

DER ZAUBER DES GEISTES

oder: Viel Lärm um Nichts

Bhikkhu Ñāṇananda

„DER ZAUBER DES GEISTES oder: Viel Lärm um Nichts“
von Bhikkhu Ñāṇananda

Englischer Originaltitel:

„The Magic of the Mind - An Exposition of the Kālakārāma-
sutta“, erschienen bei Buddhist Publication Society, Sri Lanka.
Übersetzung vom Englischen ins Deutsche: Paññādhamma
Bhikkhu.

ISBN: #-#####-#####-#

© Bhikkhu Ñāṇananda, Sri Lanka, alle Rechte vorbehalten

Herausgeber: Manfred Wiesberger
Herstellung: Books on Demand, 2003

In tiefer Dankbarkeit und Verehrung
meinen Edlen Freunden
und meinen Eltern gewidmet.

Paññādhamma Bhikkhu

Im Gedenken an Paññādhamma Bhikkhu

Vielen Dank für dieses wertvolle Geschenk¹

¹ Der Ehrwürdige Paññādhamma Bhikkhu hinterließ uns dieses unredigierte Manuskript, das wir bis auf einige notwendige Korrekturen unverändert veröffentlichten.

*„Etadatthā kathā, etadatthā mantanā, etadatthā
upanisā, etadattham sotāvādhānam, yadidaṃ anupādā
cittassa vimokkho“ (Vin. V, 164)*

„Gespräch hat dieses Ziel, Beratung hat dieses Ziel,
Unterstützung hat dieses Ziel, Zuhören hat dieses Ziel,
nämlich die haftlose Befreiung des Geistes.“

Inhalt

<i>Einleitung</i>	<i>1</i>
<i>Liste der Abkürzungen</i>	<i>5</i>
1. Die Zaubershow - Ein Prolog	7
2. Kālakārāmasutta	11
3. Zeichen und Bedeutung in der Sinneswahrnehmung	15
4. Bedingte Entstehung	20
5. Das wirbelnde Wechselspiel - Bewußtsein versus Name-und-Form	30
6. „Selbst“ - Der Standpunkt	40
7. Der überweltliche Pfad	48
8. Soheit und der So-Seiende	51
9. Die Essenz von Begriff und Vorstellung	65
10. Nicht-Manifestiertes Bewußtsein	78
11. Friede ist Glück in Nibbāna - ein Epilog	92
<i>Über den Autor</i>	<i>102</i>

Einleitung

Kālakārāmasutta - Historischer Hintergrund

Die *Kālakārāmasutta* wurde von Buddha an die Mönche gepredigt, als er im Kālaka Kloster in Sāketa weilte. Abgesehen von der Erwähnung des Schauplatzes wird die Rede, wie sie im Anguttara Nikaya² aufgezeichnet ist, in keinen besonderen Zusammenhang gestellt, der uns zeigen würde, wodurch sie inspiriert wurde. Dem Kommentar (AA) zufolge wurde sie im Anschluß an die Bekehrung des Millionärs Kālaka dargelegt, der das Kloster errichtet haben soll. Demnach war die Rede der Abschluß einer ausgedehnten Lobpreisung der wunderbaren Eigenschaften des Buddha. Wie auch immer, die Rede enthält tatsächlich einige wunderbare Aspekte der überweltlichen Weisheit des Tathāgata. Daß die Wirkung der Rede in der Tat erstaunlich war, wird symbolisch ausgedrückt durch die Erklärung des Kommentars, daß die Erde an fünf Stellen der Rede erbebe und daß an ihrem Ende fünfhundert Mönche die Arahantschaft erreichten.

Die Sutta gewinnt laut der von den Kommentaren und Chroniken³ überlieferten Tradition einen hohen Grad an historischer Bedeutung. Hier heißt es, daß sie, zur Zeit der großen missionarischen Bewegung, die unter der Regierung des Kaisers Asoka stattfand, vom Ehrwürdigen Mahārakkhita Thera gepredigt wur-

² A II,24 (= A 4,24). Leider stimmt die Nummerierung der Suttan in deutscher Übersetzung nicht immer mit der in den englischen Ausgaben überein. Wir geben deshalb die entsprechenden Nummern der gängigsten deutschen Übersetzung in Klammern an.

³ Siehe DPP I, 573

de, um das Land der Yonaka zu bekehren. Wenn die Identifikation der Yonaka mit den Griechen korrekt ist, kann die Wahl dieser tief philosophischen Rede für einen solchen bedeutenden Anlaß kein bloßer Zufall gewesen sein. Sie könnte durch die Überlegung veranlaßt worden sein, daß die philosophisch reifen Geister der Griechen fähig sein würden, sie gut aufzunehmen. Der Überlieferung nach war die Wirkung der Rede auf die Yonaka beträchtlich, denn siebenunddreißigtausend Leute erreichten beim Zuhören die Früchte des Pfades.

Auch die Buddhisten des alten Ceylon scheinen den Wert der *Kālakārāmasutta* als ein Thema, das die Essenz des Dhamma für eine ausführliche Predigt anbietet, erkannt zu haben. Bei einer denkwürdigen Gelegenheit war es Gegenstand einer Ganznachtspredigt, als der Ehrwürdige Arahant Kāla („Schwarz“) Buddhakkhita Thera in der *dunklen* Nacht des Neumondtages der *dunklen* Monatshälfte unter einem *schwarzen* Timbaru Baum beim Cetiyaabbata predigte. Das Zusammentreffen von „Dunkelheit“ (*kāla*) im Namen der Sutta und des Predigers als auch in der Umgebung trägt wahrscheinlich zur Denkwürdigkeit der Gelegenheit bei. Die Anwesenheit von König Tissa (wahrscheinlich Saddhātissa) in der Zuhörerschaft mag auch seinen Teil zur Würde des Anlasses beigetragen haben.

Bedeutung der Sutta

Trotz seiner geheiligten Tradition kann die *Kālakārāmasutta* heute kaum als populär angesehen werden. Sie wird selten zum Gegenstand einer Predigt gemacht, und Verweise darauf in ernsthaften Erklärungen des Dhamma sind gleichermaßen selten. Dies ist jedoch kein Hinweis auf den Grad ihrer Relevanz für moderne Zeiten. Die Dunkelheit des nahezu Unbekanntseins in dem sich die Sutta heute befindet, ist wahrscheinlich auf ihre Knappheit

und die Ähnlichkeit mit dem ungewohnten Tetralemma⁴ zurück zu führen. Dem oberflächlichen Leser bietet die Sutta ein Mosaik trockener Phrasen und eine Reihe von Aussagen, die ihm gegen den Strich gehen. Doch unter dieser Trockenheit und der Fremdartigkeit im Ausdruck liegen reiche Quellen für eine zeitlose Philosophie. Die Sutta fördert einige markante Züge der Erkenntnistheorie des frühen Buddhismus zu Tage, deren Implikationen viel dazu beitragen könnten, die Verwirrung aufzuklären, die auf den Gebieten philosophischer und psychologischer Forschung sogar in diesem modernen Zeitalter existieren.

Art der Darbietung

Um den Geist des Lesers für ein richtiges Verständnis der *Kālakārāmasutta* vorzubereiten, wird ihn das erste Kapitel zu einer „Zaubershow“ einladen, die der Erläuterung, die in dem vorliegenden Werk versucht wird, als Prolog dienen wird. Die „Zaubershow“ ist hier jedoch keineswegs ein profanes Element, da sie lediglich eine Erweiterung eines kanonischen Prototyps ist, der dem Buddha selbst zugeschrieben wird. Mit dem eigentlichen kanonischen Gleichnis beginnend wird sich der Prolog zu einer Art Parabel ausweiten, die - obwohl ein wenig modern in ihrem Geschmack - beabsichtigt, den Geist des Lesers im Hinblick auf die folgende, „trockene“ Rede, zu „schmieren“. In einem begrenzten Sinn wird sie auch als Diskussionsrahmen dienen.

Das zweite Kapitel wird die Übersetzung der Sutta vorstellen, gefolgt von wenigen erklärenden Anmerkungen, von denen einige aus dem Kommentar des Ehrwürdigen Buddhaghosa stammen. Der Zweck dieser Anmerkungen ist es, den Sinn des Textes, trotz vieler verschiedener Lesarten hervortreten zu lassen. Eine tiefere

⁴ Sanskrit: *Catuṣkoṭī*; die buddhistische Logik der vier Alternativen (positiv, negativ, positiv und negativ, weder positiv noch negativ). Siehe Text des Sutta.

Wertschätzung des tatsächlichen Gehaltes der Sutta wird jedoch den folgenden Kapiteln vorbehalten bleiben.

Das Gleichnis und die Parabel des ersten Kapitels, werden versuchen ihren Wert in den neun folgenden Kapiteln, deren letztes den Epilog darstellt, zu beweisen. Die illusionäre Natur des Bewußtseins wird in den Kategorien der Lehre, die als *khandha* (Gruppen), *āyatana* (Gebiete), *dhātu* (Elemente) und *paṭicca-samuppāda* (Bedingte Entstehung) bekannt sind, besprochen werden.

Diese Kapitel werden regelmäßig auf das über die Suttan verstreute „wohlverkündete Dhamma-Wort“ (*dhamma padam̐ sudesitam̐*) zurückgreifen und es, so weit wie möglich zu einer Blumengirlande zusammenfügen.⁵ Durchgängig werden Gleichnisse und Analogien, sowohl kanonische als auch moderne, die relevanten Fakten illustrieren, denn, „auch mit Hilfe eines Gleichnisses verstehen manche verständige Menschen hier den Sinn des Gesagten.“⁶

Bhikkhu Ñāṇananda

*Island Hermitage
Dodanduwa, Sri Lanka
Oktober, 1972*

⁵ Die Anspielung bezieht sich auf *Dhp* 44,45.

⁶ Siehe *D II*, 324 (= D 23), *MI*, 384 (= M 56)

Liste der Abkürzungen

<i>A</i>	Anguttara Nikāya
<i>AA</i>	Anguttara Kommentar
<i>D</i>	Dīgha Nikāya
<i>DA</i>	Dīgha Nikāya Kommentar
<i>Dhp</i>	Dhammapada
<i>Dhp A</i>	Dhammapada Kommentar
<i>DPP</i>	Dictionary of Pāli Proper Names
<i>Itiv</i>	Itivuttaka
<i>M</i>	Majjhima Nikāya
<i>PTS</i>	Pāli Text Society (ed.)
<i>S</i>	Saṃyutta Nikāya
<i>SA</i>	Saṃyutta Nikāya Kommentar
<i>SHB</i>	Simon Hewavitarana Bequest (ed.)
<i>Sn</i>	Sutta Nipāta
<i>Thag</i>	Theragāthā
<i>Ud</i>	Udāna
<i>Vin</i>	Vinaya Piṭaka

Die Übersetzung der Suttstellen sind zum Teil aus folgenden deutschen Übersetzungen übernommen oder an diese angelehnt:

K. E. Neumann: „Die Reden des Gotamo Buddhas“

Nyanatiloka: „Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung“

Nyanaponika: „Sutta Nipāta“

Geiger, Nyanaponika, Hecker: „Saṃyutta Nikāya“

1. Die Zaubershow - Ein Prolog

„... Angenommen ihr Mönche, ein Zauberer oder Zauberlehrling gäbe an der Kreuzung vierer Straßen eine Zaubervorstellung und ein scharfsichtiger Mann würde sie sehen, über sie nachdenken und radikal über sie reflektieren.⁷ Während er sie sieht, über sie nachdenkt und konsequent über sie reflektiert, würde sie ihm leer erscheinen, würde sie ihm hohl erscheinen, würde sie ihm ohne Kern (Essenz) erscheinen. Welche Essenz, ihr Mönche, könnte es in einer Zaubershow geben?

Ebenso, ihr Mönche, welches Bewußtsein auch immer - sei es vergangen, zukünftig oder gegenwärtig, in einem selbst oder außerhalb, grob oder fein, niedrig oder erhaben, fern oder nah - ein Mönch sieht es, denkt darüber nach und reflektiert gründlich darüber. Und während er es sieht, darüber nachdenkt und gründlich darüber reflektiert, würde es ihm leer erscheinen, würde es ihm hohl erscheinen, würde es ihm ohne Kern (Essenz) erscheinen. Welche Essenz, ihr Mönche, könnte es in einem Bewußtsein geben?⁸ ...“

„Form gleicht einer Masse Schaum,
Gefühl gleicht einer Wasserblase,
Wahrnehmung einer Luftspiegelung,
Gestaltungen einem Bananenstamm.

⁷ *Yoniso manasikāra* - wörtl.: Reflektion gemäß einer Quelle oder Matrix. Radikale oder an die Wurzel gehende oder konsequente oder grundlegende, gründliche Reflektion.

⁸ Vergl.: „Unbeständig, ihr Mönche, sind die Sinnesgenüsse; sie sind hohl, falsch und trügerisch; sie sind Gauklertricks - Gaukelwerk, das die Torenschwatzen läßt.“ *M II, 261. Aneñjasappāyasutta* (= M 106)

Bewußtsein ist eine Zaubershow,
Durch und durch nur Gaukelwerk,
Alle diese Gleichnisse wurden verkündet
Vom „Sonnensproß“.⁹

Der berühmte Zauberer, dessen rätselhafte Vorführungen du bei vielen Gelegenheiten durchaus genossen hast, ist wieder in die Stadt gekommen. Die Nachricht von seiner Ankunft hat sich nah und fern verbreitet und eine gespannte Menge strömt jetzt zu der großen Halle, in der er heute seine Vorstellung geben soll. Auch du kaufst eine Eintrittskarte und schaffst es in die Halle zu gelangen. Schon beginnt ein Kampf um die Sitze, doch du bist nicht daran interessiert, dir einen zu sichern, denn heute bist du mit anderen Absichten hergekommen. Du hattest die glänzende Idee den Zauberer zu überlisten, ihn selber auszutricksen. So bahnst du dir deinen Weg durch die Massen und kriechst heimlich in einen verborgenen Winkel der Bühne.

Der Zauberer betritt die Bühne durch die dunklen Vorhänge, gekleidet in seinen pechschwarzen Mantel. Schwarze Kisten, die seine geheimen Utensilien enthalten, befinden sich jetzt auch auf der Bühne. Die Vorführung beginnt und du siehst von deinem günstigen Standort aus zu. Und während du mit scharfen Augen jede Bewegung des Zauberers beobachtest, beginnst du, eines nach dem anderen, die Geheimnisse hinter den „atemberaubenden Wundern“ deines Lieblingsmagiers zu entdecken. Die versteckten Löcher und die falschen Böden in seinen Zauberkisten, die Fälschungen und geheimen Taschen, die versteckten Fäden und Knöpfe, die, verdeckt durch das Herumgefuchtle mit seinem Zauberstab, gezogen und gedrückt werden. Sehr bald durchschaust du seine Trickkiste so gut, daß du seine nächste „Überraschung“ schon im voraus entdecken kannst. Da du jetzt seine „Überraschungen“ voraussehen kannst, überraschen sie dich nicht mehr. Seine „Tricks“ täuschen dich nicht mehr. Sein „Zauber“ hat für dich seinen Zauber verloren. Er entzündet nicht mehr wie

⁹ *Ādiccabandhu*. Eine Bezeichnung für den Buddha. *S III*, 142 (= S 22, 95)

früher deine Vorstellungskraft. Das „Hokus Pokus“ und „Abra-kadabra“ des Zauberers und seines Zauberstabs bewegen jetzt nichts mehr in dir - denn du erkennst sie jetzt als das, was sie sind: bedeutungslos. Die ganze Angelegenheit hat sich jetzt als leere Show herausgestellt, als ein einziger Riesenschwindel, ein Betrug.

Voller Abscheu wendest du dich ab und wirfst einen Blick auf das Publikum unten im Saal. Was für ein Anblick! Ein Meer ge-reckter Hälse; Augen die in blinder Bewunderung starren; MÜN-der offenstehend in stummer Anerkennung; Ah!´s und Oh!´s und Pfiffe sprachlosen Erstaunens. Wahrlich, eine seltsame Mischung aus Tragödie und Komödie, die du anstatt der Zaubervorstellung hättest genießen können, wenn du nicht bei vielen früheren Gelegenheiten in der selben traurigen Lage gewesen wärest. Von Mit-gefühl für die rasende Menge bewegt blickst du den Zauberer beinahe finster an, als er bei jedem Applaus seiner Bewunderer mit einem unheimlichen Grinsen in sich hineinlacht. „Wie ist es möglich“, fragst du dich, „daß ich so lange von so einem Gauner wie diesem Zauberer getäuscht worden bin?“ Du bist all dem überdrüssig und schwörst dir: „Nie mehr werde ich meine Zeit und mein Geld für solch hohle Shows verschwenden - *Nie mehr!*“

Die Vorstellung endet. Massen drängen zum Ausgang. Unge-sehen schlüpfst auch du aus deinem Versteck und mischst dich unter sie. Als du draußen bist, bemerkst du einen Freund von dir, den du als großen Bewunderer des Zauberers kennst. Da du ihn mit dem Bericht deiner ungewöhnlichen Erfahrung nicht in Ver-legenheit bringen willst, versuchst du ihm auszuweichen, doch es ist zu spät. Schon mußst du dir einen lebhaften Bericht der Zau-bervorführung anhören. Dein Freund durchlebt jetzt wieder diese Momente des „Glücks des Nicht-Wissens“, die er gerade genos-sen hat. Doch bald entdeckt er, daß du heute still und zurückhal-tend bist und er wundert sich, wie das nach so einer wunderbaren Show sein kann.

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

„Ja, das war ich.“

„Dann hast du geschlafen?“

„Oh nein!“

„Ich glaube, du hast nicht genau hingesehen.“

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

„Du sagst, du hast zugeschaut und doch scheinst du die Zaubershow nicht gesehen zu haben.“

„Doch, ich habe sie gesehen. Tatsächlich habe ich sie so gut gesehen, daß ich den Zauber der Show versäumt habe.“

2. Kālakārāmasutta

„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,¹⁰ erkannt, erreicht, angestrebt und im Geiste erwogen wird - all das kenne ich. Mönche, was auch immer in der Welt ... Göttern und Menschen - was auch immer gesehen, ... im Geiste erwogen wird - das habe ich völlig verstanden; all das ist dem Tathāgata bekannt,¹¹ doch der Tathāgata stützt sich nicht darauf.¹²

Würde ich nun sagen: „Mönche, was auch immer in der Welt ... Göttern und Menschen - was auch immer gesehen, ... im Geiste

¹⁰ Muta: Empfindungen, die durch Geschmack, Geruch und Berührung entstehen.

¹¹ Dem Kommentar (AA) zufolge verkünden die drei Ausdrücke „all das kenne ich“, „das habe ich völlig verstanden“ und „all das ist dem Tathāgata bekannt“, die „Ebene der Allwissenheit“ (*sabbaññutabhūmi*).

¹² Kommentar: „Der Tathāgata stützt sich nicht darauf, noch tritt er mit Begehren oder Ansichten an es heran. Der Erhabene sieht eine Form mit dem Auge, doch ist in ihm keine Gier und keine Lust (danach); er ist im Geist wohl abgelöst. Der Erhabene hört mit dem Ohr einen Ton ... riecht mit der Nase einen Geruch ... schmeckt mit der Zunge einen Geschmack ... empfindet mit dem Körper eine Berührung ... erkennt mit dem Geist einen Gedanken, doch in ihm gibt es weder Gier noch Lust (danach); er ist im Geist wohl abgelöst. (S. IV 164) - Daher wurde gesagt, daß der Tathāgata sich nicht darauf stützt (sich nicht damit identifiziert). Es sollte verstanden werden, daß damit die „Ebene der Triebversiegung“ (*khāsavabhūmi*) verkündet wird.“

erwogen wird - all das kenne ich nicht“ - so spräche ich die Unwahrheit.¹³ 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.¹⁴

Somit, ihr Mönche, wähnt¹⁵ der Tathāgata kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen;¹⁶ er wähnt kein Nicht-Gesehenes;¹⁷

¹³ Diese Wiedergabe stimmt mit der Lesart „*na jānāmi*“ überein, die sich in der Chattha Saṅgīta Ausgabe findet. Nachforschungen haben ergeben, daß sie auch mit den Mandalay Platten übereinstimmt. Die P.T.S.-Ausgabe sowie einige Ausgaben in singhalesischer Schrift lesen „*jānāmi*“ unter Auslassung des negativen Partikels, doch das ist unwahrscheinlich, da es der Aussage des Buddha im vorangegangenen Absatz widerspricht. Die ursprüngliche Erklärung „all das kenne ich“ (*tamaḥaṃ jānāmi*) wird von den zwei darauf folgenden bekräftigt: „das habe ich völlig verstanden“ (*tamaḥaṃ abbaññāsimi*) und „all das ist dem Tathāgata bekannt“ (*taṃ tathāgatassa viditaṃ*). Ein bezeichnender Vorbehalt wurde noch hinzugefügt: „aber der Tathāgata stützt sich nicht darauf (identifiziert sich nicht damit)“ (*taṃ tathāgato na upāṭṭhāsi*). (Nyanatiloka Anm. 64: wtl.: er hat es nicht (in sich) aufgenommen. ... D.h. er identifiziert sich nicht mit der Objektwelt, hält inneren Abstand von ihr.) Daher würde die Lesart „*jānāmi*“ zu einem Widerspruch führen: „Würde ich sagen ... all das kenne ich ... so spräche ich die Unwahrheit.“ Die Variante „*na jānāmi*“ andererseits bietet sich als die zweite Alternative des Tetralemmas an, der dann ja auch die dritte und vierte Alternative folgen. Die Relevanz dieser drei Alternativen für den Zusammenhang, spiegelt sich in dem oben erwähnten Vorbehalt wieder.

¹⁴ Die Ausdrücke: „so spräche ich die Unwahrheit“, „auch so spräche ich die Unwahrheit“ und „so wäre es falsch von mir“ sollen laut Kommentar die „Ebene der Wahrheit“ (*saccabhūmi*) verkünden.

¹⁵ *Na maññati*: *Maññanā* bezeichnet die Stufe im Prozeß der Sinneswahrnehmung, in der man sich selbstgefällig ein wahrgenommenes „Ding“ so vorstellt oder einbildet als würde es „dort draußen“ eigenständig existieren. Es ist ein Riß in der Wahrnehmungssituation, der in einer Subjekt-Objekt-Zweiteilung resultiert, die den Wahn des „Ich“ und „Mein“ fortbestehen läßt.

¹⁶ Der Kommentar (*AA. SHB. 519*) faßt die Worte „*datṭhā datṭhabbani*“ in der Bedeutung von „gesehen habend sollte erkannt werden“ auf und erklärt die darauf folgenden Worte „*diṭṭham na maññati*“ für davon getrennt. Ihm zufolge mit der Bedeutung, der Vollendete unterhalte keinerlei Verlangen, Stolz oder Ansichten, indem er dächte: „Ich sehe das, was von den Leuten gesehen wurde.“ Diese Erklärungsweise wird durchgehend angewandt.

er wähnt kein „Ding-wert-zu-sehen“;¹⁸ er wähnt nicht über einen Seher.¹⁹

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-Empfundenes; 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.

Es ist vielleicht einleuchtender, *daṭṭhā* oder *diṭṭha* (vergl. burmesisch *MSS*; siehe *A. II 25* Anm. 3) als Ablationsform des perfekt passiv zu erklären mit dem Sinn: „als getrennt vom Sehen“; und *daṭṭhabbaṃ diṭṭhaṃ* zusammengenommen würde bedeuten: „ein sichtbares Ding“. So auch die anderen drei entsprechenden Ausdrücke: *suttā*, *mutā* und *viññātā*. Die Buddha Jayanthi Tipitaka Series (Nr. 19, singhalesische Schrift) erkennt diese Lesart an, folgt jedoch dem Kommentar darin sie als Absolutiv zu betrachten. Die Chattha Sangīti Piṭaka-Ausgabe (burmesische Schrift) wie auch die P.T.S.-Ausgabe haben die Absolutivformen *sutvā*, *mutvā* und *viññatvā*, die wahrscheinlich Nachbesserungen aufgrund der kommentariellen Erklärung darstellen.

¹⁷ *Adiṭṭhaṃ na maññati*: Laut Kommentar bedeutet das, der Tathāgata bildet sich nicht ein (aufgrund von Begehren etc.), er sähe etwas, das von den Leuten nicht gesehen wurde. Doch der Ausdruck scheint gerade das Gegenteil zu implizieren. Er drückt die Idee aus, die hinter der Aussage steht: „Würde ich nun sagen: „Mönche, was auch immer in der Welt ... Göttern und Menschen - was auch immer gesehen, ... im Geiste erwogen wird - all das kenne ich nicht“ - so spräche ich die Unwahrheit.“

¹⁸ *Daṭṭhabbaṃ na maññati*: Hier ist der volle gerundivische Sinn des Verbs offensichtlich. Der Tathāgata betrachtet keinen jener Anblicke, die Weltmenschen schätzen, für im höchsten Sinne sehenswert. Er sieht nichts Substanzielles in ihnen.

¹⁹ *Daṭṭhāraṃ na maññati*: Der Tathāgata unterliegt nicht dem Wahn, der Sehende zu sein. Sobald Sichtbares seinen Objekt-Status verliert, reflektiert es auf der subjektiven Seite auch keinen Handelnden (Seher) mehr.

Diese vier Weisen des Nicht-Wähnens verkünden die „Ebene der Leerheit“ (*suññatābhūmi*).

Der Tathāgata, so-seiend 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.²⁰

Was immer auch gesehen, gehört, empfunden und ergriffen,
wird von der Welt als Wahrheit angesehen.
Inmitten derer, die festgefahren in ihren eigenen Ansichten,²¹
halte ich so-seiend keine für wahr oder falsch.

Diesen Stachel sah ich schon im voraus²²
woran aufgespießt die Menschheit hängt.
„Ich weiß, ich seh´, genauso ist es“²³ - kein solches Haften
für die Tathāgatas.“

²⁰ *Tādī*: „So“ oder „so-seiend“. Eine Bezeichnung des Befreiten, die seine höchste Losgelöstheit ausdrückt. Sie verkündet die Ebene des „So-Seienden“ (*tādibhūmi*).

²¹ *Tesu ... sayasaṁvutesu*: Der Kommentar sagt: „... unter denen, die (verschiedener) Ansicht sind und diese ergriffen hatten, nachdem sie selbst sich dieser Standpunkte erinnert und sie gepflegt hatten.“ Der Ausdruck vermittelt den Eindruck von Selbstvoreingenommenheit aufgrund philosophischer Inzucht und mag vielleicht besser als „... unter denen, die von ihren eigenen Ansichten beschränkt (*saṁvuta*) sind“, wiedergegeben werden.

²² *Etañca sallaṁ paṭigacca disvā*: „Diesen Stachel wohl im voraus gesehen habend“, wird vom Kommentar als der Stachel der Ansichten erklärt, den der Buddha am Fuße des Bodhibaums im voraus sah.

²³ *Jānāmi passāmi tatheva etaṁ*: Ein im Pāli-Kanon oft zitierter Ausdruck, der den charakteristischen Dogmatismus spekulativer Ansichten repräsentiert. Er ist gleichbedeutend mit der dogmatischen Aussage: „*Idameva saccaṁ moghamaññarī*“ - „Dies nur ist Wahrheit, Unsinn anderes“, welche die Formulierung der zehn „nicht-erklärten Punkte“ (*avyākatavatthūni*) begleitet.

3. Zeichen²⁴ und Bedeutung in der Sinneswahrnehmung

Ein Hinweis auf die Schwierigkeiten, die der Buddha erfuhr, als er versuchte mit der Welt auf einen Nenner zu kommen, kann in deiner eigenen ungewöhnlichen Erfahrung bei der Zaubervorstellung gefunden werden. Man kann durchaus mit Recht behaupten, daß du die Vorführung gesehen hast. Dennoch ist, wie dein Freund dir bewiesen hat, jede vorbehaltlose Bejahung oder Verneinung mit Schwierigkeiten verbunden. Die Position eines Tathāgata, der die magische Illusion des Bewußtseins völlig verstanden hat, ist dem in gewisser Weise ähnlich. Auch er hat alle Zaubertricks, die sich in der Form von Sinnesdaten auf der Bühne des Bewußtseins abspielen, gesehen. Und dennoch ist er sich der Begrenztheit jeder kategorischen Bejahung oder Verneinung bewußt. Während der Weltling es gewohnt ist, sich auf das Wissen, das er ergriffen hat, zu stützen, betrachtet der Tathāgata diese Neigung als „Stachel“, obwohl (oder vielmehr weil) er „völlig verstanden“ hat.²⁵

²⁴ Auch Vorstellung, Bild (*nimitta*); siehe Fußnote 27.

²⁵ Man beachte, daß der Grund für das Einführen der Tetralemma-Form der Formulierung diese sehr losgelöste Geisteshaltung des Buddha ist (Ich weiß, ich seh´, genauso ist es - kein solches Haften für die Tathāgatas.). Wäre die erste Alternative nicht mit einem Vorbehalt verbunden, hätte er mit der zweiten Alternative aufhören können, denn die kategorische Bejahung bedarf lediglich einer kategorischen Verneinung des gegenteiligen Standpunktes. Man könnte von der *Kālakārāma Sutta*, wie im Fall der Zaubervorstellung, sagen, daß mehr dahinter steckt als man mit bloßem Auge sehen kann. Gewöhnlicherweise wird in einem Tetralemma die erste Alternative verneint. Hier wird sie bejaht, jedoch nicht kategorisch, denn ein Vorbehalt wurde gemacht. Die hinzugefügte Betonung dient mehr oder weniger einem rhetorischen Zweck. Sie

Mit anderen Worten, er hat die Zaubervorstellung so gut gesehen, daß er, vom Standpunkt des Weltlings aus, die „Show versäumt“ hat.

Die Frage vom „Sehen, was gezeigt wird“ bringt uns zur Beziehung zwischen Begriff und Bedeutung. Sinneswahrnehmung baut größtenteils auf Begriffen (Zeichen) auf. Diese Feststellung könnte man für eine Binsenweisheit halten, denn das Pāli-Wort *saññā* (sanskrit: *samjñā*) bedeutet sowohl Wahrnehmung als auch „Zeichen“, „Symbol“, „Merkmal“. Es ist auf den in der Sinneswahrnehmung impliziten Prozeß des Aufgreifens und Wiedererkennens zurückzuführen, daß das Zeichen dabei eine so bedeutende Rolle spielt. Aufgreifen, sei es körperlich oder geistig, kann bestenfalls eine symbolische Angelegenheit sein. Der tatsächliche Kontaktpunkt ist oberflächlich und lokalisiert und doch unterstützt er irgendwie den Wahn des Aufgreifens. Auch Wiedererkennen ist nur innerhalb willkürlich umschriebener Grenzen möglich. Das Gesetz der Unbeständigkeit untergräbt es ständig, dennoch wird der Wahn des Wiedererkennens durch fortschreitendes Ignorieren der Tatsache der Veränderung aufrechterhalten. Auf diese Weise werden beide Prozesse mit Hilfe von Begriffen (Zeichen) und Bildern (Symbolen) in Gang gehalten.

Was bedeuten Zeichen? „*Dinge* natürlich“, würden die weniger Scharfsinnigen bereitwillig antworten. Gemäß dem Hausverstand stehen Zeichen vermutlich für die „Dinge“ die wir mit ihrer Hilfe wahrnehmen. Und die „Dinge“ sind jene Formen, die wir sehen, die Töne, die wir hören, die Gerüche, die wir riechen, die Geschmäcker, die wir schmecken, die Gegenstände, die wir berüh-

zeigt, daß er nicht nur weiß was die Welt weiß, sondern darüber hinaus weiser geworden ist. Die Eigentümlichkeit dieser Formulierung ist eine Rückblende auf das *Mūlapariyāya Sutta* (M I 1). Die Bedeutung der hinzugefügten Betonung, ausgedrückt durch das Wort *abbhaññāsīm*, wird dort durch die Verwendung des Wortes *abhijānāti* offensichtlich. Der Vorbehalt, der gegenüber der ersten Alternative gemacht wurde, findet dort seine Parallele im Ausdruck *na maññati* - ein Ausdruck, der in jenem exegetischen Typ der Abhandlung wiederkehrt, der unmittelbar auf das Tetralemma in der *Kālakārāma Sutta* folgt.

ren und die Gedanken, die wir denken. Die Scharfsinnigeren würden es jedoch vorziehen, genauer zu sein. Sie würden die Position einnehmen, daß sich hinter jenen sich verändernden Eigenschaften, die wir mit unserem unvollkommenen Sinnesapparat wahrnehmen, eine unveränderliche Substanz, eine Essenz, ein Numen befindet. Obwohl eine Analyse keine solche wirkliche Essenz, kein „Ding-an-sich“ hinter jenen stets zurückweichenden Schichten von Eigenschaften und Attributen²⁶ zu enthüllen vermag, würden sie noch immer darauf beharren, daß es schließlich kein Attribut ohne Substanz, keine Eigenschaft ohne ein Ding, dem sie zu eigen ist, geben könne.

Dem *Kālakārāma Sutta* zufolge, wähnt der Tathāgata kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen, kein hörbares Ding als getrennt vom Hören, kein empfindbares Ding als getrennt vom Empfinden, kein Erkennbares Ding als getrennt vom Erkennen. Des weiteren sind, wie es die Suttan oft klarmachen, alle Wahrnehmungen **an sich** als bloße Zeichen, Vorstellungen oder Begriffe (*saññā, nimitta*) zu betrachten.²⁷ Während der Weltling also sagt, daß er Dinge mit Hilfe von Zeichen wahrnimmt, sagt der Tathāgata, daß alles, was wir wahrnehmen, bloße Zeichen sind. Formen, Töne, Düfte, Geschmäcker, Berührungen und Gedanken sind allesamt Zeichen, denen das Bewußtsein nachläuft. Doch noch immer mag die Frage gestellt werden: „Was bedeuten diese Zeichen? „Dinge, natürlich“, würde der Tathāgata antworten. Diese „Dinge“ sind jedoch nicht diejenigen, die der Weltling im Sinn hat, wenn er nach einer Antwort auf diese Frage sucht. Gier, Haß und Verblendung sind die „Dinge“ die, nach der Lehre des Tathāgata, alle Sinneswahrnehmungen (Zeichen) bedeuten.

²⁶ „Wahrnehmung gleicht einer Luftspiegelung“ - siehe oben, Kapitel 1.

²⁷ Siehe *S III Hālidikāni Sutta* (= S 22,3) “Diffusion and confinement in the abode (consisting in) the sign of sounds ... the sign of odours .. the sign of taste ... the sign of tactile objects ... the sign of mental phenomena ...“ (“Das Umherschweifen in der Heimstatt der Formvorstellungen - Tonvorstellungen - Duftvorstellungen - Geschmacksvorstellungen - Berührungsvorstellungen - geistigen Vorstellungen, ...“).

„Gier, Freund, ist ein Etwas²⁸, Haß ist ein Etwas, Verblendung ist ein Etwas.“²⁹ „Gier, Freunde, ist etwas Bezeichnendes, Haß ist etwas Bezeichnendes, Verblendung ist etwas Bezeichnendes.“³⁰

Die Erklärung, daß alle Sinneswahrnehmungen Zeichen, und daß die „Dinge“, die sie bedeuten, Gier, Haß und, Verblendung sind, mag auf den ersten Blick als nicht allzu glückliche Mischung von Philosophie und Ethik erscheinen. Doch hier sind tiefere Implikationen enthalten. Es ist eine von Metaphysikern oft übersehene Tatsache, daß die Wirklichkeit, die den Sinnesdaten zugeschrieben wird, notwendigerweise mit ihrer heraufbeschwörenden Macht, also ihrer Fähigkeit Wirkung zu erzielen, in Verbindung steht. Die Wirklichkeit eines Dinges wird gewöhnlich im Verhältnis zu seiner Wirkung auf der Erfahrungsseite registriert. Dies ist der Lackmустest, dem sich ein Objekt unterziehen muß, um seine Existenz vor dem Gerichtshof der Wirklichkeit zu beweisen. In der Bezugnahme auf die Stofflichkeit als „offensichtlich und Widerstand leistend“ (*sanidassana-sappatigham rūpam*),³¹ scheint auf die Gültigkeit dieses Tests angespielt worden zu sein.

Nun, die „Objekte“ der Sinne, die wir als dort draußen existierend aufgreifen und erkennen, erhalten ihren Objektstatus durch ihre Wirkung oder hervorrufende Macht. Ihre Fähigkeit Wirkungen in Form von Sinnesreaktionen zu erzeugen wird allgemein als Kriterium ihrer Wirklichkeit aufgefaßt. Sinnesobjekte sind daher Zeichen, die in sich selbst bedeutend geworden sind. Und das allein aufgrund unserer Unkenntnis davon, daß ihre Bedeutung von den psychologischen Triebfedern Gier, Haß und Verblendung abhängt. Dies ist mit anderen Worten ein Ergebnis des

²⁸ Englisch: a something

²⁹ „*Rāgo kho āvuso kiñcano, doso kiñcano, moho kiñcano*“
MI, 298 Mahāvedalla Sutta (= M 43)

³⁰ „*Rāgo kho āvuso nimittakaraṇo, doso nimittakaraṇo, moho nimittakaraṇo*“
Mahāvedalla Sutta

³¹ *D III, 217 Sangiti Sutta* (= D 33)

„Nachdenkens vom falschen Ende her“ (*ayoniso manasikāra*), das beide, den Philosophen und den Wissenschaftler gleichermaßen in eine Verdrehtheit endlosen Theoretisierens führt.

Auch etwas Reflektion über deine Erfahrungen bei der Zaubervorstellung mag dir eine Einsicht in die Wahrheit der oben stehenden Erklärung geben. Für die in das Glück des Nicht-Wissens getauchten Zuschauer war die Zaubershow voller Bedeutung, was immer du auch dagegen sagen magst. Für sie waren all die Hilfsmittel und Kunstgriffe, die der Zauberer gebrauchte - sogar das „Hokuspokus“, das „Abrakadabra“ und das Fuchteln mit dem Zauberstab - „wirklich“ im Sinne ihrer heraufbeschwörenden Macht. Die gereckten Hälsen, gebannt blickenden Augen und aufgerissenen Münder, legten unausgesprochenes Zeugnis davon ab. Auch die „Ahhh´s“ und „Ohhh´s“ und die Beifallspfeife drückten - noch immer unartikulierte - die „Wirklichkeit“ der Zaubervorstellung aus. Und zu guterletzt war jener lebhafteste Kommentar zur Zaubershow, den anzuhören du kurz nach der Vorstellung Gelegenheit hattest, der voll artikulierte Ausdruck der „Wirklichkeit“, der vom geschickten Magier dargebotenen Tricks. Hinter all diesen Gesten, Ausrufen und Beschreibungen, hervorgerufen durch die in der Show gesehenen „Dinge“, hast du aber nicht versäumt, die Dinge zu sehen, die wirklich da waren, nämlich Zuneigung, Ablehnung und Verblendung.

4. Bedingte Entstehung

Die Einsicht des Buddha in die Vorgänge hinter den Kulissen der Zaubershow des Bewußtseins hat ihm die beinahe unüberbrückbare Kluft eröffnet, die zwischen seiner übermenschlichen Stufe der Erfahrung und der Stufe der Sinneserfahrung des Weltlings besteht. „Was, ihr Mönche, von jenen in der Welt mit ihren Himmelswesen und Māras, von der Schar der Asketen und Priester, Göttern und Menschen als *wahr* angesehen wurde, das wurde von den Edlen als *falsch* wohl erkannt, wie es wirklich ist, mit rechter Weisheit - das ist die eine Betrachtung. Und was, ihr Mönche, von jenen in der Welt mit ihren Himmelswesen und Māras, ... als *falsch* angesehen wurde, das wurde von den Edlen als *wahr* wohl erkannt, wie es wirklich ist, mit rechter Weisheit - das ist die zweite Betrachtung.“³²

„Mönch, das, was von trügerischer Natur ist, ist in Wirklichkeit falsch und das ist die Wahrheit, nämlich Nibbāna, das von nicht-trügerischer Natur ist. ... Denn, Mönch, dies ist die höchste Wahrheit, nämlich das nicht-trügerische Nibbāna.“³³

Trotz solcher Erklärungen des Buddha über die große Ungleichheit zwischen dem Wahrheitsbegriff des Weltlings und dem der Edlen, finden wir im *Kālakārāma Sutta* eine Aussage, die dem Buddha selbst zugeschrieben wird, die diesen Erklärungen zu widersprechen scheint. Sie besagt, daß der Tathāgata was immer auch gesehen, gehört, empfunden oder aufgegriffen und von anderen als Wahrheit angesehen wird, nicht für wahr oder falsch hält. Wie kann man dieses Paradox erklären?

³² *Sn III, 12 Dvayatānuppassanā Sutta*

³³ *M III, 245 Dhātuvihaṅga Sutta* (= M 140)

Erinnere dich noch einmal an deine ungewöhnliche Erfahrung bei der Zaubervorstellung. In jenem Augenblick des Mitgefühls für die begeisterte, dem Zauberer applaudierende Menge warst Du auf einen umfassenderen Wahrheitsbegriff gestoßen. Es ist das Verständnis des Prinzips der Relativität hinter dem Begriff der Wahrheit. Die Erkenntnis, daß jeder, der sich in einer ähnlichen Situation befände, sich so wie jene Menge verhalten würde, hatte eine mildernde Wirkung auf deinen Urteilssinn. Das selbe Maß an Nicht-Wissen über die Geheimnisse des Zauberers vorausgesetzt, die selben psychologischen Impulse der Gier und des Hasses vorausgesetzt, würde jeder den selben Standpunkt wie jene wahnsinnige Menge einnehmen. Und es ist wahrscheinlich eben diese Überzeugung, die im Laufe des Gesprächs mit deinem Freund etwas Verlegenheit und Zweifel in Dir auslöste. Dieselbe Zaubervorstellung wurde aus zwei verschiedenen Perspektiven gesehen. Während die Zuschauer sahen, *was* der Zauberer vorführte, sahst du von deinem günstigen Standpunkt aus, *wie* er es vorführte. Somit gab es in Wirklichkeit zwei Ebenen der Erfahrung - eine entsprang dem Nicht-Wissen, die andere dem Wissen. Jede Ebene brachte ihre eigene Vorstellung von Glück, ihre eigenen Reaktionen und Überzeugungen mit sich. Die erste neigte zum aufgeregten Glück des Nicht-Wissens, die zweite zu einem aus Verständnis geborenen Glück der Beruhigung. In dem buddhistischen Ausdruck „Erkennen-und-Sehen-der-Dinge-wie-sie-sind“ (*yathābhūtañāḍassana*) finden beide Erfahrungsebenen Platz. Sein Inhalt ist keine einzelne Theorie oder ein bestimmtes Wissensgebiet, sondern eine Norm, welche die Struktur von Erfahrung analysiert und bloßlegt. Diese Struktur ist nichts anderes als das Gesetz der Bedingten Entstehung (*paṭicca-samuppāda*). Es legt in seiner direkten Abfolge von der ersten Ebene der Erfahrung Rechenschaft ab, während es zur gleichen Zeit auch die zweite durch seine Formulierung in umgekehrter Reihenfolge anerkennt.

„Wenn dieses ist, kommt jenes zustande;
mit der Entstehung von diesem entsteht jenes.“

Wenn dieses nicht ist, kommt jenes nicht zustande;
mit der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben.

Das bedeutet: Durch Nicht-Wissen als Bedingung kommen Gestaltungen zustande; durch Gestaltungen als Bedingung – Bewußtsein; durch Bewußtsein als Bedingung - Name-und-Form; durch Name-und-Form als Bedingung - die sechs Sinnesgebiete, durch die sechs Sinnesgebiete als Bedingung - Kontakt; durch Kontakt als Bedingung - Gefühl; durch Gefühl als Bedingung - Begehren; durch Begehren als Bedingung - Aufgreifen; durch Aufgreifen als Bedingung - Werden; durch Werden als Bedingung - Geburt; durch Geburt als Bedingung entstehen Altern und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung. So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.

Durch das restlose Verschwinden und die Aufhebung eben jenes Nicht-Wissens kommt die Aufhebung der Gestaltungen zustande; durch die Aufhebung der Gestaltungen - die Aufhebung des Bewußtseins; durch die Aufhebung des Bewußtseins - die Aufhebung von Name-und-Form; durch die Aufhebung von Name-und-Form - die Aufhebung der sechs Sinnesgebiete; durch die Aufhebung der sechs Sinnesgebiete - die Aufhebung des Kontakts; durch die Aufhebung des Kontakts - die Aufhebung des Gefühls; durch die Aufhebung des Gefühls - die Aufhebung des Begehrens; durch die Aufhebung des Begehrens - die Aufhebung des Aufgreifens; durch die Aufhebung des Aufgreifens - die Aufhebung des Werdens; durch die Aufhebung des Werdens - die Aufhebung der Geburt; durch die Aufhebung der Geburt werden Altern, Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande.³⁴

Dieses Gesetz der Bedingten Entstehung, das die ganze Skala der Erfahrung, von der des Weltlings bis hin zu der des Arahants,

³⁴ *M III Bahudhātuka Sutta* (= M 115)

umfaßt, könnte sogar auf unser Problem der Zaubershow angewendet werden. Falls irgendjemand während der Vorstellung dich oder deinen Freund gefragt hätte: „Ist das hier Zauberei?“, hätte er zwei widersprüchliche Antworten erhalten. Da die Zauberei für dich zu dem Zeitpunkt bereits ihren Zauber verloren hatte, hättest du geantwortet: „Das ist keine Zauberei“. Dein Freund jedoch hätte das Recht zu sagen: „Das ist Zauberei“. Die beiden Antworten wären widersprüchlich, wenn sie in einem abstrakten Sinn verstanden und dogmatisch behauptet würden, ohne Berücksichtigung des jeweiligen Standpunkts. Das Gesetz der Bedingten Entstehung löst diesen Widerspruch dadurch, daß es die beiden Extreme „*ist*“ und „*ist nicht*“ mit dem weisen Vorbehalt „*es hängt davon ab*“ vermeidet.

Die Unwissenheit über die Tricks des Zauberers vorausgesetzt, kommen Gestaltungen (z.B. Gesten, Ausrufe, Einbildungen) zustande; bedingt durch diese Gestaltungen kommt das Bewußtsein der Zaubershow zustande; bedingt durch dieses Bewußtsein ist Name-und-Form, das die Welt der Zauberei betrifft;³⁵ bedingt durch Name-und-Form, die das gesamte Handwerkszeug des Zauberers umfassen, werden alle sechs Sinnesgebiete des getäuschten Publikums in einem Zustand staunender Neugier gehalten; bedingt durch diese Sinnesgebiete entstehen entsprechende Eindrücke von der wunderbaren Welt des Zauberers; bedingt durch solche Eindrücke entstehen Gefühle der Erheiterung; aus diesen Gefühlen entwickelt sich Begehren nach der Fortsetzung eben dieser Erheiterung; als Reaktion auf dieses Begehren kommt es zu einem Greifen nach den Zauberkunststücken; aus diesem Greifen resultiert eine chimärenhafte Existenz in einer „Welt der Zauberei“ und das Publikum, auf diese Weise verzaubert, findet sich gleichsam in ein „Wunderland“ hinein geboren wieder. Diese „Geburt“ ist jedoch kurzlebig. Auch die wunder-

³⁵ Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit stellen den „Name“-Aspekt dar und die vier Elemente - Härte, Flüssigkeit, Hitze und Luft - zusammen mit der abgeleiteten Vorstellung der Form bilden den „Form“-Aspekt der Welt der Zauberei.

bare Zaubervorstellung geht, „wie alle guten Dinge“ zu Ende und das ist ihr Altern und Tod.

Diese Illustration macht klar, daß die Existenz von Zauberei weder absolut bejaht noch verneint werden kann. Und was für diese Zauberei gilt, gilt für alle Phänomene, die zusammengenommen die Zaubershow des Bewußtseins ausmachen. Die Tatsache, daß Existenz eine relative Vorstellung ist, wird vom Weltling oft übersehen.

Der Buddha spricht: „Diese Welt, Kaccāyana, stützt ihre Ansichten größtenteils auf zwei Dinge: Auf Existenz und Nicht-Existenz. Nun findet sich, Kaccāyana, bei einem, der mit rechter Weisheit das Entstehen der Welt, wie es wirklich ist, sieht, nicht die Ansicht der Nicht-Existenz der Welt. Und bei einem, der mit rechter Weisheit das Vergehen der Welt sieht, wie es wirklich ist, findet sich die Ansicht der Existenz der Welt nicht. Die Welt, Kaccāyana, ist größtenteils dem Herantreten, Aufgreifen, Eindringen und Sich-Verstricken (im Bezug auf Ansichten) hingegen. Wer nicht herantritt, nicht aufgreift und sich nicht auf diese Neigung zum Herantreten und Aufgreifen jenes geistigen Standpunkts - nämlich der Idee: „Das ist mein Selbst“ - stützt, der weiß, daß das, was entsteht, nur Leiden ist und daß das, was vergeht, nur Leiden ist. Dann zweifelt er nicht, wankt nicht und hat hierbei die Erkenntnis, die nicht von anderen abhängig ist. Insoweit, Kaccāyana, besitzt er die rechte Ansicht.

„Alles existiert“, Kaccāyana, ist ein Extrem. „Nichts existiert“, ist das andere Extrem. Sich keinem dieser Extreme nähernd lehrt der Tathāgata den Dhamma mit Hilfe des mittleren Weges: Durch Nicht-Wissen als Bedingung kommen Gestaltungen zustande; durch Gestaltungen als Bedingung – Bewußtsein ... So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.

Durch das restlose Verschwinden und die Aufhebung eben jenes Nicht-Wissens kommt die Aufhebung der Gestaltungen zustande; durch die Aufhebung der Gestaltungen - die Aufhebung des Bewußtseins; ... So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande.“³⁶

³⁶ *S II 17 Kaccāyanagotta Sutta* (= S II 12,15)

Im Kontext des Gesetzes der Bedingten Entstehung scheint daher die ungewöhnliche Aussage des *Kālakārāma Sutta* durchaus gerechtfertigt zu sein. Einen Standpunkt einzunehmen - wie es der Weltling tut - in Bezug auf „was auch immer gesehen, gehört, empfunden, erkannt, erreicht, erstrebt und im Geist erwogen wird“, ist dem hinter diesem umfassenden psychologischen Prinzip stehenden Geist fremd. Der Buddha erkannte, daß alle weltlichen Theorien und Standpunkte nur „individuelle Wahrheiten“ sind, in denen die Menschen festsitzen.³⁷ Dogmatische Theorien, die zu absoluten Wahrheiten erklärt werden, wurden von ihm als „Stachel“ angesehen, an dem „die Menschheit hängt und aufgespießt ist“. Die weltlichen Begriffe von Wahrheit und Unwahrheit haben einen fragwürdigen Hintergrund. Sie sind nur das Produkt von Sinneswahrnehmung und werden auf dem Amboß der Logik im Prozeß des Formens dieser oder jener Theorie zurechtgeschmiedet.

„Nicht gibt es viele verschiedene Wahrheiten, die ewig sind auf der Welt, getrennt von Wahrnehmung. Nachdem sie entsprechend der Logik Theorien formuliert haben, sprechen sie vom Doppelding des „Wahr und Falsch“.³⁸

Das Durcheinander von spekulativen Theorien bestand insofern nur aus Teilwahrheiten, da sie individueller Erfahrung entsprangen, die zu einem guten Teil von Vorurteilen gefärbt war. Insbesondere im *Aṭṭhakavagga* des *Sutta Nipāta* wird die Psychologie hinter den Werturteilen des Weltlings bezüglich Wahrheit und Falschheit analysiert. Von Voreingenommenheit geleitet³⁹ entwickelt er von seinem Standpunkt ausgehend einen Begriff von Wahrheit und prüft seine Gültigkeit in der Debatte, in der dann der dreifache Dünkel - „gleich“, „überlegen“, „unterle-

³⁷ *Paccekasaccesu puthū nivīṭṭhū* (... auf Einzel-Wahrheit festgelegt.) *Sn 824*

³⁸ *Sn 886*

³⁹ „*Chandānunito ruciyā nivīṭṭo*“ (... von Begehren geleitet und von Neigungen besessen.) *Sn 781*

gen“ - die Angelegenheit entscheidet.⁴⁰ Der Buddha zeigt auf, daß, wenn der Sieg in der Debatte das entscheidende Kriterium ist, Wahrheit zu einer bloßen Sache der Meinung wird.

„Nicht sage ich, daß das gültig ist, womit sie einander gegenseitig Toren schelten. Die eigene Ansicht nennen sie die Wahrheit, daher halten sie die andern für Toren.“⁴¹

Die Selbstvoreingenommenheit, auf der Debatten gedeihen, ist manchmal das Ergebnis einer vermeintlichen spirituellen Erfahrung. Diese tritt dann mit dogmatischem Ton zu Tage: „Ich weiß, ich sehe, genauso ist es.“ (*jānāmi passāmi tatheva etaṃ*)⁴² Wenn auch der Gegner von einer solchen Erfahrung angetrieben wird, die ihn aber zu einer unterschiedlichen Schlußfolgerung geführt hat, erhalten wir einen unversöhnlichen Konflikt. In den folgenden Worten zweier brahmanischer Sophisten finden wir ein klassisches Beispiel:

„Pūrana Kassapa, verehrter Gotama, behauptet allwissend und allsehend zu sein und vollkommenes Erkennen und Sehen zu besitzen. Er sagt: „Ob ich gehe oder stehe, schlafe oder wache, Erkennen und Sehen ist mir allzeit gegenwärtig.“ Und er sagt: „Mit unendlicher Erkenntnis erkenne und sehe ich die Welt als unendlich.“ Aber auch jener Nigaṇṭha Nāthaputta, verehrter Gotama, behauptet allwissend und allsehend zu sein und vollkommenes Erkennen und Sehen zu besitzen. Auch er sagt: „Ob ich gehe oder stehe, schlafe oder wache, Erkennen und Sehen ist mir allzeit gegenwärtig.“ Und er sagt: „Mit endlicher Erkenntnis erkenne und sehe ich die Welt als endlich.“ Wer nun aber, verehrter Gotama, von diesen beiden, die Verschiedenes und einander Widerspre-

⁴⁰ Siehe die *Guhāṭṭhaka*, *Duṭṭhāṭṭhaka*, *Suddhāṭṭhaka*, *Paramaṭṭhaka*, *Pasūra*, *Māgandiya*, *Kalahavivāda*, *Cūlavīyūha* und *Mahāvīyūha Suttas* des *Aṭṭhakavagga*.

⁴¹ *Sn 882*

⁴² *Sn 908* (Siehe Fußnote 24)

chendes lehren, hat die Wahrheit gesprochen und wer die Unwahrheit?“⁴³

Der Buddha lehnt es jedoch ab, als Schiedsrichter in diesem Streit der Standpunkte zu agieren. Stattdessen sagt er: „Genug, ihr Brahmanen, laßt das sein.“⁴⁴ Laßt es gut sein mit eurer Frage: „Wer nun aber, von diesen beiden, die Verschiedenes und einander Widersprechendes lehren, hat die Wahrheit gesprochen und wer die Unwahrheit?“ Brahmanen, ich werde euch den Dhamma darlegen. Hört aufmerksam zu“ Und er legte den Dhamma dar, indem er im Verlauf der Predigt aufzeigte, daß in der Terminologie der Edlen „die Welt“ als die fünf Stränge der Sinnesgenüsse definiert ist, und daß „das Ende der Welt“ die Arahantschaft selbst ist.

Man könnte sich fragen, warum der Buddha so eine klare Frage beiseite ließ. Zum einen mußte „die Welt“ dem Buddha nach neu definiert werden um so ihre phänomenale Natur hervorzuheben. Doch gibt es vermutlich einen weiteren Grund. Die beiden Ehrenwerten, die an diesem Wettstreit um Überlegenheit teilnahmen, behaupteten allwissend zu sein, doch während der erste „eine unendliche Welt mit unendlicher Erkenntnis“ sah, sah der zweite „eine endliche Welt mit endlicher Erkenntnis“.⁴⁵ Nun

⁴³ A IV, 428 f. (= A IX, 38)

⁴⁴ Der Ausdruck „*tiṭṭhatetaṃ*“ zeigt an, daß die Frage zu der *ṭhapanīya-pañha* („Fragen, die beiseite gelassen werden sollten.“) genannten Art gehört - eine der vier Arten, in die alle Fragen von Buddha klassifiziert werden. Die anderen drei sind: *ekaṃsavākarānīya* („Fragen, die eine kategorische Antwort zulassen.“), *paṭipucchāvākarānīya* („Fragen, die einer Gegenfrage bedürfen“) und *vibhajjavākarānīya* („Fragen, die einer analytischen Erklärung bedürfen.“). Eine Reihe von zehn Fragen, die so von ihm beiseite gelassen wurden, wird technisch *avyākatavatthūni* („unerklärte Punkte“) genannt. Die zwei erwähnten Standpunkte erscheinen auch dort in folgender Form: „Ist die Welt endlich?“ bzw. „Ist die Welt unendlich?“.

⁴⁵ Zu diesem Text gibt es eine verwirrende Anzahl verschiedener Lesarten, die einander gegenseitig widersprechen. Vielleicht wird die hier versuchte Inter-

könnte der Erste innerhalb der Grenzen der Logik einen Fehler in der Position des Zweiten aufzeigen: „Du siehst eine endliche Welt, weil deine Erkenntnis *begrenzt* (d.h. endlich) ist.“ Aber auch der Zweite kann mit gleicher Berechtigung erwidern: „Du siehst doch nur eine unendliche Welt, weil es deiner Erkenntnis an *Endgültigkeit* (d.h. sie ist unendlich) fehlt.“ Mit anderen Worten, während der Erste die Erkenntnis des zweiten als unvollkommen ansehen kann, weil jener nicht über das hinaussehen kann, von dem er behauptet, es sei das „Ende der Welt“, kann der zweite die Erkenntnis des Ersten für unvollkommen halten und sagen, das „Ende der Welt“ sei jenseits ihrer Reichweite.

Dies ist die Art von Zirkelschluß beim Argumentieren, die man oft in spekulativen Ansichten findet, die von weltlichen Philosophen vorgebracht werden.⁴⁶ Diejenigen, die dogmatisch an ihnen festhalten, werden mit den Blinden verglichen, die sich stritten und einander schlugen, als ihre individuellen Ansichten darüber, wie ein Elefant aussieht, miteinander kollidierten.⁴⁷

Es gibt jedoch eine Wahrheit, sie kennend würden die Leute nicht streiten.⁴⁸ Diese Wahrheit ist das umfassende Verständnis des Entstehens, des Vergehens, der Befriedigung, des Elends und des „Heraustretens“ in Bezug auf die Sinneserfahrung, auf der sich alle spekulativen Theorien gründen.

„Da erkennt, ihr Mönche, der Tathāgata also: „Diese Ansichten, auf diese Weise angenommen und festgehalten, werden solche Folgen haben, werden zu solcher zukünftigen Existenzform führen. Das erkennt der Tathāgata und er erkennt noch darüber hinaus. Doch diese Erkenntnis greift er nicht auf und nicht auf-

pretation einen Hinweis auf die korrekte Lesart der zwei in Frage stehenden Standpunkte geben.

⁴⁶ Siehe auch *M II, 32 Cūḷasakuludāyī Sutta* (= M 79)

⁴⁷ *Ud 66* (= Ud 6.4)

⁴⁸ „*Ekam hi saccaṃ na dutīyam atthi yasmim pajā no vivade pajānaṃ*“ („Eins ist die Wahrheit, nicht gibt es eine zweite, sie kennend würden die Leute nicht streiten.“) *Sn 884*.

greifend hat er in sich selbst Stillung (*nibbuti*) erkannt. Und weil er das Entstehen, das Vergehen, die Befriedigung, das Elend und das „Heraustreten“ in Bezug auf Gefühle der Wirklichkeit gemäß verstanden hat, ihr Mönche, ist der Tathāgata ohne Aufgreifen befreit.“⁴⁹

⁴⁹ *D 1, Brahmajāla Sutta*

5. Das wirbelnde Wechselspiel - Bewußtsein versus Name-und-Form

Der herausragendste Beitrag, der vom Gesetz der bedingten Entstehung zu den ethischen, psychologischen und philosophischen Forschungen aller Zeiten geleistet wurde, ist die Enthüllung, daß es einen Wirbel unter dem Fluß allen geistigen Lebens gibt. Fortlaufend einander stützend und re-vitalisierend, während sie sich wie verrückt im Kreise drehen, bilden „Bewußtsein“ und „Name-und-Form“ den samsārischen Wirbel, den Sammelpunkt jeglicher Existenz.

I. „Gleichwie, Freund, wenn da zwei Rohrbündel ständen, eines durch das andere gestützt, ebenso ist Bewußtsein abhängig von Name-und-Form und Name-und-Form ist abhängig von Bewußtsein; die sechs Sinnesgebiete von Name-und-Form, Kontakt von den sechs Sinnesgebieten, Gefühl von Kontakt, Begehren von Gefühl, Aufgreifen von Begehren, Werden von Aufgreifen, Geburt von Werden und Alter-und-Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung sind abhängig von Geburt. So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande. Doch, Freund, wenn eines dieser zwei Rohrbündel weggezogen würde, würde das andere umfallen und würde das andere weggezogen, würde das erste umfallen. Genauso, Freund, wird mit der Aufhebung von Name-und-Form Bewußtsein aufgehoben, mit der Aufhebung von Bewußtsein wird Name-und-Form aufgehoben; mit der Aufhebung von Name-und-Form werden die sechs Sinnesgebiete aufgehoben, ... So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande.“⁵⁰

⁵⁰ *S II, 114 Nalakaḷāpiyaṃ* (= S 2, 67)

II. Dieses Bewußtsein kehrt um bei Name-und-Form, es geht nicht darüber hinaus.⁵¹ Diesbezüglich kann man geboren werden oder altern oder sterben oder abscheiden oder wiedererscheinen, insofern nämlich Name-und-Form durch Bewußtsein bedingt ist, Bewußtsein durch Name-und-Form bedingt ist, die sechs Sinnes-

⁵¹ Die traditionelle „Drei-Leben-Interpretation“ der Formel des *paṭicca samuppāda*, welche die ersten zwei Glieder auf eine vergangene Existenz bezieht, sieht hier eine Schwierigkeit:

„Wenn Name-und-Form da ist, ist Bewußtsein da. Hier hätte auch erwähnt werden sollen, daß Bewußtsein da ist, wenn Gestaltungen da sind und daß Gestaltungen da sind, wenn Nicht-Wissen da ist. Doch diese beiden wurden hier nicht berücksichtigt. Daher repräsentieren Nicht-Wissen und Gestaltungen die vergangene Existenz. Diese Einsicht verbindet sich jedoch nicht mit ihnen, denn der Erhabene befaßt sich mit der Gegenwart.

Ist es denn nicht eine Tatsache, daß man, solange Nicht-Wissen und Gestaltungen unerkannt bleiben, kein Buddha werden kann? Stimmt, man kann es nicht. Aber, an dieser Stelle muß die Erklärung der Bedingten Entstehung im Detail gegeben werden um zu zeigen, daß sie (d.h. die zwei vorher genannten Glieder) von ihm in der Form der (drei Glieder) „Werden“, „Aufgreifen“ und „Begehren“ gesehen wurden. Diese Erklärung wurde jedoch bereits im *Vissuddhimagga* gegeben.“ (D. A.)

Diese Schwierigkeit würde nicht entstehen, wenn wir Bewußtsein und Name-und-Form als den Wirbel aller saṃsārischen Existenz - vergangen, gegenwärtig und zukünftig - identifizieren. Da es „nur insofern“ so ist, daß es ein Gebiet der Weisheit (*ettāvatā paññāvacaraṇ*) gibt, existiert keine Möglichkeit darüber hinaus zu gehen. Es ist gerade die Unwissenheit über diesen Wirbel, die das erste Glied der Formel darstellt und das verblendete, wirbelnde Wechselspiel, das daraus entsteht, ist das zweite Glied (Gestaltungen). Durch das rechte Verständnis dieser Situation wird das bedeutungslose Wechselspiel zur Aufhebung gebracht. So gesehen fehlt im *Mahāpadāna Sutta* eigentlich gar nichts.

Das Gesetz der Bedingten Entstehung ist eine edle Norm (*ariyo ṇāyo*), die in ihrer ganzen zwölfgliedrigen Vollständigkeit sogar von einem Stromeingetretenen (*sotāpanna*), der keine Kenntnis vergangener Leben besitzen mag, mit Weisheit gesehen und wohl durchdrungen (*paññāya sudiṭṭho hoti suppatividdho*) werden kann. (Siehe A V, 184 (= A X, 92).

gebiete durch Name-und-Form bedingt sind, ... So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.“⁵²

III. „Nur insofern, Ānanda, kann man geboren werden oder altern oder sterben oder abscheiden oder wiedererscheinen, nur insofern gibt es einen Weg für sprachlichen Ausdruck, nur insofern gibt es einen Weg für Fachausdrücke, nur insofern gibt es einen Weg für Bezeichnungen, nur insofern gibt es das Gebiet der Weisheit, nur insofern wird die Runde (saṃsārischen Lebens) in Gang gehalten, so daß es eine Bezeichnung der Bedingungen dieser Existenz gibt: nämlich hinsichtlich Name-und-Form zusammen mit Bewußtsein.“⁵³

In diesem Wechselspiel der beiden Gegenstücke scheint Bewußtsein Aktualität zu repräsentieren, während Name-und-Form⁵⁴ für Potentialität steht. Wenn Name-und-Form „wächst“,⁵⁵ seine Vitalität vom Bewußtsein erhaltend, läßt es die Infrastruktur der sechs Sinnesgrundlagen oder Sinnesgebiete entstehen. Diese erfahren mit Hilfe der unterscheidenden Funktion des Bewußtseins eine Aufspaltung in „innen“ (*ajjhattika*) und „außen“ (*bāhira*). Die nachfolgenden Prozesse von Kontakt, Gefühl, Begehren, Aufgreifen und Werden stellen das Lebendigwerden jener von Name-und-Form angedeuteten Potentialitäten dar. Mit dem „Werden“ (*bhava*) ist der Teufelskreis vollständig - „Geburt“ wird geboren und bringt die unschöne Aussicht auf Alter-und-Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung mit sich. Die zwei Glieder Nicht-Wissen und Gestaltungen sind, obwohl sie in den drei oben zitierten Stellen nicht erwähnt werden,

⁵² *D II, 32 Mahāpadāna Sutta* (= D 14)

⁵³ *D II, 63 Mahānidāna Sutta* (= D 15)

⁵⁴ „Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt, Aufmerksamkeit - diese, Freunde, nennt man „Name“. Die vier großen Elemente und die durch sie bedingte Form - diese, Freunde, nennt man „Form“.“

MI, 53 Sammādiṭṭhi Sutta (= M 9)

⁵⁵ Siehe *D II, 63 Mahānidāna Sutta* (= D 15)

nichtsdestoweniger mit inbegriffen. Denn das Dunkel des Nicht-Wissens liefert den Hintergrund für dieses Wechselspiel, während Gestaltungen sich zugleich als das Vorspiel zu und die treibende Kraft hinter diesem narzißtischen Wechselspiel direkt manifestieren.

Zum Zwecke der Illustration können wir uns für einen Moment einem Kricketspiel zuwenden. Hier erkennt das Bewußtsein die Gegenwart zweier Seiten als eine Vorbedingung für das Spiel, während Name-und-Form die Regeln, die Vorgehensweise und die Ausrüstungsgegenstände des Spiels repräsentieren.⁵⁶ Die sechs Sinnesgebiete, die das Bewußtsein in „innen“ und „außen“ aufspaltet, sind die für das Spiel aufgestellten Mannschaften. Mit Kontakt, Gefühl, Begehren, Aufgreifen und Werden ist das Kricketmatch in vollem Gange. Geburt-Alter-und-Tod usw., stehen für die unvermeidlichen Wechselfälle des Spiels.

Auch daß alle Wege für sprachlichen Ausdruck, Terminologie und Bezeichnung im Wirbel von Bewußtsein und Name-und-Form zusammenlaufen, wird von dieser Analogie ausreichend illustriert, denn die Bedeutung des Spiels hängt davon ab, daß man sich bewußt ist, daß es ein Kricketmatchs ist, mit allen Implikationen wie Personen, Ausrüstung und Regeln.

Im weiteren Zusammenhang unserer saṃsārischen Existenz manifestiert sich das wirbelnde Wechselspiel zwischen Bewußtsein und Name-und-Form als eine Art Double-bind (Doppelbindung) (*jaṭā*) - „ein Geflecht innen“ und „ein Geflecht außen“.⁵⁷ Bewußt-

⁵⁶ Es wäre vielleicht nicht unpassend, die fünf Bestandteile von „Name“, also 1. Kontakt, 2. Gefühl, 3. Wahrnehmung, 4. Absicht und 5. Aufmerksamkeit, mit den folgenden Aspekten des Spiels zu identifizieren:

1. der Wettbewerb, 2. die gehobene Stimmung, Niedergeschlagenheit oder Langeweile im Verlauf des Spiels, 3. die Anzeigetafel, 4. die Aussicht auf Gewinn und 5. das Beobachten des Spiels.

„Form“ würde in diesem Zusammenhang aus den an dem Spiel beteiligten Personen und Ausrüstungsgegenständen bestehen.

⁵⁷ „*Anto jaṭā bahijaṭā - jaṭāya jaṭitā pajā.*“ *SI, 13 Jaṭā Sutta* (= S 1, 23)

sein als Subjekt findet sich immer mit Name-und-Form als dem Objekt konfrontiert, von dem abhängig es die Vorstellungen Widerstand (*paṭigha*) und Form (*rūpasañña*) entwickelt. Es folgt ein Wechselspiel, das so komisch wie tragisch ist, da es eine *petitio principii* enthält, eine Existenzbehauptung, die einem logischen Zirkelschluß gleichkommt.

Da das Kriterium der Wirklichkeit eines Dinges,⁵⁸ gerade die Auswirkung ist, die es auf der Erfahrungsseite hat, mag die Anfälligkeit des Weltlings an Name-und-Form als wirklich festzuhalten, erklärt werden mit dem Hinweis auf „Kontakt“ (*phassa*), der davon abhängig ist. Dem Buddha zufolge ist Kontakt eine Kreuzung, die Eigenschaften aufweist, die beiden als „Name“ und „Form“ bezeichneten Gruppen zu eigen sind. Die folgende Behandlung dieses speziellen Problems ist wahrscheinlich für den modernen Psychologen und Philosophen von immensem Wert.

„Durch Name-und-Form als Bedingung kommt Kontakt zustande⁵⁹- das ist zuvor gesagt worden. Und das Ānanda, sollte auch folgenderweise verstanden werden, nämlich wie durch Name-und-Form als Bedingung Kontakt entsteht. Wenn, Ānanda, all jene Merkmale, Charakteristiken, Zeichen und Eigentümlichkeiten, durch welche die Name-Gruppe (*nāmakāya*) bezeichnet wird, abwesend wären, würde sich da irgendein sprachlicher Eindruck (*adhivacanasamphassa*) in der Form-Gruppe (*rūpakāya*) zeigen?“

„Gewiß nicht, Herr.“

„Wenn, Ānanda, all jene Merkmale, Charakteristiken, Zeichen und Eigentümlichkeiten, durch welche die Form-Gruppe

„Ein Geflecht innen, ein Geflecht außen,
Diese Welt ist in ein Geflecht verstrickt.“

⁵⁸ Siehe Kapitel 3

⁵⁹ Die sechs Sinnesgebiete werden hier weggelassen, doch ihre Rolle ist in dieser umfassenden Untersuchung des Kontakts ausreichend inbegriffen. Man beachte auch, daß die sechs Sinnesgebiete auch oft *cha phassāyatanāni* genannt werden.

bezeichnet wird, abwesend wären, würde sich da irgendein Widerstandseindruck (*patighasamphassa*) in der Name-Gruppe zeigen?“

„Gewiß nicht, Herr.“

„Und wenn, Ānanda, all jene Merkmale, Charakteristiken, Zeichen und Eigentümlichkeiten, durch die es eine Bestimmung beider, der Name-Gruppe und der Form-Gruppe gibt, abwesend wären, würde sich da irgendein sprachlicher Eindruck oder irgendein Widerstandeindruck zeigen?“

„Gewiß nicht, Herr.“

„Und wenn, Ānanda, all jene Merkmale, Charakteristiken, Zeichen und Eigentümlichkeiten, durch die eine Bestimmung von Name-und-Form zustande kommt, abwesend wären, würde sich dann irgendein Kontakt zeigen?“

„Gewiß nicht, Herr.“

„Darum eben, Ānanda, ist dies der Grund, dies die Ursache, dies der Ursprung, dies die Bedingung für Kontakt, nämlich Name-und-Form.“⁶⁰

Die Relevanz von Zeichen für das Thema „Kontakt“ wird in dieser Untersuchung durchgängig ersichtlich. Sowohl die Name-Gruppe als auch die Form-Gruppe erhalten ihre jeweiligen Bestimmungen aufgrund von „Merkmalen, Charakteristiken, Zeichen und Eigentümlichkeiten“. Das Außergewöhnlichste an ihnen ist jedoch die Tatsache, daß ihre Bedeutung voneinander abhängig ist - eine merkwürdige Rückbezüglichkeit. Ein sprachlicher Eindruck im Hinblick auf die Form-Gruppe ist überhaupt erst möglich, weil es jene Merkmale, Charakteristiken, usw. gibt, die der Name-Gruppe zu eigen sind. Die Vorstellung von „Form“ etabliert sich nur, wenn die Bestandteile der Name-Gruppe (d.h. Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt, Aufmerksamkeit) ausreichend damit „experimentiert“ haben. Sogar die sogenannten vier großen Elemente oder Urprinzipien sind Gegenstand dieses Gültigkeitstests, ohne den sie einfach nicht bestehen könnten. So repräsentieren Erde, Wasser, Feuer und Luft eigentlich die Erfah-

⁶⁰ D II, 63 *Mahānidāna Sutta* (= D 15)

rungen von Festigkeit, Flüssigkeit, Hitze und Bewegung, in denen die Name-Gruppe ihre Rolle spielt. Als „Elemente“ sind sie bloße Abstraktionen, doch sie kommen in den Bereich von Kontakt als „Form“ oder „Materie“ (*rūpa*) in der Verkleidung eines sprachlichen Eindrucks,⁶¹ der je nach Grad des Vorherrschens ihrer jeweiligen Eigenschaften zwischen ihnen unterscheidet. Die Name-Gruppe ihrerseits verdankt ihre Gültigkeit den Merkmalen, Charakteristiken, usw. die der Form-Gruppe zu eigen sind. Der Eindruck von Widerstand oder Einwirkung (*impact*) geht Hand in Hand mit der Begrifflichkeit von Form oder Materie, da die eigentliche Einwirkung (d.h. Einwirkung *par excellence*) als etwas, das wirkt (*it matters*), im allgemeinen mit Materie (*matter*) verbunden wird. (Sehen heißt glauben, aber *Berühren* ist das Wahre! Engl. Sprichwort) Daher finden Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit „wahre“ Objekte in der Welt der Materie. Mit anderen Worten, Einwirkung oder Sinnesreaktion ist primär mit den Zeichen, die der Form-Gruppe zugehören (*paññā-samphassa*) verbunden und nur sekundär und metaphorisch mit denen der Name-Gruppe (*adhivācāsamphassa*). Diese Komplexität der Beziehung von Name-und-Form zu Kontakt weist darauf hin, daß der Buddhismus keine Zweiteilung zwischen Geist und Materie anerkennt. Statt dessen zeigt er auf, daß Geistiges und Materielles untrennbar in einem „Geflecht innen“ und einem „Geflecht außen“ miteinander verwoben sind. Man sieht, daß Name-und-Form eine zweifache Rolle spielt. In organischer Kombination mit dem Bewußtsein findet es sich bereits im Individuum, wie der Begriff „*saviññānaka-kāyā*“ (der bewußte Körper) zum Ausdruck bringt. Dies ist das „Geflecht innen“. Als Ding, das mit diesem „bewußten Körper“ gemessen werden muß, wird Name-und-Form auch nach außen in Zeichen (*nimitta*) hinein projiziert, die der Interpretation und Bewertung bedürfen. Die „inneren“ Sinnesgrundlagen und die „äußeren“ Sinnesgrundlagen sind beide Teil von Name-und-Form. Die

⁶¹ „Die vier großen Elemente, Mönche, sind die Ursache, die vier großen Elemente sind die Bedingung für die Bezeichnung der Form-Gruppe.“

M III, 17 Mahāpuṇṇama Sutta (= M 109)

„Maßeinheit“ und das gemessene Ding setzen einander voraus, wie man aus den folgenden Suttentexten schließen kann:

I. „Name, Freund, ist das eine Ende, Form ist das andere Ende; Bewußtsein ist in der Mitte; und Begehren ist die Näherin, denn es ist Begehren, das beide Enden zum Entstehen dieser oder jener (Form von) Existenz zusammennäht ...“⁶²

II. „Die sechs inneren Sinnes-Gebiete sind das eine Ende, die sechs äußeren Sinnesgebiete sind das andere Ende; Bewußtsein ist in der Mitte; und Begehren ist die Näherin ...“⁶³

III. „Einem Toren, vom Nicht-Wissen gehemmt und vom Begehren gefesselt, ist dieser Körper entstanden. So gibt es diesen Körper (*ayañceva kāyo*) und außen Name-und-Form (*bahiddhā ca nāmarūpaṃ*) - so besteht diese Zweiheit. Durch die Zweiheit bedingt gibt es Kontakt und nur sechs Sinnesgebiete.“⁶⁴

IV. „Wie Herr, weiß man, wie sieht man, so daß man hinsichtlich beider, dieses bewußten Körpers (*imasmiñca saviññāṇakekāye*) und auch aller äußeren Zeichen (*bahiddhā ca sabbanimittesu*) der Geist sich von Vorstellungen des „Ich“ und „Mein“ und vom eitlen Wähnen entfernt hat und alle Unterscheidungen überschreitend (*vidhāsamatikkantaṃ*) Frieden findet und wirklich befreit ist?“⁶⁵

Im Zusammenhang der zwei „Geflechte“ würde jede strenge Trennung zwischen „Geist“ und „Materie“, wie sie von weltlichen Philosophen gesehen wird, als allzu grobe Vereinfachung der Tatsachen erscheinen. Jeder Versuch, das Problem zu lösen, indem man einen ausschließlich idealistischen oder realistischen

⁶² A III, 400 (= A VI, 61)

⁶³ A III, 400 (= A VI, 61)

⁶⁴ S II, 23 (= S 12,19)

⁶⁵ S II, 253 (= S 18,22)

Standpunkt einnimmt, ist zum Scheitern verurteilt. Nach Auffassung des Buddha lag die einzige Lösung im Durchschlagen dieses gordischen Knotens:

„Wo Name-und-Form,
als auch Sinnesreaktion und die Wahrnehmung von Form
restlos abgeschnitten sind,
dort wird das Geflecht zerrissen.“⁶⁶

Die Tendenzen, die mit dem wirbelnden Wechselspiel zwischen Bewußtsein und Name-und-Form einsetzen, setzen sich in den folgenden Gliedern der Formel der Bedingten Entstehung fort. Die sechs Sinnesgebiete gabeln sich auf und erzeugen die Zweiteilung eines „Innen“ und eines „Außen“ mit den sie begleitenden Vorstellungen eines „hier“ und eines „dort“. Kontakt ist in einem spezifischen Sinn das Nachspiel eben dieser Zweiteilung. Er impliziert ein Prinzip der Unterscheidung zwischen zwei Dingen und Bewußtsein erfüllt diese Voraussetzung. „Bedingt durch das Auge und die Formen, Freunde, entsteht Sehbewußtsein, das Zusammenkommen der drei ist Kontakt ...“⁶⁷ Das kanonische Gleichnis des Aneinanderreibens zweier Stöcke illustriert diesen Aspekt des Kontakts.⁶⁸ Beim Gefühl angelangt wird dann die Spaltung eindeutig genug um die Vorstellung „Ich bin“ hervorzurufen: „Wo es, Freund, überhaupt kein Gefühl gibt, würde es da

⁶⁶ „*Yattha nāmañca rūpañca - asesam uparujjhati
paṭigham rūpasaññāca - ettha sā chijjate Jaṭā.*“ *SI 13*(= S 1,23)

⁶⁷ *MI, 111 Madhupiṇḍika Sutta* (= M 18)

⁶⁸ „Gleichwie, Mönche, durch das Zusammenkommen zweier Stöcke mittels Reibung Hitze entsteht und Feuer erzeugt wird und durch die Trennung, das Beiseitelegen eben dieser zwei Stöcke, was immer auch für Hitze dadurch entstanden war, aufhört und schwindet; ebenso sind diese drei Gefühle aus Kontakt entsprungen, wurzeln im Kontakt, aus Kontakt entstanden, bedingt durch Kontakt. Bedingt durch spezifischen Kontakt entstehen die entsprechenden Gefühle und mit der Aufhebung eines spezifischen Kontakts werden die entsprechenden Gefühle aufgehoben.“ *S IV 215*(= S 36,10). Vergleiche dieses Gleichnis mit dem, was oben über die „eigentliche Einwirkung“ gesagt wurde.

eine solche Vorstellung wie „Ich bin“ geben? Gewiß nicht, Herr.“⁶⁹ Hier wird die unterscheidende Funktion des Bewußtseins durch die Unterscheidung dreier Gefühlstönungen ersichtlich und infolgedessen findet man manchmal auch Bewußtsein selbst definiert durch den Begriff des unterscheidenden Erkennens (*viñānāti*) der drei Gefühlsqualitäten: „angenehm“ (*sukha*), „unangenehm“ (*dukkha*) und „weder-angenehm-noch-unangenehm“ (*adukkhamasukha*).⁷⁰ Aus dieser Unterscheidung heraus entsteht Begehren (oder „Durst“) nach dem Angenehmen und folglich ein „Sichausstrecken“ danach, ein „Aufgreifen“. In dem Prozeß des „Aufgreifens“ ist eine Art Projektion des Begehrens⁷¹ enthalten, wodurch sich der Spalt in der Erfahrung zu einer deutlichen Kluft zwischen Subjekt und Objekt weitet. „Werden“ oder „Existenz“ ist der Scheinversuch diese Kluft zu überbrücken, welche jedoch für immer unüberbrückbar bleibt, weil das Material auf das man baut ständig nach unten wegbricht. Und doch unterstützt es irgendwie den Wahn eines Egos, den Wahn „Ich bin“ (*asmimāna*). Vom Standpunkt des Egos aus betrachtet, erscheinen die Dinge, an denen man hängt (*upādāna*), als Stützen (*upadhī*), und man ist gerade auf die Dinge stolz, von denen man abhängig ist. So werden Verbindlichkeiten als Aktivposten angesehen und aus niederer Sklaverei wird kleingeistige Herrschaft. Die Verdrehung ist vollständig und die Doppelbindung wird zu einer vollendeten Tatsache. Das Ich findet sich nun in eine Welt von Zuneigungen und Abneigungen „hineingeboren“, in der es Alter-und-Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung unterworfen ist.

⁶⁹ *D II, 67 Mahānidāna Sutta* (= D 15) M I, 292

⁷⁰ *M I, 292 Mahāvedalla Sutta* (= M 43)

⁷¹ Vergl.: „*natī*“ Inklinatōn, Neigung

6. „Selbst“ - Der Standpunkt

Die Geburt des „Ich“ oder „Selbst“ als „Individuum“⁷² aus dem wirbelnden Wechselspiel heraus ist gleichzeitig die Geburt eines Standpunkts. Persönlichkeitsansicht⁷³ in ihren zwanzig Ausprägungen, stellt den verzweiferten Versuch des illusionären Selbst dar, durch das Aufgreifen der fünf Gruppen für sich selbst eine Grundlage zu bauen. Und das, obwohl sich diese Gruppen ständig auflösen.

„Angenommen, ihr Mönche, es wäre da ein weither von den Bergen kommender Fluß mit reißender Strömung, alles mit sich abwärts schwemmend. An seinen Ufern wüchse überhängendes Kasagras, überhängendes Kusagras, überhängendes Babbajagras, überhängendes Biranagras, überhängende Bäume. Ein Mann, der von der Strömung fortgespült würde, hielte sich am Kasagras fest, doch es würde brechen und dadurch würde er Leiden erfahren. Er hielte sich am Kusagras fest ... Er hielte sich am Babbajagras fest ... Er hielte sich am Biranagras fest ... Er hielte sich an den Bäumen fest, doch auch diese würden brechen und dadurch würde er Leiden erfahren.

⁷² „Und was, ihr Mönche, ist Geburt? Die Geburt der verschiedenen Wesen in verschiedenen Arten, ihr Entstehen, ihr Herabstieg (d.h. Empfängnis), ihr Eintritt ins Dasein, das Erscheinen der Daseinsgruppen, die Erlangung der Sinnesgebiete, das nennt man Geburt. S II. 3 (= S 12,2)

„Geburt“ ist im weitesten Sinne, nach der *Ariyapariyesanā Sutta - M I. 162* (= M 26) sogar auf „Gold und Silber“ (*jātarūparajataṃ*) anwendbar, denn alle „Bezüge“ (*upadhi*) sind der Geburt unterworfen (*Jātidhammā h'ete bhikkhave upaddhayo* – M 26).

⁷³ *Sakkāyaditti* - wörtlich: die „existierende-Körper“-Ansicht.

Ebenso, ihr Mönche, betrachtet der unerfahrene, gewöhnliche Mensch, der die Edlen nicht kennt, der des Dhamma der Edlen unkundig ist, ungeübt im Dhamma der Edlen, der die guten Menschen nicht kennt, der des Dhamma der guten Menschen unkundig ist, ungeübt im Dhamma der guten Menschen, Form als das Selbst oder das Selbst als Form besitzend oder Form als im Selbst oder das Selbst als in der Form. Doch seine Form löst sich auf und dadurch erfährt er Leiden. Ebenso mit Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewußtsein.“⁷⁴

Es ist die Tragödie der Doppelbindung, daß die fünf Gruppen trotz ihrer vergänglichen Natur den Ich-bin-Dünkel des Individuums stützen, gleich einem Spiegel, der das Bild desjenigen reflektiert, der in ihn blickt.

„In Abhängigkeit, Freund Ānanda, besteht (die Vorstellung) „Ich bin“, nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit wovon besteht der „Ich-bin-Dünkel“? In Abhängigkeit von Form besteht der „Ich-bin-Dünkel“, nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit von Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... In Abhängigkeit von Bewußtsein besteht der „Ich-bin-Dünkel“ nicht ohne Abhängigkeit. Wie wenn, Freund Ānanda, eine junge Frau oder ein junger Mann, der sich gerne schmückt, das Bild ihres oder seines Gesichtes in einem sauberen, fleckenlosen Spiegel oder in einer Schale klaren Wassers betrachtete, dann sehen sie es in Abhängigkeit von etwas (vom Spiegel oder der Wasserfläche), nicht ohne Abhängigkeit. Ebenso, Freund Ānanda, besteht „Ich bin“ in Abhängigkeit von Form, nicht ohne Abhängigkeit. In Abhängigkeit von Gefühl ... Wahrnehmung ... Gestaltungen ... In Abhängigkeit von Bewußtsein besteht „Ich bin“ nicht ohne Abhängigkeit.“⁷⁵

⁷⁴ *S III, 137 Nadī Sutta* (= S 22,93)

⁷⁵ *S III, 105 Ānanda* (= S 22,83)

Wenn „Selbstheit“ in der Reflektion des unwissenden Weltlings als etwas Selbstverständliches erscheint, so ist es aufgrund dieser mißlichen Lage, in der er sich befindet. Das Selbstbild folgt ihm wie ein Schatten, den man weder überholen noch entkommen kann. Daher kann man mit den „selbst“-geschaffenen Problemen beider, des Ewigkeitsgläubigen wie auch des Nihilisten, mitfühlen. Die Verwirrung des Eternalisten angesichts der Vergänglichkeit ist leicht verständlich. Beim Nihilisten ist das vielleicht etwas schwieriger. Dieser muß, sobald er den Blick nach innen wendet, bestürzt feststellen, daß ihm das „Selbst“, welches er so vehement verneinte, dicht auf dem Fuße folgt. Daher ist man, egal ob man den Standpunkt „*Ich* habe eine Seele“ einnimmt oder den entgegengesetzten Standpunkt „*Ich* habe keine Seele“ vertritt, auf die eine oder andere Weise gebunden.⁷⁶

⁷⁶ In der *Sabbāsava Sutta* (MI,8 = MI,2) schließt der Buddha diese zwei Ansichten in die sechs ein, von denen gesagt wird, daß sie in jemand entstehen, der in der folgenden Weise falsch reflektiert: „War ich in der Vergangenheit?“, „War ich nicht in der Vergangenheit?“, „Was war ich in der Vergangenheit?“, „Wie war ich in der Vergangenheit?“, „Als ich was gewesen war, wurde ich was in der Vergangenheit?“, „Werde ich in der Zukunft sein?“, „Werde ich in der Zukunft nicht sein?“, „Was werde ich in der Zukunft sein?“, „Wie werde ich in der Zukunft sein?“, „Nachdem ich was gewesen bin, was werde ich in der Zukunft werden?“. Oder es erfüllen ihn Zweifel über die Gegenwart: „Bin ich?“, „Bin ich nicht?“, „Was bin ich?“, „Wie bin ich?“, „Woher ist dieses Wesen gekommen?“, „Wohin wird es gehen?“.

Diese Art der Reflektion führt in einen Dschungel der Ansichten, weil man das „Ich“ von vornherein als gegeben annimmt. Die richtige Reflektion orientiert sich an den Vier Edlen Wahrheiten, da alles, was entsteht und vergeht, Leiden ist.

Die zwei Fragen Vacchagottas (*S IV,400* = S IV 44,10): „Gibt es eine Seele?“ oder „Gibt es keine Seele?“ enthielten die selbe aus falscher Reflektion entstandene Annahme. Daher das Schweigen des Buddha. Da der Buddha für seinen Teil keine Vorstellung einer Seele hatte, die ja nur eine Erfindung der Einbildungskraft des Weltlings ist, pflegte er sie nur dann zu verneinen, wenn sie mit spezifischem Bezug auf die eine oder andere Gruppe postuliert wurde. So stellte er zum Beispiel, bevor er Potṭhapādas Frage, „Ist Wahrnehmung die Seele eines Menschen oder ist Wahrnehmung ein Ding und die Seele ein anderes?“ beantwortete, die Gegenfrage: „Was *meinst* du mit einer Seele?“ - *D I,185 Potṭhapāda Sutta* (= D 9)

„... Der Tathāgata, ihr Mönche, erkennt: Es gibt Asketen und Brahmanen, die verkünden die Auflösung, Zerstörung, Vernichtung des existierenden Wesens. Aus Angst vor dem existierenden Körper (*sakkāya*), aus Überdruß gegenüber dem existierenden Körper laufen sie wieder und wieder, drehen sie sich wieder und wieder um diesen existierenden Körper herum. Gleichwie ein Hund, der mit einer Leine an einen festen Pfahl oder Pfosten gebunden ist, wieder und wieder um diesen Pfahl oder Pfosten herumläuft, sich herumdreht, so laufen auch diese weltlichen Asketen und Brahmanen aus Angst vor dem existierenden Körper, aus Überdruß gegenüber dem existierenden Körper wieder und wieder um diesen existierenden Körper herum, drehen sich um ihn.“⁷⁷

Da die Selbst-Besessenheit bestehen bleibt, ob man nun auf den Schatten zu oder vor ihm davon läuft, besteht die vom Buddha vorangetriebene Lösung im Verständnis der bedingten Natur der fünf Gruppen des Aufgreifens, um dadurch den Schatten als das, was er ist, zu erkennen.

„Wer die Bedingte Entstehung sieht, sieht den Dhamma und wer den Dhamma sieht, sieht die Bedingte Entstehung. Diese sind nur bedingt entstanden, nämlich die fünf Gruppen des Aufgreifens. Jenes Begehren, Anhaften, jene Verwicklung und Verstrickung in Bezug auf diese fünf Gruppen des Aufgreifens ist das Entstehen von Leiden und jene Zügelung, jenes Aufgeben von Begehren-und-Lust an diesen fünf Gruppen des Aufgreifens ist die Aufhebung des Leidens.“⁷⁸

Dadurch, daß man die Dinge, wie sie wirklich sind, im Lichte der Weisheit sieht, versteht man, daß der Schatten von einem beschränkten Standpunkt aus im Dunkel des Nicht-Wissens, ge-

⁷⁷ *M II,232 Pañcattaya Sutta* (= M 102)

⁷⁸ *MI,191 Mahāhatthipadopama Sutta* (= M 28)

worfen wird. Diese Sicht oder Erkenntnis ist das Ergebnis des Aufgehens des staubfreien, fleckenlosen „Auges der Wahrheit“ (*virajam vītamaḷam dhammacakkhuṃ*) - auch das „Auge der Weisheit“ (*paññācakkhu*) genannt - das dem Stromeingetretenen die edle Norm enthüllt, die in den Worten zusammengefaßt wird: „Was auch immer die Eigenschaft hat zu entstehen, das hat die Eigenschaft zu vergehen“ (*yam kiñci samudayadhammaṃ sabbam taṃ nirodhadhammaṃ*).⁷⁹ Die Ent-Täuschung, die aus dieser ungewöhnlichen Sicht hervorgeht, ist so durchdringend und verwandelnd, daß sie der Buddha mit dem Fall eines von Geburt an blinden Mannes vergleicht, der, sobald er das Augenlicht erlangt, enttäuscht ist über das schmutzige und besudelte Gewand, mit dem man ihn betrogen hatte. Und genauso wie jener Mann den Betrüger, der ihm das Gewand gab und behauptet hatte, es sei ein schönes Stück rein weißen Tuches, mit Mißfallen betrachten würde, so erfährt auch der Edle Jünger mit dem Erlangen des „Auges der Wahrheit“ einen Sinneswandel seinem eigenen Geist gegenüber: „... Ebenso, Māgandiya, wenn ich dich den Dhamma lehrte und jenen Zustand der Gesundheit aufzeigte - jenes Nibbāna - und wenn du deinerseits jenen Zustand der Gesundheit verstündest und jenes Nibbāna sähest, würde dir, gleichzeitig mit dem Aufgehen des Auges in dir, was immer du auch an Begehren-und-Lust für diese fünf Gruppen des Aufgreifens hattest, vergehen und du würdest denken: „Lange Zeit hindurch, wahrlich, bin ich von diesem Geist betrogen, getäuscht, hintergangen worden! Denn wenn ich aufgegriffen habe, war es nur Form, die ich aufgegriffen habe, war es nur Gefühl, das ich aufgegriffen habe, war es nur Wahrnehmung, die ich aufgegriffen habe, waren es nur Gestaltungen, die ich aufgegriffen habe, war es nur Bewußtsein, das ich aufgegriffen habe. Und aus meinem Aufgreifen entsteht Werden, aus Werden Geburt, aus Geburt Alter-und-Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Traurigkeit und Verzweiflung: Auf diese Weise kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.“⁸⁰

⁷⁹ *MI,380 Upāli Sutta* (= M 56)

⁸⁰ *MI,511 Māgandiya Sutta* (= M 75)

Deine eigene Ent-Zauberung nach dem Durchschauen der schlaun Kunststücke des Zauberers, könnte einen Hinweis auf die Natur der Transformation der Einstellung geben, die aus dem Aufgehen des Auges der Wahrheit resultiert. Auch der Edle Jünger beginnt die „Überraschungen“ des Zauberers zu durchschauen, sie werden für ihn vorhersehbar. Der Zauber verliert für ihn seinen Zauber, jetzt, da er klar sieht, worin genau das Geheimnis des Zaubers besteht, nämlich in seinen eigenen psychologischen Haupttriebkraften, der Gier, des Hasses und der Verblendung. Er erkennt, daß es ohne sie keine Wirklichkeit der Bestandteile und der damit ausgeführten Tricks in der Zaubervorstellung des Bewußtseins gibt. Nun ist er in der Lage die Aussage des Buddha in der *Kālakārāma Sutta* zu verstehen: „So, 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 ...“

Zur bedingten Natur des Bewußtseins durchzudringen ist gleichbedeutend mit der Erstürmung der Festung des illusionären Selbst. Damit wird die „Persönlichkeitsansicht“ (*sakkāyadiṭṭhī*) aufgegeben und die „Bezüge“ (*upadhī*), von denen das „Selbst“ abhing, nämlich die fünf Gruppen des Aufgreifens, werden liquidiert. Bewußtsein erscheint nicht länger als substantieller Kern lebender Erfahrung. Statt dessen sieht man es jetzt durch konsequente Reflektion (*yoniso manasikāra*) als bedingt entstandenes Phänomen, das genau wie ein Feuer, immer spezifisch ist: „Genauso wie, ihr Mönche, abhängig von welcher Bedingung auch immer ein Feuer brennt, es nach dieser Bedingung bezeichnet wird, (nämlich) ein Feuer, das abhängig von Holz brennt, als „Holzfeuer“ bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Reisig brennt als „Reisigfeuer“ bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Stroh brennt, als „Strohfeuer“ bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Dung brennt, als „Dungfeuer“ bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Spreu brennt, als „Spreufeuer“ bezeichnet wird; ein Feuer, das abhängig von Kehrlicht brennt, als „Kehrlichtfeuer“ bezeichnet wird; - ebenso, ihr Mönche, wird Be-

wußtsein nach der Bedingung bezeichnet, von welcher abhängig es entsteht. Bewußtsein, das abhängig von Auge und Formen entsteht, wird als „Sehbewußtsein“ bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Ohr und Tönen entsteht, wird als „Hörbewußtsein“ bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Nase und Gerüchen entsteht, wird als „Riechbewußtsein“ bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Zunge und Geschmäckern entsteht, wird als „Schmeckbewußtsein“ bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Körper und Tastbarem entsteht, wird als „Tastbewußtsein“ bezeichnet; Bewußtsein, das abhängig von Geist und Gedanken entsteht, wird als „Denkbewußtsein“ bezeichnet.“⁸¹

Die fünf Gruppen, die man früher, vom Standpunkt des Selbst aus als gegeben voraussetzte, erscheinen nun als „bedingt entstanden“, „zurechtgemacht“, „zusammengesetzt“. Und auch ihr Akkumulationsprozeß (*upacaya*), gleicht nun einem Rieseln durch das Sieb des Bewußtseins. Doch auch das Sieb des Bewußtseins erfüllt seine Funktion nur, wenn angemessene Bedingungen vorhanden sind: „Wenn das Auge, Freunde, innerlich funktionsfähig wäre, doch keine äußeren Formen ins Gesichtsfeld träten und es keine entsprechende Hinwendung⁸² gäbe, dann würde es kein Erscheinen der entsprechenden Klasse von Bewußtsein geben. Wenn aber das Auge innerlich funktionsfähig wäre und auch äußere Formen ins Gesichtsfeld träten, doch es keine entsprechende Hinwendung gäbe, auch dann würde es kein Erscheinen der entsprechenden Klasse von Bewußtsein geben. Doch wenn das Auge innerlich funktionsfähig ist und auch äußere Formen ins Gesichtsfeld treten und es die entsprechende Hinwendung gibt, dann gibt es ein Erscheinen der entsprechenden Klasse von Bewußtsein. Und jede Form in einem, der in einem solchen Zustand ist, ist in der Formengruppe des Aufgreifens eingeschlossen; jedes Gefühl in ihm ist eingeschlossen in die Gefühlsgruppe

⁸¹ *MI,259 Mahātaṇhāsankhaya Sutta* (= M 38)

⁸² „Entsprechende Hinwendung“: *tajjo* (im Sinn von spezifisch, siehe Fußnote 68) *samannāhāro* (bewußtes Fokussieren)

des Aufgreifens; jede Wahrnehmung in ihm ist eingeschlossen in die Wahrnehmungsgruppe des Aufgreifens; jede Gestaltung in ihm ist eingeschlossen in die Gestaltungsgruppe des Aufgreifens und jedes Bewußtsein in ihm ist eingeschlossen in die Bewußtseinsgruppe des Aufgreifens. Und er versteht: „So kommt das Einschließen, Zusammensammeln und Anhäufen zu diesen fünf Gruppen des Aufgreifens zustande.“⁸³

⁸³ *MI,190 Mahāhatthipadopama Sutta* (= M 28)

7. Der überweltliche Pfad

Eine blitzartige Einsicht mag einem einen flüchtigen Eindruck der subtilen Machenschaften hinter der illusionären Zaubervorstellung des Bewußtseins geben, doch mag diese nicht in jedem Fall mächtig genug sein, um alle Triebe oder Einflüsse (*āsava*) zu zerstören, die in jedem Moment versuchen unsere lebende Erfahrung zu beeinflussen.⁸⁴ Die Einflüsse, von denen im allgemeinen drei genannt werden⁸⁵ - nämlich die der Sinnlichkeit (*kāmāsava*), des Werdens (*bhavāsava*) und des Nicht-Wissens (*avijjāsava*) - sind die Triebe, die unserer im Saṃsāra angehäuften Erfahrung entstammen. Sie schließen alle verderblichen Tendenzen, Neigungen und Besessenheiten mit ein, die die Spuren und Furchen in unserer geistigen Landschaft darstellen. Eine tiefere Analyse ihres Einflusses kann man vielleicht in den sieben latenten Eigenschaften (*anusayā*) sehen: Begehren, Abneigung, Ansichten, Zweifel, Stolz, Anhaften-am-Werden und Nicht-Wissen. Vergleicht man die latenten Eigenschaften mit unterirdischen Strömungen auf unterbewußter Ebene, dann könnte man die Einflüsse als Ströme beschreiben, die sich auf der bewußten Ebene manifestieren. In der ethischen Terminologie des frühen Bud-

⁸⁴ „Es ist, Freund, wie wenn da am Wege durch eine Wüste ein Brunnen wäre. Es wäre da aber kein Wasserkrug mit einem Seil. Und es käme da ein Mann herbei, von Hitze gequält, von Hitze erschöpft, ermüdet, lechzend, durstig. Der blickte in den Brunnen hinab. Wahrlich, in ihm wäre das Wissen: „Wasser!“ - Aber er vermöchte es doch nicht körperlich zu berühren.

Ganz ebenso, Freund, habe ich mit rechter Einsicht, wie es wirklich ist, wohl gesehen, daß die Aufhebung des Werdens Nibbāna ist, doch bin ich kein Arahant, in dem die Einflüsse vernichtet sind.“ *S II, 118* (= S 12,68) *Kosambi*.

⁸⁵ Manchmal wird *ditthāsava* (Einflüsse der Ansichten) als viertes erwähnt.

dhismus wird die Macht und die treibende Wirkung dieser Einflüsse auch dadurch angedeutet, daß sie mit Fluten (*oghā*) verglichen werden.

Im Zusammenhang der latenten Eigenschaften, Einflüsse und Fluten wird eine völlige Neuorientierung der Sinneswahrnehmung oft zu mühevoller Arbeit, die fleißiges Üben erfordert. Der Edle Achtfache Pfad in seinem überweltlichen Aspekt⁸⁶ versieht den Edlen Jünger mit dem notwendigen Schema geistiger Übung, wodurch der Prozeß der Anhäufung der fünf Gruppen des Aufgreifens wirkungsvoll eingedämmt und somit der Einfluß der vorgenannten verderblichen Kräfte aufgehoben werden kann.

„Wer das Auge, ihr Mönche, der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, die Formen der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, das Sehbewußtsein der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, den Augenkontakt der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, und auch das durch Augenkontakt bedingt entstandene Gefühl – angenehm, unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm - der Wahrheit gemäß erkennt und versteht, der haftet nicht am Auge, haftet nicht an den Formen, haftet nicht am Sehbewußtsein, haftet nicht am Augenkontakt, haftet nicht einmal an dem durch Augenkontakt entstandenen Gefühl, sei es angenehm, unangenehm oder weder-angenehm-noch-unangenehm. Und weil er ohne zu haften verweilt, ungefesselt, unbezaubert, und die Gefahr (im Auge etc.) kontempliert, werden die fünf Gruppen des Aufgreifens, die entstanden wären, ausgelöscht (*apacayam gacchanti*). Jenes Begehren, das zu Wiederdasein führt, das von Lust und Freude begleitete, hier und dort sich ergötzende, auch das ist in ihm aufgegeben. Seine körperlichen Störungen schwinden; seine geistigen Störungen schwinden; sein körperliches Elend schwindet; sein geistiges Elend schwindet; seine körperlichen Qualen schwinden; seine geistigen Qualen schwinden; und er erfährt körperliches und geistiges Glück. Welche Ansicht so einer auch immer hat, das wird für ihn zu Rechter Ansicht; welche Ge-

⁸⁶ Der Unterschied zwischen den weltlichen und überweltlichen Aspekten des Achtfachen Pfades wird im *Mahācattārisaka Sutta - M III, 71* (= M 117) erklärt.

sinnung er auch immer hat, das wird für ihn zu Rechter Gesinnung; welche Anstrengung er auch immer unternimmt, das wird für ihn zu Rechter Anstrengung; welche Achtsamkeit er auch immer hat, das wird für ihn zu Rechter Achtsamkeit; welche Sammlung er auch immer hat, das wird für ihn zu Rechter Sammlung. Sein körperliches Tun und sein sprachliches Tun und sein Lebenserwerb aber waren bereits vorher geläutert. So kommt in ihm der Edle Achtfache Pfad durch Entfaltung zur Vollen-
dung.“⁸⁷

Die fünf Gruppen des Aufgreifens, von denen gesagt wird sie seien „zusammengesetzt“ oder „zusammengebraut“ (*saṅkata*) sind nur angehäuften Sinneserfahrung, fermentiert durch Nicht-Wissen. Aufgrund von egoistischem Anhaften in der Form von „Wähnen“ (*maññanā*) werden die Sinnesdaten von diesem dynamischen Ferment durchtränkt und Ausbreitung (*papañca*) erfolgt. Es ist im Hinblick auf diesen Sachverhalt, daß besondere Betonung auf die Notwendigkeit gelegt wird, Sinnesdaten mit Losgelöstheit zu betrachten. Die Anweisung des Buddha an Bāhiya zeigt klar, daß diese Übung ebensosehr einen philosophischen wie einen ethischen Hintergrund hat.

„Dann, Bāhiya, mußt du dich solcherart üben: Im Gesehenen wird nur das Gesehene sein; im Gehörten wird nur das Gehörte sein; im Empfundenen wird nur das Empfundene sein; im Erkannten wird nur das Erkannte sein. So, Bāhiya, sollst du üben. Wenn nun für dich, Bāhiya, im Gesehenen nur das Gesehene sein wird; im Gehörten nur das Gehörte sein wird; im Empfundenen nur das Empfundene sein wird; im Erkannten nur das Erkannte sein wird, dann Bāhiya, wirst du davon nicht (vereinnahmt) werden. Und wenn, Bāhiya, du davon nicht (vereinnahmt) wirst, wirst du nicht darin sein. Und wenn du, Bāhiya, nicht darin sein wirst, dann wirst du, Bāhiya, weder „hier“ noch „dort“ noch „zwischen beiden“ sein. Genau das ist das Ende des Leidens.“⁸⁸

⁸⁷ *M III, 288 Mahāsalāyatanika Sutta* (= M 149)

⁸⁸ *Ud. 8* (= Ud 1,10)

8. Soheit und der So-Seiende

Das Prinzip, das der zwölfgliedrigen Formel der Bedingten Entstehung zugrunde liegt, ist ein Naturgesetz, das universell anwendbar ist, gleich ob man es mit dem belebten Bereich oder dem unbelebten zu tun hat. Es stellt eine dynamische Ansicht aller Phänomene dar, die durch Ursachen bedingt entstehen, nur um wieder zu vergehen, sobald diese Ursachen entfallen.

„Wenn dies ist, kommt jenes zustande;
Mit der Entstehung von diesem entsteht jenes.
Wenn dieses nicht ist, kommt jenes nicht zustande;
Mit der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben.“

Das Gesetz ist so umfassend, daß je nur zwei aufeinanderfolgende Glieder der Formel es ausreichend illustrieren würden. Daher stellen wir fest, daß der Buddha manchmal eine Unterscheidung zwischen der Bedingten Entstehung (*paticca-samuppāda*) als solcher und bedingt entstandenen Phänomenen (*paticcasamuppannā dhammā*) macht, die allgemeine Neigung wohl kennend, die essentiellen Dinge durch Beschäftigung mit Details aus den Augen zu verlieren.

„Mönche, ich werde euch Bedingte Entstehung lehren und bedingt entstandene Dinge ...Und was, ihr Mönche ist Bedingte Entstehung? Durch Geburt als Bedingung kommt Alter-und-Tod zustande. Ob Tathāgatas entstehen oder ob sie nicht entstehen, diese Natur der Dinge bleibt bestehen, dieser kausale Zustand, diese kausale Ordnung, die Verbundenheit von diesem mit jenem. Darüber ist der Tathāgata völlig erleuchtet, dies völlig verstehend legt er es dar, lehrt es, enthüllt es, macht es bekannt, ver-

kündet, erklärt, macht es klar. Und er sagt: „Schaut! Durch Geburt als Bedingung kommt Alter-und-Tod zustande; durch Werden als Bedingung Geburt ... durch Nicht-Wissen als Bedingung kommen Gestaltungen zustande ... Demgemäß, ihr Mönche, diese Soheit, die Unveränderlichkeit, die „Nicht-Andersheit“, die Verbundenheit von diesem mit jenem, das, ihr Mönche, nennt man die Bedingte Entstehung.

Und was, ihr Mönche, sind bedingt entstandene Dinge? Alter-und-Tod ist unbeständig, zusammengesetzt, bedingt entstanden, ist der Vernichtung, der Auflösung, dem Schwinden, der Aufhebung unterworfen. So auch mit Geburt, Werden, Aufgreifen, Begehren, Gefühl, Berührung, sechs Sinnesgebiete, Name-und-Form, Bewußtsein, Gestaltungen, Nicht-Wissen; auch diese sind unbeständig, zusammengesetzt, bedingt entstanden, der Vernichtung, der Auflösung, dem Schwinden, der Aufhebung unterworfen. Das, ihr Mönche, nennt man bedingt entstandene Dinge.“⁸⁹

„Soheit“ (*tathatā*), „Unveränderlichkeit“ (*avitathatā*), „Nicht-Andersheit“ (*anaññathatā*) und „Verbundenheit von diesem-mit-jenem“ (*idappaccayatā*, also spezifische Bedingtheit) sind höchst bedeutungsvolle Begriffe, die den Grad der Wichtigkeit anzeigen, den der Buddha diesem Gesetz der Bedingten Entstehung beimaß. Die ersten drei Begriffe bestätigen die Gültigkeit des Gesetzes. *Tathā* beispielsweise ist ein Wort, das „so“ oder „solcherart“ bedeutet, ein eher „bescheidener“ Ausdruck, der auch Nuancen von Losgelöstheit mitschwingen läßt. Als ein Gegenstück zu *yathā*⁹⁰ („gleich auf welche Weise“) sagt *tathā* an sich wenig aus, doch gerade aus diesem Grund wird *tathatā* (Soheit) zu einem passenden Beinamen für das Prinzip der bedingten Entstehung. Hier finden wir eine Vorstellung der Wahrheit, bar aller sektiererischen Vorurteile und Anmaßungen. Eine universelle

⁸⁹ *S II, 25* (= S 12,20)

⁹⁰ Vergleiche: *Yathābhūtañāṇādassana* - „Erkennen und Sehen der Dinge wie sie sind“.

Norm, wahr für alle Zeit, ungeachtet des Entstehens von Tathāgatas, die sie enthüllen und verkünden, wird in der Tat zu Recht als „Soheit“ bezeichnet.

Die „Verbundenheit von diesem-mit-jenem“ (*idappaccayatā*), die eine spezifische Bedingtheit impliziert, ist ein Begriff, der den wesentlich bedingten und relativen Charakter der Phänomene hervorhebt, durch welche das Gesetz Ausdruck findet. *Idappaccayatā* erklärt insbesondere die Bedeutung der paarweisen Formulierung und zeigt, daß in jedem Paar, wenn das erste Glied gegeben ist, das zweite notwendigerweise folgt.⁹¹ Phänomene haben die Tendenz, sich als ein in ständigem Wechsel befindlicher Fluß zu manifestieren - ein bedingtes Phänomen, das zu einem anderen führt. Es ist dieser dynamische Aspekt des Gesetzes, der im folgenden Gleichnis bildhaften Ausdruck findet:

„Wenn der Ozean, ihr Mönche, anschwillt, läßt er die großen Flüsse anschwellen; wenn die großen Flüsse anschwellen, lassen sie die Nebenflüsse anschwellen; wenn diese anschwellen, lassen sie die großen Bergseen anschwellen; wenn diese anschwellen, lassen sie die kleinen Bergseen anschwellen.

Ebenso, ihr Mönche, läßt anschwellendes Nicht-Wissen die Gestaltungen anschwellen, anschwellende Gestaltungen lassen Bewußtsein anschwellen ... anschwellende Geburt läßt Alter- und-Tod anschwellen.

Wenn der Ozean, ihr Mönche, zurückgeht, läßt er die großen Flüsse zurückgehen; diese lassen die Nebenflüsse zurückgehen; diese lassen die großen Bergseen zurückgehen; diese lassen die kleinen Bergseen zurückgehen.

Ebenso, ihr Mönche, läßt zurückgehendes Nicht-Wissen die Gestaltungen zurückgehen, zurückgehende Gestaltungen lassen Bewußtsein zurückgehen ... zurückgehende Geburt läßt Alter- und-Tod zurückgehen.“⁹²

⁹¹ Noch klarer wird das in *S II, 79* (= S 12,49): Wenn dieses ist, kommt jenes zustande. Mit dem Entstehen von diesem entsteht jenes. Wenn Nicht-Wissen da ist (*avijjāya sati*), kommen Gestaltungen zustande (*saṅkhārā honti*),“ etc.

⁹² *S II, 118* (= S 12,69)

So ist das Gesetz für beide Arten von „Fluß ständigen Wechsels“ gültig - für den des Wassers und für den der psychologischen Zustände. Das Abwechseln von Ebbe und Flut ist nicht nur eine Tendenz des Wassers, sondern auch des saṃsārischen Individuums.⁹³ Die Erkenntnis dieses Prozesses „wie-er-ist“ markiert einen bedeutsamen Fortschritt gegenüber den Tendenzen animistischen Denkens, das seit prähistorischer Zeit versuchte, Phänomene im Sinne von Essenz, Selbst oder Seele zu erklären. Sie ist umso bedeutsamer wegen ihres Folgesatzes, daß der gesamte Prozeß durch die Anwendung der richtigen Mittel schrittweise zur Aufhebung gebracht werden könnte. Negativ formuliert ist die spirituelle Anstrengung alles Leiden zu beenden ein Prozeß des „Verhungernlassens“ der Bedingungen durch Entzug ihrer entsprechenden „Nährstoffe“ (*āhāra*),⁹⁴ wie es durch die letzte Hälfte der Formel der Bedingten Entstehung gezeigt wird. Es gibt jedoch genug Beispiele im Pāli-Kanon, die zeigen, daß es durchaus legitim ist, diesen Prozeß des Rückgangs positiv aufzufassen, als einen Fortschritt in heilsamen geistigen Zuständen.

„Gleich wie, ihr Mönche, wenn auf einer Bergspitze, wenn Regen in dicken Tropfen fällt, das Wasser, das den Hang hinabfließt, die Spalten und Klüfte und Rinnen des Berghanges füllt und wenn diese angefüllt sind, sie die Tümpel füllen und wenn diese angefüllt sind, sie die Seen füllen und wenn diese angefüllt sind, sie die kleinen Flüsse füllen und wenn diese angefüllt sind, sie die großen Flüsse füllen und wenn die großen Flüsse angefüllt sind, sie das Meer, den Ozean füllen - ebenso, ihr Mönche, gibt es eine kausale Verknüpfung von Gestaltungen und Nicht-Wissen, von Bewußtsein mit Gestaltungen, von Name-und-Form mit Bewußtsein, von den sechs Sinnesgebieten mit Name-und-Form, von Kontakt mit den sechs Sinnesgebieten, von Gefühl mit Kontakt, von Begehren mit Gefühl, von Aufgreifen mit Begehren,

⁹³ „*Kuto sarā nivattanti - kattha vaṭṭaṃ na vaṭṭati*.“ „Wo kehren die Ströme um - wo wirbelt der Wirbel nicht mehr?“ *SI,15*(= S 1,27)

⁹⁴ Siehe *MI, 260* Mahātaṇhāsankhaya Sutta (= M 38)

von Werden mit Aufgreifen, von Geburt mit Werden, von Leiden mit Geburt, von Vertrauen mit Leiden, von Freude mit Vertrauen, von Entzücken mit Freude, von Ruhe mit Entzücken, von Glück mit Ruhe, von Sammlung mit Glück, von Erkennen-und-Sehen-der-Dinge-wie-sie-sind mit Sammlung, von Überdruß mit dem Erkennen-und-Sehen-der-Dinge-wie-sie-sind, von Loslösung mit Überdruß, von Befreiung mit Loslösung, von Erkenntnis des Versiegens (der Einflüsse) mit Befreiung.“⁹⁵

Statt „Ebbe und Flut“ finden wir in dieser Sutta ein „Weiterführen“ zur Fülle oder Vollkommenheit und es ist dieser Aspekt des Dhamma, der im Attribut *opanayiko* seinen Ausdruck findet. Das berühmte Gleichnis von der Eilpost in der *Rathavināta Sutta*⁹⁶ verdeutlicht dieses „Weiterführen“ bildlich. Ein weniger bildhafter, doch gleichermaßen wirkungsvoller Ausdruck dieses Sachverhalts findet sich in diesen Worten Buddhas: „So, ihr Mönche, fließen bloße Phänomene in andere Phänomene, füllen bloße Phänomene andere Phänomene (oder vervollkommen sie) in dem Prozeß des Übergangs vom „Nicht-Jenseitigen“ (diesseitige Erscheinungswelt) zum jenseitigen Ziele (Nibbana).“⁹⁷

Es ergeben sich einige weitreichende Schlußfolgerungen aus der Betrachtung des Gesetzes der Bedingten Entstehung als „Soheit“ und als spezifische Konditionalität. Wie bereits erwähnt⁹⁸, hat dieses Gesetz eine heilsame Wirkung auf die Weltanschauung,

⁹⁵ *S II, 32* (= S 12,24)

⁹⁶ *MI, 260* (= M 24)

⁹⁷ *A V, 3* (= A X, 3). Siehe auch *Mahācattārisaka Sutta M III, 76* (= M 117): „In einem mit Rechter Anschauung steigt Rechte Gesinnung auf; in einem mit Rechter Gesinnung steigt Rechte Rede auf; in einem mit Rechter Rede steigt Rechtes Handeln auf; in einem mit Rechtem Handeln steigt Rechter Lebenserwerb auf; in einem mit Rechtem Lebenserwerb steigt Rechte Anstrengung auf; in einem mit Rechter Anstrengung steigt Rechte Achtsamkeit auf; in einem mit Rechter Achtsamkeit steigt Rechte Sammlung auf; in einem mit Rechter Sammlung steigt Rechtes Wissen auf; in einem mit Rechtem Wissen steigt Rechte Befreiung auf.“

⁹⁸ Siehe Kapitel 4

indem es uns befähigt, Verstrickungen in spekulative Theorien, wie sie in der Welt verbreitet sind, zu vermeiden. Zusätzlich fördert das Verstehen des beständigen inneren und äußeren Wandels eine Einstellung erleuchteten Gleichmuts. Man beginnt Phänomene als unbeständig (*anicca*) und leer von Essenz (*suñña*), leer von irgendeiner Art von Selbst, zu betrachten. Was man für beständig hielt, erscheint jetzt als unbeständig, denn man sieht sein Entstehen und Vergehen. Eine noch erstaunlichere Enthüllung aber kommt in Form der Überzeugung, daß es gerade das Wähnen, das selbstbezogene Sich-Vorstellen (*maññāna*) ist, das die Phänomene oder „Dinge“ (*dhammā*) entstehen läßt. Wähnen heißt als ein „Ding“ wähnen, jedoch ist dieses „Ding“ gleichsam „totgeboren“, denn es kann nicht in einer Welt überleben, in der Trennung (*nānābhāvo*), Verlust (*vinābhāvo*) und Anderswerden (*aññathābhāvo*, d.h. Transformation) das unumstößliche Gesetz sind. „Was auch immer für ein Ding sie wähnen, von selbst wird es anders; und so wird es falsch für sie - das töricht trügerische Ding, das es ist.“⁹⁹ Die Selbstheit, die versucht, es sich auf dem gemütlich zu machen, was der Auflösung unterworfen ist (*palo-kadhammā*), ist selbst Opfer des erbarmungslosen Gesetzes der Unbeständigkeit. Angesichts dieser mißlichen Lage begehrt man, greift auf und „wird“ zu einem weiteren „Ding“, welches natürlich auch den selben Naturgesetzen anheimfällt. „Die Welt, die am Werden haftet, wird anders; ein Opfer des Werdens erfreut sie sich dennoch am Werden. Woran sie sich erfreut, ist eine Quelle der Angst, und wovor sie Angst hat, ist Leiden.“¹⁰⁰

So zeigt sich, daß der Prozeß des Werdens etwas ist, das beständig im Geist des saṃsārischen Individuums¹⁰¹ vor sich geht. Un-

⁹⁹ „*Yena yena hi maññanti - tato taṃ hoti aññathā
taṃ hi tassa musā hoti - mosadhammā hi ittarāṃ*“ Sn 757

¹⁰⁰ „*Aññathābhāvi bhavasatto loko - bhavapareto bhavamevābhinandati
yadabhinandati taṃ bhayaṃ - yassa bhāyati taṃ dukkhaṃ*“
Ud 31 (= Ud 3.10)

¹⁰¹ „Gleichwie, ihr Mönche, ein Affe, der durch die Wälder, durch den großen Forst streift, einen Ast festhält, ihn losläßt und einen anderen ergreift, genauso

ter 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 Werdeprozesses 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. Der Zyklus saṃsārischen Lebens wird durch das Entdecken seines Epizyklus in der Struktur lebender Erfahrung verständlich. Man ist jetzt von der Tatsache überzeugt, daß es Begehren ist, das den Schurken im Drama saṃsārischer Existenz spielt, und es durch „sich mal hier, mal dort erfreuen“ (*tatrātrābhinandini*) Wieder-Werden (*ponobhavikā*) hervorbringt.

Probleme der Existenz, von Leben und Tod, die man bisher vergeblich versucht hatte im weiteren Kontext der sich in Zeit und Raum ausbreitenden saṃsārischen Leben zu lösen, finden nun ihre Lösung im zeitlosen (*akālika*), sich im Geist drehenden, Epizyklus von Saṃsāra. Daher laufen alle Probleme in der alles entscheidenden Frage des Aufgebens dieses zu Wieder -Werden führenden Begehrens zusammen. Durch die Enthüllung der Vorläufer des Begehrens verweist uns das Gesetz der Bedingten Entstehung auf eine Technik, durch welche diese tief in die Spur-

entsteht, was wir Denken, Geist, Bewußtsein nennen, als ein Ding und vergeht als ein anderes, sowohl bei Tag als auch bei Nacht. Dabei, ihr Mönche, reflektiert der erfahrene edle Jünger gründlich und radikal (*sādhukaṃ yoniso manasikaroti*) über das Gesetz der Bedingten Entstehung: „Wenn dieses ist, kommt jenes zustande; mit dem Entstehen von diesem entsteht jenes. Wenn dieses nicht ist, kommt jenes nicht zustande; mit der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben.“ Das heißt, durch Nicht-Wissen bedingt kommen Gestaltungen zustande, durch Gestaltungen bedingt Bewußtsein, durch Bewußtsein bedingt Name-und-Form, ... So kommt das Entstehen dieser ganzen Leidensmasse zustande.“ *S II, 95* (= S 12, 61)

rillen unserer saṃsārischen Gewohnheiten eingefahrene Tendenz ausgehebelt werden kann.¹⁰² Nicht-Wissen muß durch Wissen ersetzt werden. Mit anderen Worten, die Tendenz, bedingt entstandene Dinge so zu betrachten, daß man „Dinge“ in ihnen sieht, muß dadurch überwunden werden, daß man den Geist darin schult statt dessen auf das Gesetz der Bedingten Entstehung zu achten. Man mag sich daran erinnern, daß jedes der zwölf Glieder der Formel beschrieben wurde als „unbeständig, zusammengesetzt, bedingt entstanden, der Vernichtung, der Auflösung, dem Schwinden und der Aufhebung unterworfen“ (siehe oben). Die *via media*, den Geist darin zu üben auf die *Natur* der Dinge zu achten anstatt auf die Dinge selbst, könnte man als eine vom Buddha eingeführte besondere Art der Psychotherapie bezeichnen. Es ist ein Weg, die bedingten Phänomene „zum Schwinden und zur Aufhebung“ zu bringen, indem man ihren Ursprung ergründet. Also bedeutet Einsicht in die Edle Norm (*ariyo ñāyo*) der Bedingten Entstehung ein Wissen sowohl von der Ursache (*hetu*) selbst als auch von den ursächlich entstandenen Dingen (*hetuppabhavā dhammā; hetusamuppannā dhammā*).¹⁰³

¹⁰² Man beachte, daß die zweite Edle Wahrheit vom Entstehen des Leidens manchmal einfach als Begehren definiert wird und manchmal als das Gesetz der Bedingten Entstehung (siehe *S II, 10*(= S 12,3); *A I, 177*(= A III, 62)). Das bedeutet, daß diese Formel die Vorgeschichte des Begehrens erklärt, indem sie es auf Nicht-Wissen, sein intellektuelles Gegenstück, zurückführt.

¹⁰³ „*Ye dhammā hetuppabhavā - tesaṃ hetuṃ tathāgato āha tesaṅca yo nirodho - evaṃvādī mahāsamanó*“ *Vin I, 40*

„Von Dingen, die aus einer Ursache entstehen,
Hat der Tathāgata die Ursache genannt
Und auch ihre Aufhebung.
So lehrt der Große Asket.“

Dieser Vers, in dem der Ehrwürdige Assaji dem Wanderasketen Sāriputta (später der Hauptjünger, der „Erste in Weisheit“) die Quintessenz der Lehre des Buddha darlegt, ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert. Sowohl Sāriputta als auch Moggallāna erlangten die Frucht des Stromeintritts als sie ihn hörten, denn er ließ in ihnen das „staublose, fleckenlose Auge-der-Wahrheit“ aufgehen, d.h. es stieg in ihnen die Einsicht in das Gesetz der Bedingten Entstehung auf. Dem *Dhammapada* Kommentar zufolge (siehe *Aggasāvaka Vatthu*) hatten beide bereits eine heilsame geistige Krise durchlebt,

In dem Maße, in dem die Einsicht in das Prinzip - „Wenn dieses ist kommt jenes zustande; mit dem Entstehen von diesem entsteht jenes. Wenn dieses nicht ist, kommt jenes nicht zustande; mit der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben“ - tiefer und tiefer in das Gefüge der zwölfgliedrigen Formel eindringt, erfolgt ein Verblässen oder Dahinschwinden, aufgrund dessen man die Zerstörung genau der Bedingungen (*paccayā*) erfährt, die das Gefüge der Formel in ihrer direkten und umgekehrten Reihenfolge bilden.¹⁰⁴

Die Wahrheit der Unbeständigkeit wird so in der Feuerprobe der eigenen Erfahrung geprüft - eine Panorama-Ansicht einer entstehenden und vergehenden Welt, gesehen durch die eigenen sechs Sinnesgebiete.¹⁰⁵ Die Bezugnahme im *Udāna* (1,1 - 1,3) auf des Buddhas Reflektion über die Bedingte Entstehung in direkter Reihenfolge (*anulomaṃ*), in umgekehrter Reihenfolge (*paṭilomaṃ*) und in sowohl direkter als auch umgekehrter Reihenfolge (*anuloma- paṭilomaṃ*) kurz nach seiner Erleuchtung, muß in diesem Sinne verstanden werden. 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,

als sie des Berggipfelfestes überdrüssig wurden, das sie beobachtet hatten. Wenn die Überlieferung authentisch ist, können wir sagen, daß diese vorbereitende Einsicht, dieser Blick hinter die Kulissen der „Zaubervorstellung“ des Bewußtseins ihren Geist für eine bessere Aufnahme der Botschaft des Buddha bereit gemacht hatte.

¹⁰⁴ „*Yadā have pātubhavanti dhammā ātāpino jhāyato brāhmanassa athassa kaṅkhā vapayanti sabbā yato khayam paccayānaṃ avedī*“ *Ud 2* (= *Ud 1,1*)

„Wenn die Phänomene dem eifrig meditierenden Vollendeten Heiligen offenbar werden, dann verschwinden all seine Zweifel, da er die Zerstörung der Bedingungen verstanden hat.“

¹⁰⁵ „In den sechs entstand die Welt,
in den sechs läuft sie zusammen,
von den sechs bedingt
findet sie in den sechs ihr Leiden.“ *S I, 41 Loka* (= *S I, 70*)

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 (*tammayata*) setzt eine losgelöste Kontemplation der Norm der Soheit (*tathata*) ein. Mit dieser Befreiung des Geistes wird die Einstellung gegenüber der Welt mit all ihren Wechselfällen die eines „So-Seins“ (*tādita*), eines „Abgelöstseins“ (*atammayata*), 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*).¹⁰⁶

Die Einstellung des So-Seienden spiegelt sich in einer außergewöhnlichen Mischung von Eigenschaften, die von Festigkeit und Standhaftigkeit bis zu Anpassungsfähigkeit und Flexibilität reichen. Dem Weltling erscheint das paradox, weil er den Begriff der Festigkeit immer mit einem Standpunkt verbindet. Keinen Standpunkt einzunehmen bedeutet zu schwanken, und daher findet er es schwierig, sich Festigkeit ohne ihn vorzustellen. Der Buddha jedoch entdeckte, daß genau das Gegenteil wahr ist.

I. „Für den, der anhaftet (wörtlich: der gestützt wird), gibt es Schwanken (oder „Herausgerissenwerden“), für den, der nicht anhaftet, gibt es kein Schwanken; wenn es kein Schwanken gibt, ist Stille; wenn Stille ist, gibt es kein Sichneigen (d.h. Inklination); wenn es kein Sichneigen gibt, gibt es kein Kommen-und-Gehen; wenn es kein Kommen-und-Gehen gibt, gibt es Tod-und-Geburt nicht; wenn es Tod-und-Geburt nicht gibt, gibt es weder

¹⁰⁶ „*Pasayha māraṃ abhibhuyya antakaṃ*
Yo ca phusi jātikkhayaṃ padhānavā
So tādiso lokavidū sumedho
Sabbesu dhammesu atammayo munī“ A I, 150 (= A III, 40)

ein „hier“ noch ein „dort“, noch ein „zwischen beiden“. Genau das ist das Ende des Leidens.“¹⁰⁷

II. „Wer nicht anhaftet schwankt nicht, doch wer anhaftet, wer festhält, transzendiert Saṃsāra nicht, dessen Natur die „Diesheit“ und „Andersheit“ ist (*itthabhāvaññathābhāvaṃ*). Dieses Elend, diese große Gefahr, in (allen) „Stützen“ (*nissayesu*) kennend, möge der Mönch achtsam wandeln - auf nichts sich stützend, an nichts hängend.“¹⁰⁸

Wie das oben¹⁰⁹ zitierte Flußgleichnis anschaulich macht, hat der Weltling die Neigung gierig nach den „Dingen“ in Gestalt der Phänomene zu greifen, wenn er sieht wie sein „Selbst“ vom schnell fließenden Strom der Natur fortgespült wird. Er versucht mittels Begehren, Dünkel und Ansichten die flüchtigen Phänomene festzuhalten und sich auf sie zu stützen, doch sind seine Bemühungen zum Scheitern verurteilt. Jedem Versuch das „Selbst“ aus dem Fluß zu retten, folgt eine bestimmte Reihe psychologischer Reaktionen. Im gleichen Moment, in dem er sich mit dem „Ding“ seiner Wahl identifiziert (*maññanā*), setzt angesichts möglichen Herausgerissenwerdens Unsicherheit und Schwanken ein. „Sichneigen“ oder Inklinatation ist jenes von Begehren oder „Durst“ - der „Richtschnur des Werdens“ (*bhavanetti*) - veranlaßte, blinde Sichausstrecken in die unbekannte Zukunft. 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

¹⁰⁷ *Ud 81* (= Ud 8,4), *M III, 266* (= M 106), *S IV, 59* (= S 35,87)

¹⁰⁸ *Sn 752-3*

¹⁰⁹ Siehe Kapitel 6

des auf jeden Moment lebender Erfahrung zurückzuführenden Epizyklus des Samsāra verstanden wird oder im Zusammenhang des sich in Zeit und Raum drehenden größeren Zyklus des Samsāra,¹¹⁰ ist ein fortwährender Wechsel zwischen einer „Diesheit“ und einer „Andersheit“ (*itthabhāvaññathābhāvaṃ*).

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 aufgegeben¹¹¹ und dabei eine Grundlage für Stabilität gefunden, die ihn nie betrügt. Er besitzt eine Unerschütterliche Befreiung des Geistes (*akuppācetovimuttī*), da er angesichts der weltlichen Wechselfälle von „Gewinn und Verlust, Ehre und Schande, Lob und Tadel, Glück und Unglück“¹¹² frei von Zuneigung (*anurodha*) und Abneigung (*virodha*) ist.

„Im Falle eines Mönchs, dessen Geist völlig befreit ist, Brüder, fesseln die vielen mit dem Auge erkennbaren Formen, die ins Gesichtsfeld treten, niemals seinen Geist; unberührt bleibt sein Geist, standhaft und unerschütterlich geworden, und er sieht

¹¹⁰ Eine praktische Anwendung dieses Prinzips auf das Problem von Leben und Tod kommt im *Channovāda Sutta M III 266*(= M 144) *S IV 59*(= S 35, 87) vor. Hier wurde der Ehrwürdige Channa, der schwer krank darniederlag und daran dachte Selbstmord zu begehen, vom Ehrwürdigen Mahācunda angewiesen, über einen speziellen Aspekt der Lehre des Buddha bezüglich der Loslösung (die oben zitierte Stelle) zu reflektieren. Wie er dem Ehrwürdigen Sāriputta zuversichtlich enthüllte, hatte sein Tempo der Loslösung bereits einen hohen Grad erreicht. Obwohl er trotz dringender Bitten Sāriputtas Selbstmord beging, erfahren wir, daß der Buddha ihn entlastete, da er als Arahant starb. Diese Episode findet der „gesunde Menschenverstand“ ziemlich empörend und sie scheint einen sehr heiklen Punkt in der Lehre zu berühren. Trotzdem, wenn die tiefen philosophischen Implikationen dieser kurzen Formel gewürdigt werden, erscheint diese Begebenheit zumindest weniger empörend. Denn, in einem dieser außergewöhnlichen Versuche dem Tod zuvorzukommen, hatte der Ehrwürdige Channa tatsächlich den Tod überwunden, obwohl er ihm scheinbar erlag.

¹¹¹ Siehe oben *Kālakārāma Sutta*

¹¹² Siehe *A IV, 157*(= A VIII, 5)

dabei das Vergehen. ... fesseln die vielen Töne ... Gerüche ... Geschmäcker ... tastbaren Dinge ... Gedanken ... niemals seinen Geist; unberührt bleibt sein Geist, standhaft und unerschütterlich geworden, und er sieht dabei das Vergehen. ...“¹¹³

Die Erklärung des Buddha im *Kālakārāma Sutta* - „So ist, ihr Mönche, der Tathāgata so-seiend bei allen gesehenen, gehörten, empfundenen und erkannten Dingen, (er) ist „So“.“ - ist eine Anspielung auf diesen „unbeeinflußten Geist“ des Befreiten.

Trotz der Tatsache, daß Festigkeit für gewöhnlich mit Starrheit in Verbindung gebracht wird, kann man in einem gewissen Sinne vom So-Seienden sagen, er besitze eine Anpassungsfähigkeit und Flexibilität, die unter den Nuancen dieses Beinamens leicht einen Platz findet. Um nochmals auf das Flußgleichnis zurückzukommen, der So-Seiende ist dem schnell fließenden Strom durch „Loslassen“ sowohl des „Selbst“ als auch der als „Stützen“ für das „Selbst“ ergriffenen Dinge entkommen. Das mag wie ein Paradoxon klingen, doch ist alles was er getan hat, sich durch das Loslassen der Illusion des Selbst in Einklang mit der Realität zu bringen. Wie wir oben sahen, war es diese pervertierte Idee, die ihn in einem Versuch sein „Selbst“ zu retten, veranlaßte, sich an den brüchigen Gräsern am Flußufer festzuhalten. Der Wahn der Existenz oder des „Werdens“ war das Ergebnis dieses Festhaltens (*upādānapaccayā bhavo*) und alles Wähnen von Geburt, Alter und Tod war nur darauf bezogen. Durch das Ergründen der Wahrheiten der Unbeständigkeit, des Leidens und des Nicht-Ichs hat sich der So-Seiende an die weltlichen Wechselfälle, die ja nur Manifestationen der oben genannten Formen des Wahns sind, angepaßt. Diese Wechselfälle berühren oder bewegen ihn nicht, da er alles Begehren, die „Richtschnur des Werdens“ (*ucchin-nabhavanettiko*)¹¹⁴ bereits abgeschnitten hat.

¹¹³ A IV, 404 (= A IX, 26)

¹¹⁴ D I, 46 *Brahmajāla Sutta* (= D 1)

„Worauf gestützt die Fluten des Wähnens (Dünkel) nicht länger in einem auftreten, und wenn die Fluten des Wähnens (*maññussavā*) nicht mehr auftreten, wird man ein Gestillter Heiliger (*munisanto*) genannt.“ Das wurde gesagt. Und in Bezug worauf wurde dies gesagt? „(Ich) bin“ ist ein Dünkel (*maññitam*); „Ich bin dies“ ist ein Dünkel; „Ich werde sein“ ist ein Dünkel; „Ich werde nicht sein“ ist ein Dünkel; „Ich werde formhaft sein“ ist ein Dünkel; „Ich werde formlos sein“ ist ein Dünkel; „Ich werde wahrnehmend sein“ ist ein Dünkel; „Ich werde nicht wahrnehmend sein“ ist ein Dünkel; „Ich werde weder-wahrnehmend-noch-nicht-wahrnehmend sein“ ist ein Dünkel. Wähnen ist eine Krankheit, Wähnen ist ein Geschwür, Wähnen ist ein Pfeil. Aufgrund des Überschreitens allen Wähnens wird man ein Gestillter Heiliger genannt. Der Gestillte Heilige wird nicht geboren, altert nicht, stirbt nicht; er ist unerschütterlich (*na kuppātī*) und frei von Verlangen. Ihm eignet nichts, wodurch er geboren werden könnte. Wenn er nicht geboren wird, wie sollte er altern? Wenn er nicht altert, wie sollte er sterben? Wenn er nicht stirbt, wie sollte er erschüttert werden? In Bezug darauf wurde gesagt: „Worauf gestützt die Fluten des Wähnens (Dünkel) nicht länger in einem auftreten, und wenn die Fluten des Wähnens (*maññussavā*) nicht mehr auftreten, wird man ein Gestillter Heiliger (*munisanto*) genannt.“¹¹⁵

¹¹⁵ *M III, 246 Dhātuvibhaṅga Sutta* (= M 140)

9. Die Essenz von Begriff und Vorstellung

Vorstellungen spielen eine herausragende Rolle in der „Zauber-show“ des Bewußtseins. Ihr Einfluß ist so umfassend, daß selbst der auf seiner Suche nach Wahrheit befindliche Denker es sich kaum leisten kann völlig auf sie zu verzichten, wie unzulänglich er sie auch finden mag. Bei allen Transaktionen im geistigen Leben kommen Begriffe als „gängiges Zahlungsmittel“ gelegen. Der Wahrheitssuchende mag ihre Herkunft anzweifeln, aber dennoch muß er wohl oder übel ihren Nutzwert anerkennen.

Wie wir oben sahen, entdeckte der Buddha einen Mittleren Weg für das Problem mit den Begriffen und Vorstellungen, als er zwischen dem Gesetz der Bedingten Entstehung und den bedingt entstandenen Phänomenen unterschied. Begriffe sind als bedingt entstandene Phänomene eine Illustration des Gesetzes, und daher wurde ihr Nutzwert anerkannt. Zugleich aber wies der Buddha darauf hin, daß es die Einsicht in das Gesetz ist, die wesentlich ist, und daß Begriffe, wenn sie einmal das Gesetz vollständig „illustriert“ haben, in jenem Glanz der Weisheit (*paññāpabhā*) verblassen müssen, nachdem sie ihren Zweck erfüllt haben.

Dieses Erkennen eines höheren Zwecks ist eine Alchemie, die den Begriff in einen Vorboten der Befreiung verwandelt. Es markiert einen bemerkenswerten Fortschritt gegenüber den extremen Einstellungen des Dogmatismus und Zynismus oder Agnostizismus und erklärt warum der Begriff *dhamma* (Ding, Phänomen, Geistobjekt, Vorstellung, Lehre, Gesetz, usw.) ein so bedeutender Oberbegriff im Buddhismus ist. Ohne am Begriff zu hängen oder zu versuchen sich aus ihm herauszuwinden drang der Buddha tief in seine Eigenschaften ein und enthüllte jene Anteile in ihm, die auf der Suche nach Wahrheit und Freiheit wirkungsvoll nutzbar gemacht werden können.

Einmal unterwies er die Mönche, wie sie auf eine Reihe von Fragen antworten sollten, die von wandernden Asketen anderer Gruppen betreffend des Ursprungs, des Verhaltens und des Zwecks „aller Dinge“ gestellt werden könnten.

„... Wenn ihr derart befragt werdet, ihr Mönche, mögt ihr jenen wandernden Asketen folgendes antworten: „Im Wollen (oder Interesse), Freunde, wurzeln alle Dinge; durch Aufmerksamkeit werden alle Dinge erzeugt; durch Kontakt entstehen alle Dinge; in den Gefühlen laufen alle Dinge zusammen; angeführt von Sammlung sind alle Dinge; durch Achtsamkeit werden alle Dinge gemeistert; durch Weisheit werden alle Dinge übertroffen; Befreiung ist die Essenz aller Dinge; im Todlosen münden alle Dinge; in Nibbāna enden alle Dinge.“ Wenn ihr derart befragt werdet, ihr Mönche, mögt ihr jenen wandernden Asketen auf diese Weise antworten.“¹¹⁶

Hier verwendet der Buddha den Oberbegriff *dhamma*, der zweckdienlich als „Dinge“ wiedergegeben werden kann. Daß auf Gedanken und Vorstellungen Bezug genommen wird, zeigt sich jedoch offensichtlich durch die folgende Reihe von Fragen, die vom Ehrwürdigen Sāriputta eingesetzt werden um die Vertrautheit des Ehrwürdigen Samiddhi mit der obigen Darlegung des Buddha zu prüfen.

„Womit als Objekt, Samiddhi, entstehen Gedanken und Vorstellungen (*saṅkappavitakkā*) in einem Menschen?

Mit Name-und-Form als Objekt, ehrwürdiger Herr.

Worin aber, Samiddhi, nehmen sie Mannigfaltigkeit an?

In den Elementen, ehrwürdiger Herr.¹¹⁷

¹¹⁶ A V, 106 (= A X, 58)

¹¹⁷ Die achtzehn Elemente: Die Elemente des Auges, der Form, des Sehbewußtseins; die Elemente des Ohrs, des Tons, des Hörbewußtseins; die Elemente der Nase, des Geruches, des Riechbewußtseins; die Elemente der Zunge, des Geschmacks, des Schmeckbewußtseins; die Elemente des Körpers, des Tastbaren, des Tastbewußtseins; die Elemente des Denkens, der Gedanken, des Denkbewußtseins. Siehe S II, 101 (= S 14, 1)

Wodurch aber, Samiddhi, entstehen sie?
 Sie entstehen durch Kontakt, ehrwürdiger Herr.
 Worin aber, Samiddhi, laufen sie zusammen?
 Sie laufen in den Gefühlen zusammen, ehrwürdiger Herr.
 Was aber, Samiddhi, führt sie an?
 Sie werden von Sammlung angeführt, ehrwürdiger Herr.
 Wodurch aber, Samiddhi, werden sie gemeistert?
 Durch Achtsamkeit werden sie gemeistert, ehrwürdiger Herr.
 Wodurch aber, Samiddhi, werden sie transzendiert?
 Sie werden durch Weisheit transzendiert, ehrwürdiger Herr.
 Was aber, Samiddhi, bildet ihre Essenz?
 Sie haben Befreiung als ihre Essenz, ehrwürdiger Herr.
 Worin aber, Samiddhi, münden sie?
 Sie münden im Todlosen, ehrwürdiger Herr.“¹¹⁸

Aus der Erklärung des Buddha bezüglich des Ursprungs der „Dinge“ kann ihr phänomenologischer Charakter leicht abgeleitet werden. Wie es in den paarweisen Eröffnungsversen des *Dhammapada* gesagt wird, haben „alle Dinge den Geist als ihren Vorläufer, der Geist ist ihr Anführer, sie sind vom Geist gemacht“.¹¹⁹ Der Weltling mit seiner objekt-orientierten Weltsicht mag es schwer finden, die Worte des Buddha zu verstehen, wenn er sagt, daß die Dinge im Wollen oder Interesse (*chanda*) wurzeln, daß sie durch Aufmerksamkeit (*manasikāra*) erzeugt werden und daß sie durch Kontakt (*phassa*) entstehen. Durch die Projektion seiner Wünsche hat sich der Weltling soweit entfremdet, daß er dazu neigt zu glauben, „Wort“ und „Bedeutung“ seien von Natur aus ewig verbunden, gleich dem göttlichen Paar.¹²⁰ Kon-

¹¹⁸ A IV, 385 (= A IX, 14)

¹¹⁹ „*Mano pubbaṅgamā dhammā-manoseṭṭhā manomayā*“

¹²⁰ Siehe beispielsweise *Kālidāsa*:

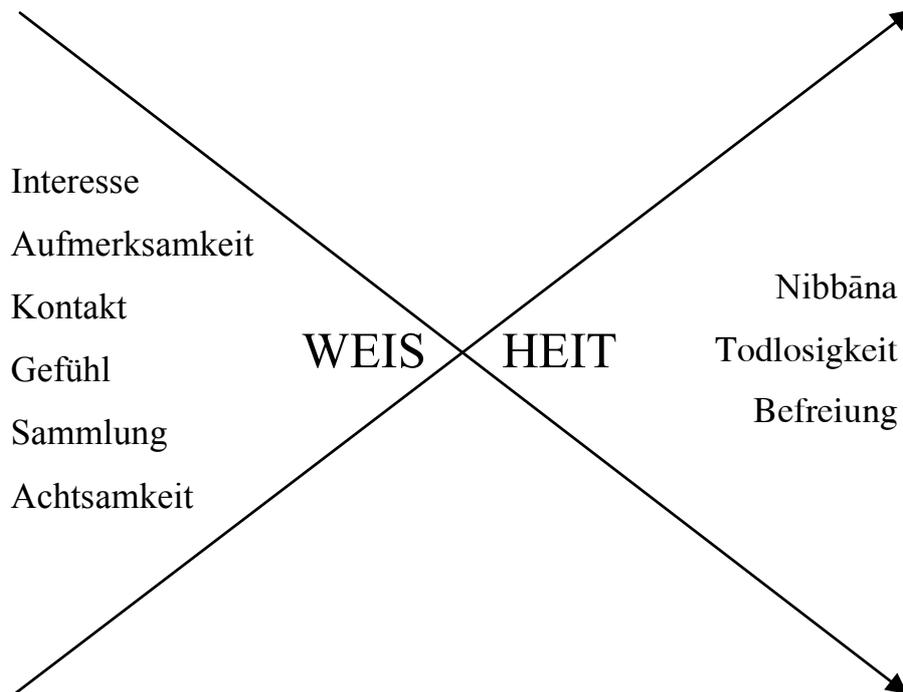
„Ich verehere die Eltern der Welt, *Pārvatī* und *Paramesvara*, die vereint sind wie Wort und Bedeutung (*vāgarthāviva sampṛktāu*), so daß es zu einem Einklang zwischen Wort und Bedeutung beitragen möge.“ *Raghuvaṁsa*

sequente Reflektion (*yoniso manasikāra*) über die Matrix des Begriffs würde jedoch enthüllen, daß „Bedeutung“ - soweit es ihre Bedeutung betrifft - nicht sehr weit von den psychologischen Haupttriebfedern entfernt ist, aus denen alles Wollen, Interesse, Bedürfnisse, Absichten und Vorhaben entspringen.¹²¹ Es ist lediglich die von menschlichem Dünkel angetriebene Interessensgemeinschaft, die den Begriff absegnet, nachdem sie ihn mit einer Reihe von auf dem Amboß der Logik (*takkapariyahata*) zurechtgeklopften Bedeutungen gefüllt hat. Ist es erst einmal als „fertiges Produkt“ vorhanden, ist man geneigt seinen zusammengesetzten und „synthetischen“ Charakter zu vergessen. Diesen wiederzuentdecken ist die Aufgabe wurzeltiefer Reflektion. In der Matrix der Vorstellung isoliert „Interesse“ das „Ding“, der Strahl der Aufmerksamkeit vergrößert es, während Kontakt es definiert und umschreibt.

In dem Maße, in dem Vorstellungen „bedeutend“ werden, kann man von ihnen sagen, daß sie in den Gefühlen konvergieren. Das Element der Sammlung, das sie führt, und die Kraft der Achtsamkeit, die sie dominiert, sind vom Standpunkt der Befreiung die versöhnenden Züge der Vorstellungen. Der wirkliche Schnittpunkt ist „Weisheit“. Hier werden die Vorstellungen transzendiert, wenn durchdringende Weisheit, die das Entstehen und Vergehen sieht (*udayatthagāminī paññā*), intuitiv die Vorder- und Rückseite dieses „gängigen Zahlungsmittels“ erkennt. So „verausgaben“ sie sich selbst, offenbaren Befreiung als ihre Essenz und münden im Todlosen - Vollendung in Nibbāna erreichend. (Siehe Diagramm)

Die Kontexttheorie der Bedeutung stellt einen Fortschritt gegenüber dieser populären Ansicht dar, obwohl sie den „psychologischen Kontext“ nicht völlig erforscht hat. Auch der moderne Pragmatiker hat mit dem Einreißen einiger uralter, das Verhältnis zwischen Wort und Bedeutung betreffender Mythen gute Dienste geleistet.

¹²¹ Siehe Kapitel 3



Mit der Ordnung der Begriffe für den höheren Zweck der Entfaltung von Weisheit, wodurch dann diese Begriffe selbst transzendierte werden, hat der Buddha eine *via media* der besonderen Art gewählt. Vorstellungen, aus denen die Verdrehtheit des Saṃsāra besteht, werden in den Dienst genommen, um die spirituellen Fähigkeiten zu entwickeln, immer jedoch mit angemessenen Sicherheitsvorkehrungen. Diese Tatsache wird in der *Saṭṭipatṭhāna Sutta* besonders deutlich, in der jedem Unterabschnitt, der eine spezielle Art der Kontemplation vorstellt, ein thematisch geformter Abschnitt folgt, der alle Fehlbewertungen neutralisiert, die durch eine zu wörtliche Interpretation leicht entstehen können. So ist zum Beispiel der Unterabschnitt über die Kontemplation der vier Körperhaltungen folgendermaßen angelegt:

„Und weiter, ihr Mönche, wenn er geht, weiß ein Mönch: „Ich gehe“; wenn er steht, weiß er: „Ich stehe“; wenn er sitzt, weiß er: „Ich sitze“; wenn er liegt, weiß er: „Ich liege“. Wie auch immer seine Körperhaltung ist, so eben weiß er es.“

So verweilt er bei sich selbst, den Körper als einen Körper betrachtend, oder er verweilt nach außen, den Körper als einen Körper betrachtend, oder er verweilt bei sich selbst und nach außen, den Körper als einen Körper betrachtend. Oder er verweilt die Natur des Entstehens beim Körper betrachtend, oder er verweilt die Natur der Auflösung beim Körper betrachtend, oder er verweilt die Natur des Entstehens und der Auflösung beim Körper betrachtend. Oder es ist in ihm die Achtsamkeit „Da ist ein Körper“ gegenwärtig, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Vergegenwärtigung dient, und er verweilt unabhängig und hängt an nichts in der Welt.“¹²²

Der Dogmatiker und der Zyniker, die beide durch eine zu wörtliche Interpretation der Ausdrücke „Ich gehe“, „Ich stehe“, „Ich sitze“, „Ich liege“ in die Irre gehen könnten, würden gut daran tun, die Bedeutung der gegebenen praktischen Hinweise zu beachten. Jede ungebührliche Betonung auf dem „Ich“ wird wahrscheinlich eine Besessenheit mit der Idee eines Selbst oder Egos aufkommen lassen, und der Zyniker seinerseits wird hier allzu schnell einen Widerspruch mit den Lehren über *anattā* („Nicht-Ich“) feststellen.

Doch die Achtsamkeit auf den Körper sollte nicht als Besessenheit mit dem Körper verstanden werden. Zum einen ist der Vorbehalt ihrer Anwendung sowohl auf andere als auch auf einen selbst ein Weg das der Praxis zugrundeliegende Prinzip zu universalisieren, um dadurch aus dem Geist jede Neigung, sich mit dem Ego zu beschäftigen, zu entfernen. Zum anderen trägt die Kontemplation der Natur des Entstehens, der Natur der Auflösung und der Natur des Entstehens und der Auflösung des Körpers dazu bei, alle Vorstellungen von Substantialität, die mit ihm verbunden sein könnten, fernzuhalten und bereitet des weiteren den Geist auf die endgültige Durchdringung der Körper-Vorstellung durch Weisheit vor. Und letztlich ist der Vorbehalt, daß das Gewahrsein „Da ist ein Körper“ lediglich als Mittel zum Zweck betrachtet werden sollte - da sein Sinn im Schärfen der

¹²² *D II*, 292(= D 22); *MI*, 56(= M 10)

spirituellen Fähigkeiten der Achtsamkeit und Weisheit besteht - eine Warnung an jene, die „den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen“. Ein Mönch, der dem wahren Geist der Praxis treu bleibt, ist daher einer, der „unabhängig verweilt und an nichts in der Welt hängt“.

Das ständige Gewahrsein seiner bedingt entstandenen Natur fungiert als Katalysator, immer wenn der Begriff im Dienste höherer Ziele nutzbar gemacht wird. Die Tatsache, daß er nur eine „Bezeichnung“ (*sankhā*) in der Welt ist, wird nie aus den Augen verloren und seine zusammengesetzte Natur wird oft analytisch demonstriert. Für diese losgelöste Betrachtungsweise macht es wenig aus, ob die Vorstellung die eines „Hauses“ oder die eines „Körpers“ ist.

„Gleichwie, Freunde, Raum mit Balken und Binsen und Gras und Lehm versehen als „Haus“ bezeichnet wird, ebenso wird ein mit Knochen und Sehnen und Fleisch und Haut versehener Raum als eine „Form“ (d.h. ein „Körper“) bezeichnet.“¹²³

Nicht nur in Bezug auf die Körperbetrachtung (*kāyānupassanā*) sondern auch im Falle der anderen drei Betrachtungen - der Gefühle (*vedanānupassanā*), des Geistes (*cittānupassanā*) und der Geistobjekte (*dhammānupassanā*) - wird man angewiesen, die selben praktischen Hinweise zu befolgen. Wenn im Fall dieser drei festgestellt wird, daß solche Achtsamkeit wie „da sind Gefühle“, „da ist Geist“ oder „da sind Geistobjekte“ in ihm gegenwärtig ist, eben nur soweit es der Erkenntnis dient, soweit es der Vergegenwärtigung dient, wird es offensichtlich, daß der Buddha den Fehler des Ontologen vermeidet, der solche Kategorien gern als absolut behandelt. Laut der phänomenalistischen Herangehensweise des Buddha enthalten nicht nur die verschiedenen Arten von Gefühlen und Geisteszuständen nichts, was „das Fest-

¹²³ *MI, 190 Mahāhatthipadopama Sutta* (= M 28)

halten wert“¹²⁴ wäre, sondern auch der gesamte Bereich der Lehrkategorien, die im letzten Abschnitt (also der Kontemplation der Geistobjekte) zusammengefaßt sind, enthält nichts dergleichen. Sie alle können unter dem Wort „Vorstellung“ eingeordnet werden, und das bedeutet, ihre bedingte Natur, die Natur des Entstehens und Vergehens zu erkennen.

„Freunde, wenn ein Auge da ist und eine Form da ist und Sehbewußtsein da ist, ist es möglich eine Bestimmung von Kontakt (*phassapaññatti*) aufzuzeigen. Wenn eine Bestimmung von Kontakt da ist, ist es möglich eine Bestimmung von Gefühl aufzuzeigen. Wenn eine Bestimmung von Gefühl da ist, ist es möglich eine Bestimmung von Wahrnehmung aufzuzeigen. Wenn eine Bestimmung von Wahrnehmung da ist, ist es möglich eine Bestimmung von Denken (*vitakkapaññatti*) aufzuzeigen. Wenn eine Bestimmung von Denken da ist, ist es möglich eine Bestimmung des Bedrängt-Werdens durch Vorstellungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung entstammen (*papañcasaññāsaṅkhāsamudacaranapaññatti*), aufzuzeigen. Wenn da ein Ohr ... Ton ... Hörbewußtsein ... Wenn eine Nase ... Geruch ... Riechbewußtsein ... Wenn da eine Zunge ... Geschmack ... Schmeckbewußtsein ... Wenn ein Körper ... Tastbares ... Tastbewußtsein ... Wenn Geist ... Geist-Objekt ... Geistbewußtsein da ist, ist es möglich eine Bestimmung des Bedrängt-Werdens durch Vorstellungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung entstammen, aufzuzeigen. Wenn, Freunde, kein Auge da ist und keine Form da ist und kein Sehbewußtsein da ist, ist es unmöglich, eine Bestimmung von Kontakt aufzuzeigen. Wenn keine Bestimmung von Kontakt da ist, ist es unmöglich eine Bestimmung von Gefühl aufzuzeigen. Wenn keine Bestimmung von Gefühl da ist, ist es unmöglich eine Bestimmung von Wahrnehmung aufzuzeigen. Wenn keine Bestimmung von Wahrnehmung da ist, ist es unmöglich eine Bestimmung von Denken aufzuzeigen. Wenn keine Bestimmung von Denken da ist, ist es unmöglich eine Bestimmung des Be-

¹²⁴ „*Sabba dhammā nālaṃ abhinivesāyā*“ - „Nichts ist wert daran zu hängen.“
MI, 251 Cūlatanāhāsaṅkhaya Sutta (= M 37)

drängt-Werdens durch Vorstellungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung entstammen, aufzuzeigen. Wenn kein Ohr ... kein Ton ... kein Hörbewußtsein ... Wenn kein Geist da ist und kein Geist-Objekt da ist und kein Geistbewußtsein da ist, ist es unmöglich eine Bestimmung des Bedrängt-Werdens durch Vorstellungen, die aus der sich ausbreitenden Wahrnehmung entstammen, aufzuzeigen.“¹²⁵

Es könnte uns tatsächlich seltsam erscheinen, daß in der buddhistischen Psychologie sogar Kontakt und Gefühl, mit denen wir so vertraut sind, als „Bestimmungen“ behandelt werden. Wir könnten dies als ein Eindringen der „Bestimmung“ in die streng bewachten geheimen Winkel der Psyche empfinden. Dies ist jedoch nicht der Fall, denn gerade im Akt der Wahrnehmung werden Kontakt und Gefühl auf der Grundlage unserer latenten Eigenschaften¹²⁶ eingeschätzt, bewertet, definiert und bestimmt. Somit ist es kaum zu rechtfertigen, sie als „gegeben“ anzusehen, auch wenn wir es gewohnt sind, sie für selbstverständlich zu halten. Mit anderen Worten, das, was wir gewohnheitsmäßig als „fixe Vorgabe“ betrachten, stellt sich als „synthetisch“ und „zusammengesetzt“ (*sankhata*) heraus.

Die Vorstellungen, auf denen die „Vier Grundlagen der Achtsamkeit“ (*cattāro satipaṭṭhānā*) beruhen, beinhalten nichts „essentielles“ in einem ontologischen Sinn. Die gesamte Struktur ist ein bloßes Netzwerk, das verwendet wird, um Achtsamkeit und

¹²⁵ *MI, 112 Madhupindika Sutta* (= M18)

¹²⁶ „*Yaṃ-kho bhikkhu anuseti, taṃ anumīyati, yaṃ anumīyati tena saṅkhaṃ gacchati. ... Rūpaṃ ce bhikkhave anuseti taṃ anumīyati, yaṃ anumīyati tena saṅkhaṃ gaccati: Vedanaṃ ce ... Saññāṃ ce ... Sankhāre ce ... Viññānaṃ ce ...*“ *S III, 36* (= S 22, 36)

„Das, was latent liegt (wozu man neigt), Mönche, dadurch wird man gemessen und wodurch man gemessen wird, dadurch wird man bestimmt ... Wenn man zur Form neigt, dann wird man daran gemessen und woran man gemessen wird, dadurch wird man bestimmt. Wenn man zu Gefühl ... Wenn man zu Wahrnehmung ... Wenn man zu Gestaltungen ... Wenn man zu Bewußtsein ...“

Weisheit zu entfalten. Es ist ein Netz, das zum „Durchschauen“ gedacht ist und daher schwingt sich das Bewußtsein, wenn durchdringende Weisheit voll entfaltet ist, ungehindert durch die viereckigen Maschen des Netzes empor.

„Mönche, ich werde euch das Entstehen und Vergehen der Vier Grundlagen der Achtsamkeit lehren. Hört aufmerksam zu ... Was, ihr Mönche, ist das Entstehen des Körpers? Mit dem Entstehen von Nahrung entsteht der Körper; Mit dem Vergehen von Nahrung vergeht der Körper. Mit dem Entstehen von Kontakt entsteht Gefühl; mit dem Vergehen von Kontakt vergeht Gefühl. Mit dem Entstehen von Name-und-Form entsteht der Geist; Mit dem Vergehen von Name-und-Form vergeht der Geist. Mit dem Entstehen von Aufmerksamkeit entstehen Geistobjekte; mit dem Vergehen von Aufmerksamkeit vergehen Geistobjekte.“¹²⁷

Die zu Beginn des Kapitels angeführte Fragenreihe enthüllt, daß das Objekt, von dem abhängig Gedanken und Vorstellungen entstehen, Name-und-Form ist. Dieser umfassende Ausdruck ist, wie wir wissen, der Partner des Bewußtseins im wirbelnden Wechselspiel (Kapitel 5). Es ist bemerkenswert, daß Name-und-Form oft mit der Idee des „Eindringens in“ oder des „Sichverstrickens“ verbunden wird, während Verblendung ausdrücklich als Netz bezeichnet wird.

I. „Sieh diese Welt mit all ihren Göttern,
Ein Selbst wähnend, wo es keines gibt;
In Name-und-Form eindringend
Meint sie: „Dies ist die Wahrheit“¹²⁸

II. „Den Zorn gib auf, den Dünkel überwinde,
Streif´ alle Fesseln von Dir ab;
Daß einen ungehemmt von Name-und-Form

¹²⁷ *S V, 184 Samudayo Sutta* (= S 47,42)

¹²⁸ *Sn 756 Dvayatānupassanā Sutta*

Und besitzlos kein Leid befallt.“¹²⁹

III. „Kein Feuer gibt es wie die Gier,
Kein Griff ist fest so wie der Haß,
Kein Netz verstrickt so wie Verblendung,
Kein Strom fließt so wie Begehren.“¹³⁰

Im *Vaṅḡsa Sutta* des *Sutta Nipāta* wird gesagt, daß der Ehrwürdige Nigrodhakappa „das Netz Maccus (ein Beinamen Māras) zerschnitt - das Netz, das vom Täuscher so tückisch ausgebreitet wurde.“¹³¹ Der Kommentar identifiziert das Netz mit Begehren, wahrscheinlich weil er es mit dem Bezug zu Begehren in Vers 355 in Verbindung bringt.

„Er schnitt Begehren ab nach Name-und-Form“ - so sprach der Herr.

„Kaṅhas Strom, so lang zugrunde liegend...“¹³²

Es ist jedoch wahrscheinlicher, daß das hier erwähnte „Netz Maccus“ Name-und-Form ist. Verblendung wird im oben genannten Vers des *Dhammapada* mit einem Netz¹³³ verglichen und außerdem ist das für gewöhnlich mit dem immer dynamischen Begehren verbundene Bild das eines Flusses (*nadī*) oder eines Stromes (*sota*), wie in den oben zitierten Versen.

Das Bewußtsein findet sich aufgrund von Begehren in Name-und-Form, sein Objekt (*ārammaṇa*), verstrickt. Alle auf Sinneserfahrung beruhenden spekulativen Ansichten, wie „logisch“ sie

¹²⁹ Dhp 221 Kodha Vagga

¹³⁰ Dhp 251 Mala Vagga

¹³¹ „Acchidā maccuno jālaṃ - tataṃ māyāvino dalham.“ Sn 357

¹³² *Kaṅha*: „Schwarzer“, ein weiterer Beiname Māras.

¹³³ Man beachte, daß die spekulativen Ansichten, die Verblendung repräsentieren, oft mit Netzen (*diṭṭhijāla*) verglichen werden.
Siehe *DI*, 46 (= D 1)

auch erscheinen mögen, sind nur Spinnweben auf dem Netz. Wenn daher der dogmatische Philosoph an der Theorie festhält, die er von seinem begrenzten Standpunkt aus gesponnen hat und behauptet: „Ich weiß, ich sehe, genauso ist es.“¹³⁴ - so ist dem Buddha zufolge alles, was er sieht, das Netz von Name-und-Form.

„Einige sehen in dogmatischen Ansichten Reinheit und sagen: „Ich weiß, ich sehe, genauso ist es.“ Aber auch wenn er gesehen hätte, welchen Unterschied macht es für ihn? Sie haben die Wahrheit verfehlt und verkünden mit anderen (fremden) Mitteln Reinheit.

Ein sehender Mann mag Name-und-Form sehen, und nachdem er sie gesehen hat, wird er nur diese allein kennen, laßt ihn also viel oder wenig sehen, nicht dadurch erlangt man Reinheit, sagen die Kenner.“¹³⁵

Alle Objekte der sechs Sinne locken das Bewußtsein in das Netz von Name-und-Form mit Begehren als Köder.¹³⁶ Weltliches Bewußtsein findet sich stets an diesem oder jenem Objekt klebend wieder, was zu Vernebelung seiner Einsicht in die Wirklichkeit führt. Diese Objekte, welche die Maschen des Netzes bilden, sind von täuschender Natur,¹³⁷ was es wiederum schwer macht, sie aus

¹³⁴ Siehe oben *Kālakārāma Sutta*

¹³⁵ *Sn 908/909 Mahāvīyūha Sutta*

¹³⁶ Begehren wird im folgenden Vers des *Dhammapada* (180) „Umgarner“ (*jālinī* = „einer der ein Netz hat“) genannt.

„*Yassa jālinī visattikā - taṇhā natthi kuhiñci netave
taṃ buddham ananta gocaraṃ - apadaṃ kena padena nessathā.*“

Auf welche Spur könntet ihr jenen Erwachten, der spurlos ist, führen und für den es den netzartig-haftenden Umgarner „Begehren“ nicht mehr gibt?“

Ein anderer Name für Begehren, das mit dieser Idee im Zusammenhang steht, ist „*sibbanī*“ = „Näherin“. *Sn 1040; A III, 399* (= AVI, 61)

¹³⁷ Siehe oben: „Double-bind“

dem ganzen Schema bewußten Lebens zu verbannen. Man kann sie nicht wegwünschen, denn sie sind da, solange die Sinne da sind. Gier, Haß und Verblendung, für welche diese Objekte als Zeichen stehen, werden nicht sprachlich oder körperlich, sondern durch Weisheit überwunden.

„Welche Dinge, ihr Mönche, sind weder in Werken noch in Worten zu überwinden, sondern durch beständiges Sehen mit Weisheit? Gier, Haß ... Verblendung ... Zorn ... usw.“¹³⁸

Deshalb wird die Essenz des Begriffs –Befreiung- dann erlangt, wenn das Bewußtsein der Tendenz entwöhnt wird, sich in das Netz von Name-und-Form zu verstricken. Dann wird man nicht länger auf, sondern durch das Netz blicken, nicht länger auf die „Dinge“, sondern auf die Natur der „Dinge“ schauen. Und es wird ein Blick sein, der weder aufmerksam, noch nicht-aufmerksam, weder bewußt noch nicht-bewußt, weder fixiert, noch nicht-fixiert ist - ein Blick, der keinen Horizont kennt.

¹³⁸ A V, 39(= A X, 23)

10. Nicht-Manifestiertes Bewußtsein

„Bewußtsein, das sich nicht manifestiert¹³⁹ - unendlich, alleuch-
tend,
Hier finden Erde und Wasser, Feuer und Luft keinen Halt,
Hier sind lang und kurz, fein und grob, schön und unschön,
Und Name-und-Form - alle ausnahmslos abgeschnitten.
Wenn das Bewußtsein zum Erlöschen kommt - sind all diese au-
ßer Kraft gesetzt.“¹⁴⁰

Die illusorische Natur, die der Buddha dem Bewußtsein zu-
schreibt, ist gewissermaßen eine Erkenntnis seines reflexiven
Charakters. Wie ein Spiegel¹⁴¹ reflektiert es die fünf Gruppen,
von denen die fünfte das Bewußtsein selbst ist. Das ist tatsächlich
eine magische Illusion. Wenn das Bewußtsein sich selbst spie-
gelt, spiegelt es sich selbst als „Selbst-Bewußtsein“ wieder. In
der Tat ist jedes Bewußtsein, im normalen Wortsinn, Selbst-Be-
wußtsein. Darin eingeschlossen ist eine seltsame Duplizität - ein
wahres Paradoxon. Wenn man sich selbst als mit dem im Spiegel
des Bewußtseins Reflektierten identifiziert und sagt „Ich bin“
oder „Hier bin ich“, hat man, wenn auch unabsichtlich, bereits
eine Dualität als gegeben vorausgesetzt. Schon ist ein Spalt als
Bruch in der Erfahrung geschaffen und in der Folge besteht die

¹³⁹ Einige Aspekte dieses Themas sind bereits in meinen früheren Werken dis-
kutiert worden: „Concept and Reality in Early Buddhist Thought“ (Kandy:
Buddhist Publication Society 1971), „Saṃyutta Nikāya: An Anthology, Part
II“ (Wheel Nos. 183/185); „Ideal Solitude: An Exposition of the Bhaddekarat-
ta Sutta“ (Wheel No. 188).

¹⁴⁰ *DI, 223 Kevaḍḍha Sutta* (= D 11)

¹⁴¹ Siehe Kapitel 5

Möglichkeit des „Messens“ in Form von Dünkel (*māna*). Anders formuliert ist es eine Abhängigkeit oder vielmehr eine gegenseitige Abhängigkeit. Genauso wie jemand, der in einen Spiegel blickt, nicht nur seiner Form gewahr wird, sondern auch des zugehörigen Gefühls, der Wahrnehmung, der Absicht, des Kontakts und der Aufmerksamkeit, so wird man auch beim Selbst-Bewußt-Werden einer ähnlichen Reihe von „Objekten“ gewahr, die zusammengenommen als Name-und-Form bezeichnet werden.

Wie in jeder Zaubershow spielt auch hier „Form“ (*rūpa*) eine wichtige Rolle. Die der Form eigene Trägheit stellt die Grundlage für die elementarste Einschätzung, die es im Leben aller Organismen gibt, nämlich die Zweiteilung von Sein und Nicht-Sein. „Sieht er Entstehen und Vergehen bei den materiellen Objekten, dann bildet sich der Mensch ein (Wert-) Urteil“¹⁴²

Materielle Objekte scheinen eine Weile zu bestehen, bevor sie zerstört werden und so kann sich das Gesetz der Unbeständigkeit mit ihnen tarnen. Es ist möglich, daß die pervertierte Vorstellung (*vipallāsa*) von Beständigkeit ursprünglich auf eine Fehleinschätzung bezüglich materieller Objekte zurückzuführen ist. Der stets gegenwärtige Prozeß des Wandels wurde übersehen und die zwei extremen Ansichten von absolutem Sein und absolutem Nicht-Sein konnten sich durchsetzen.

Doch das ist nur ein Strang im „Geflecht“ samsārischen Lebens, das den „Double-bind“ (Doppelbindung) formt.¹⁴³ Es gibt eine weiteren. Es ist die Vorstellung der Sinnesreaktion oder des Widerstandes (*patigha*), der den genauen Gegensatz zur mit der Formwahrnehmung (*rūpasaññā*) verbundenen Trägheit darstellt. Er manifestiert sich als Gefühl, Wahrnehmung, Absicht, Kontakt und Aufmerksamkeit, umschreibt den „Namen“ in „Name-und-Form“. Die eigentliche Situation, die Sinneskontakt genannt wird, entsteht, wenn „Name“ und „Form“ zusammenarbeiten.

¹⁴² „*Rūpesu disvā vithavaṃ bhavañca - vinicchayaṃ kurute jantu lokē*“
Sn 867 Kalahavivāda Sutta

¹⁴³ Siehe Kapitel 5

„Durch „Name“ und „Form“ bedingt entstehen die Kontakte.“¹⁴⁴
Wenn „Form“ aufhört zu existieren, hören daher auch die Kontakte auf zu funktionieren.¹⁴⁵ Das Problem läuft dann auf Folgendes hinaus: „Dem wie Beschaffenen hört Form auf zu existieren?“¹⁴⁶

Die Antwort auf diese Frage kommt in Form eines Paradoxons:

„Weder nimmt er mit normaler Wahrnehmung wahr, noch ist seine Wahrnehmung abnorm. Er ist nicht nicht-wahrnehmend, noch hat er der Wahrnehmung ein Ende gemacht. Dem so Beschaffenen hört Form auf zu funktionieren, denn die durch begriffliche Ausbreitung charakterisierten Benennungen haben Wahrnehmung als ihren Ursprung.“¹⁴⁷

Hier haben wir es mit einer außergewöhnlichen Ebene der Wahrnehmung zu tun, die sich völlig aus dem Besessensein mit Form, das so grundlegend für die Struktur der Wahrnehmung ist, zurückgezogen hat. Die negative Formulierung zeigt an, daß diese Transzendierung nicht durch zeitweise oder andauernde Unterdrückung von Wahrnehmung geschieht. Sie deutet vielmehr an, daß hier ein Fall des *Durchschauens* der Wahrnehmung vorliegt. Und wenn ihn nun jemand gefragt hätte, ob er zu der Zeit, als er sich auf dieser Wahrnehmungsebene befand, sich irgendwelcher Sinneseindrücke bewußt war oder ob er unbewußt oder nicht-

¹⁴⁴ „*Nāmañca rūpañca paticca phassā*“ *Sn 872*

¹⁴⁵ „*Rūpe vibhūte na phusanti phassā*“ *Sn 872*

¹⁴⁶ „*Kathaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ*“ *Sn 873*

¹⁴⁷ „*Na saññasaññī na visaññasaññī
no pi asaññīna vibhūtasaññī
evaṃ sametassa vibhoti rūpaṃ
saññānidānā hi papañcasamkhā*“ *Sn 874*

Eine freie Übersetzung würde allgemeinere Ausdrücke wie „bewußt“ und „unbewußt“ erfordern. Es ist die ganze Zeit eine Frage der Wahrnehmung (*saññā*) aber da bewußtes Erfassen in dem Wort *saññī* mitenthalten ist, vermittelt es den Sinn von „sich etwas bewußt sein“. Diese Wiedergabe wird auch im Folgenden verwendet.

bewußt oder völlig ohne Bewußtsein war, hätte er verneinend antworten müssen.

Als der Buddha sich einmal in einer Scheune bei Ātumā aufhielt, ging ein von Blitz und Donner begleiteter Gewittersturm nieder, in dessen Verlauf zwei Bauern und vier Stiere nahe der Scheune von Blitz erschlagen wurden. Eine große Menschenmenge hatte sich am Unfallort versammelt. Der Buddha trat aus der Scheune und ging vor ihrem Tor auf und ab. Ein Mann aus der Menge näherte sich ihm, begrüßte ihn ehrerbietig und dann kam es zu diesem Dialog:

„Freund, warum hat sich diese große Menschenmenge hier versammelt?“

„Gerade eben, Herr, als es in Strömen regnete mit Blitzschlägen und Donnerrollen, wurden zwei Bauern, Brüder, und vier Stiere getötet. Darum hat sich diese große Menschenmenge hier versammelt. Doch wo wart ihr, Herr?“

„Ich war genau hier, Freund.“

„Wie denn, Herr, saht ihr nicht (was geschah)?“

„Nein, Freund, ich sah es nicht.“

„Aber Herr, habt ihr nicht den Lärm gehört?“

„Nein, Freund, ich hörte den Lärm nicht.“

„Wie denn, Herr, schließt ihr (zu der Zeit)?“

„Nein, Freund, ich habe nicht geschlafen.“

„Wie denn, Herr, wart ihr bewußt (in dem Moment)?“

„Ja, Freund.“

„So habt ihr denn, Herr, obwohl ihr bewußt wart (*saññī samāno*) und wach, dennoch nichts gesehen noch gehört, obwohl es in Strömen regnete mit Blitzschlägen und Donnerrollen!“

„So ist es, Freund.“¹⁴⁸

Dieser Dialog mag dir nicht so seltsam erscheinen, da du bei der „Zaubershow“ einen Vorgeschmack davon erhalten hast. Trotzdem erschien jener Zustand der Sammlung, der einen so paradoxen Charakter aufweist, nicht nur einem „Mann aus der Menge“

¹⁴⁸ D II, 13 *Mahāparinibbāna Sutta* (= D 16)

seltsam, sondern sogar Mönchen und Nonnen, die noch keine Arahants waren. Immer wieder finden wir sie, wie sie den Buddha oder die älteren Jünger über die Möglichkeit und Natur einer solchen Sammlung befragen.¹⁴⁹ Einmal stellte der Ehrwürdige Ānanda dem Buddha folgende Frage:

„Mag wohl, o Herr, ein Mönch eine solche Sammlung erreichen, worin er angesichts der Erde ohne Bewußtsein der Erde ist (*na pathavismim pathavisaññī*), daß er angesichts des Wassers - des Feuers - der Luft - des Gebietes der Raumunendlichkeit - der Bewußtseinsunendlichkeit - der Nichtsheit - der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung - angesichts dieser Welt – angesichts jener Welt ohne Bewußtsein von all diesem ist und er dennoch bewußt ist?“

Der Buddha antwortet, daß es für einen Mönche einen solchen Zustand der Sammlung geben könnte, und auf die Frage, wie das möglich sei, erklärt er:

„Da, Ānanda, ist sich ein Mönch solcherart bewußt (*evam saññī*): „Dies ist der Friede, dies ist vorzüglich, nämlich die Beruhigung aller Gestaltungen, das Aufgeben aller Bezüge (Daseinsgrundlagen, *upadhi*), die Zerstörung des Begehrens, Loslösung, Aufhebung, Erlöschen, Nibbāna. Auf diese Weise, Ānanda mag ein Mönch eine solche Sammlung erreichen.“¹⁵⁰

Dieser Erklärung nach scheint es, daß die Wahrnehmung hier nicht völlig aufgehoben ist, sie hat jetzt nur eine Art Quasi-Objekt, anstelle der gewöhnlichen Objekte wie Erde, Wasser, Feuer und Luft, gefunden, das der Aufmerksamkeit würdig ist. Das ist nichts anderes als der Aspekt des Erlöschens bei der Bedingten Entstehung. Bei der Kontemplation dieses Aspekts werden alle

¹⁴⁹ A IV, 426 (= A IX, 36); A V, 7 (= A X, 6); A V, 318 (= A XI, 7-8); A V, 322 (= A XI, 9); A V, 353 (= A XI, 18)

¹⁵⁰ A V, 7 (= A X, 6)

Gestaltungen, die zum Zusammenbrauen von „Dingen“ beitragen, vollständig zur Ruhe gebracht. In der Folge werden alle Bezüge aufgelöst, das Begehren wird nicht länger unterstützt und höchste Loslösung wird als transzendente Erfahrung der Aufhebung allen Daseins schon hier und jetzt verwirklicht. Daß dies eine dynamische Sicht ist, in der alle Wahrnehmungsinhalte und Vorstellungen ihres Objekt-Status beraubt werden, wird durch die folgende Erklärung deutlich, die der Ehrwürdige Sāriputta dem Ehrwürdigen Ānanda gab, als dieser ihm die selbe Frage wie dem Buddha stellte.

„Das Erlöschen des Werdens ist Nibbāna, das Erlöschen des Werdens ist Nibbāna: So, Freund, steigt eine Wahrnehmung in mir auf und eine andere erlischt. Gleichwie, Freund, bei einem Reisigfeuer eine Flamme aufleuchtet, eine andere aber verschwindet, gerade so, Freund, stieg eine Wahrnehmung - „Das Erlöschen des Werdens ist Nibbāna“ - in mir auf und eine andere - „Das Erlöschen des Werdens ist Nibbāna“ - erlosch in mir. Zu jener Zeit, Freund, war ich mir bewußt: „Das Erlöschen des Werdens ist Nibbāna“.¹⁵¹

Hier gibt es also ein Bewußtsein der Aufhebung des Bewußtseins.¹⁵² Obwohl nahezu ein Widerspruch, ist es aufgrund der reflexiven Natur des Bewußtseins dennoch möglich. Anstelle eines Bewußtseins von Objekten haben wir hier ein Bewußtsein, das ohne Objekt oder Stütze ist.¹⁵³ Während das Bewußtsein unter normalen Umständen etwas „spiegelt“ oder manifestiert, ist es in

¹⁵¹ A V, 7-9(= A X, 7)

¹⁵² Vergleiche: „*thitaṃ cittaṃ vip̐pamuttaṃ - vayañcassānupassatī*“ A II, 379 (= A VI, 55)

„Der Geist standhaft und recht befreit -betrachtet er sein Vergehen“

Und: „Wenn das Bewußtsein zum Erlöschen kommt“ (*viññāṇassa nirodhena*) im Eröffnungsvers dieses Kapitels.

¹⁵³ Also *anārammaṇaṃ*. Es wird auch „nicht-feststehend“ (*appatīṭṭaṃ*) und „nicht-fortgesetzt“ (*appavattam*) genannt. Siehe unten.

dieser Sammlung „nicht-manifestierend“. Es ist, als ob man in einem Moment losgelöster Betrachtung dort eines tobenden Feuers gewahr wird, wo man vorher nur einen Stapel Feuerholz bemerkt hat.

„Die Form, ihr Mönche, steht in Flammen; das Gefühl steht in Flammen; die Wahrnehmung steht in Flammen; die Gestaltungen stehen in Flammen; das Bewußtsein steht in Flammen.

So sehend, ihr Mönche, wird der erfahrene edle Jünger der Form überdrüssig; wird des Gefühls überdrüssig; wird der Wahrnehmung überdrüssig; wird der Gestaltungen überdrüssig; wird des Bewußtseins überdrüssig. Überdrüssig geworden, wird er leidenschaftslos, durch Leidenschaftslosigkeit wird er befreit, und in der Befreiung entsteht das Wissen von der Befreiung. Zerstört ist Geburt, vollendet das heilige Leben, getan ist was zu tun war und er versteht: „Es gibt nichts darüber hinaus (das als Bestimmung) für die Bedingungen dieser Existenz (dienen könnte).“¹⁵⁴

Daß hier ein radikaler Wandel der Einstellung stattfindet, der in einem Wechsel des Aufmerksamkeitsfokus vom Brennstoff zum Feuer oder von der Nahrung (*āhāra*) zu ihrer Bedeutung resultiert, wird durch eine Lehrrede des Buddha an den Ehrwürdigen Sandha gut verdeutlicht. Hierin unterscheidet er zwischen der Gesinnung eines Wildpferdes und der eines Zuchtpferdes. Wenn ein ungebändigtes Pferd an den Futtertrog gebunden ist, denkt es nicht: „Welchen Übungsschritt wird mich der Trainer heute durchführen lassen? Wie könnte ich ihm am besten gehorchen?“ Statt dessen denkt es nur: „Futter, Futter.“ Dem gegenüber denkt ein hervorragendes Zuchtpferd nicht: „Futter, Futter“, auch wenn es an den Futtertrog gebunden ist, sondern es denkt: „Welchen Übungsschritt wird mich der Trainer heute durchführen lassen? Wie könnte ich ihm am besten gehorchen?“. So ein Pferd betrachtet es als Schuld, als nicht erfüllte Verpflichtung, als Unglück oder als Niederlage, die Gerte zu spüren. Mit diesem

¹⁵⁴ *S III, 71 Āditta Sutta* (= S 22, 61)

Gleichnis illustriert der Buddha den Unterschied zwischen der weltlichen Gesinnung eines ungeübten Menschen und der überweltlichen eines „guten, edlen Menschen“. Wenn der erste in die Einsamkeit geht, versteht er nicht der Wahrheit gemäß, wie man aus der Sinnesgier, dem Übelwollen, der Mattheit und Müdigkeit, der Aufgeregtheit und Unruhe und dem Zweifel „heraustritt“, sondern verweilt statt dessen mit einem von den fünf Hemmungen besetzten Geist und brütet über sie. Und er sinnt nach über die Erde, das Wasser, das Feuer, die Luft, das Gebiet der Raumunendlichkeit, das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit, das Gebiet der Nichtsheit, das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung: Seine Gedanken stützen sich auf diese Welt, auf die jenseitige Welt, auf alles, was auch immer gesehen, gehört, empfunden, wahrgenommen, erreicht, erstrebt und im Geist erwogen wird - in Abhängigkeit davon sinnt er.

Ein guter, edler Mensch aber geht in die Einsamkeit und verweilt nicht mit einem von den Hemmungen besetzten Geist und brütet nicht über ihnen, denn er versteht wie man aus ihnen „heraustritt“. Und er sinnt nicht nach über die Erde, das Wasser, das Feuer, die Luft und die anderen oben genannten „Objekte“. Aber dennoch wird gesagt „sinnt er“ (*jhāyati ca pana*). Von diesem Sinnen, das auf kein Objekt gestützt ist, wird gesagt, es sei so sonderbar, daß sogar die Götter und Brahmas sich von ferne verneigen und sagen:

„Wir verehren dich, Edler unter den Menschen,
Wir verehren dich, Vorzüglichster der Menschen,
Denn was es ist, worauf gestützt
Du sinnst, das können wir nicht begreifen.“¹⁵⁵

¹⁵⁵ A V, 323 (= A XI, 10)

Vergleiche auch *avitakka-samādhī* - „gedankenfreie Sammlung“ Ud 71 (Ud 6.7); *avitakka jhāyī* - „einer, der frei von Gedanken meditiert“ SI, 126 (= S 4, 25; *jhāyati anupādāno* - „einer der ohne Brennstoff oder Ergreifen meditiert“ Thag 846-861; *avitakkaṃ samāpanno* - „einer, der in die gedankenfreie Sammlung eingetreten ist“ Thag 999.

„Objekte“ spielen in dieser „Wahrnehmung“ genau deshalb keine Rolle, weil das „Subjekt“ fehlt. Diese Erfahrung der Aufhebung des Daseins (*bhavanirodho*), die nichts anderes ist als „Nibbāna hier und jetzt“, ist das Ergebnis der Zerstörung der „Ich bin“-Dünkels.¹⁵⁶ Es ist das Element des ichbezogenen Messens und Benennens innerhalb einer Wahrnehmungssituation, das in voll ausgebreiteten Vorstellungen resultiert.

„Was, ihr Mönche, ist das Ergebnis der Wahrnehmung? Mönche, ich sage, daß Wahrnehmung den Gebrauch (der Sprache) als Ergebnis hat. Wie man wahrnimmt, so drückt man es aus und sagt: „So habe ich wahrgenommen (d.h. war ich bewußt).“¹⁵⁷

„Die durch begriffliche Ausbreitung charakterisierten Benennungen haben Wahrnehmung als ihren Ursprung.“¹⁵⁸

Wenn Name-und-Form, das in einem „Objekt“-Verhältnis zu den Vorstellungen steht, transzendiert wird, verlieren letztere ihren Bezugspunkt, ihren Stützpunkt. Deshalb können Erde, Wasser, Feuer und Luft, zusammen mit so relativen Unterscheidungen wie lang und kurz, fein und grob, angenehm und unangenehm in dem nicht-manifestierten Bewußtsein „nicht Fuß fassen“. Die schöpferische Kraft der Vorstellungen, die sich in der normalen Wahrnehmung als „Essenz“ oder „Substanz“ manifestiert, wird dabei zerstört.

„Bewußtsein, das nicht-manifestiert ist, unendlich, alleuchtend: Es hat nicht Teil an der Festigkeit der Erde, dem Fließen des Wassers, der Hitze des Feuers, der Bewegung der Luft, der Wesenheit der Wesen, der Gottheit der Götter, am Pajāpatitum des Pajāpati, am Brahmatum des Brahma, am Strahlen der Strahlen-

¹⁵⁶ Siehe *A IV, 358* (= *A IX, 3*)

¹⁵⁷ „*Vohāravepakkaṃ bhikkhave saññaṃ vadāmi, yathā yathā naṃ sañjānāti, tathā tathā voharati evaṃsaññi aho sinī*“ *A III, 413* (= *A VI, 63*)

¹⁵⁸ *Sn 874*

den, am Leuchten der Leuchtenden, am Vehapphalatum der Vehapphala Brahmas, an der Allheit von Allem.“¹⁵⁹

Nachdem die Vorstellungen im befreiten Geist ihre schöpferische Kraft verloren haben, eignen sie sich nicht mehr zur Ausbreitung (*papañca*). Der Befreite, der die Leerheit der Vorstellungen durch höheres Wissen erkannt hat, unterhält keine auf ihnen beruhenden ichbezogenen Einbildungen mehr.

„Und auch der Tathāgata, ihr Mönche, der Arahant, der Völlig Erwachte, versteht mit höherem Wissen Erde als Erde; hat er mit höherem Wissen Erde als Erde verstanden, dann wähnt er nicht Erde als Erde; er wähnt nicht: „auf der Erde“; er wähnt nicht: „von der Erde“; er wähnt nicht: „Erde ist mein“; er erfreut sich nicht an der Erde. Aus welchem Grund? Weil er sie völlig verstanden hat, sage ich.“¹⁶⁰

Wie es das *Kālakārāma Sutta* darstellt, wähnt der Tathāgata kein sichtbares Ding als getrennt vom Sehen und unterhält keinen Wahn über ein „Ding wert zu sehen“ oder einen „Seher“. Das ist das Ergebnis der Überzeugung, die er durch sein transzendentes Erlebnis vom Verlöschen aller Phänomene in jenem nicht-manifestierten Bewußtsein gewann.

Wenn das Bewußtsein am Brennpunkt der Aufmerksamkeit nicht von einem Objekt gefesselt wird, durchdringt es das Netz

¹⁵⁹ „*Sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ*“ - „Bewußtsein, das an der Allheit von Allem nicht teilhat.“ *MI 329 Brahmanimantanika Sutta* (= M 49)

Vergleiche: „Mönche, ich werde euch das „Alles“ lehren. Hört gut zu ... Was, ihr Mönche, ist das „Alles“? Auge und Formen; Ohr und Geräusche; Nase und Gerüche; Zunge und Geschmäcker; Körper und Tastbares; Geist und Gedanken. Das, ihr Mönche, nennt man „Alles“. Wer auch immer, ihr Mönche, behaupten wollte: „Ich lehne dieses „Alles“ ab und werde dafür ein anderes „Alles“ aufzeigen.“ - Es wäre nur leere Prahlerei von ihm und würde man ihn befragen, wäre er nicht in der Lage seine Behauptung zu untermauern. Und warum? Weil das außerhalb seiner Möglichkeiten ist.“
SIV, 15 (= S 35, 23)

¹⁶⁰ *MI 5 Mūlapariyāya Sutta* (= M 1)

von Name-und-Form, hinaus in eine Unendlichkeit und „Ansichten“ machen einer allumfassenden Einsicht Platz. Im Hinblick darauf wird es als „rundum leuchtend“ (*sabbatopabhāṃ*) beschrieben und dieses Leuchten ist die Weisheit selbst.¹⁶¹ Diese „Erleuchtung“ bringt ein „Verblässen“ (*virāga*) aller Objekte mit sich, die ehemals, im bezaubernden Schimmer des Sinnesbewußtseins, „bedeutend“ schienen. Folglich wird diese Erfahrung manchmal auch als „Erlöschen der sechs Sinnesgebiete“ (*saḷāyatanaṃnirodha*) bezeichnet.

„Darum, ihr Mönche, sollte man das Gebiet kennen, worin das Auge erlischt und die Wahrnehmung von Form verblaßt; das Ohr erlischt und die Wahrnehmung von Tönen verblaßt; die Nase erlischt und die Wahrnehmung von Geruch verblaßt; die Zunge erlischt und die Wahrnehmung von Geschmäckern verblaßt; der Körper erlischt und die Wahrnehmung von Tastbarem verblaßt; der Geist erlischt und die Wahrnehmung von Gedanken verblaßt - das Gebiet sollte man kennen, das Gebiet sollte man kennen.“¹⁶²

Den Mönchen, die diese kurze Darlegung des Buddha dem Ehrwürdigen Ānanda berichteten, damit er sie erkläre, wurde gesagt, sie beträfe das Erlöschen der sechs Sinnesgebiete. Genauso wie das Erlöschen des Bewußtseins, da es noch eine Ebene des Erlebens¹⁶³ ist, „nicht-manifestiertes Bewußtsein“ genannt wird, so

¹⁶¹ Vergleiche: „Mönche, es gibt vier Arten des Leuchtens (*pabhā*). Welche vier? Das Leuchten des Mondes, das Leuchten der Sonne, das Leuchten des Feuers, das Leuchten der Weisheit Mönche, von diesen vier ist das Leuchten der Weisheit (*paññapabhā*) in der Tat das Vorzüglichste.“ *A II, 139*(= *A IV, 141-145*)

„Kein Leuchten gleicht dem der Weisheit.“ *S I, 6*(= *S I, 13*)

¹⁶² *S IV Lokakāmaguṇa (2)*(= *S 35, 117*)

¹⁶³ Vergleiche: „... *chando ca vūpasanto hoti, vitakko ca vūpasanto hoti, saññā ca vūpasantā honti tappaccayāpi vedayitani*“

„Verlangen ist zur Ruhe gekommen, Denken ist zur Ruhe gekommen, Wahrnehmungen sind zur Ruhe gekommen, auch dadurch bedingt ist Erleben.“ *S V, 13* (= *S 45, 11*)

wird auch das Erlöschen der sechs Sinnesgebiete als ein Gebiet (*āyatana*) beschrieben.

„Es gibt, ihr Mönche, jenes Gebiet, worin es weder Erde gibt, noch Wasser, noch Feuer, noch Luft; worin es weder das Gebiet der Raumunendlichkeit gibt, noch das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit, noch das Gebiet der Nichtsheit, noch das Gebiet der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung, worin es weder diese Welt gibt, noch eine jenseitige Welt, noch Sonne und Mond. Da, ihr Mönche, sage ich, gibt es kein Kommen, kein Gehen, kein Stehen, kein Abscheiden und kein Wiedererscheinen. Es steht nicht fest (*appatitṭham*), es bewegt sich nicht (*appavattam*), es hat kein Objekt (*anārammaṇam*). Genau das ist das Ende des Leidens.“¹⁶⁴

Die Welt der Sinneserfahrung, in der die Gesetze der Relativität herrschen, wird auf diese Weise transzendiert - in einem „Gebiet“, das sich nicht irgendwo im Weltraum befindet, sondern in diesem klaftergroßen Körper.¹⁶⁵ Zusammen mit jenen Sinnesobjekten, die konkret zu sein scheinen wie Erde, Wasser, Feuer, Wind, Sonne und Mond schwinden auch solche mit ihnen verbundene abstrakte Begriffe wie „Kommen“, „Gehen“, „Stehen“, „Abscheiden“ und „Wiedererscheinen“. Formen, Töne, Gerüche, Geschmäcker, Tastbares und Gedanken - die alle „Zeichen“ sind¹⁶⁶ - haben nun ihre Bedeutung verloren. Sie bezeichnen nicht länger „Dinge“, denn Gier, Haß und Verblendung sind im Befreiten erloschen. Alles, was seine „Zeichenlose Befreiung des Geistes“¹⁶⁷ nun bezeichnet, ist gerade die Abwesenheit von Gier, Haß und Verblendung in ihm. Das ist schließlich das Wissen von Nibbāna (*aññā*), das Erlöschen oder die Aufhebung aller

¹⁶⁴ *Ud 80*(= *Ud 8.1*)

¹⁶⁵ Vergleiche: „... In diesem klaftergroßen mit Wahrnehmung und Denksinn ausgestatteten Körper tue ich kund die Welt und den Ursprung der Welt und die Aufhebung der Welt und den zur Aufhebung der Welt führenden Pfad.“ *S I, 62 Rohatissa Sutta* (= *S 2, 26*)

¹⁶⁶ Siehe Kapitel 3

¹⁶⁷ „*Animittā cetovimutti*“ siehe *MI, 298 Mahāvedalla Sutta* (= *M 43*)

Nibbāna (*aññā*), das Erlöschen oder die Aufhebung aller Geburt und allen Werdens und aller Gestaltungen, die mannigfaltiges Leid hervorbringen.

„Mönche, es gibt ein Nicht-Geborenes, ein Nicht-Gewordenes, ein Nicht-Gemachtes, ein Nicht-Zusammengesetztes. Mönche, wenn es dieses Nicht-Geborene, Nicht-Gewordene, Nicht-Gemachte, Nicht-Zusammengesetzte nicht gäbe, dann gäbe es hier kein Heraustreten aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Zusammengesetzten. Da es aber, ihr Mönche, ein Nicht-Geborenes, ein Nicht-Gewordenes, ein Nicht-Gemachtes, ein Nicht-Zusammengesetztes gibt, deshalb gibt es ein Heraustreten aus dem Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Zusammengesetzten.“¹⁶⁸

„Die Welt, verstrickt in Verblendung
täuscht dem Toren, gebunden an Bezüge,
eine vielversprechende Erscheinung vor.

¹⁶⁸ *Ud 8,3*. In einem psychologischen Sinne könnte ein Muster „zunichtegemacht“ oder „aufgelöst“ werden, wenn man seine Aufmerksamkeit einem Detail des Musters zuwendet. Genauso verwandelt sich das „Geborene“ (*jātaṃ*), das „Gewordene“ (*bhūtaṃ*), das „Gemachte“ (*kataṃ*) und das „Zusammengesetzte“ (*samkhattaṃ*) durch eine durchdringende Einsicht in seine Ursachen und Bedingungen, in einen nicht-geborenen, nicht-gewordenen, nicht-gemachten, nicht-zusammengesetzten Zustand. Alle an der Zaubershow des Bewußtseins beteiligten „Muster“, die ja nur bedingt entstanden sind, werden mit der Zerstörung von Nicht-Wissen und Begehren ebenfalls aufgehoben.

Die oben genannten Beinamen von Nibbāna sind daher in ihrer Bedeutung psychologisch und nicht metaphysisch. Wo es kein „Zusammensetzen“ gibt, da gibt es kein „Auseinanderfallen“. Deshalb wird Nibbāna auch *apalokitaṃ*, das „Nicht-Zerfallende“ genannt.

Unglücklicherweise haben viele Gelehrte, östliche wie westliche, die zwei hier zitierten Suttan aus dem *Udāna* metaphysisch interpretiert und Schlußfolgerungen gezogen, die mit den Lehren von *Anattā* kaum vereinbar sind. Es besteht die weitverbreitete Tendenz, in diesen zwei Stellen einen Hinweis auf ein mysteriöses, unbeschreibbares Reich in einer anderen Dimension der Existenz zu sehen, obwohl der Buddha ausdrücklich betonte, daß alles Dasein dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen ist.

Er ist von Finsternis umhüllt,
darum erscheint sie ihm auch dauerhaft.
Doch der, der sieht, er findet nichts.“¹⁶⁹

„All jene Formen, Töne, Säfte, Düfte, Berührungen, Gedanken,
von denen sie glauben sie seien angenehme, erwünschte und er-
freuliche Dinge,
wovon sie behaupten „es ist“, soweit sie das behaupten können,
darin ist sich die Welt samt der Götter einig, „das ist Glück“.
Und wenn sie schwinden, gilt es ihnen als Leid.

Die Edlen aber sehen das Glück im Zunichtewerden des Ichge-
bildes.

Seht, wie sehr ihre Sicht jener der ganzen Welt entgegensteht.
Was Glück ist für die anderen, leidig nennt´s der Heilige.
Was leidig gilt den anderen, der Heilige weiß es als das Glück.
Seht, diese Lehre, die so schwer erkennbar!
Die Einsichtslosen sind hierbei verwirrt.

Wie Finsternis ist´s denen, deren Blick verschleiert,
und Dunkelheit für solche, die nicht sehen.
Den Guten aber ist es offenbar, gleichwie den Sehenden das
Licht.
Obgleich so nah und doch sehen es die in der Lehre unerfahrenen
Toren nicht.

Von jenen gefangen in der Daseinslust,
von jenen fortgerissen vom Daseinsstrom,
von jenen in Māras Reich geraten,
nicht leicht verstanden wird die Lehre.

Wer anders als die Edlen verdient
vollständig zu dem Zustand zu erwachen,
den sehend Triebbefreite
Nibbānas Stille erlangen.“¹⁷⁰

¹⁶⁹ Ud 79(= Ud 7,10)

11. Friede ist Glück in Nibbāna - ein Epilog

Führe mich von der Unwahrheit zur Wahrheit!
Führe mich von der Finsternis zum Licht!
Führe mich vom Tod zur Todlosigkeit!

Das war die Sehnsucht des indischen Geistes. Es war eine Sehnsucht, die im Einklang mit den höchsten Bestrebungen der Menschheit stand. Die *Kālakārāma Sutta* würde, wenn man sie im Licht der wesentlichen Lehren des Buddha verstünde, viel dazu beitragen, uns zu zeigen, wie diese Sehnsucht erfüllt werden könnte.

Jedoch findet im Buddhismus eine radikale Abweichung hinsichtlich des Zugangs zu diesen Problemen der Wahrheit, des Lichts und der Todlosigkeit statt. Bisher glaubte man, die Wahrheit, die der Schlüssel zum Rätsel des Daseins ist, läge in den Händen einer Gottheit. Man dachte, daß das Licht, welches die Dunkelheit des Gemüts vertreibt, nur durch eine mystische Vereinigung mit dieser Gottheit erlangt werden könnte. Man nahm an, Unsterblichkeit, die das Problem der unausweichlichen Tragödie aller lebenden Wesen, des Todes, lösen würde, sei nur in einer anderen Dimension gesichert, in der die unsterblichen Götter (*amarā*) ewig im Genuß ihres Ambrosia (*amṛta*) schwelgen.

Im Gegensatz zu dieser populären Psychologie, deren Naivität die Metaphysiker vergeblich zu verbergen suchten, steht die Botschaft des Buddha. Er entdeckte die Wahrheit dort, wo man sie am wenigsten vermutete. Das Dasein und seine Aufhebung, das

¹⁷⁰ *Sn 759-765 Dvayatānupassanā Sutta*

Problem und seine Lösung, fanden sich verwoben in ein Geflecht, in dem wirbelnden Wechselspiel, dem Sammelpunkt jeglicher Existenz. Wenn man dieses Geflecht nur entwirren könnte! Und genau das tat er erfolgreich und enthüllte der Menschheit auch den Weg, das in Angriff zu nehmen. Die Wahrheit befindet ihm zufolge in niemandes Obhut und hat nichts Esoterisches oder Mystisches an sich. Sie zu finden ist eine Frage des „Sehens der Dinge wie sie sind“ und wenn die nötige Klarheit der Einsicht einmal entfaltet ist, kann man sie in aller Deutlichkeit und Klarheit in der Struktur aller Phänome erkennen. Dhamma, als die Wahrheit, lädt ein „zu kommen und zu sehen“ (*ehipassiko*).

„Gleichwie etwa, ihr Mönche, wenn da am Ufer eines Bergsees von klarem, durchsichtigem, ungetrübtem Wasser ein scharfsichtiger Mann stünde und hineinblickte auf die Muscheln und Schnecken, auf den Kies und den Sand und die Fische, wie sie dahingleiten und stillstehen; der sagte sich nun: „Klar ist diese Wasserfläche, durchsichtig, ungetrückt; ich sehe darunter die Muscheln und Schnecken, den Kies und den Sand und die Fische, wie sie dahingleiten und stillstehen.“ Ebenso nun auch, ihr Mönche, versteht der Mönch der Wahrheit gemäß: „Das ist das Leiden“; er versteht der Wahrheit gemäß: „Das ist die Entstehung des Leidens“; ... „Das ist die Aufhebung des Leidens“, ... „Das ist der zur Aufhebung des Leidens führende Pfad“; er versteht der Wahrheit gemäß: „Das sind die Einflüsse“; er versteht der Wahrheit gemäß: „Das ist die Entstehung der Einflüsse“; ... „Das ist die Aufhebung der Einflüsse“; ... „Das ist der zur Aufhebung der Einflüsse führende Pfad“. Wenn er so erkennt und sieht, wird sein Geist befreit von den Einflüssen sinnlichen Begehrens, von den Einflüssen des Werdens, von den Einflüssen des Nicht-Wissens. In der Befreiung entsteht das Wissen von der Befreiung und er versteht: „Zerstört ist Geburt, vollendet ist das heilige Leben, getan ist, was zu tun war, es gibt nichts darüber hinaus (das als Bestimmung) für die Bedingungen dieser Existenz (dienen könnte).“¹⁷¹

¹⁷¹ *MI, 279 Mahāassapura Sutta (= M 39)*

Die Dunkelheit, welche die Klarheit der Sicht in unserem geistigen Leben trübt, wurde von Buddha auf den verblendeten Eindruck eines „Selbst“ zurückgeführt. Die Verblendung als „Standpunkt“¹⁷² schuf einen Hintergrund des Nicht-Wissens, um sich selbst aufrecht zu erhalten. Der Geist wurde aufgrund von Nicht-Wissen und Begehren festgelegt und begrenzt. Es handelt sich hier um den Fall einer „Vereinnahmung“, die eine „Voreingenommenheit“ erzeugt, um eine „Bereicherung“, die „Mangel“ hervorruft. Das Wissen, angehäuft von den sechs Sinnesgebieten in den engen Grenzen, die das Ego für sie abgesteckt hat, stellte sich so als nichts anderes als „Nicht-Wissen“ heraus. Es gab die unvermeidliche Spaltung zwischen einer „inneren“ und einer „äußeren“ Sinnesgrundlage, und das Bewußtsein wurde zwischen einem „Hier“ und einem „Dort“ eingezwängt.¹⁷³ Das Problem der Erleuchtung war deshalb nicht abhängig von einer Vertiefung in oder einer Vereinigung mit einer Gottheit, was dem Verschmelzen einer Dunkelheit („Selbst“) mit einer anderen Dunkelheit („SELBST“) gleichkommt. Es mußten nur die „selbstgeschaffenen“ künstlichen Grenzen mit einem durchschlagenden Blitz der Weisheit niedergerissen werden, damit das Bewußtsein seine Kapazität, unendlich und alleuchtend zu sein, entfalten konnte. Und die Entdeckung, daß diese Kapazität bereits im Geist vorhanden ist (wenn man sie nur entfalten könnte!) stellt eine unerwartete Enthüllung für die Menschheit dar.

„Dieser Geist, ihr Mönche, ist leuchtend, doch wird er verunreinigt von hinzukommenden Befleckungen. Doch der unkundige Weltling versteht dies nicht der Wirklichkeit gemäß. Darum, sage ich, gibt es für den unkundigen Weltling keine Entfaltung des Geistes.

Dieser Geist, ihr Mönche, ist leuchtend und er ist frei von hinzukommenden Befleckungen. Der kundige, edle Jünger aber ver-

¹⁷² Siehe Kapitel 6

¹⁷³ Siehe Kapitel 5

steht dies der Wirklichkeit gemäß. Darum sage ich, gibt es für den kundigen, edlen Jünger eine Entfaltung des Geistes.“¹⁷⁴

Der Buddha erkannte, daß „Geburt“ und „Tod“ untrennbare Begleiterscheinungen des Wahns des Daseins sind. Das Gesetz der Vergänglichkeit, das sogar in den himmlischen Bereichen herrscht, würde gegen jede Vorstellung einer unsterblichen Existenz sprechen. Überdies war die Suche nach unsterblichem Dasein nur ein Symptom der tiefsitzenden Angst vor dem Tod. Wenn nur diese quälende Angst beseitigt werden könnte, gäbe es dieses Problem nicht mehr. Deshalb schlug er eine neue Art der Lösung für das Problem von Leben und Tod vor. Er zeigte auf, daß obwohl unsterbliche Existenz unmöglich ist, man dennoch „ambrosische Todlosigkeit“ erfahren könnte - und das sogar hier und jetzt.¹⁷⁵ Man müßte nur die Wahrheiten der Vergänglichkeit, des Leidens und des Nicht-Selbst völlig verstehen, wodurch die „Existenz“, von der „Geburt“ und „Tod“ abhängen, aufgehoben wird. Das Gegenmittel scheint schon fast homöopathischen Grundsätzen zu entsprechen, obwohl die verabreichte „Dosis“ Vergänglichkeit keineswegs gering war. Die Herangehensweise war so radikal, daß sie sogar das erstaunliche Paradoxon enthielt, daß die systematisch entfaltete Reflektion über den Tod im Todlosen (*amatogadhā*) münden würde.¹⁷⁶ Anstatt den Tod durch himmlisches Ambrosia künstlich zu unterdrücken, sorgte der Buddha also dafür, daß der Tod eines natürlichen Todes starb, in einem Bereich der überweltlichen Erfahrung eines Todlosen, die bereits in dieser „sterblichen Welt“ erlangt werden konnte.

¹⁷⁴ *A I, 10*(= *A I, 11*)

¹⁷⁵ Vergleiche: „*Kāyena amataṃ dhātuṃ phusayitvā nirūpadhiṃ upadhipaṭinissagaṃ sacchikatvā anāsavo deseti sammāsambuddho asokaṃ virajaṃ padariṃ*“

„Nachdem der vollkommen Erwachte, der von Einflüssen freie, mit dem Körper das Todlose Element, frei von Bezügen, berührt hat und das Aufgeben aller Bezüge verwirklicht hat, zeigt er die sorgenfreie, fleckenlose Stätte.“

Itiv. 62(= *Itiv 51*)

¹⁷⁶ *A V, 105*(= *A X, 56-57*)

„Diese Zerstörung (des Begehrens), diese Loslösung, diese vorzügliche (ambrosische) Todlosigkeit, erreicht vom Sākya-Weisen, innerlich gesammelt - nicht gibt es etwas, das diesem Dhamma gleicht ...“¹⁷⁷

Die Vorgehensweise Buddhas - so darf wiederholt werden - war so radikal, daß sie sogar auf die flehende Einstellung hinter den Worten „führe mich“ in der oben zitierten sehnsüchtigen Bitte verzichtete. Der Dhamma als die Soheit aller Phänomene¹⁷⁸ hat die ihm innewohnende Fähigkeit „weiterzuführen“ (*opanayiko*) und daher ist keine göttliche Gnade notwendig. Es ist nur eine Frage des Eintretens in den Strom des Dhamma (*dhammasoto*), der dem breiteren saṃsārischen Strom entgegenläuft (*paṭisotagāmi*).

Die Verwirklichung des spirituellen Zieles hier und jetzt (*sandiṭṭhiko*), repräsentiert von Wahrheit, Licht und Todlosigkeit, läßt den Befreiten nicht völlig außerhalb des Weltgefüges stehen, was jede Vermittlung verhindern würde. (Im Prinzip der Bedingten Entstehung¹⁷⁹ hat er einen Schutz gegen die Konflikte gefunden, die normalerweise durch eine unüberbrückbare Kluft zwischen Erfahrungsebenen entstehen. Besonders die *Kālakārāma Sutta* veranschaulicht, wie vorsichtig der Buddha in dieser Hinsicht war.)

Noch ist es so, daß seine Verwirklichung eines transzendenten Erfahrungsbereichs seine Sinnesfähigkeiten verändert hätte,¹⁸⁰ mit Ausnahme der Tatsache, daß Gier, Haß und Verblendung ihre Funktion nicht mehr beeinflussen. Sein überblickendes

¹⁷⁷ *Sn 225 Ratana Sutta*. Dieser Zustand ist auch als *ānantarika samādhī*, „unmittelbare Sammlung“ bekannt (*Sn 226*). Hier wird die zeitlose (*akāliko*) Natur des Dhamma angedeutet.

¹⁷⁸ Siehe Kapitel 8

¹⁷⁹ Siehe Kapitel 4

¹⁸⁰ Siehe Fußnote 12

Verständnis der fünf Aspekte der sechs Sinnesgebiete¹⁸¹ macht es ihm möglich *in* der Welt zu leben, obwohl er nicht *von* der Welt ist.¹⁸² Es ist im Hinblick darauf, daß das „Nibbāna-Element-mit-einem-Haftensrest“ (*saupādisesānibbānadhātu*) seine Bedeutung erlangt.

„... Und was, ihr Mönche, ist das Nibbāna-Element mit einem Haftensrest? Da ist, ihr Mönche, ein Mönch, ein Heiliger, dessen Einflüsse zerstört sind, der das Heilige Leben vollendet hat, getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt hat, das Ziel erreicht hat, dessen Daseinsfesseln völlig zerstört sind und der durch rechtes Wissen befreit ist. Seine fünf Sinnesfähigkeiten bleiben erhalten und da sie unversehrt sind, hat er Teil am Angenehmen und Unangenehmen und er erfährt das Freudvolle und das Leidvolle.

¹⁸¹ „Vom Tathāgata, ihr Mönche, ist jene unvergleichliche höchste Stätte des Friedens völlig verstanden worden, nämlich jene Befreiung ohne Aufgreifen, nachdem er das Entstehen, das Vergehen, den Vorteil, den Nachteil und das „Heraustreten“ in Bezug auf die sechs Sinnesgebiete der Wahrheit gemäß verstanden hat.“ *M II, 237 Pañcattaya Sutta* (= M 102); siehe auch *Brahmajāla Sutta*.

¹⁸² Da seine Transzendenz endgültig und vollkommen ist, gibt es tatsächlich kein „Zurückkommen“. „Ans andere Ufer gelangt, kommt der So-Seiende nicht mehr zurück („*pāraṅgato na pacceṭi tādi*“ *Sn 803*).“ Dennoch ist sein Wechsel zwischen den zwei Nibbāna-Elementen, „*anupādisesā*“ (d.h. *nirūphadhīṃ*) und „*saupādisesā*“ eine scheinbare „Rückkehr“.

„*Na pāraṃ digunam yanti-na idaṃ ekagunam mutam*“

„Sie gehen nicht zweimal zum anderen Ufer

Noch wird es als einmaliges Gehen gewertet.“ *Sn 714*

„Abgewandt, losgelöst und befreit von zehn Dingen, Bāhuna, verweilt der Tathāgata unumschränkten Geistes. Von welchen zehn? Abgewandt, losgelöst und befreit von Körperlichkeit, von Gefühl, von Wahrnehmung, von Gestaltungen, von Bewußtsein, von Geburt, von Alter, von Tod, von Leiden, von Befleckungen, Bāhuna, verweilt der Tathāgata uneingeschränkten Geistes. Gleichwie, Bāhuna, eine blaue, rote oder weiße Lotusblüte, im Wasser entstanden, im Wasser aufgewachsen, sich über den Wasserspiegel erhebt und dasteht unberührt von Wasser, ebenso auch, Bāhuna, verweilt der Tathāgata, abgewandt, losgelöst und befreit von diesen zehn Dingen, unumschränkten Geistes.“ *A V, 152* (= *A X, 81*)

Das Verlöschen von Gier, Haß und Verblendung in ihm - das, ihr Mönche, nennt man das „Nibbāna-Element-mit-einem-Haftensrest.“¹⁸³

Auch wenn der Befreite scheinbar zur Welt der Sinneserfahrung „zurückkehrt“, so bleibt das Glück von Nibbāna doch der selbe „innere Friede“ (*ajjhata santi*) oder das gleiche „Gestilltsein“ (*upasama*). Wie andere Aspekte des Überweltlichen ist auch dies für die Welt nicht leicht zu verstehen. Daß es eine Form von Glück in der Abwesenheit der Begierden geben könnte ist in gleicher Weise paradox wie schon einiges, was vorher genannt wurde. Und doch könnte wurzeltiefe Reflektion enthüllen, daß es tatsächlich nicht das Begehren ist, das glücklich macht, sondern seine Stillung. Begehren als eine Form von Streß und Spannung ist ein Gebrechen wie Hunger und Durst und sogar in unserem „normalen Leben“ ist es nur seine „Stillung“, die uns glücklich macht. Die Tragödie dabei ist jedoch, daß die Stillung, die man um den Preis des begehrten Objektes erlangt, nur kurzlebig ist, denn einem Feuer gleich flackert das Begehren mit erneuter Kraft immer wieder auf. Aus diesem Grund erkannte der Buddha das nicht als wirkliche Stillung an. Er sah im Gegenteil darin einen vergeblichen Versuch, ein Feuer durch das Zuführen von mehr und mehr Brennstoff zu löschen. Und dennoch enthüllt das Prinzip, das dem Versuch, Begierden zu stillen, zugrunde liegt, daß in den Begierden kein Glück zu finden ist. Wenn nun aber die Stillung der Begierden wirklich glücklich macht, dann müßte „Begierdelosigkeit“ als das Gestilltsein aller Begierden das Höchste Glück sein und das ist tatsächlich, was Nibbāna ist.¹⁸⁴

¹⁸³ *Itiv 38* (= *Itiv 44*)

¹⁸⁴ Nibbāna ist auch die Stillung aller Gefühle, denn: „Was immer auch gefühlt wird, ist vom Leiden betroffen.“ (*yaṃkiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmiṃ*) *S II, 53* (= *S 12, 32*)

Als der Ehrwürdige Sāriputta erklärte: „Freund, dieses Nibbāna ist Glück! Dieses Nibbāna ist Glück!“, fragte ihn der Ehrwürdige Udāyi: „Welches Glück gibt es dort, Freund, wo es kein Gefühl gibt?“. Die Antwort war: „Dar-

Unglücklicherweise wurde der bekannteste Ausdruck für das *summum bonum* des Buddhismus im Laufe der Zeit mit dem Stigma versehen, zu negativ in seinen Begriffsinhalten zu sein. Trotz offensichtlicher kanonischer Nachweise zögert man, die Tatsache anzuerkennen, daß Nibbāna im Wesentlichen auf ein Erlöschen (wenn nicht sogar auf ein „Auslöschen“ - das abscheuliche Wort!) hindeutet. Es ist etwas traumatisches in unserer Reaktion auf die sogenannten „negativen Definitionen“, und daher lassen wir das Wort „Nibbāna“ meist unübersetzt, während es seinen „gesellschaftsfähigeren Begleitern“¹⁸⁵ in dieser Hinsicht besser ergeht. Diese Tendenz wird noch markanter, wenn zum Beispiel in den Suttan Nibbāna klar als die Zerstörung von Gier, Haß und Verblendung definiert ist¹⁸⁶ und der Kommentar (*SA*) dazu dann doch ziemlich entschuldigend ist. Wenn, wie oben erwähnt, „Begierdelosigkeit“ selbst das Höchste Glück ist, dann könnte Nibbāna vielleicht doch mühelos auf seine Rechte als „positives Glück“ angesehen zu werden, Anspruch erheben. Da die Gesamtheit der Existenz durch das Gleichnis des Feuers illustriert wird, ist Nibbāna als sein Erlöschen auch die Erfahrung von Gestilltsein und Beruhigung. Es ist daher mit der Idee des Abkühlens verbunden:

„Nachdem ich schon hier und jetzt frei von Hunger, erloschen und kühl geworden bin, verkünde ich *Parinibbāna* (vollkommenes Erlöschen), das frei von Festhalten (oder Brennstoff) ist.“¹⁸⁷ Dieses „vollkommene Erlöschen“ oder „Gestilltsein“ ohne jeglichen „Brennstoff“ ist etwas, das man „umsonst“ genießen kann:

in, Freund, besteht ja gerade das Glück, daß es da kein Gefühl mehr gibt.“
A IV, 414 (= *A IX, 34*)

¹⁸⁵ In *S IV, 368* (= *S 43, 12-44*) werden dreiunddreißig Synonyme genannt.

¹⁸⁶ „*Yo kho āvuso rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo idaṃ vuccati nibbānaṃ*“

„Die Zerstörung von Gier, die Zerstörung von Haß, die Zerstörung von Verblendung, das Freund, nennt man Nibbāna.“ *S IV, 251* (= *S 38,1*)

¹⁸⁷ *A V, 65* (= *A X, 29*)

„Die mit standhaftem Geist sich gemäß der Weisung Gotamas richtig bemühen, haben frei von Begehren das Ziel erreicht und, in das Todlose eingetaucht (*amataṃ vigayha*), genießen sie die Kühlung (*nibbuti*) die sie ganz umsonst (*mudhā*) erlangt.“¹⁸⁸

Mit der Stillung der Gestaltungen (*saṅkhāraūpasama*) endet für den Befreiten die „Zaubervorstellung“ des Bewußtseins. Und das noch weit vor ihrem planmäßigen Ende - dem Tod. Der Zauber hat für ihn seinen Zauber verloren und nie mehr wird er seine „Zeit“ und sein „Geld“ für so hohle Shows hinauswerfen. Bevor er seinen „Abgang“ macht, hat er die unerschütterliche Gewißheit (*aññā*) von der Leerheit der Show gewonnen, jetzt da er die billigen Tricks des Zauberers durchschaut hat. Statt des Glücks des Nicht-Wissens, welches das verrückte, weltliche Publikum genießt, hat er umsonst das stille Glück der Befreiung genossen - „das Höchste, Edle Gestilltsein“.¹⁸⁹ „Kein Glück ist höher als der Frieden.“¹⁹⁰

„Ich durchirrte den Kreislauf der Wiedergeburt,
Den Hausbauer suchte ich -
Umsonst.
Qualvoll ist wieder und wieder sein.
Erkannt bist Hausbauer, du.
Und nie mehr wirst ein Haus du bau´n.
Deine Balken sind zerborsten,
Zertrümmert liegt das Dach.
Nicht-Gestaltung fand der Geist,
Begehren fand ein Ende.“¹⁹¹

¹⁸⁸ *Sn 228 Ratana Sutta*

¹⁸⁹ „*Paramo ariyo upasamo*“ *M III, 246 Dhātuvibhanga Sutta* (= M 140)

¹⁹⁰ „*Natthi santiparaṃ sukhaṃ*“ *Dhp 202*

¹⁹¹ *Dhp 153-154*

Über den Autor

Der Ehrwürdige Bhikkhu Katukurunde Ñāṇananda ist buddhistischer Mönch und wurde 1940 in Sri Lanka geboren. Dort lebt er gegenwärtig in einem Waldkloster bei Dewalegama. Vor seiner Ordination war er Lektor für Pāli an Sri Lankas renommiertes Peradeniya University. Nachdem er 1967 der buddhistischen Mönchsgemeinschaft beitrug, lebte er meistens in abgeschiedenen Klöstern. Das vorliegende Buch mit dem Originaltitel „The Magic of the Mind“ erschien erstmals 1972.

Weitere Werke des Autors:

- „Concept and Reality in Early Buddhist Thought“ (BPS) - Übersetzung in Vorbereitung
- Saṃyutta Nikāya Anthology (2) (BPS wh 183/185)
- „Ideal Solitude“ (BPS wh 188)
- „Towards Calm and Insight“ (Dāna) - Übersetzung in Vorbereitung
- „From Topsy-turvydom to Wisdom“ (Dāna) Essays für „Beyond the Net“ - Übersetzung unter www.dhammadana.de: „Stille und Einsicht“
- „Seeing Through - A Guide to Insight“ (Dāna)
- „Towards a Better World“ - Übersetzung einer singhalesischen Dichtung (Dāna)
- „Nibbāna - The Mind Stilled“ (Dāna) - Übersetzung in Vorbereitung
- sowie zahlreiche singhalesische Werke

