p 276  
 §20.3 M 22.20  
 §20.4 A 6.101  
 §20.5 M 35.30  
 §20.6 M 39.2  
 §20.7 M 31.20-21  
 §20.8 M 34.5 & .11-12  
 §20.9 S 22.4  
 §20.10 Dhṃ 202-4  
 §20.11 Ajahn Chah, 'Everything Arises,  
 Everything Falls Away,' p 20  
 §20.12 M 14.22  
 §20.13 S 36.19  
 §20.14 A 9.34  
 §20.15 S 36.31  
 §20.16 M 35.26  
 §20.17 Ud 2.10  
 §20.18 Ud 8.10

# Konkordanz II

## NACH SUTTA

### DĪGHA QUELLEN

D 1.3.73	§11.4
D 2.101-102	§16.20
D 3.2.21-22	§16.12
D 5.29-30	§17.1
D 11.81-5,	§8.2
ibid,	§8.3
D 15.32	§10.22
D 16.2.25	§12.12
D 18.1	§16.7
D 22.12	§8.15
D 27.9	§10.6
D 1.3.73	§11.4
D 2.101-102	§16.20
D 3.2.21-22	§16.12
D 5.29-30	§17.1
D 11.81-5,	§8.2
ibid,	§8.3

### MAJJHIMA QUELLEN

M 1.3-194 (gekürzt)	§5.15
M 1.25	§7.11
M 1.50	§15.3
M 2.3 & .9-11	§16.14
M 2.7-8	§§5.13, 14.16
M 6.2-3 & .11	§16.19
M 8.3	§14.20
M 10.2	§14.1
M 10.34-35	§8.15
M 11.6-7	§14.12
M 11.17	§14.8
M 14.22	§20.12
M 18.12	§10.7
M 18.16-19	§6.9
M 22.20	§§5.22, 20.3
M 22.36	§§8.23, 10.13
M 22.37	§5.21
M 24.10	§13.11
M 26.13	§1.4
M 26.19	§§1.11, 13.6

M 29.7	§13.10
M 31.20-21	§20.7
M 34.5 & .11-12	§20.8
M 34.9-12	§19.15
M 35.26	§20.16
M 35.30	§20.5
M 39.2	§20.6
M 43.11	§3.5
M 43.35	§10.11
M 44.7	§18.1
M 48.7-15	§18.12
M 49.23	§7.10
M 49.25	§§8.19, 8.20
M 49.27	§5.34
M 52.4-14	§4.4
M 56.18	§17.2, 17.3
M 57.2-4	§14.10
M 62.17	§8.26
M 63.7-9	§11.1
M 63.7-8	§14.14
M 64.9-16	§7.3
M 68.8-24	§19.16
M 70.13, .22 & .23	§13.13
M 72.15	§14.25
M 72.16-20	§11.2
M 72.20	§10.14
M 73.14	§13.9
M 74.2-5	§5.28
M 74.6-8	§14.13
M 75.12	§5.27
M 75.19-21	§1.14
M 78.11	§18.5
M 102.4-25	§4.7
M 102.12	§5.29
M 102.23-4	§5.10
M 106.10-15	§15.2
M 107.3-11	§13.8
M 109.15-18	§14.17
M 112.4, .6, .8 & .10	§15.7
M 113.21	§6.2

M 115.12-13	§18.14
M 117.34	§13.15
M 118.9-12	§16.5
M 118.15	§13.17
M 121	§12.14
M 122.4, .6 & .7	§15.14
M 123.22	§15.13
M 137.19-20	§6.3
M 138.3	§14.27
M 140.20-22	§4.6
M 140.31	§5.2
M 142.6	§19.3
M 144.9	§5.9

**SAMYUTTA QUELLEN**

S 1.1	§9.10, 15.5
S 1.20	§5.6
S 1.80	§12.23
S 2.5	§15.10
S 2.26	§8.6
S 4.16	§14.21
S 5.10	§5.35
S 6.1	§§1.11
S 6.15	§2.18
S 12.15	§§5.32, 13.23
S 12.18	§13.26
S 12.20	§3.3
S 12.27	§17.7
S 12.38	§8.21
S 12.41	§§3.4, 18.8
S 12.48	§13.25
S 12.49	§17.8
S 12.51	§14.26
S 12.64	§8.24
S 12.67	§13.27, 16.17
S 12.68	§16.23
S 12.70	§17.4
S 13.10	§19.12
S 14.12	§2.13
S 20.7	§12.15
S 22.1	§18.3
S 22.4	§20.9
S 22.36	§10.10
S 22.49	§5.5
S 22.53	§8.22
S 22.59	§5.8
S 22.59	§5.31
S 22.80	§14.11

S 22.81	§4.5
S 22.85	§10.20
S 22.86	§10.19
S 22.87	§10.4
S 22.90	§5.32
S 22.95	§12.17
S 22.109	§17.9
S 22.122	§16.15
S 24.1	§18.4
S 25.1	§17.10
S 35.28	§2.9
S 35.80	§14.6
S 35.82	§14.18
S 35.83	§11.5
S 35.85	§12.10
S 35.90	§14.22
S 35.116	§14.19
S 35.131	§14.9
S 35.248	§14.23
S 36.19	§20.13
S 36.31	§20.15
S 38.1	§1.5
S 41.7	§12.11
S 43.1	§15.16
S 43.1-44	§1.10
S 44.1	§10.15
S 44.2	§10.19
S 44.9	§2.11
S 44.10	§5.14
S 45.9	§17.5
S 45.55	§16.13
S 45.158	§18.9
S 45.159	§18.10
S 45.179	§16.3
S 45.180	§16.4
S 48.3	§17.11
S 48.45	§14.4
S 48.54	§14.3
S 48.57	§§7.6, 7.7
S 51.15	§15.1
S 51.20	§13.19
S 52.9	§15.12
S 55.1	§18.6
S 55.2	§18.7
S 55.5	§16.8
S 55.6	§18.11
S 55.17	§19.13
S 55.21	§16.11

S 55.24	§19.9
S 55.26	§19.8
S 55.36	§19.10
S 55.38	§19.14
S 55.40	§18.15
S 55.41	§19.7
S 55.52	§16.6
S 55.53	§12.16
S 55.54	§19.4
S 56.11	§§12.1, 13.18
S 56.35	§16.1
S 56.51	§19.1

### ANGUTTARA QUELLEN

A 1.17.10	§20.1
A 1.20.102	§13.3
A 1.61	§12.24
A 1.150	§6.7
A 1.182	§13.22
A 3.32	§5.11
A 3.55	§§1.8, 13.5
A 3.85	§16.21
A 3.100	§13.12
A 3.128	§7.1
A 4.24	§6.8
A 4.36	§10.1
A 4.52	§19.6
A 4.96 & .99	§15.15
A 4.142	§12.22
A 4.174	§10.21
A 4.179	§13.1
A 4.240	§16.9
A 5.260	§16.18
A 6.12	§18.13
A 6.49	§5.4
A 6.55	§1.9
A 6.97	§19.11
A 6.98 & .101	§16.16
A 6.101	§§5.23, 20.4
A 7.58	§14.5
A 7.62	§17.12
A 8.19	§19.2
A 8.30	§15.9
A 8.73	§7.9
A 9.3	§13.14
A 9.34	§20.14
A 9.36	§15.4
A 10.2	§13.16

A 10.6	§8.12
A 10.7	§15.8
A 10.58	§7.8
A 10.60	§§1.6, 13.2
A 10.92	§§3.2, 3.4
A 10.93	§4.8
A 11.9	§8.11
A 11.17	§4.4

### UDĀNA QUELLEN

Ud 1.10	§§3.6, 8.8
Ud 2.1	§5.18
Ud 2.10	§20.17
Ud 3.10	§§1.7, 5.19
Ud 4.1	§§5.17, 13.14
Ud 5.5	§13.4
Ud 6.6	§5.12
Ud 8.1	§9.2
Ud 8.3	§9.3
Ud 8.4	§9.4
Ud 8.8	§19.5
Ud 8.10	§20.18

### ITIVUTTAKA QUELLEN

Itiv 43	§9.3
Itiv 49	§§5.30, 13.24
Itiv 51	§7.4
Itiv 54 & 55	§13.7
Itiv 58	§5.20
Itiv 63	§10.12
Itiv 76	§16.10
Itiv 92	§10.8
Itiv 93	§2.10
Itiv 94	§3.7

### SUTTA NIPĀTA QUELLEN

Sn 537	§14.31
Sn 752-3	§8.25
Sn 794-5	§14.29
Sn 800-3	§14.15
Sn 812-13	§14.30
Sn 839	§14.28
Sn 873-4	§8.9
Sn 954	§14.24
Sn 1074-6	§§11.6, 11.7
Sn 1086-7	§§2.16, 14.2
Sn 1092-5	Introduction

Sn 1094	Epigraph
Sn 1098	§13.20
Sn 1106-7 & 1111	§13.21
Sn 1118-9	§11.9
Sn 1133-43	§10.9

#### DHAMMAPADA QUELLEN

Dhp 21	§5.3
Dhp 46	§12.18
Dhp 170	§12.19
Dhp 202-204	§20.10
Dhp 348	§14.33
Dhp 421	§14.32

#### THERAGĀTHĀ QUELLEN

Thag 1223-4	§2.14
-------------	-------

#### THERĪGĀTHĀ QUELLEN

Thig 112-16	§2.17
Thig 504-6	§2.12
Thig 512	§2.15

#### MAHĀVAGGA QUELLEN

MV 1.5	§1.11
MV 1.6	§1.1
MV 1.6	§5.8
MV 1.7	§16.2
MV 1.21	§2.9
MV 1.23	§16.22

#### NIDDESA QUELLEN

Nid 80.226	§5.7
------------	------

#### VISUDDHIMAGGA QUELLEN

Vsm 21.70	§12.13
-----------	--------

#### MILINDAPAÑHA QUELLEN

Miln 315-323	§1.12
Miln 323	§9.7
Miln 326-328	§9.8



ANMERKUNGEN

---

A series of horizontal dotted lines for writing notes.



---

A series of horizontal dotted lines for taking notes.



# DIE INSEL

EINE ANTHOLOGIE DER LEHREN  
DES BUDDHA ÜBER NIBBANA

AJAHN PASANNO & AJAHN AMARO

AMARAVATI PUBLICATIONS  
AMARAVATI BUDDHIST MONASTERY  
GREAT GADDESSEN  
HEMEL HEMPSTEAD  
HERTFORDSHIRE, HP1 3BZ  
UNITED KINGDOM

PUBLICATIONS@AMARAVATI.ORG

2021 © AMARAVATI PUBLICATIONS  
2009 © ABHAYAGIRI MONASTIC FOUNDATION  
16201 TOMKI ROAD, REDWOOD VALLEY, CA 95470 USA  
WWW.ABHAYAGIRI.ORG

COVER, BUCHGESTALTUNG UND FORMATIERUNG:  
NICHOLAS HALLIDAY • HALLIDAYBOOKS.COM

ISBN: 978-1-78432-174-1

DIESES BUCH WIRD ZUR KOSTENLOSEN VERTEILUNG ANGEBOTEN, BITTE  
VERKAUFEN SIE DIESES BUCH NICHT, AUCH ALS KOSTENLOSES EBOOK  
UNTER FSBOOKS.ORG UND AMARAVATI.ORG ERHÄLTlich

FÜR DIE ERLAUBNIS ZUM NACHDRUCKEN, ÜBERSETZEN ODER  
VERÖFFENTLICHEN DIESES INHALTS  
FÜR JEDES FORMAT ODER MEDIUM WENDEN SIE SICH BITTE AN AMARAVATI  
PUBLICATIONS UNTER  
PUBLICATIONS@AMARAVATI.ORG  
WENN SIE DIESEN TEXT ÜBERSETZEN MÖCHTEN, MUSS ER ÜBERNOMMEN  
WERDEN AUS DEM ORIGINAL ENGLISCH

DIESE ARBEIT IST UNTER DEN CREATIVE COMMONS LIZENZIERT  
NAMENS NENNUNG-KEINE KOMMERZIELLE NUTZUNG-KEINE BEARBEITUNG  
4.0 INTERNATIONALE LIZENZ  
UM EINE KOPIE DIESER LIZENZ ANZUZEIGEN, BESUCHEN SIE  
[HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY-NC-ND/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

WEITERE INFORMATIONEN ZU IHREM  
RECHTE UND EINSCHRÄNKUNGEN UNTER DIESER LIZENZ

DIESE AKTUALISIERTE AUSGABE WURDE 2021 IN DEUTSCHLAND GEDRUCKT



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Internationalen Lizenz Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).  
Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, besuchen Sie bitte  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

#### **Sie dürfen:**

- Teilen — das Material in jedwedem Format oder Medium vervielfältigen und weiterverbreiten.

Der Lizenzgeber kann diese Freiheiten nicht widerrufen,  
solange Sie sich an die Lizenzbedingungen halten.

#### **Unter folgenden Bedingungen:**

- Namensnennung — Sie müssen angemessene Urheber- und Rechteangaben machen, einen Link zur Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden. Diese Angaben dürfen in jeder angemessenen Art und Weise gemacht werden, allerdings nicht so, dass der Eindruck entsteht, der Lizenzgeber unterstütze gerade Sie oder Ihre Nutzung besonders.
- Nicht kommerziell — Sie dürfen das Material nicht für kommerzielle Zwecke nutzen.
- Keine Bearbeitungen — Wenn Sie das Material remixen, verändern oder darauf anderweitig direkt aufbauen, dürfen Sie die bearbeitete Fassung des Materials nicht verbreiten.
- Keine weiteren Einschränkungen — Sie dürfen keine zusätzlichen Klauseln oder technische Verfahren einsetzen, die anderen rechtlich irgendetwas untersagen, was die Lizenz erlaubt.

#### **Weitere Informationen:**

Sie müssen sich nicht an diese Lizenz halten hinsichtlich solcher Teile des Materials, die gemeinfrei sind, oder soweit Ihre Nutzungshandlungen durch Ausnahmen und Schranken des Urheberrechts gedeckt sind.

Es werden keine Garantien gegeben und auch keine Gewähr geleistet. Die Lizenz verschafft Ihnen möglicherweise nicht alle Erlaubnisse, die Sie für die jeweilige Nutzung brauchen.

Es können beispielsweise andere Rechte wie Persönlichkeits- und Datenschutzrechte zu beachten sein, die Ihre Nutzung des Materials entsprechend beschränken.



*„Es gibt eine Insel, eine Insel, über die man nicht hinausgehen kann. Es ist ein Ort des Nichts, ein Ort des Nicht-Besitzens und Nicht-Anhaftens. Es ist das totale Ende von Tod und Verfall, und deshalb nenne ich es Nibbāna.“*

## DER BUDDHA



*Abhayagiri Buddhist Monastery*